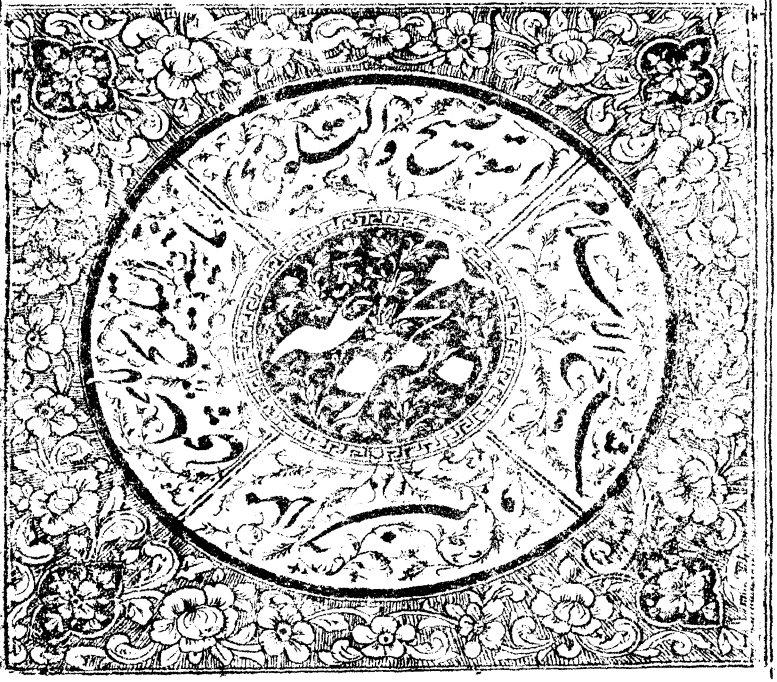
UNIVERSAL
LIBRARY
OU_232395
UNIVERSAL
LIBRARY

قد طبع بعناية الله الكريم واستتب بفضله العظيم



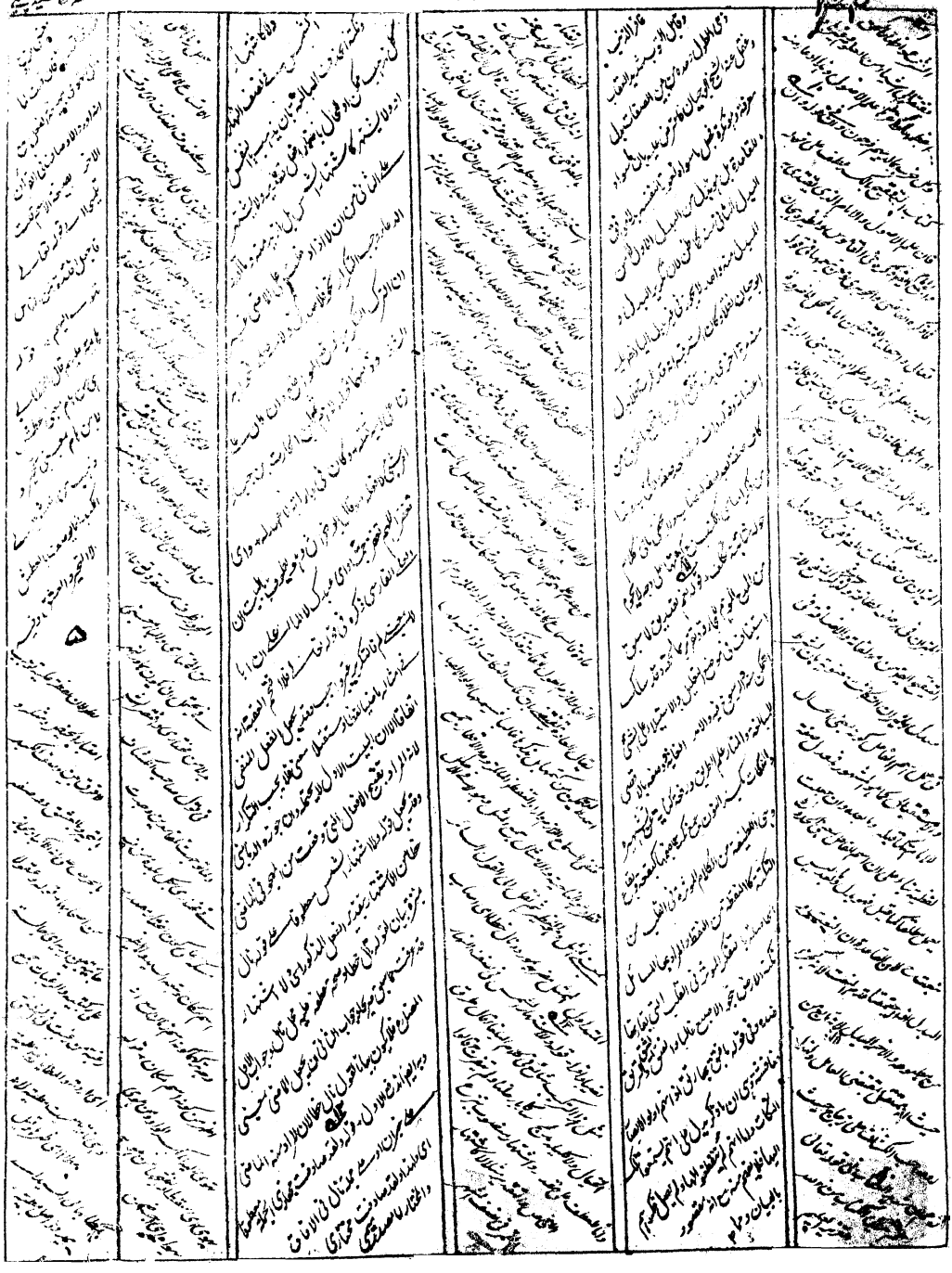
في المطبعة الشهيرة باوده اخبار المملوكة لذي المجد والمفاخر المنشي نول كشور

قد طبع بعناية الله الكريم واستمد لفيضه العظيم

في المطبعة الشهيرة باودة اخبار المملوكة لذي الجود المؤثر المنشي نول كشور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء ودوحة مشكاة لسنة لاقتباس انوارها ساجا وهاجا واوضح الاجماع الآراء على اقتفاء اثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلوم والهدى تتلاطم امواجا وآيات الناس يخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله بالسباط المحمدية معوانا وظهيرا واجعله لواضح الحجة تسلطانا ونصيرا المحمد المبعوث هديا للناس مبشرا ونذيرا واوداعيا الى الله باذنه سراجا منيرا واتم على من التزم بمقتضى اشارته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واعتم في شريعته ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل علم يتعلق بالعمل واعز مايتحلى لاعلاء اعلام تحقق العقول كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية غاية الدراية معدل ميزان المعقول المنقول منتهى اعضان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب تشامل الخلاصة كل مبسوط وافٍ وتفصاب كامل من خزانته كل متفكك وافٍ بحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وذكر مغن عما سواه من كل جيز وبسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منها جادة يعاني كشف اسرارها المتحقق واستول على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع شريف زيادات مستنبطها الهدى للافكار ولطيف نكات مستخرجها اذا نهم اولوا الابصار ولهذا طار كالامه مطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الافاق حظا وافرا من الاشتهار والاستبهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت مجازي بها وراء انهار شيرين فصلاء الدهر افئدة تهوى اليه وآلبا والهة عليه وعقولا واجبة بين يديه ورغبات مستوقفة المطايا لديه عتصمين في كشف ستاره بالوشي الاطراف فاتحين في بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف لاجيل نامل الانظار عقد معضلاته ولا تفيتح بنان البيان ابواب مغلقاته



۶

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدًا لله تعالى اولا وثانيا ومصليًا على نبيه المصطفى اولا وثانيا

ودوران الوصول الى المبادئ عنانا سابقة الاصداق فاعرت بلسان الاقلام ما كوهم من الاوهام ان اغوص على بحر فوائده واغوص على درر فرائده واشمر مطويات رموزه واظهر مخبوءات كنوزه ليسهل مسالك شكله واذلل شوارد صعابه بحيث يطمئن شرودًا ويزيد الشرح بيانا ووضوحًا فطفقت اتمم موارد الشرح ظلم الدياجر متحملا اكابد الفكر في ظلماء المحابر جريًا على اسلوب ذوي الاقتناص شوارد الاصول وناز فا حلاله الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استولت على الغاية المقصوة من سبر الكتاب وانطت عن وجوه خرائده قناع الاحتجاب ثم جعلت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكشيف رموزه ومنع مقتضاها آثر فيه المصنف بسط الكلام وتوضيح المرام على اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنفتح لورود اتها اصداف الاذهان بتحقيقات منيرة لادراكها اعطاف الاذعان بتدقيقات لطيفة سيحيد الغايض في بحار التحقيق الفايض عليه نور التوفيق ما اودعته هذا الكتاب المبني لا يتكشف القناع عن حقائقه الا بالماهر من علماء الفريقين ولا يستقل للاطلاع على دقائقه الا الباذع في اصول الشيخين مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الكتاب والتحصيل وامدد عز سلطانه ولي الاعانة والتوفيق والملي بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامدًا لله حال من المستكن في متعلق الجار اي اسم الله ابتدا الكتاب حامدا اشار بتقييد المحال على ما هو المتعارف عندهم من المجملة الامية ولو الفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيد للابتدا رحالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا ان قدم التسمية لا يصير متعارضان ظاهرا اذ الابتدا بامرين يفوت الابتدا بالاخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتدا بحقيقة والابتدا بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لسلاسة التعبير بالتبعية فيحمل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول الاتي او بعده فان العبد على ما في النسخة المقروة عنه المصرح صارف عن ذلك اما على النسخة الصحيحة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه والمراد بتفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحمل في وجه ثانيا ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالمعنى انه تعالى المستحق الحمد والاكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا بجميل نعمائه وجزيل الائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب اشار بقوله ان نعم الله تعالى على كثرتها تتجه الى ايجاد العباد والبقاء ثانيا فيحمده على تقسيمه ما سيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي سبا الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملائكة بقوله والحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل العباد من فواضله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من سلطانه التي لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر والاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت قد وقع التعرض للحمد على الملائكة والآلاء في دار الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء الخ قلت اما على ما قلت معناه حامدا على حامد او قلت معناه قصد تعظيمه ونيته التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وعبرت الاقوال بالثناء والافعال بالعبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جانب الحق تعالى وتقدس عما يابى الاستغال بالاشياء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا يقارن الابتدا ء بالتسمية قلت ليس المراد بالصلة الابتدا في الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدا ء الكتاب والابتدا ء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازمًا عليه ليكون مقارنًا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل الحمد وقت اي وحامدا ثانيا بمعنى عازمًا عليه فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ؛ ؛

حاشیہ علی

على افضل رسله محمد وآله مصليا وفي علية الصلوات مجليا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى بما قوى الذكر
عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده والنجم جده يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح
مشكلاته واوضح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من لم يحكمها بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم
اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى امتحانه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك
وقع فيه قليل من التغيرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر لتغيير النسخ المكتوبة
قبل ذلك التغيير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه فصل بالاختتام خاتمة مشتملا على تعريفات وتصحيح موسسة على قواعد الاصول لتوفيها
مرصعة بضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم تتبع واحد من سائر هذا العلم الى هذا
الاوان مجانبة عراضه بل بضاعة مزجاة للحضرة من حق ان يشرح نذكره صدور الكتب والاسفار ويستغاث باسمه العالي في الاعصار
والاسفار اعني حضرة ملك ملوك الاسلام المشرف بالجهاد في سبيل الله وزيادة نبية الحرام الذي تتضعضع بصدمته مباني
الهزار وتبتر بحسن شعاره الشاء والحرمان رافع لواء الشريعة الغراء محي رسوم الحنيفية النقية البيضاء غياث الحق والدين سيد الاسلام
والمسلمين المويد بالايد المتين في اعلاء كلمة الدين المبين اعز الله الاسلام والمسلمين بدوام دولته وبقائه وشد بالتوفيق اوتاد الخلق اطناب
عزته واعلائه فهو الذي قائم ببقوته الدين القويم في زمان بعضه وفتوره واستقل بتمامه برفع قصور الشرع في اوان قصوره وقد بعد
الخمود لاشتغال نور الحق نارا واظهر بعد الانجار في طريق الدين القويم سبل ومنارا واختصاصه بهذه الكرامات الدينية اوجبني التوجه
الى جنابه وتزيين في مباحثة هذه الكتاب بشد الف القابلة واني بمعزل عن الالتفات الى ابتنار الدنيا ومفاخرها فضلا ان اذكر في
كتب الشريعة شيئا من اسمائهم وصفاتهم

قوله وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد بعد دين الاسلام وله التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلوة والسلام
صار الاشعار له تالي الثناء على الله تعالى فاورد الحمد بالصلوة وفي تركك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المفردة تنويه بشانه وتنبيه
على كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والعلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب وتعير للمضار والمجلي هو السابق من فرائس السباق
والمصلي هو الذي تليه الثالث رسه عند صليه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشارة بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي
الى الصلوة على الآل لانهم تكون ضمنا وتبعا وشملا لا يخفى وفي حسن في قرائن المحمد والصلعة من التجنيس المائي المعرفة للسكاكية من الاستعارة بالكناية
والتبعية بالرمز او التصريح او التخييل ومحتمل ان يكون من التمثيل وان لم تقيم المعمولات في القرائن بالبيت الاخير قرائن السجع والاهتمام اذا الحصر لا يناسب
المقام ان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا فمع اذا فصل تفصيل بدليل الاولى والاولى والاولى كما تفصل والا فاجمل
فلا يساعد ظرف بمعنى قبل وبدون متصرف لا وصفية الا صلا وذا سعى قال في الصحاح اذا جلسه صفة لم تصرف تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفه تقول
عاما اولا وابتداء في الاطلاق من بدء الامر في الماضي قبل بدء الامر وبدء الايام اذا لم يجب والاب قوله وفقني الله التوفيق جعل الاسباب مصاحبة وبعد بالام
وقد يتبادل بالسامح او تضمين معنى الشكر او لكثير اسباب متابع في صلات الافعال سيلة ما الى الحاجة والطلب المعنى قوله فصل من قضيت حتم الكتاب فحتمه والفصل الكلام المترجم واصله القطع ومنه
فصلت آخرة الخمام الطين الذي يختم بها جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن النظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي يطلع على مخزونه بعد حياته بعد ثم جعل عرضه على الطالبين بعد التمام تسليما وقوله
منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فصل الخمام قوله وبه ثقتي اعتمادي والمعتمد الذي يعتمد عليه الوجه الذي يستند عليه الامر الكما وجد والمذكور هو الاول قال الشيخ من الاختصار على حصول الاقتصار قوله
وترتيب ابنيته الخ من بدع بديعه بعض تصرف فيه من التقديم والتاخير في الباب والابواب على الوجه الاحسن والاتم والاصل الوسيلة الى شيء تعلق بالمعلى قوله لم يسبقني الى شله سبقت العالمين الى المعالي
العلم معرفة ذات الشيء على ما هي عليه والعلم الاصول الذي هذا العلم غاية من الغايات الاولى الوصول الى غاية الشيء الوقوف عليه وقيل من وضع الظاهر موضع المضمر وقد يطلق العلم بمعنى الوصول الى المعلوم

حاشية

سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى اسئل ان يعصمني عن الخطاء والخلل كما اسئله + وعن آله وعن الرسل اهل
ثناء واهدا ثنا بسم الرحمن الرحيم اليه يصعد الكلم الطيب فتح بالضمير قبل الذكر لبيدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون
في الذهن حيا عند افتتاح الكلام لقوله تعالى وبالحق نزل وقوله انزلناه ان كريم وقوله الطيب صفة للكلم والكلم الكلام جاء فعل جمع بفرق بينه وبين
واحده بالتاء يجوز في صفة المذكر والمؤنث تحمل خاتية وتحمل صفة محمل بالهاء ان شرع اشرع ما روله فهو عباس وقبول العقول الاول ابلغ ابصا

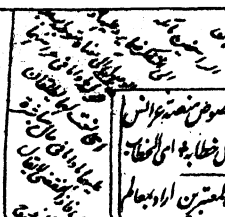
قوله سميت هذا الكتاب جوابا لما وضع له الاشارة به وضع له للكمال الغاية تنبيه وقد قال قلت لما ثبوت الثاني للثبوت الاول يقتضي سببية ما ذكر لبعد المسببة الكتاب
بالتوضيح فما وجه قلت وجه بيان شهرته في اثناء الشرح المذكور المعروف بالتوضيح بشرح مشكلات التنقيح وقيد بالمغلقات واتمام مشل بنور الشرح مع اشتماله على الاسود الهندكور وقد سمي
سببيا بالتسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح **قوله** اليه يصعد افتتاح غريب وتجنيس لطيف رقى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضوره كما ذكره الله تعالى في قلب المؤمن كما يفتتح
افتتاح الكلام في اصول الشرع وشهارته الى ان الله تعالى تيمن توجه الحمد اليه تعالى لانه تقرر في التصريح بذكره ولانه يذهب الوهم الى غيره او لانه اعظم نعمه والجلال ومنه ايضا والاول
ايماء الى ان الشارع في العلوم الآلية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصده متوجها بجناب الحق تعالى وتقدس فيتقرب على طلب غناه والاستغناء الى سواه لان يقال ان
ابتداء التمن بالتسمية فلا فما قبل الذكر ايضا ابتداء والرغم مركب لهل نسبة لانا نقول يكفي في اهل نسبة ان يذكر تسمية اللسان كخطيب بالبال او كتب على قصد التبرك من غير
ان يكمل شيأ من الكتاب على كل تقدير يلزم الاضمار قبل الذكر في الكتاب والمعبود بحركة من الاسفل الى العالي مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالي قدرا وتعرفه الكلام من الكلمة
بمنزلة التمر من التمرة تفريق يجمع التجنس والواحد بالتاء والحفظ مفرد الا انه كثير اما جمع جامع فنظرا الى معنى الحفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال
الله تعالى كما نهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع من مناسبتها قولهم ذهبت اصبع فلان اصبعا اي تاكلة خاتمة اي متاكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير الاستعمال
في الواحد لتتبعي تو هم بعضهم نهاية كلمة ليسيء قيم وقرة الان الكلم الطيب تذكر الوصف يدل على ما ذكرناه مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان ينكر في انه جمع
كتمر وكيف انيس جمع كنسب وترب فلعي قوله والكلم الكلمان كما قرأه الاعمش والصواب الكلمان بالواو **قوله** من محامد تعال من الكلم وبيان له على ما قال النبي عليه السلام
هو سبحان الله وبحمده والله الا الله والله اكبر قرأ قالان بها العبد عز بها الملك له الحمد وله الشكر وبيده الخير فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل ، انما مهاجر
الفكر بيانا للعرف المستغرق لما سبق من ان الفكرة فيه الوصف كامرة كونية ودلان التفكير فيها للتكوين وهو ينا سب لتسبيح سيما والحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو بمقابلة الاسيئ من
نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر بمقابلة النعمة بالاعضاء تعظيما لهم قولا او فعلا او اعتقادا فلا تختص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها ان شارع فيه شارع
الماء وهي عود خشبة وكشرع والخبر فيه شارع الله تعالى لعباده من الذين اي اظهروا دينه وحاصله اظهر قيمة لعبوديته الثانية من التي عليه السلام عليها على عرقية الاشارة
الكلية بمنزلة روضات وفيات فاثبت الشارع بردها المنقوض الى زلال المعدة والرضوان بعهد الحريق ثبت لقبول الجبارة والذي هو سبب الاطلاق الرحمن مطلق الوجود
الفرقان ريح باصبا التي تهب اول النهار الاضعفان فان القبول الاول ريح باصبا وهبها المتنوي مطلع الشمس اذ هو تنوي الليل والنهار وقيل بالدبور والمراد
منهم ان الدبور تزعج السحاب فتضمه في الهواء ثم تسوقه فاذا اعلا كثفت منه وكمتقبلته باصبا فرعت بعضه على بعض حتى يصير سفاوا صد اثم تنزل عطر تهي به الاشجار
والقبول الثاني عن الصاد لرشاقة قلم السيع لثنان والنماء والزيادة والارتفاع يقال في بني نماء وفي نمائه نمو ا وحقيقته انمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب يقتضيه
ثم في وصف الحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان الحامد لما كانت هي الكلم الطيب الكلمة الطيبة
الشجرة طاهرة شجرة اصلها هو الايمان والاعتقادات وفرعها هو الاعمال والطاعات وتحقيق قولنا ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا
ان محمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي رحمه الله تعالى في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل التعبير عنه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه
ببعض صفات الكمال والتعبير عنه من ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لها فلولاه لكان الحمد كشجرة غير ثابتة تجتث من فوق
الارض ما لها من قرار وهو الاصل فرع لولاه لما كان للحمد ثناء اصلا وقبول عنده سبحانه وتعالى لانه مضمن
لثناء شجرة لا فرعة عليها او الاصل هو الوسيلة الى نيل الحسنات ورفع الدرجات

علے ان جعل اصول الشریعۃ ممہدۃ المبانی وفروعہا دقیقۃ الحواشی ای لطیفۃ الاطراف والجوانب ودقیقۃ المعانی مبنیۃ علی اربعۃ ارکان قصر الاحکام وحکمہ بالمحکمات غایۃ الاحکام وجعل المتشابہات مقصورات خیام الاستتار بتلاء القلوب الراسخین فان اتزال المتشابہات علے مذہبنا وہو الوقف اللازم علے قولہ تعالے وما یعلم تاویلہ الا اللہ لابتلاء الراسخین فی العلم

قال اللہ تعالے واعمل الصالح یرفعہ وفی الحدیث فاذا لم یکن عمل صالح لم یقبل فاشار المصنف الی ان الشجرۃ الحامدۃ مصلاتا ثابتا ہو الاعتقاد الراسخ الاسلامے المبنیۃ علی علم التوحید وصفاتہا وانعاتہا یا ای اللہ تعالے مقبولا عندہ وہو العمل الصالح الموافق للشریعۃ المطہرۃ المبنیۃ علی علم الفروع والاحکام واشار الے الاختصاص والدوام بقولہ الیہ یصعد الحکم تقدیم المعرف للتقیید للاختصاص ولفظ المضارع المبنیۃ عن الاستمرار قولہ علی ان جعل تعلیق الحامد بمعض النعم اشارۃ الے علم امر العلم الذے وقع التصنیف فیہ ودلالۃ علے جلالۃ قدرۃ واشرفیۃ تعم الفقہ وغیرہ من الامور لیثبت بتلک دلالۃ السمعیۃ کملہ المرویۃ والمعاد وکون الاجماع والقیاس حجۃ وما شبہ ذلک من اصول الشریعۃ اوائلہا الکلیۃ وہیاتے الاصول ما یبتنی بہ علیہ من علم الذات والصفات الثبوتیۃ تحمیدا لتوحیدہا واسلاحا بکونہا علے وفق الحق ونہج الصواب وفروع الشریعۃ احکامہا المفصلیۃ المبنیۃ من علم الفقہ ومعانیہا المعلل الحسنۃ البدیعۃ التفصیلۃ علے کل مسئلۃ مسلۃ وفرعا کونہا غامضۃ لطیفۃ لاصیل لہا بل احدث بسہولۃ وحسن ذلک نعم تستوجب الحمد اذ بالشریعۃ یتنظام الدنیا وثواب العقبے وبدقتہ معانی الفقہ فرعہ ورجحات العلماء وجہلہم الثواب فی دار الجزاء اما وفی ہذا الکلام اشارۃ الے ان علم الاصول فوق الفقہ ودون الکلام لان موضوعہ فعل المکلف من حیث یتعلق بہ الاحکام الشرعیۃ وہو فوق موضوع الفقہ وہو فعل المکلف من حیث یتعلق بہ الاحکام الشرعیۃ لان موضوع الکلام ذات اللہ تعالے وصفاتہ وانعاتہ من حیث یتعلق بہا التوحید والاحکام الشرعیۃ ترجع الے الاحکام الشرعیۃ وہی موقوفۃ علی معرفۃ الباری تعالی وصفاتہ ومصدق الرسل ومعجزاتہ وتخوز ذلک مما یشتمل علیہ علم الکلام لیس بحاصل عن العلم والنبوۃ والامامۃ والمعاد وما یتصل بذلک علی فانون الاسلام قولہ نبی علی اربعۃ ارکان ای مبنیۃ البدن علی اربعۃ ارکان الاحکام الشرعیۃ القصیر منہا ان یکون الشیء لہیا یامن قوائل عدوہ الدین وعدا یاب البشر فاضافہ الشبہ کما فے الحبین الساد والاحکام تستند الے ادلۃ شرعیۃ ترجع علے کشفہ تعالے اربعۃ ہے ارکان قصر الاحکام فسر کما فے شفاء الکلام علے الترتیب الذے ہو فی اشارع الاحکام علیہ من تقدیم الکتاب ثم السنۃ ثم الاجماع ثم العمل بالقیاس ذکر الشافعۃ الادلۃ اربعۃ والقیاس ضمن القبول وہو مع معلوم العلم علے مسالک المعتبرین لے القائلین بہا من المسلمین فی الخصوص وحمل الاحکام من قولہ تعالے فاعتبروا یا اولے الابصار نقول اعتبرت الشے اذا نظرت علیہ وراءت حالہ والعلم الاثر الذے یستدل بہ علے الطریق عبر بہ عن ملۃ الحکم الذے بہا یستدل علے ثبوت الحکم فی المقیس فان قلت لیس ترتیب الشارع تقدیم السنۃ علے الاجماع مطلقا بل اذا تعارضا قلت الکلام فی متن السنۃ واضافہ الی تقدیمہ علیہ وہنا قوۃ وضعف توجہ لعارض الظن فی شبوتہ ثم ذکر بعض اقسام الکتاب اشارۃ الے انہ کما یشتمل النص علے ما ہو غایۃ فی الظہور ودونہ وعلے ما ہو غایۃ فی الخفاء والاستتار بحیث لا یصل الیہ فہم البشر بالنص وعلے ما ہو دونہ کذلک قصر الاحکام لتشتمل علے محکم ہو غایۃ فی الظہور النص ما ہو دونہ وعلے متشابہ ہو غایۃ فی الخفاء ومجمل ہو دونہ وسبیے تفسیرہا قولہ منصورات الے محبوسات جعل خیام الاستتار صفۃ وبنیۃ علے التشابہ بجامعۃ بالحبس لا بحق بدونہ والظہور ہ اصلا ما ہو المذہب من ان المتشابہ لا یعلم تاویلہ الا اللہ وفائدۃ انزالہ ابتلاء الراسخین فی العلم بتسلیم عن التفکر فیہ والوصول الے ما ہو غایۃ تسلیما ہم من العلم بارادۃ فکما ان الجہال مبتلون بمجمل ما ہو غیر مطلوب علمہ ہم من العلم والایمان فی الطلب کذلک العلماء الراسخون مبتلون بالوقف وترک ما ہو محجوب علمہ ہم اذ ابتلاء کل احد انما یکون بما ہو علی خلاف ہواہ ومنتہی تمناہ

بناء على ان كل واحد من الفريقين يدعي ما ليس
والاصاح ان الخطاب والتعريض يكون من الجانبين
الاخرة وقد صرح بذكر احدهما وهو قوله ما شرعنا
وقد يكون التعريض من احدهما فقط كما في
قوله تعالى ما يشاء ويحكم ما يريد

يجيء عنان همتهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يتاخرون السير العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم ينلها تعالى احد من خلقه عليها واد النصوص من منصة عرائس افكار المتفكرين من منصة العروس ان كان يرفع اليه العروس للجلوة وتكشف القناع عن جمال جلالها بتشبيه المصطفى فصل خطابه اى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ارفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراه بعالم العلم العلى التي تعلم القبائس بها الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين كبار البارع القايسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثانية في الفروع فمنه اسلوكهم من ملفوظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيه الشرعيه الباطنة فيعدون فيها علامات ومارات وضعها الشارع ليعتمد بها الى مقاصدهم ولما قال نبي على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بني الشارع قصر الاحكام عليها ؛ وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة جد سعده وسعد جده يقول لما رايت قصور العلماء المبين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه ؛ اى يتعلق عليها من كب على وجهه اى سقط عليه فان من اقبل على الشيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه ؛ للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام على البزدوي بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز غوامض نكته في دقايق اسراره اشارته وجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه ؛ اى لا يدركون باسعان النظر ما يدرك به ويوبالحاظ عليه من غير ان ينظر اليه قصدا ردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اى طلبت تبيين مراده وتفهيمه على قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه



قوله يكبح عنان همتهم يقال كبحت الدابة اذا جذبت اللجام لكي تقف ولا تجري قوله اودعها فيها اى وضع الله اسرارها في المشابهات والابداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع قوله منصة هي بفتح الميم للمكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء اذا رفعته والعروس لغة ليست توصف فيه الرجل والمرأة ما دام اى ما اعراسها يجيء المونث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي تنا الكلام نوع خزازة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وعبيت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتايج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتمايلون في النصوص فيكشفون على معان ودقايق ويستخرجون الاحكام حقايق هي نتايج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي ستبينه من يخاطب به ولا يتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهو من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرايع المبنى عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله مارفع اى مادام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الماهرين سيعهم في اعلاء كلمة الله تعالى واجرام مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع الايوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشان اى عظيم الامر باهر البرهان غالب الحجة وفاقها مركوز اى مرمى فون من ركزت الرمح اذا غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والغوامض الحقايق العظام شبه بها عبارات الصنعة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب كما يجيء قال فاضل الكلام مرموز اى غوامض صفن الجواد اذا ثنى احد يديه وقام على ثلاث وقيل اصل الصفن ان يضم سنبك يده الى الركبة اللطيفة المتقدمة من بكت في الارض بالقضيب اذا ضرب به الارض فاثر فيها يعني قد اومى الى النكت الخفية في اثناء اشارته الدقيقة والنظر التامل في الشيء بالعين والامعان فيه والخط النظر الى الشيء بمؤخر العين والالماح بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجوز وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن غرضا لبنية تنظيم الدور في السلك جعلها كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام لا يرتع عن ترتيب اماني اصول الحكم الا لام زوايد جيء بها لاستقامة نظم الكلام وسياقه بحسب ما يقتضيه المعقول ان عرا في التعريف والجمع شرط الحد المذكور في علم البيان وفي التقسيم عدم دخول الاقسام الاخر تحت القسم

ودر وافيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المحقق المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة ودقيقات فاخصة منيعة
يخلو الكتب عنها سالكا فيه مسالك الضبط والايجاز مستشنبا بابداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار في الايجاز العروة وفي السحر الاحداب
لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاحداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق
هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا فلما السحر في الكلام فهو ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع
ما عداه من الطرق ليس بتقصير المضموم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كمال الكلام بحيث لا يمكن معارضته
والاتيان بمثله من المعجزة اذا جعلته ظاهرا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات
وقيل بالسلوب الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة
ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح اعتبارا لما يشترط في الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه بكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف السحر فانه عبارة
عن جمع قضية لطيفة ماخذه ونهايته يلقى على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال باب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وباب الثوب بالهمز وعرو
الكوز بكليته التي هو متعدد ماخذه وهي اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذه وكل لطف ماخذه فهو سحر ومنه
تسكر بنا مبالغة في تلطيف الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يقرب الى السحر والاعجاز ههنا بمعنى الاول ان كون
طريق تاديته ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المتعددة غير كاف في الاعجاز بل لابد من تعذر معارضته بالاتيان بمثله ومن الطرق المتعددة والمقدر حتى لا يكون الاتيان
بمثله غير مشروط بالمحال الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه والثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة هو ما يقرب منه الطرق البليغة
التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على اذكر في المفتاح ونهاية الايجاز وهو يقتضي ان طريق الاعجاز ليس بان يكون على الطرف الاعلى او على قرب منه بل التباعد عنه
والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو كلام الله تعالى محققا او مقدرا حتى لا يكون الاتيان
بمثله من الثاني ان الايجاز سواء كان على الطرف الاعلى او في قرب منه يتحد باعتبار انه ما من كلام هو ابلغ مما عداه وبمعنى انه لا يمكن للغير معارضته الاتيان بمثله مختلف
سحر الكلام فانه ليس كذلك ضبطه قوله اصول الفقه الكاف ترتب على مقدمة وتسمين لان المذكور فيه امران صفة الفعل الاول الثاني مقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه
لا لاولا في القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في بداية الفن عن غيرها والقسم الاول مبني على اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو
مرتبط بالثاني الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابو اسحاق الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه ومستعرف بيان الانحصار في المقدمة مشغولة لتعريف هذا العلم وتحقيق موضوعه لان
من حق الطالب الكثرة المضبوطة بحجة ان الجزء مقدم بالطبع على الكل لما مر في مباحث المقدم والاشتغال لغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بجهة تعرف بالذات هي موضوعه
وموضوع والمعنى بالذات في نفسه من سائر العلوم وتعيين موضوع كل علم هو الذي ذكره اصول الفقه اقتفاء للسابع عن اوائل العقلاء ليس اصول الفقه هي بالذات
اصول الفقه هي اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول من كل اضافي فلا بد قبل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي لتوقف العلم المضموم على العلم
وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب لعدم الاحتياج فيه الى النظر الى ان المنقول عنه مقدم على المنقول اليه في التعريف اللقبي فان قدم شيء اكثر شيء الفقه لما قال المصنف رحمه الله
بالعلم الحقيقي يحصل بها الى الفقه والاحكام الى اليراد تفسيرتارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول الدين الحاجب اما ان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي مجموعا عند قصد المعنى اللقبي مفرد
كما قال المعرف لها والا باعتبار افادة بتقييد الغير مقال لان كل غرض باعتبار انه يعلم مجموعا كما يعلم مفردا والاصل في الفقه عالم لغة الفهم شرعا وعادة والفقه اكثر خطاب الشارع

انما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فنقول الاصل ما ينبغي عليه غيره فالاعتبار شامل للاعتبار الحسي والعقلي والاعتبار العقلي وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالحمل اليه لايطرد وقد عرفت ان الاسامي موضوعة بازاء اعم من التعريف انما حقيقة تعريف الماهيات الحقيقية واما الاسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا من اشياء متباينة امورا جزاميه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كلفظ الاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبيين ان هذا الاسم للمسمى شئ وضع

قوله انما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول في تعريف المضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الا ان ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه يحتاج الى التعريف للاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم يتعرضون للاعم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه ان يتضمن المضاف اليه باعتبار ما هو المراد من المضاف مثلا لما كان المسائل مختصة بها باعتبار كونها دليلية مختصة من حيث انها مبنية عليه يستند اليه فالاصول حينئذ هو ما يكون في الجملة مبنيا عليه الشئ من حيث انه مبني عليه وهذا القيد يخرج ادلة الفقه مثلا من حيث انها مبنية على علم الله تعالى فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الجملة يخرج الاضافيات اللازمة كاشتراك الناسخ والمنسوخ في كونهما حكما شرعيا وامور اخر مثل الاصل في الغوي الى معان آخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد بهنا الدليل واستدل الصالي ان النقل خلاف الاصل لا ضرورة في الحمد دال الدليل الا بتبادر كما مثل الحسي كالجدران فانها تتبادر عند اطلاق الجدار على اساسه واعضاد الشجرة على ورقه كذلك مثل الابتناء السقف يتبادر عند اطلاقه الحكم على دليله فيهنا بحمل اللغوي على الفقه الذي هو معنى عقلي لا يعلم ان الابتناء هنا معقلي فيكون الاصول الفقه ما ينبغي هو عليه يستند اليه والاستناد العلم متنبها والادلة وهذا قد يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فانه حينئذ الى حمله بالمعنى اللغوي اشارة المقصد وغيره فان قلت ابتناء الشئ على الشئ اضافة بينهما وهو عقلي قطعا فكيف اراد بالابتناء الحسي بين الشيئين محسوسين ح اشكل بمثل ابتناء السقف على الجدران اجيب ابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر اراد ما يتوقف المعنى في الوجود من ان ابتناء السقف على الجدران انما هو بجعل كونه مبنيا عليه وضعه فاوقوه مقامه كما في الحس ح يخرج بمثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي دلالته على المعنى في الجملة تسمية الحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصح تفسيره بوقوع ابتناء عقلي بالقطع بان ابتناء المجازي بالحقيقة والاحكام المخرجة على القاعدة الكلية والمحمولات على عللها والافعال على المصادر وما شابه ذلك ابتناء عقلي قوله اعلم ان التعريف اما حقيقي اما ان يكون لما يتحقق متميزة مع قطع النظر عن تعقل العقل اولا والاول اما ان يكون لماهية حقيقية اما ان يكون لها بالنسبة الى نفس الامر والا بد فيها من حيثية لبعض اجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية اما ان يكون لها بالنسبة الى الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور ووضع بازائها اسما من غير احتياج الامر بعضها الى البعض كالاصل الموضوع بازاء الشئ مع وصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة بالجنس الموضوع بازاء المعقول على الكثرة المحققة حقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو التمثيل المركب من عدة امور لا يخفى ان كون بعض الماهيات الاعتبارية مما يحافظ على ان الحق انها انما يتحقق بها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذ لا تعدو ما ذكره بقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون متعقلا بنفس حقيقة ذلك الشئ اوجوبا واعتبارات منه فتعريف الماهية الحاصلة للمسمى من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منها وتعريف مفهوم للاسم وتعقل الواضع وضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر للاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل دال على الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما ينبني عليه غيره فتعريف المعدوم لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لما بطل لما مفهومات وتعاريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت فاين ظاهر عبارته سنشير ان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في المعدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسماة بالماهية بالشائعة التي تقبل الامر وقد يراد بها هذا الاعتبار حقيقية البتة لا بحسب الماهية التي لطلب الحقيقة وهي اخرى حاصل المطلب الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسماة بالماهية بالشائعة التي تقبل الامر وقد يراد بها هذا الاعتبار حقيقية البتة لا بحسب الماهية التي لطلب الحقيقة وهي اخرى حاصل المطلب الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسماة بالماهية بالشائعة التي تقبل الامر وقد يراد بها هذا الاعتبار حقيقية البتة لا بحسب الماهية التي لطلب الحقيقة وهي اخرى حاصل المطلب

Ahmet III 3268

وشرط الکلا التعریفین ای طردا ای کل ما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود والعکس ای کل ما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد فاذا فی تعریف الانسان حیوان ماشی لایطرد ولقیل حیوان کاتب بالفعل لاینعکس والاشکال تعریف الاصل تعریف اسمی ای بیان ان لفظ الاصل لای شیٔ وضع فالتعریف الذی ذکر فی المحصول لایطرد لانہ ای الاصل لایطلق علی الفاعل ۱؎ ای العلۃ الفاعلیۃ والصورۃ ای العلۃ الصوریۃ ۲؎ والغائیۃ ۳؎ ای العلۃ الغائیۃ ۴؎ والشجرۃ ۵؎ کادوات الصناعۃ مثلا فعلم ان ہذا التعریف صادق علی ہذہ الاشیاء لکونہا محتاجا الیہا والمحدود لایصدق علیہا لان شیأ من ہذہ الاشیاء لایسمی اصلا فلا یصح ہذا التعریف الاسمی

قولہ وشرط الکلا التعریفین ای التحقیقی والاسمی الطرد والعکس اما الطرد فہو صدق المحدود علی ما صدق علیہ الحد مطردا کلیا ای کل ما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود وہو معنی قولہم کلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد یصیر الحد مانعا عن دخول غیر المحدود فیہ واما العکس فاخذہ بعضہم من عکس الطرد بحسب متفاہم العرف وہو جعل المحمول موضوعا مع رعایۃ الکمیۃ بعینہا کما یقال کل انسان ضاحک وانعکس ای کل ضاحک انسان وکل انسان حیوان فالعکس ای لیس کل حیوان انسانا فاندفع ما قال ای کلما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد عکسا لقولنا کلما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود فصار حاصل الطرد حکما کلیا بالمحدود علی الحد والعکس حکما کلیا بالحد علی المحدود وبعضہم اخذہ من ان عکس الاثبات نفی وفسرہ بانہ کلما انتفی المحدود ای کلما لم یصدق علیہ المحدود فصار العکس حکما کلیا بما لیس بمحدود علی ما لیس بحد والحاصل واحد وہو ان یکون الحد جامعا لافراد المحدود وکلما قولہ ولا شک ان تعریف الاصل تعریف اسمی لانہ تبین ان لفظ الاصل فی اللغۃ موضوع للمرکب الاعتباری الذی ہو الشیٔ مع وصف ابتنار الغیر علیہ او احتیاج الغیر الیہ وہذا لا دخل لہ فی بیان فساد التعریف اذ عدم الاطراد مفسد لاسمیا کان او غیرہ ففی الجملۃ تعریف الاصل بالمحتاج الیہ غیر مطرد اذ لا یصدق ان کل محتاج الیہ اصل لان ما یحتاج الیہ الشیٔ اما داخل فیہ او خارج عنہ والاول اما ان یکون وجود الشیٔ معہ بالقوۃ وہو المادۃ کالخشب للسریر او بالفعل وہو الصورۃ کالہیئۃ السریریۃ او لا کالنار ان کان مانحۃ الشیٔ فہو الفاعل کالنجار للسریر وان کان مالا جلہ الشیٔ فہو الغائیۃ کالجلوس علی السریر والاخیر ہو الشجرۃ کالات النجار وقابلیۃ الخشب وبخود ذلک فہذہ خمسۃ اقسام للمحتاج الیہ لایطلق لفظ الاصل لغۃ الا علی واحد منہا وہو المادۃ کما یقال اصل ہذا السریر خشب کذا والاربعۃ الباقیۃ یصدق علی کل منہا انہ محتاج الیہ ولا یصدق علیہ انہ اصل فلا یکون التعریف مطردا مانعا وہہنا بحث من وجوہ الاول منع اشتراط الطرد فی مطلق التعریف لاسیما فی الاسمی فان کتب اللغۃ مشحونۃ بتفسیر الالفاظ بما ہو اعم من مفہومہا تہ فقد صرح المحققون بان التعریفات الناقصۃ یجوز ان تکون اعم بحیث لا تفید الامتیاز الا عن بعض ما عدا المحدود فان الغرض من تفسیر الشیٔ قد یکون تمیزہ عن شیٔ معین فیکتفی بما یفید الامتیاز عنہ کما اذا قصد التمییز بین الاصل والفرع فیفسر الاول بالمحتاج الیہ والثانی بالمحتاج الثانی مع صدق الاصل علی الفاعل کیف والفصل مترتب علیہ ومستند الیہ ولا معنی للاعتبار الا ذلک الثالث ان کلامہ فی باب المجاز عند بیان جریان الاصالۃ والتبعیۃ من الجانبین مدل علی کل محتاج الیہ فہو اصل الرابع انا اذا قلنا الفکر ترتیب امور معلومۃ فلا شک ان الامور المعلومۃ مادۃ الفکر فاصل لہ مع ان ابتناع الفکر علیہا لیس حسیا ومظہرا ولا عقلیا بتفسیر المصنف رح وہو ترتب الحکم علی دلیلہ

والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد او اراد التشمول بهذا اخر بان يقول
عن ابي حنيفة رح الفقه معرفة ادراك الخيرات والشرات في العمليات فقوله ما لها وما عليها اي يمكن ان يراد به ما يتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة كما في قوله
تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان رسيد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب او مندوب او مكروه او حرام او مباح
فندبه تسعة اوجه ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك اي عدم الفعل فصارت اثنتي عشرة فقوله الموجب للمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه
تحريما وترك الواجب يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يرد عليه شيء من القسمين ولا يرد بانتفاء عدم العقاب بالنظر لفعل الحرام
والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه البتة بقيته يكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه ان اريد بانتفاء
الثواب وبالنظر عدة فقوله الموجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليه ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب
عليها فقوله فعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها فبقي مما يحمل
الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب اثنان عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها ما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان جميع الاصناف
فهذا عرف هذا فاحمل عليه وجه لا يكون من القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه فمعنى
البالغة والملكات النفسانية والعبادات كالصلوة والصوم والبيع ونحوه فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها
من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك معرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه بالمصطلح
فان اردت بالفقه هذا المصطلح ردت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما تشمل الاقسام الثلثة لم تر دد ابو حنيفة
رضي الله عنه انما لم يزد لانه اراد التشمول اي التعلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات
او العمليات ومن ثم سمي الكلام فقها اكبر

قوله الفقه نقل للاضداف تعريفين بقبولا مرتقيا والمضاف اليه تعريفين مرجحا تعريف احدهما دون الآخر ثم ذكر سر عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها
ويجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة بأعمال البدن ويجوز ان يريد النفس الناطقة ذاتها وصفاتها باعتبار ان ما لها وما عليها بالاعمال البدنية
من دليل وقيد الاخير بما لا دلالة عليه صريحا ولا يطلعا ما وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى التضرر وقيدها بالاخروي حتى خرج ما يتضرر
به او ينتفع في الدنيا من اللذات والآلام والشهوات هذا القيد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين آخرين تصارت المعاني
الحادية عشرة ثلثة منها اشتمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف واثنان لا شتمالها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما يأتي به المكلف اما ان يتساوى تركه وفعله فمباح او الاقسان
كان فعلا اولى فمنع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمنع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدونه المنع من الفعل
مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد ورجوعه انما سبب هنا لان الاصح جعل المكروه تحريما مما يجوز فعله بدليل يجب تركه كالحرام وعند الاصح
على ما سيأتي وجوان ما يكون تركه اولى من فعله فمنع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب يعني انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه
اتفاقا فوقوله كراهة التنزيه هذا على رأي محمد رح يعني ان فاعله يستحق مذمة وان كان الى الحرام اقرب يعني ان فاعله يستحق العقوبة بالنار كما ان المنع اقتضاء قد تم المراد به الوجوب يستحق الامر المنع فيما بعد لان الاقتضاء هو الطلب
لقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف الحلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وبالمباح ما لا يتعلق به مدح ولا ذم
وترك الاولى عدم فعل ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وبالمكلف به ما يعاقب تاركه وبالحالة التي تحصل بها الصلوة وبالحالة التي تحصل بها نحو ذلك مما هو اعم منها وعرف المكلف به ليدخل فيه ما تعارضت فيه ادلة الوجوب والحرمة
والاصوليون المذكورة من الوجوب والحرام فيخرجان اذا كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة لانها فيما يتعلق على عدم الفعل يقال عدم ذلك الشيء عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وبالعكس
بمعناه فاذا الترك عدم الفعل ليصح تعلق الامر به فيكون الترك فعلا فعل الكف فيثاب عليه ويعاقب عليه فان قلت ما معنى عشرة اقسام التي ذكرتها قلت معناه ان الاقسام التي ذكرتها بين ابواب الوجوب والحرمة
من الفعل والترك ثمانية لانه اذا قال الوجوب يثاب عليه يصح ذلك في الوجوب يعني عدم فعل الحرام فلا يرد ان يقال فيلزم ان يكون عدم الاثابة على الواجب يستحق به العقاب لان عدم الاثابة يصح ذلك في عدم فعل الحرام والمكروه تحريما

وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى امر وهو كلام النفس الذي هو خطاب الله تعالى وهو خطابه الاول الذي آخره فان اريد الاول يخرج العلم بالذات والصفات اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وقوله الشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الخ فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع المتوقف الشرع عليه

او مشهومن العبد ونحوذ لك ما في كلام واضح الآن فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه لا يعاقب اعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه والتنزيل وامامخلف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام لان الكف امر العدمي وكل كفه مشتملة على كفات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفا عن المحرام وهو من قبيل فعل الواجب لا النزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب المكان المقصود ليتقابل الوجوب فان المنع من عدم منع الفعل على ما يناسب المكان العام ليقابل الحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل اسوى الحرام والمكروه يتحقق بمجرد ترك ما سوى الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه يتحقق بمجرد ما مع انه لا يجوز بهذا المعنى قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخول فيما يجب عليها الا ثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل مع المنع عن الترك هي الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ليس المراد بمعرفة الماهية والتصديق بثبوتها الظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة بغير ما لا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد بمعرفة الماهية والتصديق بثبوتها الظهور ان ليس الفقه عبارة عن وجوب الايمان بالله الخ الوجوب ثبوت شيء ما بحيث يترتب عليه المدح والثواب شرعا في نفس الامر بالوجدان كما في التعليقات لتعريف وجوب الصلوة بالدليل وجودها بالحس فتح لا يخفى ان هذا تعريف للفقه الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين والابهم وارد بعضه ههنا فيما ذكرنا لها وما عليها مع ان الاطلاق والتعلق المتعلق للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات قوله قيل العلم عرف اصحاب الشافعي رحمه الله الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما الحكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والاول اما ان يكون العلم به حاصلا من دليل التفصيلي الذي نصب الحكم او لا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بالاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام مما لم يكن ماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من اللغة كالعلم بان الامر للوجوب والعلم بالاحكام مما لم يكن من الشرع كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية لكون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبرئيل والرسول عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله يمكن ان يراد بالحكم الحكم بالطلبي في العرف على اصطلاح الاصوليين او الاعم منه ومن الوضعي في اصطلاح المتكلمين والاول خلاف الظاهر بالنسبة اليه بالايجاب والسلب في اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق باقعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق الحكم ادراك النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس مرادا ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس مرادا والاكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبقيده بها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل لتصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي اثبتت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جعل ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعية ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لو لا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم

الشرعي اما نظري او ما يعم قوله العلمية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية
بالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف
به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وبهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد
ان كان قول المجتهد والمفتي دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله
التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضى والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله
بالاستدلال ولا شك انه مكرر

ومنها ما يوخطاب كالا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام لان ثبوت الشرع
موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام بداللة يجوز انفكو
توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف
على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل
ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عليه الصلوة
والسلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه الصلوة والسلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق
بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم
بوجوبهما غاية الامر يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا منافاة لتوقف وجوب الايمان ونحوه على
الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع قوله ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع انظري لا يتعلق
بكيفية عمل وانما على تعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية فتكون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان
الحكم المصطلح عليه انظريا وفيه كلام سيجيء قوله من ادلتها اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام
وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك بانه متعلق
بالعلم بالاحكام فالمحاصل من الادلة هو العلم بالشئ لا الشئ نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شئ
ومعنى حصول العلم من الدليل ان ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد
المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب
الشئ لوجود المقتضي او بعدم وجود النافي ليس من الفقه قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب
الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عليهما الصلوة
والسلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا حاجة
من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر نحو وجه
بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا
ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لو سلم فذكر
الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز وشايع شائع في التعريفات

ولما عرف المقدمة بالعطف على الاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال * والحكم قديل خطاب الله تعالى * وبدأ بتعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين * يخرج ليس كذلك كالقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى كقوله الا الا ان تبقى في احد نحو خلقكم وما تعملون مع ان ابليس محكوم فاخرجه بقوله * بالاقتضاء * اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب وغير جازم كالندب او طلب الترك جازما كالتحريم وغير جازم كالكراهة * او التخيير * اي الاباحة وقدر او التخيير لان نفس الوضع ليس من الحكم الشرعي بل هو متعلق الخطاب الشرعي كما سيجيء ولكن لما كان المتعلق يتوقف على الخطاب توقف الخطاب على المتعلق فيقال المكلفون مأمورون بالصلوة ومنهيون عن الزنا فلما ذكر احدهما عين الآخر وهو الاقتضاء او التخيير * او الوضع * اي جعل الشيء سببا او شرطا او مانعا وجب ذكره لان الحكم الوضعي قد يتعلق بشيء لا يتعلق به الحكم التكليفي كالصلوة مع النجاسة الخفيفة فانها صحيحة مع انها حرام وقد يتعلق بشيء يتعلق به الحكم التكليفي كالصلوة مع النجاسة المغلظة فانها صحيحة وحرام وقد يتعلق بشيء لا يتعلق به الحكم التكليفي اصلا كالصلوة مع الحدث فانها صحيحة وليست بحرام ولا واجب ولا مندوب ولا مكروه ولا مباح وقد يتعلق بشيء يتعلق به الحكم التكليفي كالصلوة مع الطهارة فانها صحيحة وواجبة فلما ذكر احدهما عين الآخر وهو الاقتضاء او التخيير * فالاول * اي الاقتضاء * ان تضمن طلب الفعل * اي ان كان الخطاب الدال على الاقتضاء متضمنا طلب الفعل * فان كان * الطلب * جازما فالايجاب * كقوله تعالى اقيموا الصلوة * وان كان غير جازم فالندب * كقوله تعالى فكاتبوهم * وان تضمن طلب الترك فان كان * الطلب * جازما فالتحريم * كقوله تعالى لا تقربوا الزنا * وان كان غير جازم فالكراهة * كقوله عليه السلام ابغض الحلال الى الله تعالى الطلاق * والتخيير * كقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا * وقد يجب بعارض كالصلوة على الميت * اي قد يجب الايجاب والندب والتحريم والكراهة والتخيير بعارض كالصلوة على الميت والاكل من الطعام المملوك للغير بالاذن * والوضع * اي خطاب الوضع * فالسبب * اي ما يضاف الحكم اليه ويتعلق به وجوده ويلزم من عدمه العدم لذاته كالزوال بالنسبة الى الظهر * والشرط * اي ما يتوقف الحكم عليه ويلزم من عدمه العدم لا لذاته كالطهارة بالنسبة الى الصلوة * والمانع * اي ما يلزم من وجوده العدم كالحيض بالنسبة الى الصلوة * وكل واحد من السبب والشرط والمانع * اما * ان يكون * شرعيا * اي ثبت بالشرع * كما ذكرنا * او عقليا * كالحياة بالنسبة الى العلم * او عاديا * كالنوم بالنسبة الى اليقظة * والاول * اي الشرعي * ان تضمن طلب الفعل * كالزوال بالنسبة الى الظهر * فالسبب * كالزوال * او الشرط * كالطهارة * او المانع * كالحيض * والثاني * اي العقلي * ان تضمن طلب الفعل * كالحياة بالنسبة الى العلم * فالسبب * كالحياة * او الشرط * كالحياة * او المانع * كالحياة * والثالث * اي العادي * ان تضمن طلب الفعل * كالنوم بالنسبة الى اليقظة * فالسبب * كالنوم * او الشرط * كالنوم * او المانع * كالنوم * وان لم يتضمن طلب الفعل * كالزوال بالنسبة الى وجوب الصلوة * والطهارة بالنسبة الى صحة الصلوة * والحيض بالنسبة الى وجوب الصوم * فالسبب * كالزوال * او الشرط * كالطهارة * او المانع * كالحيض * والاول * اي الشرعي * ان لم يتضمن طلب الفعل * كالزوال بالنسبة الى وجوب الصلوة * والطهارة بالنسبة الى صحة الصلوة * والحيض بالنسبة الى وجوب الصوم * فالسبب * كالزوال * او الشرط * كالطهارة * او المانع * كالحيض * والثاني * اي العقلي * ان لم يتضمن طلب الفعل * كالحياة بالنسبة الى العلم * فالسبب * كالحياة * او الشرط * كالحياة * او المانع * كالحياة * والثالث * اي العادي * ان لم يتضمن طلب الفعل * كالنوم بالنسبة الى اليقظة * فالسبب * كالنوم * او الشرط * كالنوم * او المانع * كالنوم * وان لم يتضمن طلب الفعل * كالزوال بالنسبة الى وجوب الصلوة * والطهارة بالنسبة الى صحة الصلوة * والحيض بالنسبة الى وجوب الصوم * فالسبب * كالزوال * او الشرط * كالطهارة * او المانع * كالحيض * والاول * اي الشرعي * ان لم يتضمن طلب الفعل * كالزوال بالنسبة الى وجوب الصلوة * والطهارة بالنسبة الى صحة الصلوة * والحيض بالنسبة الى وجوب الصوم * فالسبب * كالزوال * او الشرط * كالطهارة * او المانع * كالحيض * والثاني * اي العقلي * ان لم يتضمن طلب الفعل * كالحياة بالنسبة الى العلم * فالسبب * كالحياة * او الشرط * كالحياة * او المانع * كالحياة * والثالث * اي العادي * ان لم يتضمن طلب الفعل * كالنوم بالنسبة الى اليقظة * فالسبب * كالنوم * او الشرط * كالنوم * او المانع * كالنوم *

قوله اما عرف المقدمة اي المذكورة في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فهو تعريف للحكم الشرعي الخاص بين الاصوليين لان الحكم المأخوذ في تعريفه المتعلق وهو من خواص الخطاب الشرعي فيكون تعريفا لذلك الخاص لا تعريفا للحكم الشرعي العام بين الاصوليين والفقهاء وان كان تعريفا للحكم الشرعي العام بين الاصوليين والفقهاء ايضا لكن لا يكون تعريفا للحكم الشرعي العام بين الاصوليين والفقهاء لان المتعلق اعني افعال المكلفين مأخوذ في تعريفه بالخطاب الذي هو من خواص الحكم الشرعي الخاص بين الاصوليين فيكون تعريفا للحكم الشرعي العام بين الاصوليين والفقهاء بالحكم الشرعي الخاص بين الاصوليين وهو دور ظاهر * قوله * المتعلق بافعال المكلفين من الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يتعلق به التخاطب وهو هنا الكلام النفسي لا اللساني ومن هنا يعلم ان الكلام النحوي في الامر الذي هو خطاب فسر الخطاب الذي هو الكلام الموجه لافهام المقصود بافهامه من حيث هو متوقف على افهام من يتعلق بافعال المكلفين فيتعلق تعريف الكلام بالافعال فيدخل في الحد خواص الامر الذي هو الوجوب وخواص سائر الكلام كالاباحة في الامر بعد الحظر والتهديد في الامر المطلق والتسخير في الامر بالقول والالتماس في الامر من المساوي والدعاء في الامر من السافل وغير ذلك مما ليس من الحكم الشرعي في شيء فيكون التعريف غير مانع * قوله * او بالمتعلق بافعال المكلفين اقتضاء او تخييرا او وضعا اي بالخطاب المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء او تخييرا او وضعا فيكون التعريف مانعا لان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء او تخييرا او وضعا هو الحكم الشرعي فقط لا غير فيكون التعريف مانعا من دخول غير الحكم الشرعي فيه لكن يدخل فيه خواص الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة والكراهة والاباحة والتهديد والالتماس والدعاء والتسخير والتحريم والتحليل والتعليق بالشرط والتعليل بالعلة والتعليق بالسبب والتعليق بالمانع والتعليق بالمحل والتعليق بالرخصة والتعليق بالعزيمة والتعليق بالصحة والتعليق بالفساد والتعليق بالبطلان والتعليق بالنفوذ والتعليق بالاداء والتعليق بالقضاء والتعليق بالاعادة والتعليق بالكراهة التحريمية والتعليق بالكراهة التنزيهية والتعليق بالاباحة والتعليق بالعفو

وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا بعض المتاخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الى آخره فالحكم على هذا امر الى آخره والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي الامر الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف ههنا وايضا يخرج عنه ما يتعلق بالفعل الصبي كالجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس متعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي ثم ادار الولي حكم آخر مترتب على الاول لا عينه ويجيئ في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ الخطاب ههنا الان يقال اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع الشمس وقت طلوعها فقوله الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال ثم يدرك بالقياس ان الخطاب في رد هذا لانه ثبت بالقياس فان القياس مظهر لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا اي من الحدم مع انها حكمان فالمراد بالايمان ههنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية وفي الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال المعنى بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب بالعملية ما يخص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار ويرجع جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانه لما كان المراد من افعال المكلفين ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا من حيث الحكم لانها من افعال القلب

قوله وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى الخ اشارة الى الحكم الشرعي المعهود مرجح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله المتوجه الى المصرح ان هذا التعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض وللاطلاق لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصرح اذا كان هذا تعريفا للحكم الشرعي فيتوقف على الشرع ويكون قيد مفيدا مخرجا بوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمنع الشيخ ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحمد من الحمد وتناوله مثل وجوب الايمان مع ان الحمد واجب لا يتناوله واجب قوله فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الخ تعريفا للحكم الشرعي اسناد ما الى آخره الى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية تكرارا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيه خلل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية قوله والفقهاء يريدون الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به قوله يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وما يخرج عنه ما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقة قال القوم ليس المتعلقة منه صفة متعلقة بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم كسى ايجابا واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فاندفع ما اورد من ان الحكم يحلل اقساما كالوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلقة بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا

والشرعية ما لا يدرك لو لا خطاب الشارع ١ سواء كان الخطاب واردا في عين الحكم او واردا في صورة يحتاج اليه هذا الحكم كالمسائل القياسية فانها يدرك بالعقل احكاما شرعية اذ لولا خطاب الشارع في القياس لم يدرك الحكم في المقيس عليه ولا يدرك ايضا حكم المقيس ثم قيد حمل شيء على حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عند نفساه كونهما عقليين ٢ اعلم ان عند نا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدرك بالعقل وبعضها لا يدرك الا بتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه وصحا يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب واما عندي الاشعري واتباعه فحسن كل شيء وقبحه شرعي فيكونان من حسن التواضع والجود وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فقيد في الفقه المصطلح بما ليس منه فلا يكون تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية

اداء الحق من مال الصبي ورده المصاب اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وصومه وكونها مندوبة ثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي اذ وجبت حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مترتب عليه ولا يتأتى هذا السؤال على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف المذكور فانهم صرحوا بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا الوجوب واداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله اذا وجب لا يدخل في تعريف الحكم اذ ان اريد بالعباد ما يعم المكلفين المتعلق بالافعال او بالصحة والفساد وليس من الاحكام الشرعية لان كون المال متعلقا لما هو مرغوب فيه شرعا او مخالفا لما هو ممنوع شرعا لا يعرف بالعقل لكون الشخص مصليا او تاركا للصلوة وسعني جواز البيع صحته وسعني كون صلوة مندوبة الى الاولى بامور بان عرضت على الصلوة وما مر به بما قوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان المتعلق ليس مشتملا للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى وآياب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلامنا كاشف عن خطاب الله وسمرت له وهذا معنى كونها اولا الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بالافعال القلبية بمثل وجوب الايمان اذ على المقتضى وجوب الاعتبار اي القياس لان الظن من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنها بان المراد بالفعل ما يعم فعل القلب والجوارح الخامس يختص بالجوارح فلا يخرج بمثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم واذا كون ذكر العملية كررا لافادة خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه وقال ان يكون اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية كرر قطعا لان بمثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على عام وبمثل كون الاجماع حجة غير داخل في حكم المصطلح لعدم وجوبه الا اقتضاء او التقدير لانقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الصحة لانا نقول ثم الاخراج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم بان الفقه وحكمون ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي قوله والشرعية ما لا يدرك الا بخطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عملية فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقديران يكون حكما واحكام لفيه الشرعية جاء وجه خطاب الشرع لان التقدير حكم مفسر بخطاب الله تعالى الخ وقوله يكون تقييد بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوله قول ما لا يدرك الا بخطاب الشارع اذ لولا احوال العقل في الاحكام عندهم جلي وكان خطاب الله الخ تعريفا للحكم على رأيهم الصواب للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرار التبنيه باي تفسير مفسر قوله فيدخل ريد ان تعريف الفقه على رأي الاشاعرة يشامل المعلوم عن دليل بحسب المجرد التواضع اي وجوبها وندبها وقبح اضدادها والتكبر اي حرمتها وكراهتها واشتمل ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رأيهم بناء على ان لا دخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ليس كذلك والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المفسر الحكم بجنسها فيجب ان يعلم الاخلاق وقد صرح بها بانه زكره علما على معرفة النفس بالهاوما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة النفس بالهاوما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه كذا نسبي لاذكره ذا ذخل عن قيد العملية ههنا ٭٭٭

لا يراد عليه ✣ اي على حد الفقه المصطلح ✣ التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لا خرج مثل الصلوة والصوم فانهما
منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل ✣ اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم و
شابهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لا نسلم
انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بما يستلزم
من ادلتها سوار علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة من كتاب المزمن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم
بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من
الفقه لكن العالم بهما وحدهما ليس بفقيه فلا عنى لاخراجهما منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل
لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا اضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت الاوري ولا البعض لا نسبة معينة بالكل
كالنصف او الاكثر للجهل بها ولا التنهيو للكل اذ التنهيو البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب المجهول غير منضبط ولا يراد به
انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم تتيسر لهم علم البعض الاحكام مدة حيوتهم كما هو حقيقة
علم يدير الدهر وللخطاوفي الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق
في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تنهيو مخصوص اذ لا دلالة اللفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون
الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلنعد اقال

قوله ولا يراد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة
والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيدا لاكتساب الاستدلال
والاتم قيدا في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها ملخصا لا يرد عليه
ما يسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به الامام في قيد العلمية لانه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بهما جوبهما فقيها على ما نبه عليه المصنف فاعترض
بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يرد ان العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم
بما تة مسئلة غريبة يستدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريف الفقه
فلا يكون القيد المخرج لها مناسبا له والقول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا اصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم قوله ثم اعلم انه
لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما البعض لا نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كما تشاهين
مستدلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام الباطلة واما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بالنظر الى التكليف الا انها
كثيرة جدا وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير واضح تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزءا جزءا
فيخرج بالعدم احاطة البشر بذلك لا كليا فتصيلها لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون الحد فقيها
واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كما لا يخفى مسئلة مقال في ست وثلاثين او احدى او اثنتين
واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد
اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس
كذلك اصطلاحا وقد مذكور فيما سبق ثم صرح به لهما بقوله ثم اي بعد الاجماع والبعض ان قل لا يراد الكل الخ وههنا بحث وهو
ان من الاحكام ما يصح اجراؤه على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه

بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من اولها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة بجميعهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق احد الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لعدم الاجماع في زمانه لا المسائل القياسية للدور بل شرط فيه ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه

هذا الطعام لاكل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد والبعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر ان قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه فهمن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع وعني بالعلم بها التهيؤ لذلك رده المصرح بان التهيؤ البعيد حاصل للغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف لان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب وما فسر التهيؤ به كون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه الماخذ والاسباب والشرائط التي بها يتمكن من تحصيلها وكيفية الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصرح بارتباعه حيث ما بالنا نمنع ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور بجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع او مغايرة الرأي مع العقل وامثالها التي الباطل او نحو ذلك ولا نعلم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها النص ولا اجماع يكون بحيث لا يسع فيه الاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه حيث اعتمد على الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم ينقل النبي عليه الصلوة والسلام فان لم يكن محل للاجتهاد ولانه ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان سمناه ملكة اقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا النفس الادراك وكقولهم وجه التسمية بين العلم والحيوة كونها جهتي ادراك قوله بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث يضبط معلولاته ويقيد بكل الاحكام يخرج به البعض الا ترى ان اذا ظهر نزول الوحي بحكم او حكمين فالعالم بجميع الملكة المذكورة ليس فقيها واذا علم ثلثة احكام ليس فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احتراز عما اذا نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته قوله مع ملكة الاستنباط اي العلم باذ كر يشترط كونه مقرونا بملكة يستنبط الفروع القياسية من تلك الاحكام واستنباط الاحكام من اولها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعالم بالبغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه الاول وجه قوله لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد ولكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليه لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القايسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسايل القياسية التي يستنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسايل القياسية اجتهادا فلو شرط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية تماما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخير العلم بها انما ظهر نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس لمقلد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد بما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصد تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين من سائر العلوم وعلى ما ذكره المصرح هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا تتزايد الى انقراض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذ تتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات ويوما ينقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد الثاني ان التعريف لا يصدق

فجوابه اولا انه قطوع به فان الجملة التي ذكرها انما فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد بالاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالظن ونحوه وثالثا ان الشارع لما اقتبر غلبة الظن في الاحكام مما كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم تثبت الحكم مقطوعا به فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به والظن في طريقه فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فغير وارد لقوله كلما غلب ظن المجتهد تثبت الحكم انه يجب عليه العمل اي تثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم تثبت في علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وانكان ذا فرعا للثالثة لما ذكرنا ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثالثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد ثبتت للحكم واما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل النسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثالثة الاول اذ العلة فيه تستنبط من موارد هما ٭

على فقه الصحابة في زمن النبي عليه الصلوة والسلام لعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد انه العلم بظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع به وبما انعقد عليه الاجماع ان كان وشائع في التعريفات اجيد الثالث اذ يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عند هم من مسائل الفقه اللهم الا ان يقال ان الفقه بالنسبة الى من ادى الى اجتهاده وارد قد ظهر عليه نزول الوحي به فح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر الرابع اذ ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فليس من شعار الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله عنها وعنهم ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاتم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرد به الاحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة بهذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والانتقال فحواه اولا شعر بابى الظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه بانه قطعي ثم ما ورد به الربط الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان تمة انه قطعيا القطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية قوله وثالثا هو الذي ذكرني الحصول غيره ان الحكم قطوع والظن في طريقه تقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يكتسب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على اوراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله علينا فبيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم يكتسب عليه ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به اوثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون النسبة بالنظر الى الدليل الظني وان لم العلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي لا يحصل عدم الثبوت في الواقع وخيالية [illegible] قد تقدم في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يكتسب لعمل [illegible] قطعا لدليل القاطع [illegible] وكل حكم يجب [illegible] قطعا [illegible] فهو معلوم قطعا [illegible] انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا [illegible] ما يجب العمل به قطعا [illegible] علم الله تعالى فقوله [illegible] بعض الفروع وان [illegible] به مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا لما هو [illegible] قوله واصول الفقه [illegible] بيان مفعول الفقه [illegible] هذا المفهوم من الانواع [illegible]

فيكون الحكم ثابتا بالقياس ثابتا بتلك الدلالة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض ثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض في العلة هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الحمص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين بعلة الثابتة بقوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاورد والنظير له قياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطي ام المرتبة على حرمة وطي ام امة التي وطيها واطرته في القياس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير شائبة اطراد الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالاولى ان يعرف باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقال واعلم اصول وجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان تلوا في الكتاب الا فالسنة وغير الوحي الكتاب قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل الينا من الرسول عليه الصلوة والسلام او لا والاول ان تعلق نظم الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان نشترط فيه عصر من صدر عصر فالاجماع والا فالقياس او اشرائع من قبلنا والتعامل مع قول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الادلة الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال حدثه والخلاف دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول الاصل والاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة اي كونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا من وجه هو فرعا لثلثة لاستنانه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم لا تغييره وستقف على تحقيقه في الخصوص والعموم ومن ههنا اقول ان اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما ينبني عليه غيره سواء كان فرعا للشيء قرارا لم يكن ولهذا اجمع الطلقة على الاب وان كان فرعا للثاني ان السبب القريب للشيء سبب عنه والسبب البعيد اولى بالطلاق اسم السبب عليه من البعيد ان لم يكن بسببا عن شيء آخر قلنا ان الاولوية بعض الاقسام في معنى القسمة المذكورة في السنة فيلزم ان يقرو القسم الضعيف يقال على الكلية قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان التغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يكون الا بتقريره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند حيث ان لا يكون اصلا مستقلا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان احد الفريقة وهو خلي في مفهوم الاصل بل ان الاصل يقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة والبناء والفرع عليه كالكتاب شلا اقوى من الاصل الذي ينبني في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه بالنسبة سببا على ذلك الشيء كالقياس فانه وان ضعف غير داخل في الاصل المطلق بل هو الكامل في الاصالة وفرامين واما الاب فانما ينبني على بينة في الوجود لا في الاولوية والاصالة الامور فلا يكون تمام ذكرا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمقضي اليه والاثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب الذي في فرعه فنبا الضرورة تكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة اذ ذاك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قويا يكون قرينا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر استنادا لحكم الفرع الى النص والاجماع وعن الثالث انا لا نلم لزوم الاولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتسوى ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقة الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نلم لزوم الاشارة الى ذلك في التنبيه عليه غاية ما في الباب ان يكون ذكر وعن الرابع انا ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التقرير به وان اريد بحسب علمنا فما نحن فيه لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع الذي لا سند له اصلا فهو غير معتبر اصلا والذي له سند فالمعتبر هو السند دون الاجماع وعلى هذا فقد صار اصل الاصول ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والقياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما ينبني عليه غيره سواء كان فرعا للشيء قرارا لم يكن ولهذا اجمع الطلقة على الاب وان كان فرعا للثاني ان السبب القريب للشيء سبب عنه والسبب البعيد اولى بالطلاق اسم السبب عليه من البعيد ان لم يكن بسببا عن شيء آخر قلنا ان الاولوية بعض الاقسام في معنى القسمة المذكورة في السنة فيلزم ان يقرو القسم الضعيف يقال على الكلية قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان التغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يكون الا بتقريره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند حيث ان لا يكون اصلا مستقلا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان احد الفريقة وهو خلي في مفهوم الاصل بل ان الاصل يقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة والبناء والفرع عليه كالكتاب شلا اقوى من الاصل الذي ينبني في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه بالنسبة سببا على ذلك الشيء كالقياس فانه وان ضعف غير داخل في الاصل المطلق بل هو الكامل في الاصالة وفرامين واما الاب فانما ينبني على بينة في الوجود لا في الاولوية والاصالة الامور فلا يكون تمام ذكرا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمقضي اليه والاثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب الذي في فرعه فنبا الضرورة تكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة اذ ذاك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قويا يكون قرينا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر استنادا لحكم الفرع الى النص والاجماع وعن الثالث انا لا نلم لزوم الاولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتسوى ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقة الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نلم لزوم الاشارة الى ذلك في التنبيه عليه غاية ما في الباب ان يكون ذكر وعن الرابع انا ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التقرير به وان اريد بحسب علمنا فما نحن فيه لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع الذي لا سند له اصلا فهو غير معتبر اصلا والذي له سند فالمعتبر هو السند دون الاجماع وعلى هذا فقد صار اصل الاصول ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والقياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما ينبني عليه غيره سواء كان فرعا للشيء قرارا لم يكن ولهذا اجمع الطلقة على الاب وان كان فرعا للثاني ان السبب القريب للشيء سبب عنه والسبب البعيد اولى بالطلاق اسم السبب عليه من البعيد ان لم يكن بسببا عن شيء آخر قلنا ان الاولوية بعض الاقسام في معنى القسمة المذكورة في السنة فيلزم ان يقرو القسم الضعيف يقال على الكلية قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان التغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يكون الا بتقريره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند حيث ان لا يكون اصلا مستقلا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان احد الفريقة وهو خلي في مفهوم الاصل بل ان الاصل يقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة والبناء والفرع عليه كالكتاب شلا اقوى من الاصل الذي ينبني في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه بالنسبة سببا على ذلك الشيء كالقياس فانه وان ضعف غير داخل في الاصل المطلق بل هو الكامل في الاصالة وفرامين واما الاب فانما ينبني على بينة في الوجود لا في الاولوية والاصالة الامور فلا يكون تمام ذكرا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمقضي اليه والاثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب الذي في فرعه فنبا الضرورة تكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة اذ ذاك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قويا يكون قرينا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر استنادا لحكم الفرع الى النص والاجماع وعن الثالث انا لا نلم لزوم الاولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتسوى ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقة الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نلم لزوم الاشارة الى ذلك في التنبيه عليه غاية ما في الباب ان يكون ذكر وعن الرابع انا ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التقرير به وان اريد بحسب علمنا فما نحن فيه لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع الذي لا سند له اصلا فهو غير معتبر اصلا والذي له سند فالمعتبر هو السند دون الاجماع وعلى هذا فقد صار اصل الاصول ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والقياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة

وعلم اصول الفقه العلم باقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل منها الى الفقه
توصلا قريبا فما قيد به اخرج العلم بالجزئيات كالعلم بان الخمر حرام فانه وان كان علما بالمقدمة التي يتوصل بها الى الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل على وجه التقليد فلذلك احترز عنه بقوله على وجه التحقيق واخرج العلم بالقضايا التي لا يتوصل بها الى الفقه كالعلم بان الاربعة زوج فانه وان كان علما بالمقدمة التي يتوصل بها الى الفقه في بعض المسائل كما في قولنا الاربعة زوج وكل زوج يحرم التفاضل في بيعه فالاربعة بالتفاضل ربا لكنه لا يتوصل بها الى الفقه في اكثر المسائل فلذلك قيد بقوله قواعد علم الفقه بالموصلة الى المسائل الفقهية ليشمل القواعد الموصلة الى المسائل الفقهية بلا واسطة كقولنا الامر للوجوب والنهي للتحريم والقواعد الموصلة اليها بواسطة كقولنا الامر للوجوب وكل واجب يعاقب تاركه فالامر يعاقب تاركه وقوله على وجه التحقيق اخراج عن علم الخلاف فانه وان كان يشتمل على القواعد الموصلة الى المسائل الفقهية لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك لقعود عن القواعد المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما التي عليها المتقدمة اي المتقدمة الحنفية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احد جزئي مقدمتي الدليل عليها مسائل الفقه اي اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملازمة فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس عليه ثبوت هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون هذا الحكم ثابتا واعلم انه يمكن ان يكون هذه القضية الكلية ايضا مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب فهو في صورة النزل ثبوت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على كل حكم هذا شانه ثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب ثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز ثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه لانها تتضمن هم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها وذلك الدليل ما لم يكن الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او

قوله وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب لعلم الخ اعلم ان هذا الكلام يحتمل امورا ثلاثة الاول ان يقصد به بيان ما هو المقصود بالذات من تعريف اصول الفقه والثاني ان يقصد به بيان ما هو المقصود بالذات من تعريف القواعد والثالث ان يقصد به بيان ما هو المقصود بالذات من تعريف العلم فعلى الاول يكون قوله بعد ما تقرر اشارة الى ما تقرر في الفن من ان المقصود بالذات من تعريف اصول الفقه هو العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه وعلى الثاني يكون اشارة الى ما تقرر في الفن من ان المقصود بالذات من تعريف القواعد هو العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه وعلى الثالث يكون اشارة الى ما تقرر في الفن من ان المقصود بالذات من تعريف العلم هو العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه وقوله لقب لعلم اصول الفقه اي لفظ اصول الفقه لقب لعلم اصول الفقه وقوله بعد ما تقرر ان اصول الفقه الخ اي بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب لعلم اصول الفقه وقوله ان اصول الفقه الخ اي ان لفظ اصول الفقه الخ وقوله لقب لعلم اصول الفقه اي وضع

فقط الاصل ... قولہ الدلیل ... قولہ ... قولہ ... قولہ

حاشیہ متعلقہ صفحہ ٣١

وشرح من تتبعنا عبارته

ويكون القياس قد اوى اليه راى مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سوار جعلناها كبرى او ملازمة اصغرى
كلية واذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل
على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث
عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي
ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة
انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فانا المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه اوى اليه راى
الذي هو صفيقة رح وكل ما اوى اليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول
مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو
العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لانا في هذا المعنى فان بتحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا بان يعتقد ذلك المقلد حقية
راى ذلك المجتهد وهذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل فانا بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يكون اثباتها كلية اذا عرف
انواع الحكم وان اى نوع من الاحكام مثبت باى نوع من الادلة بخصوصيته ناشئة من الحكم لكون هذا الشيء علة لذلك فان هذا الحكم
لا يمكن اثباته بالقياس بل بالنص ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في
كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه
وهو المكلف كمعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض على الاهلية سماوية او مكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية لاختلاف الاحكام باختلاف
المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول بكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه
وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض مانعة من ثبوت هذا الحكم ودليل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى كما قلنا
وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية ثابتة فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه
وبطريق الملازمة بهذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات مثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف المذكور فاذا علم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل المذكور فاذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا دليل على ثبوته كل ما وجد دليل كذا فهو ثابت وكلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا
يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم من الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاول مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاول والمباحث التي ترجع الى ان الاول مثبتة للثانية بعضها ناشئة من الادلة الشرعية وبعضها ناشئة عن الاحكام
المحمول فيها يسمى الشكل الثاني او موضوع فيها يسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلت الحج واجب لانه من امور الشارع وكل من امور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر اما امور
الاوسط وقولنا الحج من امور الشارع هي الصغرى وقولنا كل من امور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية
التي تفرغ كبرى الصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ينتج
المطلوب الفقهي من القول الفعل بمعنى المتوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية متوقف على البحث عن اجمال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها فلهذا
في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ودرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف سابقا لمزيد عليه قوله ويكون القياس قد اوى
اليه راى مجتهد يعني ليس شرط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء البحر زعم مخالفة الاجماع لما ذا لم السبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجوز واحد فقط فلا تخالفه اجماعا ولو جاز
على خلاف قوله والا يبعد ان يقال الظاهر انه لا يذهب اليه الصدر والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم ليصرحوا بان البحث عنه انما وقع من جهته كونه في مقابلة الاجتهاد

موضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الاحكام ومن العوارض الذاتية للاحكام
وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها فالفارق قوله فيبحث متعلق بمحذوف هذا العلم اي اذ اكان اصول
الفقه هذا يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض المذاتية وما يتعلق بها عطف على الضمير في قوله
بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كالاستصحاب والاستحسان وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بادلة الاربعة تدخل
في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها
وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس يبحث عنها لكن لها مدخل في الحوق ما هي مبحوث عنها كلكونها عامة او خاصة واشتراكه او خبر واحد واشال ذلك ومنها
ما ليس كذلك لكونها قطعية او ظنية غير ما فالقسم الاول يقع محمولا في القضايا التي هي مسايل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا
وقيودا للموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب علية الظن بالحكم فالموضوع هو الخبر الذي يرويه واحد والمحمول
الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك العوارض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون المبحوث
عنها هو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في الحوق ما هو مبحوث عنها كونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه
والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسايل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا للموضوع القضايا وقد يقع
موضوعا وقد يقع محمول القولنا الحكم المتعلق بالصبي ثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ومخرز لقوله الصبي عباده واما الثالث من القسمين فيقع كل
هذا الاسم وعن مسايله وهي البحث عما يثبت بهذا الدليل وهو الحكم وما يتعلق به الضمير المجرور في قوله يرجع الى البحث المذكور في قوله فيبحث وقوله
عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله وما يتعلق بالحكم هو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه فان ايا في كل منها يتعلق بالحكم كما حشا الحكم لعدم صحة الاول اذ
على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام قلنا في ان موضوع هذا العلم الادلة فقط واما ما يبحث من الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان كثيرا
الفقه هي ادلة الفقه شم اريد بها العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الباقية عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وفي
مسايل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسايل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة
الى التصور والتصديق فمعظم مسايل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه
كالبحث عن الماهيات انها كلية او لا بالحد فهذا البحث يذكر على طريق المطيبة فلذا يهمل في بعض كتب الاصول ثم بعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم
قوله والاتصال الى الفقه لان قدرته يتوصل بقواعده الى مسايل الفقه الا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس من الادلة الاربعة
قوله علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عوارضها الذاتية اذ البحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن عوارضه وعوارضه الا
ان حذف هذا المضاف شايع في عبارة القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد موضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالبحث ضرب من التحول
على الشيء الخارج عنه والعرض الذاتي ما يكون منشاء ذات الشيء لذاته كالادراك للانسان بواسطة ادراكه بواسطة القهقهة كالضحك للانسان بواسطة
تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت
الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض
يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجع الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة يعني ان جميع
محمولات مسايل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما يلفق ويدخل في ذلك ويكون من موضوعة الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام
بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسايل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام والا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود
بالنظر في الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس

لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد مثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فلثبوته بعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل هو مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد باثبات اثبات العلم او غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فيقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم انى لما وقفت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثها التي لا يستغنى المحصل عنها وانكان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب مثلا يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن احوال الادوية ونحوها وبهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم انكان اضافة شئ الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ويكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واتحاد ذاته انما هو باتحاد المعلوم اي المسائل واختلافها فانما يختلف الموضوع بحسب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى توجب الوحدة فلا اعتبار به على ان الكل واحد ان يصطلح على ان الفقه والمنطق مثلا علم واحد وموضوعه شيآن فعل المكلف والمقدار وما اورد وامثاله نظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح بعضها او يمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان

وبهذا تعرف ما في ليس اثباته للحكم بناء على القراءة الشاذة وخبر الواحد قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم او لا بها فهي في حق ما هي مبحوث عنها من الصنفين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقطع والحدوث والبساطة والتركيب ونحوها فان الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردات او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والتثبيت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان الناظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظته واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بعناية النجار من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في من الاصول قوله كما ان موضوع المنطق التصور والتصديق لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى التصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة فتوصل الى تصديق آخر ومن حيث انه قضية وعكس ونقيض قضية فيولف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال والمآل فدخل فيه وتدقيق البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه امكان بسيطا لا بحد وامكان مركبا من الجنس والفصل بحد وامكان له خاصة لازمة بينة غير بينة والا فلا وعكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان البحث يوصل الى المركب والبسيط فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لما رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها راجعة الى بعض احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من المواد حكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال قوله فان اريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقة فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشئ او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يوجد بمعنى الادراك الجازم او الراجح بمعنى القطع والظن فيصح في جميع الادلة وبهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما شعر به كلامه قوله واعلم ان هذه ثلثة مباحث في الموضوع اوردها مخالفا

ومنها انه قد تذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشئ مع تلك الحيثية موضوع كما ان الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه من تلك الحيثية لان الموضوع يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشئ اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك

لجمهور المحققين متجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان في الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها داخل في البحث عنه بعضها نشيا عن احد المضافين وبعضها نشيا عن المضاف الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها داخل في ذلك بعضها نشأ عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم كالكونة عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا داخل للاحوال النسبية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال التصور او تصديق الى التصور تصديق ولا داخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف سابقا في المنطق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا علم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والتعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والادوية والاغذية والاركان والامزجة ونحو ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يجعلوا وحدة معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقضة لنفسه ان موضوع الاصول الاشياء الكثيرة انما يجوز ان يكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب ما ذكرناه بعينه والاجماع والقياس على الانفراد والتشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق فقوله ومنها انه قد تذكر الحيثية البحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشئ من حيث كذا واللفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشئ واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث هو موجود يعني انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك والا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاشتمال الموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن فالصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب فانه يبحث فيه عن كيفية حصولهما وعن اسبابهما وعلاماتهما وعن الحيثية في القسم الاول خبر من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم فانه لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يحيث عنها في العلم بتحمل من محمولاته فاذا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية بقليل ان

ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشئ الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة وايضا يكون بعضها ايجابية وبعضها سلبية والاشئ منها يلحقه بجرة لعدم الجزء له فلحوق بعضها بالابدان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدء فلحوق البعض الآخر انكان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره تتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي الى ذاته قطعا للتسلسل فالاعراض النهائي الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك لا يرد على هذا الوجه الاخير في القسم الثاني ايضا قيد الموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لما بينا ان للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف يكون البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع وان كان ملزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار بقي هنا شيء وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان بابه بقيد عرض الشئ للشئ لابد ان يتقدم على العارض فالصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جواب الدور من حيث امكان الصحة والمرض الا الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا يسير من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث عنه في العلم كان اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي ملاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لوحقا للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة قوله ومنها ان المشهور البحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلومٍ متعددة والحق جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشئ واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع بحيث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيه العلمان او العلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلاف ذلك كذلك تتحد باتحاد المحمولات بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالحيثيات واما وقوع فانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيما بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها الاخير من الموضوع والاما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة وطبائعها وحركاتها وسكناتها وما اضافها وتعريف الحكمة في صنعها وتمهيد ما هو من قساد العالم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه عالم الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الجواهر فيما ثبت فيها بحث فيه مما يعرض له من حيث هو كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية الطبيعية مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظرا وآخر فان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة قيدا لموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنه وقد عرفت ما فيه ثانيا فلانهم لما وا معرفة احوال الاعيان الموجودات وضعوا للحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاط به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متعددة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا ليفرد بالتدوين ويتم التعلم وجوز الكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شئ او اشياء متناسبة فتبحث عن جميع عوارضه الذاتية وتطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان ينظر في احوال شئ وذلك ينظر في احوال شئ آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا

ذلك

فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن فان عليا وابا
قالوا هو ما انقل الينا الخ فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب
والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما بالترتيب والاجتهاد
فكانه جعلها تتمة وتذييلا لركن القياس قوله الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب بغلبة العرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف
لما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على
السنة العباد وهو في هذا للعلمي اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول
الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز اعما يشتبه بالان المجموع تعريف الكتاب ليلزم ذكر المبهم في الحد دون القرآن
مصدر بمعنى المفعول كالحساب والخبز مختصة بها كالكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره وبعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم
للانزال الاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فان النبي عليه السلام وبعضهم لانزال والكتابة والنقل لان المقصد تعريف القرآن لمن
لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبي عليه السلام وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا يفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من اللوازم واما بالنسبة الينا
دلالة على المقصد بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اراد المتحدي بهو السورة او مقدارا اخذ من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله
اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواتر الحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية والمنسوخ التلاوة
لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد لما اختص المصحف
الى العثمانية المشهورة فكما اختص مصحف ابن مسعود رض فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز والالى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود به وانما ذكر التسمية قالوا
من ذهب الى انها ليست من القرآن الا متواترا بعض آية من سورة النمل فان قولهم بلا شبهة احتراز عنها والآخرون ذهبوا
الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن نزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وقدم جواز
الصلوة بها اما هو لشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة
وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لشبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا لا يمنع التكفير فان
فعلى ما اختاره المتاخرون هل يبقى الاختلاف بين الفريقين قلنا نعم عدد الشافية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان فواتح ابي الاركبا كما تمد بان عدة آياتها من
سورة الرحمن عند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك ليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك فلقت لذلك
بخلاف من اضغ يلحى بالمصحف آيات مثلا ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا ومجنونا فعلى هذا المناسب لبعض الاصوليين ان المراد بما نقل بين
دفتي المصاحف هو ما يشتمل الكل والبعض الا انه اقتصر على عموم بدل على الحروف والكلمة من القرآن لليسعه قرآنا في عرف الشرع وان خص بعض الكلام التام خرج بعض السين بكلام تام معنا نه يسمى
قرآنا وحكم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ادل عليه سياق كلام المصرح المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي والمراد عند الا انه لا يلائم
عرض الصحف فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل الصحف تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن اسم حقيقة في البعض حقيقة في الكل فان قيل هذا مع عموم المشترك قلنا ليس مشتركا
كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة
لما فهم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل البعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء قوله فان اتمام الجواب توقف عليه

بل تشخیصیہ فی جواب ای کتاب یرید واعرف فواتحہ ان بہذا فلیس تعریفا لماہیۃ القرآن الضابل تشخیصیۃ لان القرآن یطلق علی الکلام الازلی وعلی المقروء فذا تعیین احد محتملیہ وہو المقروء فان القرآن لفظ مشترک یطلق علی الکلام الازلی الذی ہو صفۃ للحق عز وعلا ویطلق ایضا علی ما یدل علیہ وہو المقروء فکانہ قیل المعنیین ترید فقال ما نقل الینا الی آخرہ ای زید المقروء وعلی ہذا لا یلزم الدور وانما یلزم الدور اذا اردت تعریف ماہیۃ القرآن لانہ لو عرف ماہیۃ القرآن بالمکتوب فی المصحف فلا بد من معرفۃ ماہیۃ المصحف ولا یکفی ح معرفۃ ماہیۃ المصحف وبعض الوجوہ کالاشارۃ ونحوہا ثم معرفۃ ماہیۃ المصحف موقوفۃ علی معرفۃ ماہیۃ القرآن ثم الدور ان تبین ان القرآن لیس قابلا للحد لقولہ علی ان الشخصی لا یحد فان الحد ہو القول المعرف للشی المشتمل علی اجزائہ وہذا لا یفید معرفۃ الشخصیات بل لا بد من الاشارۃ او نحوہا الی مشخصاتہا ثم لیحصل المعرفۃ اذا عرفت ذلک فاعلم ان القرآن ما نزل بہ جبرئیل عم فقد وجد مشخصا فان کان القرآن عبارۃ عن ذلک المشخص بقبل الحد لانہ ہو کونہ شخصیا وان لم یکن عبارۃ عن ذلک المشخص بل القرآن ہذہ الکلمات المرکبۃ ترکیبا خاصا سواء یقرأہ جبرئیل عم او زید او عمرو

حتی ان جعل التعریف المذکور تفسیرا للفظ الکتاب والقرآن وتمیز الزمن عن سائر الکتب والکلام الازلی یجوز فی معرفۃ المصحف الاکتفاء بالعرف والاشارۃ ونحو ذلک ولا یلزم الدور وان جعل تعریفا لماہیۃ الکتاب والقرآن فلا بد من معرفۃ ماہیۃ المصحف وہی موقوفۃ علی معرفۃ ماہیۃ القرآن ضرورۃ انہ لا معنی لا المکتوب فیہ القرآن فیلزم الدور لا یقال فالدور انما یلزم اذا جعل تعریفا لماہیۃ القرآن لانا نقول ماہیۃ الکتاب ہی بعینہا ماہیۃ القرآن لما مر من انہما متحدان بالشی واحد فمعرفۃ کون المصحف علی ماہیۃ القرآن توقف علی ماہیۃ الکتاب وہذا لا یظہر ان تفسیر المصحف بما جمع فیہ الوحی المتلو لا یدفع الدور لانہ یصیر مرادف للکتاب والقرآن فالمصرح صح بانہ لیس تعریفا للماہیۃ سواء عرف بہ الکتاب والقرآن اشارۃ الی انہ لا فرق فی لزوم الدور بین الصورتین ثم قیل والمنایلزم الدور اذا اردت تعریف ماہیۃ القرآن اشارۃ الی ان ماہیۃ الکتاب ہی ماہیۃ القرآن فذکر احدہما مغن عن الآخر فان قیل لیفسر المصحف بما جمع فیہ الصحیف مطلقا علی ما ہو موضوع اللغۃ ویخرج منسوخ التلاوۃ عن التعریف بقید التواتر فلا دور قلنا عدول عن اللفظ الی اللفظ وعن الحقیقۃ الی المجاز

العرفی فلا یحسن فی التعریفات فان قیل تعریف الاصولی انما ہو للمفہوم الکلی الصادق علی المجموع وعلی کل بعض ومعرفۃ المصحف انما توقف علی القرآن بمعنی المجموع الشخصی وہو معلوم محدود بین الناس محفوظ ومتداول ومتواتر والشبہۃ علیہم فلا دور قلنا لو سلم معرفۃ المجموع الشخصی بحقیقتہ بدون معرفۃ المفہوم الکلی فمبنی کلام المصنف علی ان التعریف للمجموع الشخصی دون المفہوم الکلی قولہ بل تشخیصیۃ ای تمییزیۃ ونحوہا خاصہ فان کلمۃ ای تطلب بہا تمییز الشی بما یخصہ فتضمن کان او غیرہ قولہ المطلق علی الکلام الازلی کما فی قولہ علیہ السلام القرآن کلام اللہ تعالی غیر مخلوق بالحدیث وہی صفۃ قدیمۃ مناقیۃ للسکوت والآفۃ لیست من جنس الحروف والاصوات لانختلف الی الامر والنہی والاخبار ولا یتعلق بالماضی والحال والاستقبال لانحسب التعلقات والاضافات کالعلم والقدرۃ وغیرہ الکلام اللفظی الحادث المولف من اللمی اصوات والحروف القائمۃ بمحال ہا یسمی کلام اللہ تعالی والقرآن علی معنی انہ عبارۃ عن ذلک المعنی القدیم لان الاحکام لما کانت فی نظر الاصولی منوطۃ بالکلام اللفظی دون الازلی جعل القرآن اسما لہ واعتبر فی تفسیرہ ما یمیزہ عن المعنی القدیم لا یقال التمییز یحصل بمجرد ذکر المتقل فلا حاجۃ الی باقی القیود لانا نقول التعریف وامکان التمییز لا بد وان یساوی المعرف فذکر باقی القیود لتحصیل المساواۃ قولہ علی ان الشخصی لا یحد لان معرفۃ لا یحصل الا بتعیین مشخصاتہ بالاشارۃ او نحوہا کما تعبر عنہ باسم العلم والحد لا یفید ذلک لان غایۃ الحد التام وہو انما یشتمل علی المعروض دون مشخصاتہ ولقائل ان یقول ان الشخص مرکب اعتباری من مجموع الماہیۃ والتشخص فلم لا یجوز ان یحد بما یفید معرفۃ الامرین لا یقال تعریف المرکب الاعتباری لفظ والکلام فی الحقیقۃ لانا نقول لو سلم ذلک فمجموع القرآن مرکب اعتباری لا محالۃ فحاجۃ الی سائر القیدات والی ما ذکر فی خصیصۃ من الکلفات وقد یقال ان اقتصر فی تعریف الشخصی علی مقومات الماہیۃ لم یتخصص بالشخص فلم یفد التمییز الذی ہو اقل مراتب التعریف ان ذکر معہا العرضیات المشخصۃ افاد التمییز لکن یجب ان یکون صدقہا لامکان زوالہا فلا یکون حدا وفیہ نظر لجواز ان یذکر معہا العرضیات المشخصۃ وعند زوالہا یزول المحدود ایضا اعنی ذلک الشخص فلا یضر عدم صدقہا

على ان الحق هذا نقول نا على ان الشخصي لا يحد لانه تاويلان احدهما ان لا نعني ان القرآن شخص بل عنينا ان القرآن لما كان من قبيل الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد او معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصي فظاهرة واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره وثانيهما ان نقول الاصطلاحات فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض ينتهي منتهاها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار دا تها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأ زيد او عمرو فعنينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فانا اذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفة لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرفت ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد من ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص وعنى بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا ؛ ونور دا بحاثه اي ابحاث الكتاب ؛ في ما بين الاول في افادة المعنى ؛ اعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعي لكن افادة الحكم الشرعي موقوف على افادة المعنى فلا بد من البحث في افادة المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من انه يفيد المعنى ؛ والثاني في افادة الحكم الشرعي فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي والمراد باعادة الباب الاول المحمل يجب والحق ان الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذهني لا الخارجي بالاختلاف باختلاف المتلفظين المتقطعين بان يقرأه كل احد منهما هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرئيل عليه السلام لو كان عربيا وعن ذلك الشخص القائم بلسان اجنبي مثل جبرئيل عليه السلام لكان اعاجما لا عينه وهذا لان الغرض تشخص محال فتقدد وتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب وشعر نسبته الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قراه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة صدورا علما من زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقرير الحي والصوت ان القرآن ليس اسما للشخصي الحقيقي القائم بلسان جبرئيل عليه السلام فحاصله يكون لقوله على ان الشخصي لا يحد تاويلان احدهما ان الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة الا بالاشارة ونحو ما كذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقة الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات هذا التقرير وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذهني لا يتعدد ولا يتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف حقيقته واما اذا قصد التمييز فيمكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة المشخصات حد الا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس فقانبك من ذكرى حبيب ومنزل ؛ الى آخره القصيدة فانها بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد الالفاظ حتى اذا اضاف اليه المتكلم الالفاظ اصبح شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمرض ربما يصطلح على تسميته مثل هذا المؤلف شخصا قبل ان يضاف اليه المتشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزم الدور ممنوع لانا لا نم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل بعض مترجم اوله وآخره او قبيلا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سورة الانجيل والتوراة والزبور ولهذا اصحاح على قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ونور دا بحاثه اي

حاشیہ میر استعانہ جھوہ
اما اشارۃ علی ادعاء المعنی فی تعریف الاصل او علی
ان الساواۃ شرط لصحۃ التعریف والارخاص ترک التمثال
انما لا حاجۃ الی الساواۃ فی تعریف الشخص کونہ مساویا
فی الشکل لان الساواۃ بین من عرف ذلک الشخص والحال ان
فی تعریف الاسد لا یحصل العلم بہ لاشتراک الاسد مع غیرہ
فی الشکل المخصوص فیکون ذلک التعریف غیر مانع
اعلم ان المحصل لیس بشیء بل ہو عبارۃ عن تحصیل
الحاصل وہو محال لان الحاصل ہو المعلوم والمحصل ہو
اللفظ بالعلم والمعلوم ہو المعنی المفہوم من اللفظ
فاشارۃ الی توجیہ کلام المصنف الذی اشتمل علی
الشخص لا یحصل بقولنا ان الحد یقول المعرف علی اصطلاح
الشخص من انہ یمکن ان یکون التعریف الذی یشتمل
اجزاء ان الذی یعرف علیہ یمکن ان یکون التعریف الذی
لیس کذلک بل الذی یشترک بین کثیرین یکون ناقصا
تعریف الشخص ہو الذی یشترک بین کثیرین من حیث
اور بما فاشار الشارح الی توجیہ بیان مرادہ من التعلیل نفی
افادۃ الحد التام الذی یوجب العلم بالحقیقۃ تفصیلا
تعیین شخص حتی یستفاد منہ علم ما ہیۃ فی ذلک شیء علی ما
الاولی ان یجعل الحد التام ہنا بمعنی الرسم التام
المتبادر الی الافہام والا فقد صرحوا بان الرسم التام
من جمیع الذاتیات والعرضیات المختصۃ اذ یشترک
قولہ علی تقویات الشخص علی حذف المضاف ای ما یتم
الشخص او الالفاظ الدالۃ علی تقویات الشخص من حیث ہی
الشیء او الالفاظ الدالۃ علی ما یتم الشخص باعتبار ما
قولہ الشخص کما یکون بعض الشخص کذلک یکون
فی قولہ بجزئیۃ ان کون بعض الشخص کذلک باعتبار
کیفی البعض اتحاد الکلیۃ وحمل الشخص علی
حمل علی

الاجناس سکلی
لیستقر فی الواجب تعالی
عندنا الکلیۃ غیر داخل فی ماہیۃ بل ہی امر
ان تشخص ان کان زائدا علی ماہیۃ
قولہ لفظۃ والکلام فی الحقیقۃ بحمل اللفظ والحقیقۃ علی
والمعنی المتعارف ویکون قولہ ولو سلم اشارۃ الی
الی الاولی وحمل اللفظی علی الاسمی والحقیقی علی ما
یکون تعریفا لوجود کما یرد ای الحد والحقیقی علی ما
اشارۃ الی منع المقدمۃ الثانیۃ اذ لا یسلم ان ما
یذکر فی التعریف علی ادعاء انہ تعریف حقیقی فی کلام صحیح
یذکر فیہ العرضیات المختصۃ ان قلت الکلیات یتألف من
الذاتیات فالبحث علی ذکر العوارض المشخصۃ لا یتألف من
نفول الحد عند الاصولیین ما یکون جامعا ومانعا ذکرت
فائدۃ اصطلاح المنطقیین فان قلت ذکر العرضیات المشخصۃ
لا یشخص الحد ولا امتناعا عند العقل ان یکون الحد
العرض ورقول المستدل لا یمکن ردہ بانہ غلط فی زعمہ
لا یتحقق قلت قال حاشیہ بلا استعانۃ صحیح ہ خلف
انہ یقول ہذا مجموع القرآن ولیس جنسہ ان کان خلف انہ
یقول ہذا القرآن بتمامہ لیس بمعجز ولا یتم ہذا الکلام
علی الاصل الا بتقدیر ہذا الکلام لیس بمعجز
لان من تجویز ہ والسورۃ التی ہذہ سورۃ منہ
ان الذی کل سورۃ بعض منہ فجمیع القرآن لیس
قولہ من جنسہ فی البلاغۃ والفصاحۃ
بحیث ازیزم من بدا القول
ان لا یتناول

وفروعہ آخرہ وفقنا بین السورۃ
من بین الکتب وفقنا بین السورۃ
الکشاف السورۃ بالطائفۃ من القرآن
المترجمۃ وغیرہما سورۃ القرآن عدول من
لفظ الی الحق ومن الحقیقۃ الی المجاز المعرف
کما ذکرہ نفسہ فی تعریف المصحف جامع فیہ
المصاحف واجاب فی فصول البدائع عن
الدوربان تمییز القرآن یتوقف معرفۃ ما ہیۃ الاصطلاح
فیقول ان یتوقف معرفۃ السورۃ علی تمییزہ ویکون
الموقوف علیہا تصور ما ہیۃ وبقرب من ہذا
ذکرہ الشیخ فی المطول ودفعا للدور عن تعریف
اشکال علم المعانی بتتبع خواص ترکیب الکلام
قولہ وہذا احتراز عما قیل علیہ الاحتیاج الی
قولہ منہ لیس لتعریف سورۃ القرآن عن سورۃ
غیرہ بل لبیان ان السورۃ من جنسہ فی الیہ
وجواب ان تقدیر الجنس انما یحتاج علی تقدیر ان
لا یکون الحد وکل القرآن بل الکلی الشامل
للکل والجزء علی ما یدل علیہ صریح کلامہ ولیس
الحصر فای حاجۃ الی بیان ان السورۃ من جنس
الکلام المنزل فی البلاغۃ حتی یحتاج الی قولہ
لذلک البیان ثم یمکن ان یقال انما ذکر قولہ
لانہ اراد تعریف المجموع ویدود لیصدق
علی المعنی الکلی الشامل الکل
والبعض *

الشریف الاقصار السورۃ
وانظر ثبات ایات لان علو الطبقۃ مشترکۃ
الاعجاز بہ لیس الا فی ذلک الاقصار کما تقرر فی محلہ
ویمکن ان یجاب بمنع ان الآیۃ الواحدۃ مثل السورۃ
فی علو الطبقۃ لان المعتبر ان یکون الکلام الشامل علی اعلی
کنیفیا تہا نعم یلزم ان لا یکون الآیۃ مشتملۃ علی اعلی
الرتب الا ان یراد من السورۃ اقتصارہ ما دون ثلث الایات
والسورۃ وکذا بین الایات بالنظر الی ان الاول
القصۃ للا عتبار ات فی بعضہا الاکثر ثا لمقتضیات
الاعجاز فیہ ومن المقتضیات الرعتبۃ فی الاخری و
ذلک لا تقدر فی ان یکون کل من ایۃ مشتملۃ علی جمیع
اعلی مرتبۃ الاعلی من الایۃ الواحدۃ فوقہا بل یتبدل الی
المقتضیات الخ فی نفس الامر بناء علی ما ثبت ان
تعالی لا یکلف نفسا الا الوجوب باتیان ما
الآیۃ الواحدۃ علی الکلام تام المقتضی الاعجاز اذا ثبت ان
قولہ ویدل علیہ ان الآیۃ الواحدۃ مشتملۃ علی جمیع
فی الشہود الاذکیاء متوقف بالاتیان بما یقرب
اخرہ ہا اختار اہ المتقول بان المراد من ترجم اولہا
اخرہا والمقول بان المراد من ترجم اولہا بالاختیار
ان کان تولہ ما اخرہ ان یمکن ما اخرہ ہا الاضطرار
ان الوصف لا یفہم من التعریف ما لم یکن معلوما
قولہ بعض التعریف ای مسمی باسم کالقرءۃ والطلب کی
یتم حمل قولہ اعلم ان التسمیۃ والتلقیب کی
واتیانہ لکی یجرد اعلم ان قولہ ان کان کان
کما یشعر فی حواشی الکشاف قولہ ان کان کان
او غیرہ یلیل آمر وعلیہ بان السورۃ مثلب
فی عرف الشرع علی بعض القرآن
المترجم

لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات ؛ المراد بالنظم ههنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ كمي والاصل اسقاط شئ من الفهم فلهذا اشار النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رح انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرء

بيان قسمة احوال المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالاحكام المتعلقة بافادة المعنى ما لم يزد تعلق بافادة الاحكام ولم يتبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية والمراد تعلقت بافادة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى ومفهوم تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث المورودة في الباب الاول بل الثاني ايضا فلم قيل كان حقها ان تورخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا تحفظ كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والاهو الرابع وجعل الامام فخر الاسلام رحمه الله هذه الاقسام اقساما النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارة ودلالته واقتضائه وذكر في تضعيفه هو صفة للمعنى لكن الثابت بالنظم مقصودا وغير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرط الصحة عند بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المص رح بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الاتفاق على العبارات واختلاف فهم ارباب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا واراد بالنظم ههنا ان على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى المجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز متعلق بالبلاغة وهي من اي صفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادة المعنى فانه اذا قصدت تادية المعنى بالتركيب صحيح ثمت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك الى حد المعجز صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن لنفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما يقال ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم بان يحمل من المعاني ما لا يحتمل كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا وقوع التوهم الناشئ من قول البعض فيجوز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عندنا اسم للمعنى خاصة قوله والمراد بالنظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة لمعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لانا نقول النظم في البعض كيف اتفق وهو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو ملحق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد باللفظ الاخير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الدال فكذا النظم يطلق على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه علما النظم حقيقة في جمع الاولو في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدر قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط اللزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر ولذلك جوز لغير المتهم بشئ من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير معمولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى يبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا كان مجونا فيه اذا وزن بقافية قيل وانما الكلام في ان ركن الشئ كيف لا يكون لازما فيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن عند عدم

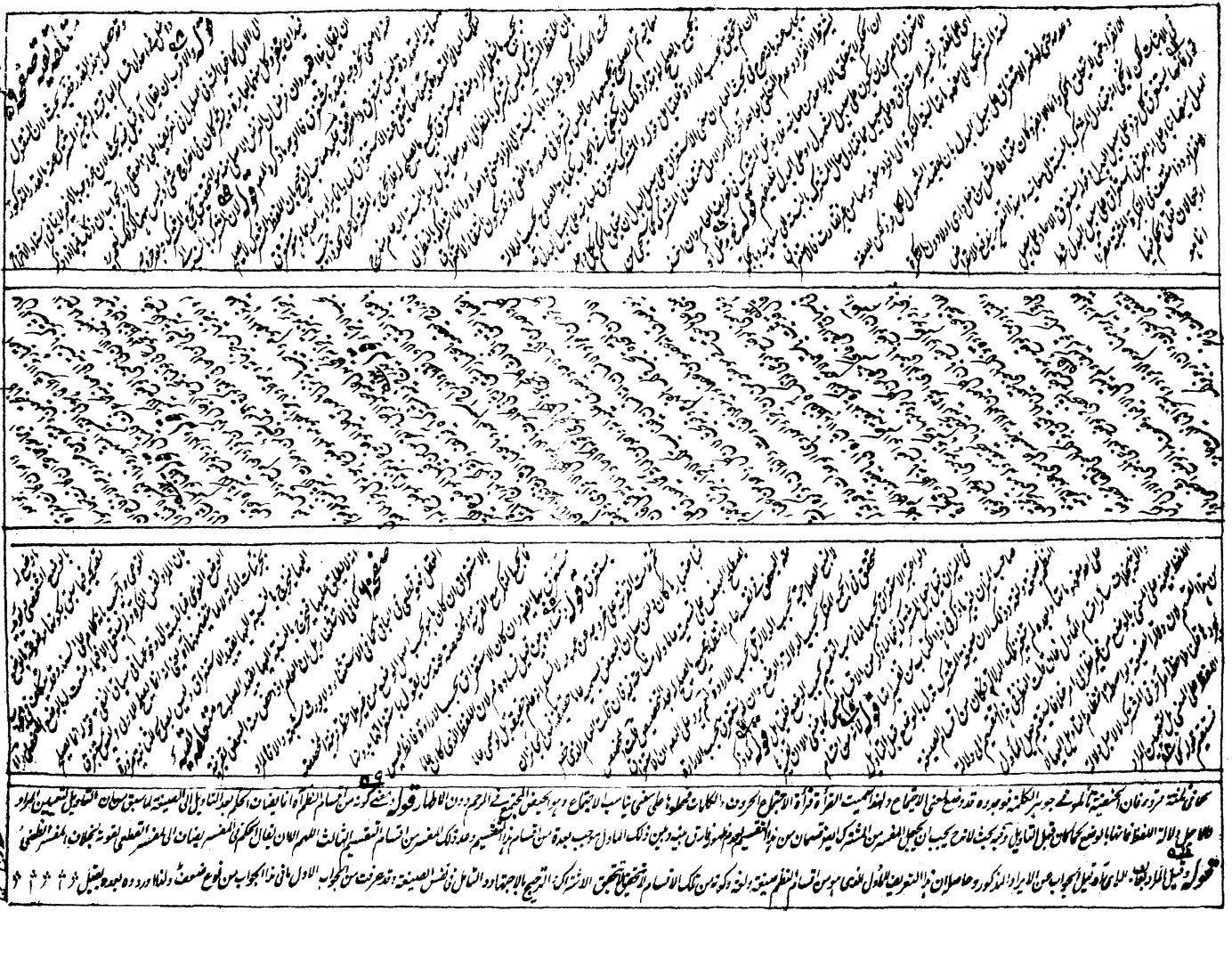
بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اى عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشائخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى فالظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة باعتبار وضعه لهذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فتقسيم الكلام باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك كما ياتي وبهذا ما قال فخر الاسلام رح الا في وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار الاستعمال فهيه هذا هو التقسيم الثاني فتقسيم اللفظ باعتبار الاستعمال الى انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما سيجيء ثم باعتبار ظهور المعنى عند خفائه ومراتبها

صدق الحد على المنقول بين في فتى المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرانا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام نظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا وقول تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لان تعليل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين التحقيقة والمجاز لان القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول ومجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ومشبهه الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك قيل خلاف في الفارسية لاغير قوله حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض للنظ الفرض فان قيل المتاخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد حصل النظم غير لازم في ذلك فلا قوله خاصة قلنا بنى كلامه على راى المتقدمين فانه لا نص عندهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن الاصح رجع الى قوله الاول على ما روى نوح بن ابي مريم عن ابي حنيفة رح وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع مسئلة مشكلة لا يتصور لاحد ما قاله ابو حنيفة رح وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظ ثم دلالة على ترتبها على الوجه الذكور الاول السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفائه ثم الاول المستعمل هو فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى انما يتصور بعد ثبوت المعنى للفظ ثم استعماله فيه ثم ظهوره عنه وخفائه فيه قوله ثم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسي

وهذا ما قال فخر الاسلام رح والثاني في وجوه البيان هذا لك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا
على عكس ما اورده فخر الاسلام رح لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام رح
في وجوه الوقوف على احكام النظم التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع اللفظ لان معنى اللفظ ان وضع لكثير وضعا متعددا او مشتركا
كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لتعيين الميزان او وضعا واحدا اي وضع لكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور
فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا الكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا
واحدا اخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثال وضعت وضعا واحدا الكثير غير محصور
مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رايت رجالا وهذا معنى قوله + +

قوله وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فعيل الصيغة واللغة مترادفتان والمقصد تقسيم النظم باعتبار معناه
نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المصرح وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات
وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف
ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء المعنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم
الثاني بقوله في وجوه استعمال وكلا النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله وانما في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في
طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من حيث انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعبر الثالث بقوله في وجوه البيان
بذلك النظم اي في طريق اظهار المعنى ومراتبه وعبر الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم وهو
الكلام الذي يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما قوله التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون في وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه لكثير
بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ
مستغرقا لجميع ما يصلح له من احاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون في وضعه لواحد شخصي او
نوعي او جنسي فهو من اقسام الخاص فتخصيص اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص الواسطة فيها فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير فخرج معنى الكثرة
ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني
العلمية لمناسبة اولا لمناسبة بل بمجيء الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك
وليست من المشترك على ما صرح به البعض قوله فالعام لفظ وضع وضعا واحدا الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا اخرج المشترك بالنسبة
الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعين للافراد الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق
والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرقا على ما سيجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ
الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فكذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل فلنا فجميع ما يدخل
في حد العام المنكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانها يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع
المنكر فانه مستغرق للاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع الكثير الوضع لكل واحد من احاد الكثير او الامر المشترك فيه وحدان
الكثير او المجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك
والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه يوضع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتقدمة في الاسم
كالحاء والمائة فانها سبب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام وقد تم وضع للكثير قلنا الوضع اعم من التشخصي والنوعي

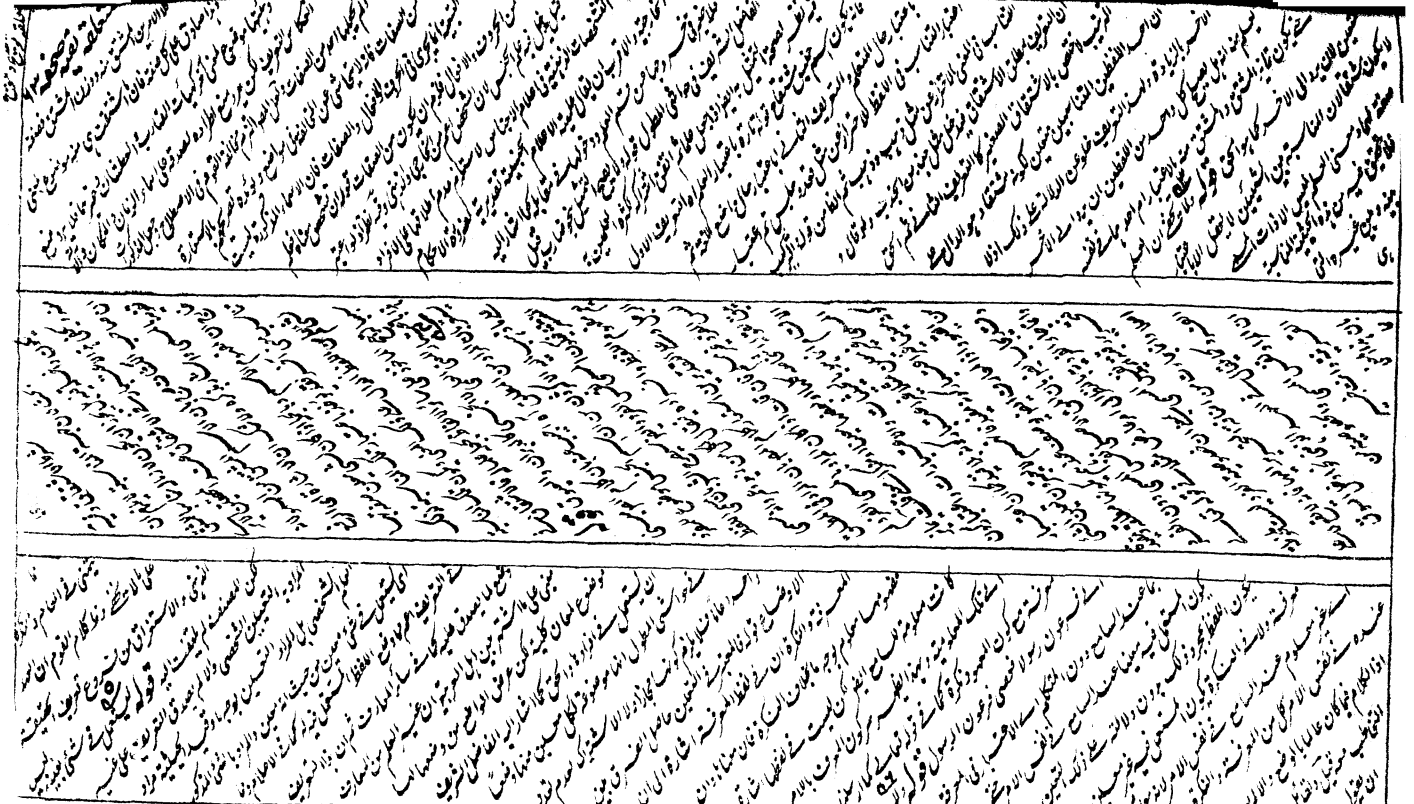
والا فجمع منكر اى وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رايت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون جمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذى تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئى وان كان اى الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل ورس او باعتبار الجنس كانسان ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأى فسيمى ماولا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اى باعتبار الوضع الى الخاص فالعام والمشترك والماول والمأول فى القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لابد من معرفته ومعرفة الاقسام التى تحصل منه وهو هذا وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى عن الاحاد فى المفرد وعن المجموع فى المجموع لا نفى العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عموما عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك لا يقال النكرة المنفية والتعريف للعام الحقيقى لانا نقول لانسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وبهذا فرد مبهم وقد صرح المحققون من شراح اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لامحالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فيجب ان يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الالف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثانى اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح بخزئيات المائة لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكل لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الاول مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والمسلمين والربط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت فى الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بسبب الدلالة قوله والا فجمع منكر المتبادر فى العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ رحمهم الله هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر تشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا اولا والمصحح لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر فى قوله والا فجمع منكر الجمع الذى تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا فى الدار رجال الا ان هذا خبر مخصص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل من الدليل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله فى قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفسر بين قوله او باعتبار النوع كرجل ورس اشارة الى ان النوع فى عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادات فى الحدود والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والماول فسر الماول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى وورد عليه ان الماول قد لا يكون من المشترك وترجح قد لا يكون بغالب الرأى كما ذكر فى الميزان ان الخفى والمشكل والمشترك والمجمل اذا احتملها البيان بدليل قطعى يسمى مفسرا واذا زال خفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمى ماولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق الماول بل الماول من المشترك لانه الذى من اقسام النظم صيغة فهو لغة وعن الثانى بان غالب الرأى مهما اظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل فى الصيغة كما فى ثلثة قروء او معنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأى التامل والاجتهاد فى نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد والتامل فى نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك بموضوع لمعان متعددة



وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عينا وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفته والا فان تخصص معناه فعلم والا فاسم جنس وبها اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق او معه قيد فمقيد او اشخاصه كلها فاعم او بعضها معينا فمعرف او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشئ لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جارني رجل يكون الرجل معينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم صدود كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركة بينهما والحيثية من حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تنافي اذ لا يمكن اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبروا في البواقي فانه يسهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرناه

يحتمل كلامنا على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تاويلا ابقياسي او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة ولكنه اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني قوله وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه الاولى ان يقول وايضا الاسم الظاهر والمضمر واسم الاشارة فكان هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عينا وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وبهذا يعلم قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحتر بالقيد مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة فانها تؤخذ كذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل مع القتل مع المفعول ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعول اذ المعتبر عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم بالمعنى انما يكون بالفاعل والمفعول لا بالفعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل والا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان والا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل والا معنى المستخرج والمدحرج هو الدحرجة والاستخراج مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك بمنع خروج اسم المكان الآلة للقطع بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس ابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل قوله وبهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل والاصح التمثيل بنحو ضارب لان جعل الصفة قسيما لاسم الجنس اما لكونه اعم من المشتق او لان المشتق منه ليس بمشتق كرجل ونحوه والا فالاشتقاق بغير تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تحدر بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما على الآخر او كليهما على مادة اصلية ومشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في حروف الاصل وترتيبها فتجعله والاعلى معنى يناسبه فالماخوذ منه مشتق والماخوذ مشتق منه وسمي اشتقاقا لان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك لما قطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد ببقية من العوارض قوله فمعرف وضع لانواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد وان لم يكن المسمى في مقابلة بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريفي النكرة والمعرفة على ما مثل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع قيدان للتعيين وعدمه والاحسن ما قيل المعرفة ما وضع ليستعمل في شئ بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شئ لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ لا بحسب دلالة القرينة فقط دون الوضع والا عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصرح لانه اذا قال جارني رجل يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ قوله اعلم انه يجب ان يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث ان وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك

فصل الخاص من حیث هو خاص ای من غیر اعتبار العوارض والموانع کالقرنیة الصارفة عن ارادة الحقیقة مثلا وجب الحکم فاذا قیل زید عالم فزید خاص بمعناه فیوجب الحکم بالعلم علی زید وایضا العالم لفظ خاص بمعناه فیوجب الحکم بذلک الامر الخاص علی زید قطعا وسیجیء انه یراد بالقطعی معنیان والمراد ههنا الاعم وهو ان لا یکون له احتمال ناشئ عن دلیل لان الا یکون له احتمال اصلا ففی قوله تعالی ثلاثة قروء لا یحمل القرء علی الطهر والا فان احتسب الطهر الذی طلق فیه بحسب طهران وبعض طهر وان لم یحتسب یجب ثلاثة وبعض ۞ اعلم ان القرء لفظ مشترک وضع للحیض ووضع للطهر ففی قوله تعالی والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القرء الحیض عند ابی حنیفة والطهر عند الشافعی فنحن نقول لو کان المراد من القرء الطهر یبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لو کان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذی یکون فی حالة الطهر فالطهر الذی طلق فیه ان لم یحتسب من العدة یجب ثلاثة اطهار وبعض طهر وان احتسب کما هو مذهب الشافعی رح یجب طهران وبعض من حیث انه وضع وضعا کثیرا للعین الجاریة والعین الباصرة والشمس والذهب وغیر ذلک قد تبنا فیان کالوضع لکثیر غیر محصور والوضع لواحد او لکثیر محصور فاللفظ الواحد لا یکون عاما وخاصا باعتبار الحیثیتین لان الحیثیتین متنافیان لاجتماعهما فی لفظ واحد وما ذکر من ان النکرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فیجیء جوابه اذا غایة ما تکلف فی تقریر هذا التقسیم وتبیین الاقسام والکلام بعد موضع نظر قوله فصل لما فرغ عن الکلام فی التقسیم اورد ستة فصول للاحکام المتعلقة بالاقسام الاول فی حکم الخاص الثانی فی حکم العام الثالث فی قصر العام الرابع فی الفاظ العام الخامس فی المطلق والمقید السادس فی المشترک قد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او للکثیر محصور وضعا فی واحدا واشار الی ان مثل لفظ المائة وضع لواحد بالنوع کالرجل والفرس لا الاعم المصنف جعله قسیما نظرا الی استقلال معناه علی اجزاء متفقة فاصبح فی التعریف الی کلمة او ذکر فخر الاسلام ان الخاص کل لفظ وضع لمعنی واحد علی الانفراد وکل اسم وضع لمسمی معلوم علی الانفراد فقیل المراد بالمعنی مدلول اللفظ واحترز بقیید الوحدة عن المشترک وبقید الانفراد عن العام ولم یخرج التثنیة لانه اراد بالانفراد عدم المشارکة بین الافراد وقد تقدم التعریف بهذا الا انه افرد خصوص العین بالذکر لطریق عطف الخاص علی العام تنبیها علی کمال مغایرته لخصوص الجنس والنوع وقوته بخصوصه بحیث لا شرکة فی مفهومه اصلا ولا یخفی ما فی هذا من التکلف وقیل المراد بالمعنی ما یقابل العین کالعلم والجهل وهذا التعریف لتقسیم الخاص الاعتباری والحقیقی تنبیها علی جریان الخصوص فی المعانی والمسمیات بخلاف العموم فانه لا یجری فی المعانی وهذا وهم از لیس المراد بعدم جریان العموم فی المعانی انه مختص باسم العین ودون اسم المعنی للقطع بان مثل لفظ العلم والحرکات عام بل المراد ان المعنی الواحد لا یعم متعددا واعترض ایضا بانه اذا کان تعریفا لقسمی الخاص کان الواجب ان یورد کلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود لیس مجموع القسمین وجوابه ان المراد ان هذا بیان تقسیمه علی وجه یؤخذ منه تعریف قسمی الخاص بدلیل انه ذکر کلا کل والخاص اسم لکل من القسمین لا الاحد القسمین علی ان الواو قد تستعمل بمعنی او وقیل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراک علی معنیین احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعنی الاسم الموضوع للمسمی المعلوم الی المعین المشخص قوله یوجب الحکم ای یثبت اسنادا مالی آخر علی ما ذکر فی مثل زید عالم ان زیدا خاص فیوجب الحکم بثبوت العلم له وکذا اعلم وان فسر بالحکم الشرعی بناء علی ان الکلام فی خاص الکتاب المتعلق بالاحکام لم یبعد فان قیل الموجب للحکم هو الکلام لا زید وعالم قلنا کانه اراد ان وضعا فی ذلک وعبارتهم فی هذا المقام ان الخاص متناول مدلوله قطعا ویقینا لما اریه من الحکم الشرعی کلفظة الثلاثة فی ثلثة قروء متناول الاحاد المخصوصة قطعا لا جل ما اریه من تعلق وجوب التربص به قوله قطعا ای علی وجه یقطع الاحتمال الناشی عن دلیل وسیجیء فی آخر التقسیم الثالث ان القطع یطلق علی نفی الاحتمال اصلا وعلی نفی الاحتمال الناشی عن دلیل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشی عن دلیل اخص من مطلق الاحتمال ونقیض الاخص اعم من نقیض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنی الاعم قوله ففی قوله تعالی ثلثة قروء وبیان التفریعات علی ان موجب الخاص قطعی تقرر الاول ان القرء اجمل علی الطهر لبطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلوله ان اعتبر الطهر الذی وقع فیه الطلاق واما بالزیادة ان



علی ان البعض الطهر لیس بطهر والا لکان الثالث کذلک هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان یقال لم قلتم انه اذا اجتمع یکون الواجب طهرین بعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنی ما یطلق علیه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول فی جوابه ان بعض الطهر لیس بطهر لانه لو کان کذلک لما کان بین الاول والثالث فرق فیکفی فی الثالث بعض طهر فینبغی انه اذا مضی من الثالث شئ یحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وبهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعی رح وقد تفردت بهذا وقوله تعالی فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقیب وقد عقب الطلاق بالاقتداء فان لم یقع الطلاق بعد الخلع کما هو مذهب الشافعی رح یبطل موجب الخاص تحقیقا انه تعالی ذکر الطلاق المعقب للرجعة مرتین ثم ذکر اقتداء المراة وفی تخصیص فعلها هنا تقریر فعل الزوج علی ما سبق وهو الطلاق فقد بین الخلع بغیر مال وبمال لانا یقول الشافعی رح ان الاقتداء فسخ فان ذلک زیادة علی الکتاب لان الاقتداء غیر دال علی الفسخ بخلاف الحمل علی الطلاق لان الطلاق مذکور فی اول الکلام ثم قال فان طلقها ای بعد المرتین سواء کانتا بمال او بغیره ففی اتصال الفاء باول الکلام وانفصاله علی الاقرب

لم یعتبر وهو ظاهر فان قیل کلاهما جائز ان اما النقصان فکما فی الطلاق الاشهر علی شهرین وبعض وبعض فی قوله تعالی الحج اشهر معلومات واما الزیادة فلیزیدکم من حمل المفرد علی الجمع فیما اذا طلقها فی الحیض فانه لا یعتبر تلک الحیضة فالواجب ثلثة حیض وبعض واجیب عن الاول بان الکلام فی الخاص والاشهر لیس کذلک بل هو عام او واسطة وعن الثانی بانه وجب تکمیل الحیضة الاولی بالرابعة فوجبت تتمتها ضرورة ان الحیضة الواحدة لا تقبل التجزی ومثله جائز فی العدة کما فی عدة الامة فانها علی النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئین ضرورة ولیس الواجب عند الشافعی رحمة الله ثلثة اطهار غیر الطهر الذی وقع فیه الطلاق حتی یاتی له مثل ذلک والذی انظر حمل الکلام علی الطلاق المشروع الواقع فی الطهر لانه المقصد بنظر الشرع فی بیان ما یتعلق به من الاحکام ویعرف حکم غیر المشروع بدلالة النص او اجماع فکان قوله والطلاق المشروع هو الذی یکون فی حالة الطهر اشارة الی هذا وعلی هذا لا یرد علینا منع لطیف وهو انا لا نم انه اذا لم یعتبر الطهر الذی وقع فیه الطلاق کان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالمشروع لا یکون الا الاطهار الثلثة الکاملة ویلزم مضی البعض الذی وقع فیه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لکنه لا یفید الشافعی رح لانا لا یقول بوجوب ثلثة اطهار کاملة غیر ما وقع فیه الطلاق نعم یفید ابا حنیفة رح فی دفع ما یورد من المعارضة بوجوب ثلثة حیض وبعض فیما اذا طلقها فی الحیض قوله علی ان بعض الطهر جاء بالتوجیه انا لا انه اذا اعتبر الطهر الذی وقع فیه الطلاق کان الواجب طهرین وبعضا لا ثلثة وانما یلزم ذلک لو کان الطهر اسما للمجموع ما تحلل بین الدمین وهو ممنوع بل هو اسم للقلیل والکثیر حتی اطلق علی طهر ساعة مثلا وتوجیه الجواب علی ما ذکره القوم ان الطهران کان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذکرنا سالما عن المنع وان لم یکن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله علی ثلثة اطهار واکثر باعتبار الساعات وعلی ما ذکر المصنف انه ان لم یکن اسما للمجموع لم یبق فرق بین الاول والثالث فی صحة الاطلاق علی البعض فیلزم انقضاء العدة ببعض شئ من الطهر الثالث من غیر توقف علی انقضائه ولیس کذلک فان قیل الطهر حالة مستمرة لا یدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحیض کسائر الامور المستمرة مثل القیام والقعود فانها لا تتصف باسم الاعداد والاعداد انقطاعیا بالاضافة وکون کل بعض من تلک الحالة المستمرة طهرا واحدا فعلی هذا لا یلزم انقضاء العدة بطهر واحد ولا یلزم عدم الفرق بین الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحیض فیکون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا یکون طهرا واحدا الا اذا لم ینقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد کما یتوقف علی انتهاء یتوقف علی ابتداء فانک لا تصف اول النهار بکونه یوما واحدا فکذلک آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد علی البعض من الاول والبعض من الثالث بجرد الانتهاء الی الحیض جاز اطلاقه علی البعض من الثالث بجرد الابتداء من الحیض ان امتنع هذا امتنع ذلک وان ادعی جواز الاول دون الثانی لم یکن بین البیان قوله وقوله تعالی فان طلقها ذکر الامام فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالی الطلاق مرتان

فساد التركيب اعلم ان الشافعي رح وصل قوله تعالى فان طلقها بقوله الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله لا يحل لكم ان تاخذوا الى قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا الى الاول وتحقيقا له الاول وتحقيقا ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصباح وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الخ بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدا لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتب لا يقتضيه تعددا حتى يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا للثالثة قبل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر كما ذهب اليه الشافعي رح اي ان الطلاق الذي يكون مرتين يقوا الطلاق مرتان اي ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين تطليقتين ثم ذكر انه اذا راجع المرأة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت بنفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لما تعالى لما جمعهما في قوله ان لا يقيما حدود الله ثم خص جانب المرأة مع انها لا تخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا للنوع الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وبهذا كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهبت اليه الشافعي رح فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمصرح بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كان تاسا على مال او مبدوءة دل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل الفاء الذي بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف اليضا حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما مستقلا دارد اي في بيان الخلع غير معقب الى الطلقتين المذكورتين وانما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين رح ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خفتم ذلك فلا اثم في الاخذ والاقتداء فلا فساد لان الفاء بقوله الطلاق مرتان هو بمعنى التصال بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين التين كلتاهما واحدا بعد واحدة فلا جناح عليهما فيما افتدت به وبهذا اندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الآية الثاني لزوم وقوع الطلاق بقوله فان طلقها المرتبة على الخلع المرتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل اداء على تقدير الخوف لاجل في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لان الخلع طلاق بائن وقد نفيتما ان بصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق واذا لحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وقد نظر لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعا في ان طلاق فانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وقوعها بعد التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزائدة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلت لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور

ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الا بتعذر او الى الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف المفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي والخلاف بيننا في مسئلة المفوضة اعني التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رح عند الموت والكثير هم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احد هما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشارع فيكون اذانا مقدرا اصلا فالله لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الاصل غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الاولى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس بشيء هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب اي كونه عوضا لتقوم اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رح كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اوردنا فحوى الادلة في هذا الفصل مسائل اخر اوردناها في الزيادة على النص في آخر فصل التنصيف الا ستة تركناها بالكلية مخافة التطويل وهي مسئلة الهبة والقطع مع الضمان ؛ فصل

كلمة حيث العسية لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الغاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالرجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح فلا تحل لهن بعد حتى تنكح زوجا غيره وهو الاولى في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان يتبغوا مفعول له اي بين لكم لاجل مبتغاكم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد فلا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطي قوله والخلاف بيننا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رح لان المرء من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يريد بالمفوضة بفتح الواو وعلى ان الاولى فوضها الى زوجها بالاذن وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب بمعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والآمار من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وبما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل صحة استعماله فيه شرعا يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها او تفرضون المهر فريضة اي تقدروا وفرضنا لها اي قدرنا لها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتقديره بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصرح عن ذلك وقال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في بيان مقدار المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا دقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وبهما مسئلة الدم والقطع مع الضمان بهما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة رح محتجا بان فيا ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقريرا للاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في اقتضاء اثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطي الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا اثبات الحل جديدا وانما يثبت الحل بسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا فالثبوت الحرمة بها ولا يهدمها دون الثلث لانا ثبت الحرمة به ولا تصور لغاية الشيء قبل وجود اصل

الحكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف احاد الجمع ؛ فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى مالانهاية له فانه اذا قال لفلان علي دراهم كثيرة يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا ؛ وانه يوكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا اي المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت الاولى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن ؛ فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص ؛ وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في الكل نحو جاءني القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد تناولها القوم

ففي القول بانه يسدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة رح بنار على ان وطي الزوج الثاني مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المراة واشتراط الدخول انما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لها حتى تذوقي عسيلته وتذوق عسيلته حيث قال لها حتى تذوقي عسيلته لعدم العود فاذا وجد يثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل ففي ما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما المحل الناقص بالطرق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشئ من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قيل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة رح تركا للعمل بالخاص وجوابه ان استقرار الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورة تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد محلا سالما لاقيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سوالا وجوابا اعرضنا عنها محافظة للمطويل قوله فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند الشبعي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والشئة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما تناولها من الافراد قطعا ويقينا عند مشائخ العراق وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي رح والمختار عند مشائخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك بين الاقل فلان لعداد الجمع مختلفة من غير اولوية البعض ولانه لو كيد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يوكد بكل عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب اهل التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد لدليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا وصرح بذلك لغة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه فقط بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يصيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد بان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد عزم قريش على الخروج فمر بهم نعيم بن مسعود وعشر امن الابل على ان يخوف المومنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا لكم اي لقتالكم قوله لانه المتيقن استدل على مذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين الواحد ولان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم توبة على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب بانا نثبت اللغة بالترجيح وهو باطل لو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون عليه ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان علي دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى تقدير كون الاقل في جمع الكثرة او بعضا

لان العموم منفی مقصود فلابد ان یکون لفظ یدل علیه ثم ان المعانی التی هی مقصودة فی المخاطبات قلیل ووضع الالفاظ لها قد قال علی رضی فی توجیه الجمع بین الاختین وطیا بملک الیمین لعلتها آیة وهی قوله او ما ملکت ایمانکم فانه یدل علی حل وطی کل امة مملوکة سواء کانت مجتمعة مع اختها فی الوطی اولا وحرمتها آیة وهی ان الجمع بین الاختین فانها تدل علی حرمة الجمع بین الاختین سواء کان الجمع بطریق النکاح او بطریق الوطی بملک الیمین فالجمع راجح وکما یاتی فی مثل التعارض ان المحرم راجح علی المبیح وابن مسعود رض جعل قوله تعالی واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالی والذین یتوفون منکم حتی جعل عدة حامل توفی عنها زوجها بوضع الحمل واختلف علی رض وابن مسعود رض فی حامل توفی عنها زوجها فقال علی رض تعتد بابعد الاجلین توفیقا بین الآیتین احدیهما فی سورة البقرة وهی قوله تعالی والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخری فی سورة النساء القصری وهی قوله تعالی واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن فقال ابن مسعود رضی الله عنه من شاء باهلته فی ان سورة النساء القصری نزلت بعد سورة النساء الطولی وقوله واولات الاحمال الآیة نزلت بعد قوله والذین یتوفون الآیة فقول یترصین یدل علی ان عدة المتوفی عنها زوجها بالاشهر سواء کانت حاملة قوله واولات الاحمال یدل علی ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفی عنها زوجها او طلقها فجعل قوله اولات الاحمال ناسخا لقوله یترصین فی مقدار ما تناوله الایتان وهو اذا توفی عنها زوجها وتکون حاملا وذلک عام کالنصوص الدالة التی تمسک بها علی وابن مسعود فی الجمع بین الاختین والعدة لکن عند الشافعی هو دلیل فیه شبهة فیجوز تخصیصه بخبر الواحد والقیاس ای تخصیص عام الکتاب بکل واحد من خبر الواحد والقیاس لان کل عام یحتمل التخصیص وهو شائع فیه ای التخصیص شائع فی العام وعندنا هو قطعی سواء للخاص ویسمی بمعنی القطع فلا یجوز تخصیصه بواحد منهما مالم یخص قطعی لان اللفظ متی وضع لمعنی کان ذلک المعنی لازما له الا ان تدل القرینة علی خلافه ولو ارادة البعض بلا قرینة لارتفع الامان عن اللغة والشرع بالکلیة لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغیر الناشی عن دلیل لا یعتبر فاحتمال الخصوص فینا کاحتمال المجاز فی الخاص فالتاکید یجعله محکما هذا جواب عما قال الواقفیة انه لو کان کل واحد یوجب ایضا عما قال الشافعی رح انه یحتمل التخصیص فنقول نحن لا ندعی ان العام لا احتمال فیه اصلا فاحتمال التخصیص فیه کاحتمال المجاز فی الخاص فاذا اکد یصیر محکما ای یبقی فیه احتمال اصلا لانه ناشی عن دلیل والغیر ناشی فان قیل احتمال المجاز الذی فی الخاص ثابت فی العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصیص فیکون الخاص راجحا فالخاص کالنص والعام کالظاهر قلنا لما کان العام موضوعا للکل کان اراد البعض وان البعض بطریق المجاز وکثرة احتمالات المجاز لا اعتبار بها فاذا کان لفظ خاص معنی واحد مجازی ولفظ خاص آخر له معنیان مجازیان او اکثر ولا قرینة للمجاز اصلا فان اللفظین یتساویان فی الدلالة علی معنی الحقیقة بلا ترجیح الاول علی الثانی فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذی لا قرینة له مساو لاحتمالات مجازات کثیرة لا قرینة لها والمسلم ان التخصیص الذی یورث شبهة فی العام شائع بلا قرینة فان التخصص اذا کان بدلیل العقل او نحوه فهو فی حکم الاستثناء علی ما یاتی ولا یورث شبهة فان کل ما یوجب العقل کونه غیر داخل لا یدخل وما سکت ذلک داخل تحت العام والکلام المخصص هو الکلام فان کان متراخیا فلا نسلم انه مخصص بل ناسخ فبقی الکلام فی المخصص الذی یکون موصولا وقلیل هو هو الثلاثة علی خلاف ما اشار الیه فی دلیل الاجمال قوله لان العموم استدل علی مذهب المحاربی بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنی ظاهر یعقله الاکثر ویمس الحاجة الی التعبیر عنه فلابد من ان یوضع له لفظ بحکم العادة ککثیر من المعانی التی وضع لها الالفاظ لظهورها وللحاجة الی التعبیر عنها فقوله لابد ان یکون لفظ یدل علیه یعنی بالوضع لیثبت کونه حقیقة وفیه نظر لان المعنی الظاهر قد یستغنی عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشتراک ونحو ذلک کخصوص الروائح والطعوم التی اکتفی فی التعبیر عنها بالاضافة کرائحة المسک علی ان هذا لا یثبت الوضع بالقیاس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغیرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلک وذاع من غیر نکیر کان قیل فیم فهم ذلک بالقرائن قلنا فتح هذا الباب یودی الی ان لا یثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان یفهم بالقرائن فان ان قالین لم تقم الا علی الوضع بل اخذ والاکثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتها ای الجمع بینهما وطیا بایة اخری وهی قوله تعالی وان تجمعوا بین الاختین عطفا علی المحرمات السابقة قیل ذلک بطریق الدلالة لان الجمع بین الاختین لما حرم نکاحا وهو سبب یفضی الی الوطی فلان یحرم وطیا بملک الیمین اولی

فاذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح فعند الشافعي رح انه يخص به وعندنا ما ثبت حكمه التعارض في قدر ما تيقنا ولاه وان كان العام متاخرا فينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا لا يخصه وان كان مستقرا خيا فينسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي تيقنا وله للعام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فاذا ثبت قطعيا فعارضه النص المحرم والامكان بطريق الدلالة فاشار المصالي ان تحريم الاختين وطيا يملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى وان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم والجمع بين الاختين سواء كان بنكاح او في الوطي بملك اليمين قوله في مقدار ما تيقنا وله الاتيان لان اولا للاحتمال لما تيقنا وال المستوفي عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون منكم الخ وازواج الذين يتوفون الآية والحال المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل بار بعة اشهر وعشرا لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي رح قد سبق ان العالمين بان العام ان يوجب الحكم فيما تناوله انهم من مذهبه ان موجبه ظني وهم من مذهبه ان العام قطعي بمعنى انه لا يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بحيث ان العام لا يخ عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وبكل ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل اذا من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وبهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في كل خاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم لاحتمال السبيل للقطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصالي موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى ابطال مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسك ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا به لذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه عند العموم مما وضع له اللفظ فكان في زمانا قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص مثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة البعض من صيغ العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة تحتمل الخصوص فلا يستقيم به الفهم للسامعين من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم لعتق جميع عبيد من قال لكل عبد لي فهو حر وبدا لودي التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لم لا يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط عنا اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الا لكنها تقتضي العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم نعتبر الارادة الباطنة في حق الطبع وهو العمل فاولى ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وقد نظر الى انه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التتبع احتياط وذا كاف في حق العمل والاول اصل قوي من التتبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التتبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال العالمين بالتوقف في العموم بانه لو كلف بكل واحد من جميعين وتقريره انه ان اريد بامتثال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا يمنا في القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشيء عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشيء عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيكون العام بكل واحد من جميعين ليصير محكما دلا يسقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يكون الخاص مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد به تحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شائع فيه هو دليل الاحتمال قلنا لا سم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانا لم نكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما بيناه وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او منفصل فلا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فلان يقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه يعني ان اكثر العمومات مقصور على البعض فورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر الخصص او لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف رح سوى ان المراد بالتخصيص الشائع في العام

قولہ صفحہ ۹۶

قولہ صفحہ ۹۶

قولہ صفحہ ۹۶

قولہ صفحہ ۹۶

قوله

قوله

قوله

حتى لايكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباب كالخاص الذي خص منه البعض ثم فصل قصر العام على بعض ما تناوله لا
بمن ان يكون بغير مستقل ثم اي بكلام متعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او
لم يكن وهو اي غير المستقل ثم الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط
يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو ان طلقت الدار والصفة يوجب القصر على ما توجد فيه الصفة نحو في الابل
السائمة زكوة والغاية يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية صدا له نحو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وعلى ما وراء الغاية
نحو اتموا الصيام الى الليل ثم ومستقل وهو التخصيص وهو ما بالكلام او غيره وهو ما العقل الضمير يرجع الى غيره ثم نحو خالق كل شيء لضرورة
ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الشيء بمعنى المجون من خطابات الشرع من هذا القبيل ثم ورث الشبهة في قوله عليه السلام لا يرث القاتل
لما هو الاشبه بالعام الذي خص منه البعض ولهذا قال لانهم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بالقرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص الغير المتصل
شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في المجمع وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه لما ان الكلام بالقرينة يصير
ثم لا يخفى ان قوله وان كان التخصيص هو الكلام فان كان مستراخيا فلا نعم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول باراءة المخصص وح لا فائدة في منع كونه مخصصا
بالمعنى الآخر الاخص في قوله بالقرينة وان لم يكن صريحا في كلام لهم الا انه مراد حتى ان خلو العام عن التخصيص يحتاج عنده الى القرينة على ما اشرنا اليه فلهذا صرح بالمنع في
قوله واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي رح فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والآخر على انتفائه فاما ان علم
تاخر احدهما عن الآخر او لا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للآخر لتاخره لكنه مندفع بما ذكرنا من ان المقارنة انما تجوز لا
ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لانا سخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي رح تخصيص العام بالخاص لا يفضي الى الخاص قطعي فلا يثبت
حكم المتعارض عندنا ثبوت حكم المتعارض في القدر الذي تقرر العام جميعا لافي القدر الذي تقرر تناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وتصحيح
حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على راي على ما فيشبت حكم التعارض
في الحامل المتوفى عنها زوجها لافي الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الآيتين عام
فلنا المراد بالخاص هنا النخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون الخصوص
من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في قتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر ايا كان ناسخ
فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص حضض للعام ان كان موصولا به وناسخ في قدر ما تناوله وانكان مستراخيا عنه كما في الآيتين على راي
ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله واولات الاحمال مستراخ عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثال العام المتاخر
عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص للعام المتاخر ينبغي ان يفيد ان
يقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل على ما سبق
هذه الجهة يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص
فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره قوله حتى لا يكون تنزيع على جعل الخاص
المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سبق قوله وفي فصل قصر العام على بعض
ما تناوله تخصيص عند الشافعية والحنفية رح تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او مستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالواو
فالاستثناء والاغاية كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد فيها معناها فغاية والا فصفة سيجيء تحقيق الفرق بين هذه الاقسام
القوم آخر ثم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سمع اركان بدلالة اللفظ اذا العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادة وتفسر

والا لنحو ما ابیعت من کل شیء واما العادۃ نحو لا یاکل راسا یقع علی المتعارف واما کون بعض الافراد ناقصا فیکون اللفظ او العقد بالبعض الآخر نحو کل مملوک لی فہو حر لا یقع علی الموالی المکاتب ویسمی مشککا او ما زاد معطوف علی قولہ ناقصا ای کالفاکہۃ لا یقع علی فقہی غیر المستقل ای فیما اذا کان الشیء الموجب لقصر العام غیر مستقل بہ ہو ای العام حقیقۃ فی الباقی لان الواضع وضع اللفظ الذی استثنی منہ الباقی وہو ای العام حجۃ بالاشتراک فیہ ای فی الباقی وہذا اذا کان مجہولا فلا وفی المستقل کلما او غیرہ مجازۃ

ای فیما اذا کان المقصر مستقلا ویسمی ہذا تخصیصا سواء کان المخصص کلما او غیرہ مجازۃ

غیر المستقل بکلام یتعلق بصدر الکلام والمکون ما بنفسہ لا یقال انہ غیر شامل للشرط المتقدم علی الجزاء والاستثناء المتقدم علی المستثنی منہ نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءنی فی الازید احد لتعلقہما باٰخر الکلام لا بصدرہ والمراد بصفۃ الجمل نحو لا اکرم رجلا الا بوہ جاہل والاستثناء مثل لیس زید بعالم الا یکون زید کذلک لانا نقول المراد بصدر الکلام ما ہو متقدم فی الاعتبار سواء تقدم فی الذکر او اخر ولا یخفی انہ لابد من اعتبار الشیء او لا ثم اخراج البعض منہ او تعلیقہ وقصرہ علی البعض التقادیر والمراد بالکلام الغیر التام ما لا یفید المعنی المقصود منہ وہو الجمل الموصوفۃ والاستثناء مثل لیس زید بعالم الا یکون زید کذلک لانا حیثما جاء الرجوع الضمیر فان قلت لا معنی للقصر الا ثبوت الحکم للبعض ونفیہ عن البعض وہذا قول بمفہوم الصفۃ والشرط وہو خلاف المذہب قلت بل المراد ہہنا ان یدل علی الحکم فی البعض ولا یدل فی البعض الآخر لا نفیا ولا اثباتا حتی لو ثبت ثبت بدلیل آخر ولو العدم اعدم ما بعدم الاصلی وبہذا یخرج الجواب عن اشکال آخر وہو ان کون الشرط للقصر علی بعض التقادیر انما ہو مذہب الشافعی وعندنا ہی صیغۃ مخرج مجرج الشرط والجزاء کلام واحد موجب للحکم علی تقدیر وساکت عن سائر التقادیر حتی ان مجرد الجزاء بمنزلۃ انت من انت طالق ولیس ہو مفید للحکم علی جمیع التقادیر والشرط تعلیقا وقصرا علی البعض کما ہو مذہب الشافعی رح وجواب آخر وہو انہ لو الشرط لافاد الکلام الحکم علی جمیع التقادیر فحین علق بالشرط لم یقد ذلک فکان قاصرا علی البعض وکذا الکلام فی الاستثناء علی ما یجیء فان قیل جعل المستقل ہہنا مخصصا من غیر فرق بین المتراخی وغیرہ وقد سبق ان المتراخی نسخ لا تخصیص قلنا التخصیص قد یطلق علی ما یتناول النسخ فلا تقید بعدم التراخی ولہذا یقال النسخ تخصیص وقد یطلق علی ما یقابلہ وہو المقید بعدم التراخی والقول بان التخصیص لا یطلق الا علی غیر المتراخی یوجب بطلان کلام القوم فی کثیر من المواضع مثل تخصیص الکتاب بالسنۃ والاجماع وتخصیص بعض الآیات بالبعض مع التراخی قولہ واما الحس فیہ تسامح لان المدرک بالحس ہو ان لم کذا وکذا وانما ہو لیس لہ غیر ذلک فانما ہو بالعقل للغیر فی التمثیل بقولہ واوتیت من کل شیء رد علی من زعم ان التخصیص لا یجری فی النجر کالنسخ قولہ واما العادۃ فلو حلفت لا یاکل راسا فالراس وان کان مستعملا عرفا فی راس کل حیوان الا انہ معلوم عادۃ انہ غیر مراد اذ لا یدخل فیہ عادۃ راس العصفور والجراد فیخص بما یکون متعارفا بان یکبس فی التنانیر ویباع مشویا وبہذا یتغیر اختلاف العادات بحسب الازمنۃ والامکنۃ حصد ابو حنیفۃ رح اولا براس البقر والغنم والابل وثانیا براس البقر والغنم خاصۃ قولہ ویسمی مشککا یعنی اللفظ الموضوع لمعنی الیستوی فیہ جمیع افرادہ بل تختلف بالشدۃ والضعف کالمملوک فی الفن المکاتب اولا بالاولویۃ او بالتقدم والتاخر کالوجود فی الواجب والممکن یسمی مشککا لانہ یشکک الناظر انہ من قبیل المشترک ولا تواطی اعنی ما وضع لمعنی واحد یستوی فیہ الافراد فلو قال کل مملوک لی فہو حر لا یدخل فیہ الکتابۃ لنقصان الملکیۃ فیہ لان بملک رقبتہ لا یملک المولی استسعاءہ ولا وطی المکاتبۃ بخلاف المدبر وام الولد فان قیل یتادی الکفارۃ بالمکاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلک باعتبار الرق وہو فی المکاتب کامل لانہ عبد ما بقی علیہ درہم والکتابۃ تحتمل الفی اشتراط الملک زما ہو لقدر ما یصح بہ التحریر وہو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فیہما ناقص لان ما ثبت فیہما من جہۃ العتق لا یحتمل الفسخ واوطلف لا یاکل فاکہۃ ولا تیۃ لم یحنث باکل العنب والرطب والرمان عند ابی حنیفۃ رح لان کلا منہا وان کان فاکہۃ لغۃ وعرفا الا ان فیہ معنی زائدا علی الفکہ اے التلذذ والتنعم وہو الغذائیۃ وقوام البدن بہ فہذہ الزیادۃ یخص عندہ عن مطلق الفاکہۃ قولہ لنفی غیر المستقل اختلفوا فی العام الذی خرج منہ البعض ہل ہو حقیقۃ فی الباقی ام مجاز فالجمہور علی انہ مجاز وقالت الحنابلۃ حقیقۃ وقال ابو بکر الرازی حقیقۃ ان کان غیر منحصر اکثرۃ یعسر العلم بقدرہا والا فمجاز وقال

ابو الحسين البصري حقيقة ان كان لغير مستقل من شرط او صفة او غاية ومجازا ان كان بمستقل منه عنها او مع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او صفة او غاية ومجازا ان كان بمستقل منه عنها او مع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط الاستثناء والصفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة الاستثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي او فصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف رح ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي والا كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي خرج منه البعض بالاستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للكل بإزاء مدلول عليه بالتمام والاستثناء قرينة على ذلك فالكون بانه مجازا فيه والتنبيه على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بصفة كذا موضوعا للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه لمثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو مثنى مرفوع من مدلول ما لحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى آخر رجال مسلمين ومسلمات فبتوفر الجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعاني بالهيئة وقد يكون ثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين له دلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه معنى افهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في البقية المجازي لكانت دلالته عليه فهمه منه عند قيام القرينة مجازا بها وسلمه مجاز لتجاوز المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد بتعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او مدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز وشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد الشجعان مستعمل في غير موضوع ومن حيث قصد الحيوان مستعمل فيما وضع له فليتدبر والثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض يبقى مستعملا في الباقي وهو غير موضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض لانه تناول الباقي كما كان تناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول ولا يجب تغير المتناول للباقي فيكون حقيقة من هذا الوجه فهي في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين والما يجب وضع واحد لكن المعنى انه موضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع الاان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعده هو وقد يجاب بان الباقي ليس بنفس موضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت الارادة باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرء عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكما ان تناول العبد بغير السالبة لا يسمى مجازا عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا كل ما قصر على البعض بغير مستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان خرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اشارة في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصاهنة بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند اقترانه بما يصلح قرينة على اخراج البعض بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا يضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانه تناقضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العلم بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة بحسب ما نقل اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان الى آخر العد وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد ذا بطل الارادة في البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا هنا واجيب بان المقصود من تكرير الاحاد بيان ان كل واحد منهم موضوع للكل فاخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع للمعاد فاخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير ما وضع له وهذا بحث مقصور على هذا المقام وفي اصول الحكمة في وضعه للاقل مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة رح ان حقيقة صيغة العموم للكل مع ما ذكرناه في حقيقة فيما دونه المخصوص لانها انما تناولت من حيث ان كل البعض بعض الكلام عبارة عما دون المستثنى بطريق انه كل البعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم تنظر الى احتمال ان يكون الكثر فاولا وقال صاحب الميزان

اى لفظ العام مجازا ؛ فى الباقى بطريق الملازمة لكل على البعض من حيث القصر ؛ اى من حيث انه مقصور على الباقى ؛ حقيقة من حيث التناول اى من حيث ان لفظ العام متناول للباقى بكون حقيقة فيه ؛ على ما ياتى فى فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه كلا ما او غيره ؛ فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا فى هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلا ما او غيره ؛ لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص بالفعل ينبغى ان يكون قطعيا لانه فى حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مرفوع عنه حتى لا تقول ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة دليل طهارته دليل فيه شبهة وهذا فرق قد انفرد بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التى خص منها الصبى والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالقول فانه يكفر جاهدا ؛ اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب التعقل تخصيصه يخصص ما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخى رح لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستثنى من حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين يقتل وان احد من المشركين ان استجارك فاجره ؛ او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله واحل الله البيع الآية لانه انكان مجهولا صار الباقى مجهولا لان التخصيص كالاستثناء وهو بين انه لم يدخل ؛ اى التخصيص بين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه بين ان المستثنى لم يدخل فى صدر الكلام والاستثناء اذا كان مجهولا يكون الباقى فى صدر الكلام مجهولا والا يثبت به ما يحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل ؛ والاصل فى النصوص التعليل ؛ ولا يدرى كم مخرج ما لتعليل فيبقى الباقى مجهولا وعند البعض الكان معلوما يبقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء فى انه بين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل ؛ اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفى صورة الاستثناء العام حجة فى الباقى كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ؛ من ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقى مجهولا فلا يبقى العام حجة فى الباقى وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا ألفاء ان العام الى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا لا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق لصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام

وفلانا ولا مملوك له سوا هما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذ كان سواهما بخلاف ما لو قال مما لكى احرار الا مما لكى

قوله اى بلفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اى للفظ العام بلا صفة ودون الاضافة اذ الكلام فى صيغ العموم لا فى لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض الخارج من ان يكون غير مستقل او مستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما بحالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصلح حجة الى ان تبين المراد وعلى الثانى اما ان يكون المخصص عقلا او كلا او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا فى الباقى لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضى العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما فى الاستثناء وذلك لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم ممتنعا على الكل دون البعض مثل الرجال فى الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما فى الخطابات التى خص منها الصبى والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتماع والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام ولم يتعرض له المص فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وتخلف الارادة والنقصان فى عدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء بخلاف العلم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخى لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعى فى الباقى

وعندنا تمكن فيه شبهة لانه نعلم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد منه البعض لطريق المجاز فاذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مراد فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه لقوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رح حتى تخصيصه خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص لشبهة المانع بصفة والاستثناء بخلافه لما قلنا فان كان مجملا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فحصل الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص فصل الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص معلوما فلما شبه الاول يصح تعليله

والكان مجملا فليس بحجة اصلا وعند البعض الكان مطلوبا فالعام قطعي في الباقي واذا كان مجملا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان في المختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه شبهة معلوما كان المخصوص او مجملا والتمسكات مشروحة في الكتاب قوله وان كان مجملا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله اذ كان لان المجمول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فبقي حكم العام على ما كان ولا يعتدى جهالة المخصص اليه ليكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجملا جملة ستوفيها على البيان قوله وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا الا كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا خرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجمول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما دار المخصوص معين مثلا اذا خرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا خرج عشرون تعين ثمانون واذا خرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل الكان المخصوص مجملا لا يترجح شئ منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما دار المخصوص لكن نحن لا نقطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا لا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجمول قوله حتى تخصيصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والخبر المتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر العقبة على القياس وكذا الحد الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما دار المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فجواز ان المعارضة القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا وقد يستدل على جواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للمقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص في الحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل والا لعم تراخيه بطريق القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص شبه المانع بصفة لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام وشبه الاستثناء بحكمه لان حكم بيان اثبات الحكم فيما دار المخصوص وعدم دخوله تحت حكم العام لان رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى كل واحد من كل واحد حقه ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجملا اي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه لا يتعدى جهالته الى العام كالمانع المجمول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقه الشك في سقوط العام

الامر يقول فالمشهور الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي مسخ بعض افراد العام بالتعليل بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للكرخي واذا صح تعليله لا يدري انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس او كم يبقى تحت العام فيجب حمله على اقل ما يبقى تحت العام والشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط وهو الشبه الثاني وهو مشابه الاستثناء من حيث ان المخصص بين ان المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب البصري كما لا يصح تعليل المستثنى واخرج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام حجة مجملا فلا يسقط العام حجة ومن حيث لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قليل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا يريد بقوله انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا نسلم زعمكم الجاهلي ان عنده لا يصح تعليله فلم يرفع بهذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه خص وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر بهذا الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح اظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي يمسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون ورود الخاص متراخيا عن ورود العام لانا لو جعلناه ناسخا لاخصصنا على ما سبق فان العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا يمسخ بالقياس لان القياس لا يمسخ النص او هو لا يعارضه لانه دونه بيان شبهه ولا يلزم المعارضة لانه سيبين انه لم يدخل وههنا مسايل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص

وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يحكم فيه بشبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما من جهة استقلال تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة ما يبقى تحت العام واذا ظهر لك ما ذكرنا خرج بالقياس ان يسقط العام من جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب البصري كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا لان بنيته وصفة قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما ورد المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يحكم فيه بشبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجمول بالنظر الى صيغة لا يبطل العام هو باعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه قوله لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجمول الشبهة الاول ان الشبهة بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجمول ومعنى ايجاد جهالة العام للشبهة الثاني انه شبهة بالاستثناء ويوجب ذلك كما يوجب الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم الشبهة الثاني انه لشبهة بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فلانه شبه الاول لا يصح تعليله انه شبهة بان الناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فرفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهتيه تقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو استقلال نصه يقتضي صحة التعليل الا انه لا يصح في الناسخ لما فيه صيرورة القياس معارضا للنص والمانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ لا شبهه قوله على ان احتمال التعليل يصلح دفعا لشبهة المورد من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وبقتضي سقوطه وبطلانه وحجيته كما زعم يوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم فالمراد بصحة تعليل المخصص او لم يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة الثانية بان صحة التعليل يوجب جهالة العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علة فاحتمال التعليل

فنظیر للاستثناء ما اذا باع الحر والعبد معین وفی هذه المسئلة لم یدخل الحر تحت الایجاب اذ باع عبدین الا بذا بحصته من الالف یبطل البیع لا
احدهما لم یدخل فی البیع فصار البیع بالحصة ابتداء ولان مالیس مبیع لیصیر شرطا لقبول البیع فیفسد بالشرط الفاسد
ففی المسئلة الاولی لیس حقیقة الاستثناء لکنها تناسب الاستثناء فی ان الاستثناء یمنع دخول المستثنی فی حکم صدر الکلام
وفی هذه المسئلة لم یدخل الحر تحت الایجاب مع ان صدر الکلام تناوله فصار کانه مستثنی وفی المسئلة الثانیة وهی ما اذا
باع عبدین الا بذا حقیقة الاستثناء موجودة فاذا لم یدخل احدهما فی البیع لا یصح البیع فی الآخر بوجهین احدهما انه یصیر البیع
فی الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبیع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البیع بالحصة بقاء صحیح
کما یاتی فی المسئلة التی هی نظیر النسخ والثانی ان البیع فی الآخر یصیر بشرط مخالف لمقتضی العقد وهو ان قبول مالیس مبیع
وهو الحر والعبد المستثنی لیصیر شرطا لقبول البیع ونظیر النسخ اذا باع عبدین بالف فمات احدهما قبل التسلیم یبقی العقد
فی الباقی بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حیث ان العبد الذی مات قبل التسلیم کان اخلاحت البیع لکن لما مات
فی ید البائع قبل التسلیم انسخ البیع فصار کالنسخ لان النسخ تبدیل بعد الثبوت فلا یفسد البیع فی العبد الآخر مع انه یصیر بیعا
بالحصة لکن فی حالة البقاء وانه غیر مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد ونظیر التخصیص ما اذا باع عبدین بالف علی انه بالخیار فی احد
بهما صح ان علم محل الخیار وثمنه لانه البیع بالخیار یدخل فی الایجاب لا الحکم فصار فی السبب کالنسخ وفی الحکم کالاستثناء فاذا
جعل احدهما لا یصح تشبیه الاستثناء واذا علم کل واحد منهما یصح تشبیه النسخ والمتشابه منها شبه فصح الاستثناء حتی یفسد بالشرط الفاسد
بخلاف الحر والعبد اذا بین حصة کل واحد منهما عند ابی حنیفة رح وبیان مناسبتهما التخصیص ان التخصیص لشبه النسخ بصیغته
والاستثناء بحکمه وههنا العبد الذی فیه الخیار داخل فی الایجاب لا الحکم علی ما عرف فمن حیث انه داخل فی الایجاب یکون روده
بخیار الشرط تبدیلا فیکون کالنسخ ومن حیث انه غیر داخل فی الحکم یکون روده بخیار الشرط بیان انه لم یدخل فیکون کالاستثناء
واذا کان له شبهان یکون کالتخصیص الذی له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعایة الشبهین قلنا ان علم محل الخیار وثمنه
یصح البیع والا فلا وهذه المسئلة علی اربعة اوجه احدها ان یکون محل الخیار وثمنه معلومین کما اذا باع هذا وذلک بالفین هذا بالف وذلک
بالف صفقة واحدة علی انه بالخیار فی ذلک والثانی ان یکون محل الخیار معلوما لکنه ثمنه لا یکون معلوما والثالث علی العکس الرابع
ان لا یکون شیء منهما معلوما فلو راعینا کونه داخلا فی الایجاب یصح البیع فی الصور الاربع غایته ما فی الباب انه یصیر بیعا بالحصة لکنه
فی البقاء تلا فی الابتداء فلا یفسد البیع ولو راعینا کونه غیر داخل فی الحکم ویفسد البیع فی الصور الاربع اما اذا کان کل واحد من محل الخیار
وثمنه معلوما فلان قبول غیر المبیع یصیر شرطا لقبول المبیع واذا کان احدهما او کلاهما مجهولا فلهذه العلة

باق علی ما هو الاصل فی المنصوص واذا ادرک فاحتمال الغیر قایم لما فی العلل من التراجم وبعد ما تقیدت لا یدری انها فی ای قدر من افراد العام توجد کان هذا
یوجب جهالة العام وبطلان حجیته قلنا لا بل یوجب تمکن الشبهة فیما عرفت من انه ثابت یقینا والشک لا یوجب زوال الاصل الیقین بل وصف کونه یقینیا
قوله اذ هو اولی القیاس لا یعارض النص لانه دون النص قلا ینسخ لان عمل الناسخ انما هو فی رفع الحکم باعتبار المعارضة لکن تخصیص النص العام الذی خص
منه البعض لان عمل المخصص انما هو علی وجه البیان دون المعارضة فالقیاس المستنبط من المخصص بین ان قدر ما تعدی الیه العلة لم یدخل تحت العام
کما ان النص المخصص بین ان قدر ما تناوله لم یدخل تحته فان قیل فلم یجز التخصیص بالقیاس ابتداء قلنا لان ما تناول القیاس داخل تحت العام
قطعا والقیاس بین عدم دخوله ظنا فلا یسمع بخلاف العام بعد التخصیص فانه ایضا ظنی والقیاس موید بما یشارکه فی بیان عدم دخول المخصص فلهذا
وقد یقال ان الاصل الذی یستند الیه القیاس لا یصلح بیانا لهذا العام بعد ما تناول شیئا من افراده فکذا القیاس المستنبط منه لا یصلح بیانا

والجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبهة النسخ توجب الصحة في الجميع وشبهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع فرجحنا الشبهتين وقلنا اذا كان مجهل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع شبهة الاستثناء واذا كان كل واحد منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبهة النسخ ولم نعتبر ههنا شبهة الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان بالبيس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة رح لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون بالبيس بمبيع شرطا لقبول المبيع ۞ فصل في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه ونذا اما ان يتناول المجموع كالمربط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من باعني فله درهم او على سبيل البدل نحو من باعني اولا فله درهم

للعام فلو اعتبر لم يكن الى معارضة فيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول الشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول لمدلوله الا ترى ان قصور صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك ايضا نم يشترطون في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل الخاص العام يقطع صارطنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام قوله فيفيد للاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رح قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما يكون بصفة البائعية والقيمة وذلك لا يوجد في الحر كذا اذا جمع بين حر ميت او بين ميتة وذكية او بين محل وخمر قول فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى فيما اذا نبيعة له كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فيخصه العبد من الالف خمسمائة على القولين وصورة البيع بالحصة ابتداء ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله والا ان البيس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقط شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قبل من الملوك المشتري انما هو عند صحة الايجاب فيما لا يكون المشتري ملكها للمضرر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او عبدا وامام الصغير اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عنده عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا اوجد فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السوال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وذكر الامام منع قوله وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب وللايجاب على العبدين في الحكم ما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عند الانعقاد على ما تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة قوله وهذا المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلوما او الثمن مجهولا او بالعكس كلاهما مجهولين مثل الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم مثل الثاني باعهما بالفين على ان في سالم مثل الثالث باعهما بالفين كلا منهما بالف على انه بالخيار في احدهما مثل الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار فرجهما من غير تعيين الثمن كل واحد والا ما في الخيار وغانما مثل الثالث باعهما بالفين على ان

فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا، فقوله يطلق على الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى المائة مثلا فاذا اطلق على عدد معين دل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار تعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا في معنى العموم، لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان، وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وانما اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع والنزاع في الارث والوصية، فان اقل الجمع فيهما اثنان، وقوله قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنية تقدم الامام، فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كانا اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على اجماع الفرقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي صلى الله عليه وسلم اعن ان يسافر واحدا واثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعاني لئلا يخالف اجماع اهل العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع بل مشترك بين التثنية والجمع، فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع

ثمن قبل جهالة الثمن طارئة لعارض الخيار بعد صحة التسمية فلم يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر، اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بقي قائما من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا بحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فبقي الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما دائما فامتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه الناقص قائم فمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فبقي الايجاب متناولا اياه فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل لابقضاء القاضي ثم يخرج فيتبين جهالة الثمن من الاصل قوله ولم يعتبر ههنا اشارة الى جواب سوال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول المبيع بمبيع شرط القبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه المنع فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا لعدم المحلية والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه المنع وفي غير هذه جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء، قوله فصل في الفاظ اي الفاظ العام على ما ذكره المصرح والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام لصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال اولا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد الصيغة وهذا الى العام بمعناه فقط اما يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول الكل واحد اما ان يتناول له على سبيل الشمول او على سبيل البدل اعلم ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوصف بالمفرد والضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء وذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم والصوم جمع صائم والافعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما يتناول المجموع احادا لا الكل واحدا من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط والقوم الذي يدخل هذا الحصن فلكذا فدخله جماعة كان للاول ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل

جارى القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجئ الجموع لا يتصور بدون مجئ كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد منه لصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عند عشرة الا واحدا والاصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع والثانى ان تعلق الحكم بكل واحد سوا كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد بعد آخر حتى دخلوه ولو دخل جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان تعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد دعدم المعلق به واحد آخر مثل من دخل هذا الحصن الا فله درهم لكل واحد دخله او انفرد او استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحق شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتى تحقيق ذلك فالحكم فى الاول مشروط بالاجتماع وفى الثالث بالانفراد وفى الثانى غير مشروط بشئ منهما قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما فى معناه من العام المتناول للمجموع مثل المرهط والقوم يصح اطلاقه على اى عدد كان من الثلثة الى ما نهاية له يعنى ان مفهوم جميع الاحاد سوا كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه ح يكون بهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل بنا فيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه لا يخفى ان الكلام فى الجمع المعرف واما المنكر فسيأتى ذكره وكذا سائر اسماء الجموع والافقد سبق ان المرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به فى كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام المجموع واسمائها الجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالمرهط وللعشرة فما دونها لجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك وآما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثانى بل بصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف المطلق الجمع وان الاول لاشك انه نوعى فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم فى شئ على كل جمع او كل فرد فرد انه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقى او اعم من الحقيقى والعرفى فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام قوله لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا فى اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امراتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امراتين وتمسكوا لوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا حتى ان المراد بالاخوين الثلثين كما للاخوات وفى الوصية للاثنين ما وصى لاقرب فلان الثانى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اى قلبا كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع فى غير ضمير للمتكلم لما تعرف مثل رجل رجلان رجال هو فعل وهما فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل ما فى الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لما زعمتموه بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر فى موضعه ولانا نصح جارى زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع فى ان اقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اى من برث بالاخوة يعنى الاختين لابام او لاختين فلها الثلثان مما ترك ان للاختين حكما للاخوات فى استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة محاورة فكيف للبنتين الصلبيتين حكم البنات فى استحقاق الثلثين بطريق الاولى لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الخ بنية والبعض يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فلذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعنى البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت يشكل بانه يعلم ان خط البنتين مع الابن مثل حظه مع البنت لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان للبنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بالطريق الاولى واما الحجب فلانه مبنى على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس رضى الله عنه قال لعثمان رضى الله عنه حين رأى الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالف فيما راه وروى لا استطيع ان انقض امرا كان قبلى

فیصح تخصیص الجمع تعقیب لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصیص بالمستقل وما فی معناه کالربط والقوم الی الثلثة والمفرد بالجر عطف علی الجمع ای المفرد الحقیقی کالرجل وما فی معناه کالجمع الذی یراد به الواحد نحو لا تتزوج النساء الی الواحدة یصح تخصیص المفرد الی الواحد والطائفة کالمفرد بهذا فسر ابن عباس رضه قوله تعالی فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة ومنها ای من الفاظ العام الجمع المعرف باللام اذا لم یکن معهودا لان المعرف لیس هو الماهیة فی الجمع والبعض الافراد لعدم الاولویة فتعین الکل اعلم ان لام التعریف اما للعهد الخارجی او الذهنی واما الاستغراق الجنس واما التعریف الطبیعة لکن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعریف الطبیعة لان اللفظ الذی یدخل علیه اللام دال علی الماهیة بدون اللام فحمل اللام علی الفائدة الجدیدة اولی من حمله علی تعریف الطبیعة والفائدة الجدیدة اما تعریف العهد او استغراق الجنس وتعریف العهد اولی من الاستغراق لانه اذا ذکر البعض افراد الجنس خارجا وذهب فحمل اللام علی ذلک البعض اولی من حمله علی جمیع الافراد لان للبعض متیقن والکل محتمل فاذا علم ذلک ففی الجمع المحلی باللام اذا لم یکن حمله بطریق الحقیقة علی تعریف الماهیة لان الجمع وضع لافراد الماهیة لا للماهیة من حیث هی لکن یحمل علیها بطریق المجاز علی ما یاتی فی هذه الصفحة ولا یمکن حمله علی العهد اذا لم یکن عهد فحمله ولا البعض الافراد لعدم الاولویة اشارة الی هذا فتعین الاستغراق ولتمسکهم بقوله علیه الصلوة والسلام الایمة من قریش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلی الله علیه وسلم فی الخلافة وقال الانصار منا امیر ومنکم امیر تمسک ابوبکر رضی الله عنه بقوله علیه السلام الایمة من قریش ولم ینکره احد فدل علی ان المراد الاستغراق وانوار التنزیل واما الوصیة فلانها ملحقة بالمیراث من حیث ان کلا منهما تثبت الملک بطریق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة المیت واما الجواب عن الثانی فهو ان اطلاق الجمع علی الاثنین مجاز بطریق اطلاق اسم الکل علی البعض او تشبیه الواحد بالکثیر فی العظم والخطر کما اطلق الجمع علی الواحد تعظیما فی مثل قوله تعالی واما له لحافظون مع الاتفاق علی ان الجمع لا یطلق علی الواحد حقیقة وانما اکثر مثل هذا المجاز اعنی ذکر الصفة الذی لا یکون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الی الاثنین مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما وذلک احتراز عن مستقل الجمع بین التثنیتین مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقیل بان المراد بالقلوب السیول والدواعی المختلفة کما یقال لمن مال قلبه الی جهتین او تردد بینهما انه ذو قلبین فما الجواب عن الثالث فهو ان الاجماع علی ان اقل الجمع ثلثة وجب تاویل الحدیث وذلک بان یحمل علی ان الاثنین حکم الجمع فی المواریث استحقاقا ترجیحا او فی حکم الاحتقاب خلف الامام وتقدم الامام علیهما او فی اباحة السفر لهما وارتفاع ما کان منهیا فی اول الاسلام من مسافرة واحد واثنین بناء علی غلبة الکفار او فی العقاب وصلوة الجماعة بهما او فی فضیلة الجماعة وذلک لان الغالب من حال النبی صلی الله علیه وسلم تعریف الاحکام دون اللغات علی ان هذا الدلیل علی تقدیر تسلمه لا یدل علی المطلوب اذ لیس النزاع فی ج مع م وانما النزاع فی صیغ الجمع وضمائره وهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع فی نحو رجال ومسلمین وضربوا واذهبوا لا فی لفظ ج مع م ولا فی نحو فعلنا ولا فی نحو صفت فلو کبا فانه وفاق یتکلم فعلی هذا الاحاجة الی ما ذکره المصرح حوالها عن مثل فعلنا ومع ذلک یجب ان یحمل اشتراکه بین التثنیة والجمع علی الاشتراک المعنوی دون اللفظ لانه موضوع مع الغیر واحدا کان الغیر او اکثر وهذا المفهوم واحد یصدق علی الاثنین وعلی الثلثة وما فوق ذلک کما یصدق هم فعلوا علی الثلثة والاربعة وما فوقها عن غیر اشتراک لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلک ما قیل ان مثل فعلنا حقیقة فی الجمع مجاز فی الاثنین وکفی بهذا المجاز ولم یوضع للمتکلم مع واحد اصلا لان المتکلم لا یکون التبع مزاحما للاصل لان المتکلم بهذه الصیغة یحکی عن نفسه وعن غیره علی ان ذلک الغیر تبع له فی الدخول تحت الصیغة لانه لیس بمتکلم بهذا الکلام حقیقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا کان الغیر فوق الواحد فانه یتقوی کثرة ویصیر بمنزلة الاصل واعلم انه یفرق فی هذا المقام بین جمع القلة وجمع الکثرة فدل بظاهره علی ان المفرقة بینهما انما هی فی جانب الزیادة بعضی ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الکثرة غیر مختص لانه مختص بما فوق العشرة وبهذا وفق بالاستعمالات وان صرح بخلاف کثیر من الثقات قوله فیصح تخصیص الجمع قد اختلفوا فی منتهی التخصیص فقیل لابد من بقاء جمع یقرب من مدلول العام وقیل یجوز الی الثلثة

والصحة الاستثناء قال مشايخنا هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس وتبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد بالواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى لبني زيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة كيجب حمله على تعريف الجنس انما قال لعدم الفائدة انما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولا يكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون تعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل للبطل اللام اصلا اذ اي اذا كان اللام لتعريف الجنس فمعنى الجمعية تباين في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا

وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصرح ان العام ان كان جمعا مثل الرجال النساء وفي معناه اهل الربط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تقريبا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير لفظا يستخبا وانكان مفردا كالرجل وفي معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع المذكور انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد مجازا في البعض فكون اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق والنزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع ولا اقل ولا اكثر فلا معنى لهذا التقرير اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي فلا عموم فلا تخصيص الثالث ان قال القيت كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا احدا لا اعيانا عرفا ويمكن ان يجاب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بدان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وتعريفه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة ومعنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصيغة لغة قوله والمراد بالتخصيص بالمتصل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمتصل فهذا تاكيد لرفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه لا يجوز الى الواحد في الجمع ايضا كالرهط والرجال الا بالجال ان لم يكن العالم الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعني اذا اسم للواحد فما فوقه كما فسر ابن عباس رضي الله عنه لا تقطعوا من الشيء واحد اكان او اكثر وقيل لانه مفرد الصنف اليه علامة الجماعة اعني التاء وفروعي المعنيان في الكشاف ان الطائفة التي يمكن ان يكون جماعة وقيل ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقتضى هذا انها ليست للجمع كالربط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد قوله ومنها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون لنفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر والام بالجمع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتميز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه اما ان يوجد في قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن تعريف بعض المساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالاصل وعدوا اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل الذي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين ولكمال التميز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد وقليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة حيث هي وهي مذا ما عليه المحققون وفي ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اهم في الشرع واحوط في اكثر الاحكام يعني الايجاب في الذبائح والتحريم والكراهة وانكان البعض متيقنا مع انه معارض بان الاستغراق اصل في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد في

فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها بالبطل اللام بالكلية فيحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام رح في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا بقينا جمعا فاحرف العهد اصلا الى آخره فاعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيدا بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علمنا ما قالوا انه لسلب العموم السلب فيحملوا اللام للاستغراق الجنس ثم والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الاعلى غير ثم الماهية وقد جعله متاخرو الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع والا سلم فنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه ظاهر لان لالة النكرة على جهة غير عينية الظهر من لالة على نفس الحقيقة وانما اصر حوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية تصورها في الذهن بالاشارة اليها تميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجح رجحي ورجح الرجحي وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح البعض ايضا حيث مثل بعهد ذلك لتعريف الماهية التاخر عن الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح البعض ايضا حيث مثل بعهد ذلك لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا معنى لا لتعهد الذهني الا مثل ذلك مما يدل القرينة على ارادة المفرد من الجنس الحقيقة والبعضية والكل والمبهم وان لم يعين اذ كان ذا تعريف الماهية فليست شعرى ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريفه الماهية حيث لا يكون للحكم على الافراد كما في قولك الانسان حيوان ولم يطلق قوله لصحة الاستثناء فان قيل المستثنى قد يكون خاصا اسما عدد مثل عندي عشرة الا واحدا ايها اسم علم مثل كسوت زيدا الا اسامة غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجهه الاول ان المستثنى منه في مثل هذا الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغ عموم باعتبار ما يصح الاستثناء منه فانها مجموعا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرجل الشهر للايوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد يصح الاستثناء وانما لا يدل على المستثنى وغيره ونحو اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما يتبادر من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من حيز امكانه كما في العموم المذكور فانه يتبادر منه ما يشمل المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا لكن المراد من الافراد الا فراد المتصور ان لا نقول ان صحة الاستثناء لا خراجه من حكم العموم فانه يقال في مثل جاءني القوم الا زيدا لكن المراد

ومنها ای من الفاظ العام المفرد المحلی باللام اذا لم یکن للمعهود کقوله تعالی ان الانسان لفی خسر الا الذین امنوا والسارق والسارقة الآیة تدل التثنیة علی انه لتعریف الماهیة نحو اکلت الخبز وشربت الماء وانما یحتاج فی تعریف الماهیة الی التثنیة لما ذکرنا ان الاصل فی اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعریف الماهیة ومنها النکرة فی موضع النفی کقوله تعالی قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی فی جواب ما انزل الله علی بشر من شیء وجه التمسک انه قالوا ما انزل الله علی بشر من شیء فلو لم یکن مثل هذا الکلام سلبا کلیا لم یتم فی الرد علیهم الایجاب الجزئی وهو قوله تعالی قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی والکلمة التوحید

وفی الجمیعیة باق من وجه لان الجنس مثل علی الکثرة تضمنا یعنی انه مفهوم کلی لا یمنع شرکة الکثیر فیه لا بعینه ان الکثرة جزء مفهوم وفیه اشعار الی قول الامام فخر الاسلام ان کل جنس یتضمن الجمع فمنه الجمیعیة وهو الکثیر باق من وجه دون الباطل من وجه حیث صح الحمل علی الواحد ولقائل ان یقول لم لا یجوز ان یحمل علی ما یصح الاطلاق الجمع علیه حقیقة باعتبار عمدیته وحضوره فی الذهن فیکون اللام معمولا بالجمعیة باقیة من کل وجه لا یقال الکلام علی تقدیر ان لا یکون هناک معهود انما نقول تقدیر عدم المعهود المبنی تقدیر باطل لان کل لفظ علم ما لو جاز تعریفه باعتبار القصد الی بعض افراده من حیث انها حاضرة فی الذهن فمع الاشعار بالعهد الذهنی فی شیء من المعمور لم تکن المعمور فالصحیح فی اثبات التمسک ان الجمع جاز عن الجنس فتمسک لو قوعه فی الکلام کقوله تعالی لا یحل لک النساء وقولهم فلان یرکب الخیل قوله وهذا معنی کلام فخر الاسلام رحمه الله عبارته ان مثل الاتزوج النساء ولا اشتری الثیاب یقع علی الاقل ویحتمل الکل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا اعتبرنا بجمیع افراد حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقی حرف اللام لتعریف الجنس وبقی معنی الجمع فی الجنس من وجه فکان الجنس اولی قوله فلم یسر من بذه الاشکاک لاشک ان حمل الجمع علی الجنس مجاز وعلی العهد اولا الاستغراق حقیقة ولا مساغ للمخلص للاعتقاد الاصل ولهذا لو قالت خالعنی علی ما فی یدی من الدراهم ولا شیء فیها لزمها ثلثمائة دراهم ولو حلف لا یکلمه الایام والشهور یقع علی العشرة عنده وعلی الاسبوع والسنة یحنث بهما لانه امکن العهد فلا یحمل علی الجنس ولهذا قالوا فی قوله لا ندرکه الابصار انه للاستغراق دون الجنس لان المعنی لا یدرکه کل بصر وهو سلب العموم ای نفی الشمول ورفع الایجاب الکلی فیکون سلبا جزئیا ولیس المعنی لا یدرکه شیء من الابصار لیکون عموم السلب لشمول النفی لکل واحد فیکون سلبا کلیا لا یقال کما ان الجمع المعرف باللام فی الاثبات للایجاب الحکم الکل وورد لاک هو فی النفی لسلب الحکم عن کل فرد کقوله تعالی وما الله یرید ظلما للعباد وان الله لا یحب الکافرین ان الله لا یهدی القوم الفاسقین لانا نقول یجوز ان یکون ذلک باعتبار انه للجنس فالنفی فیه یعم وقد یجاب عن الآیة بانا لا نعم الاحوال والاوقات وبان الادراک بالبصر انما یتم من الرویة فلا یلزم من نفیه نفیها قوله فلصحة الاستثناء کقوله تعالی ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک فان قبل صحة الاستثناء متوقفة علی العموم فاثبات العموم بها دور قلنا ثبتت العموم بوقوع الاستثناء فی الکلام من غیر تکریر فیکون بمنزلة لا الا باعتبار الاحتمال والاجماع قوله واختلف فی الجمع المنکر لا شک فی عمومه بحیث انتظم جمیع من المسمیات وانما الخلاف فی العموم بوصف الاستغراق فالاکثرون علی انه لیس بعام لان رجالا فی الجموع کرجل فی الوحدان یصح اطلاقه علی کل جمع کما یصح اطلاق رجل علی کل فرد علی سبیل البدل ویفهم علی انه عند الاطلاق للاستغراق فیکون عاما علی صحة الاستثناء کقوله تعالی لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم یکن للاستغراق لکان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع فی صحة الاطلاقه علی الکل حقیقة ولان حمله علی ما دون الکل احمال لا استواء جمیع المراتب فی متنی الجمعیة فلابد من الحمل علی الاقل المتیقن او علی الکل للکثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعیة بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه علی کل مرتبة من مراتب الجموع فحمله علی الاستغراق علی جمیع تقادیره فکان اقوی والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو کان استثناء لم یجب نصبه وعن الثانی ان عدم اعتبار الاستغراق لا یستلزم اعتبار عدم لیلزم البعضیة بل هو القدر المشترک بین الکل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجیح علی ان الحمل علی القدر المشترک اهمال کما فی رجل لا اجمال اذ یعرف ان عناه جمع من الرجال وان لم یعلم تعیین عدده وما ذکر من الجمع بین الحقائق ان اریدانه موضوع لکل مرتبة وضعا علی حدة لیکون مشترکا فهو ممنوع وان اریدانه موضوع للمفهوم الاعم الصادق علی کل مرتبة بطریق الحقیقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلی باللام قد سبق ان المفرد باللام اذا لم یکن للعهد الخارجی فهو الاستغراق الا ان یدل القرینة علی انه لنفس الماهیة کما فی قولنا الانسان حیوان ناطق او للمعهد الذهنی کما فی قولک ادخل السوق

والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا الا ان اليمين للمنع اعلم ان اليمين اما للمنع او للحمل ففي قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر الا ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون السلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب واحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عند نا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل رجل عالم كقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة انما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم تكن العلة عامة لما صح التعليل ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم بعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما لما قلنا ظهر ان الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا قال قيل النكرة الموصوفة مقيدة

والمقيد من اقسام الخاص قلنا

وشتان بين ما ذكره المعترض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو المجزوم به المقرر في المتن انه كل وشرب وهو مقدار معلوم كما ذكره المحققون في الصاع وجعله تعريف الماهية فكذا ما اراده بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق مالم يسبق ذكره كقولك للغلام ذهبت البلد وتعلم ان ثمة سوقا دخل السوق الذي في السوق البلد وشتان عند المحققين موجود خارجي لكونه اشارة الى معين قوله كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله السارق والسارقة اي الذي والتي وقد مر نبذ بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم قوله ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان تعقب عليها حكم النفي فيفيد عمومها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفته الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من نظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا وانما قال صاحب الكشاف ان قرارة لاريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجزه واستدلال المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى كالاستفهام تقرير وتثبيت بمعنى انزل الله التوراة على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيأ من الكتب على اية سلب كلي لا يستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا يناني السلب الجزئي مثل ما انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضا على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليستا في جانب المحكوم عليه بل في جانب متعلقات الحكم وامّا الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود يحق لما كان اثبات الواحد المحق تعالى وتقدس توحيدا ولا اشارة الى هذا التقرير قال والكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله والصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الآلهة بالحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما مر جوابه قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لانه اسم لهذا المفهوم الكلي كالانسان لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم ان لا احد على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجودا وفي الوجود الا الله فان قلت ما الاقتدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت ان هذا رد لخطأ المشركين في اعتقادهم تعدد الالهة في الوجود دلان المغايرة بينهم وبين نفس الخبر انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي الغيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا اذ المعنى ما الخبر الا الله في الوجود عن الآلهة سوى الله لان نفي مغايرة الله عن كل اله قوله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان دخلت فعبده حر اوان طالق لليمين على تحقق تعليق الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك لله لا اضربن رجلا وان كان منفيا مثل

خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك التقييد عام في افراده او جد فيه ذلك القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكونها آلة على فرد لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الاثبات نحو جاءني رجل فيجوز ان يكون واحدا معينا او غير معين وثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رايت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والتعريف اذا اعيدت

ان لم تتعرب جملا فكذا فهو يعين للحمل عليه نزلة تولك الله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في النفي اثبت خاص فعليا لايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض العموم والسلب الكلي والنكرة المنفي عامة فقيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فحقه ان عم وعموم النكرة في موضع الشرط ليس لاجل عموم النكرة في موضع النفي قوله لانه كذا النكرة لا يصوغه بصفة عامة وهي التي تختص لفيد وواحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلفت لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال فخالف اذا حلفت لا يجالس الا رجلا يدخل فيه جميع كل واحد فان هذا الوصف لا يصدق فرد واحد واستدل على عموم مهما وجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى وبعد ما من خيرين يشرك وقول عمر وقت تعيين سنة تتبعها الاذى للقطع بان الحكم عام في كل عبد وامة من وكل قول سروف مع ان قوله تعالى وبعد ما من وقع في معرض التعليل للنفي حتى لو كان الشركون مبعوضا عاما كان من الجمع بالام عاما في النفي والاثبات بخلاف عموم العلة ليلا يعم الحكم وفي هذا اشارة الى ان الوصف المنكرة المعرفة مختص بغير الجزء وكلمة اي وما النكرة استثناء في النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه اولا يشعر بان مدار اشتقاق الوصف عليه لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته وهذا مراد من قال الصفة اذا وصوف لمشئ واحد فعموم مما نحو من يدخل علي فاكرمه اذا حلفت لا يجالس الا جليسا يخيث بجالسته جليس لو حلفت لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسته عالمين بل اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يوجد من حيث صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لو قوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس اجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا تخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا وانه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت خبرا وصوفة فالاستثناء يا سم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة العموم فيخصص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا صفاته الا رجلا واحدا فحنث بمجالسة جليس الا انه قد يقضي النهاية قد يقضي الى التجرد والجنسية دون الوحدة فلا تختص بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف لان التقرير لا تخصيص في الوصف للقطع بان المقصد في مثل ثمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امراة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه عموم في مثل ليت جلا عالما واحدا لا اجالس رجلا عالما ويحصل الايجابة واحدا فحاصل ان النكرة في غير موضع النفي فد تعم بحيث يقتضي المقام الا انه لا يكون في النكرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلت ليس المراد بالخاص منها الخاص الحقيقي اعني ما وضع للكثير محصورا ولو احد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض متناول لفظ آخر لا لمجموع فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه هذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم ودلالات الاحوال ان كلا منها بالنسبة الى آخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب التخصيص مطلق على تصير اللفظ غير مفيد لمسماه بعض ما يتناوله العشرة قوله والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تختص اما بانها موضوعة للفرد فلما فهم الا بدليل او بحيث العموم ولا تخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل جليل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء وفي سلطق يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زايد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات

فکذلک فی الوجهین ای اذا اعیدت المعرفة نکرة کان الثانی غیر الاول واذا اعیدت معرفة کان الثانی عین الاول فالمعتبر تنکیر الثانی وتعریفه قال ابن عباس رضی فی قوله تعالی فان مع العسر یسرا انه لن یغلب عسر یسرین والاصح ان هذا مالید واذا قرأ بالف مقید بصک مرتین یجب الف واذا قرأ به منکرا یجب الف فان عند ابی حنیفة رح الا ان یجد المجلس فالاقسام العقلیة اربعة ففی قوله تعالی کما ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول اعیدت النکرة معرفة وفی قوله تعالی فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا اعیدت النکرة نکرة والمعرفة معرفة ونظیر المعرفة التی تعاد نکرة غیر مذکورة وهو ما اذا اقر بالف مقید بصک ثم اقر فی مجلس آخر بالف منکر لا روایة لهذا لکن ینبغی ان یجب الف عند ابی حنیفة ومنها ای بنی نکرة بالصفة

لا بالنفی ولا بالاثبات کقوله تعالی ان الله یامرکم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صنع العقود مثل بعت واشتریت وان وقعت فی الاخبار مثل رایت رجلا فهی لاثبات واحد مبهم من نوع کل الجنس غیر معلوم التعیین عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله علی قید الوحدة ولقائل ان یقول لانسلم عدم تعرض لقید الوحدة للقطع بان معنی ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة وتعقیبه اعناق رقبة واحدة وکان المراد ان ذلک لیس بلازم بل یجوز ان یراد به نفس الحقیقة او فرد منها او واحد قد یهی علیه واحد کان او اکثر ولهذا فسره المحققون بالشائع فی جنسه بمعنی انه بحجته محتمله لخصص کثیرة مما یندرج تحت امر مشترک من غیر تعرض لتعیین واما النزاع فی عموم النکرة فی الانشاء والاخبار فالحق انه لفظ لان القائلین بالعموم لا تریدون بشمول الحکم لکل فرد حتی یجب فی مثل اعط الدرهم فقیرا صرف الی کل فقیر وفی مثل ان تذبحوا البقرة ذبح کل بقرة وفی مثل فتحریر رقبة تحریر کل رقبة بل المراد الصرف الی فقیر ای فقیر کان وکذا المراد ذبح ای بقرة کانت وتحریر ای رقبة کانت فان سمی مثل هذا عاما فعاما والا فالعام علی انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن او فاکرمه کذا عاما مع انه من هذا القبیل فان جعل مستفرقا فکل نکرة کذلک والا فلا وجهه للعموم قوله فاذا اعیدت نکرة فالمراد بالکلام الی ذکر النکرة وافادتها العموم والخصوص او رفعه بما اشتهر من ان النکرة اذا اعیدت نکرة فالثانی غیر الاول والمعرفة بالعکس والکلام فیما اذا اعید اللفظ الاول الجامع کیفیة من التنکیر والتعریف او بدونها وهو یکون بطریق التعریف هو اللام او الاضافة بصیغ اعادة المعرفة نکرة وبالعکس وتفصیل ذلک ان المذکور اولا اما ان یکون نکرة او معرفة وعلی التقدیرین اما ان یعاد نکرة او معرفة فهی اربعة اقسام وحکمها ان ینظر الی الثانی فان کان نکرة فهو مغایر للاول والا فان کان المناسب هو التعریف بناء علی کونه معهودا سابقا فی الذکر او کان معرفة فهو الاول حملا له علی المعهود الذی هو الاصل فی اللام والاضافة ویذکر فی الکشف ازان اعیدت النکرة نکرة فالثانی فی مغایر للاول والا فعینه لان المعرفة تستغرق الجنس والنکرة یتناول البعض فیکون فی اضافی فی الکل سواء تقدم او تاخر وقیل اعادة المعرفة نکرة لقول الحماسی شعر صفحنا عن بنی ذهل فقلنا القوم اخوان وعسی الایام ان یرجعن قوما کالذی کانوا فوبه مع القطع بان الثانی عین الاول وفیه نظر لما اولا فلان التعریف لا یلزم ان یکون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا یلزم ان یکون النکرة عینه واما ثانیا فلان معنی کون الثانی عین الاول ان یکون المراد به المراد بالاول والجزء بالنسبة الی الکل لیس کذلک واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نکرة مع مغایرة الثانی للاول کثیر فی الکلام قال الله تعالی ثم اتینا موسی الکتاب تمام قوله وهذا کتاب انزلناه وقال الله تعالی اهبطوا بعضکم لبعض عدو وقال ورفع بعضکم فوق بعض درجات لا یخفی ذلک واعلم ان المراد بهذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن الا ان والا فقد تعاد النکرة نکرة مع عدم المغایرة کقوله تعالی وهو الذی فی السماء الله وفی الارض الله الا ان نزل علیکم آیة من ربکم قل ان الله قادر علی ان ینزل آیة ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشیبة یخلق ما یشاء بعد قوة المشاب سنه باب التوکید اللفظی وقد یعاد النکرة معرفة مع المغایرة کقوله جل ذکره وهذا کتاب انزلناه الی قوله وان الذین لا یؤمنون بالآخرة بالکتاب علی طائفتین من قبل وقد یعاد المعرفة معرفة مع المغایرة کقوله تعالی واتینا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الکتاب وقد یعاد المعرفة مع عدم المغایرة کقوله تعالی انما الله الله واحد ومشکک کثیر فی الکلام کقولهم هذا العلم علم کتبة وکذا ودخلت الدار فزایت دارا کادکنا ومنه بیت المتنبی قوله فکذلک فالوجهین

فان قال ای عبیدی ضربک فهو حر فضربوه جمیعا وان قال ای عبیدی ضربته فهو حر للعتیق الاواحد قالوا الان
فی الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفی الثانی قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشکل من جهة النحو لان الاول
وصفه بالضاربیة وفی الثانی بالمفردیة وهنا فرق آخر وهو ان ایا لا یتناول الا الواحد المنکر ففی الاول ای
فی قوله ای عبیدی ضربک فهو حر لما کان عبده ای عبد الواحد المنکر معلقا بضربه مع قطع النظر علی الغیر
فیعتق کل واحد باعتبار انه منفرد وحینئذ لا تبطل الوحدة ولو لم یثبت هذا ای عتق کل واحد ولیس البعض
اولی من البعض یبطل ای الکلام بالکلیة وفی الثانی ای عبیدی ضربته یثبت الواحد ویتجزء فیه
الفاعل اذ هنا یمکن التخییر من الفاعل المخاطب بخلاف الاول ای نحو ایما ثاب درج فقد ظهر هذا نظیر الاول
فان الضمیر متعلقه بدیا غة من غیر ان یکون له فاعل معین یمکن منه التخییر فیدل علی العموم ونحو کل ای
خبر تزیده هذا نظیر الثانی فان التخییر من الفاعل المخاطب ممکن هنا فلا یتمکن من آکل کل واحد بل اکل واحد
لکن یتخیر فیه المخاطب ومثل هذا الکلام للتخییر فی العرف ✣✣✣

یعنی ان المعرفة مثل النکرة فی حالتی الاعادة معرفة والاعادة نکرة فی انها ان الحدیث اذا اعید معرفة کان الثانی هو الاول واذا اعید نکرة کان غیر
ولما کانت عبارة المتن بحیث یحتمل عکس ذلک بان یتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعیدت معرفة کان الثانی غیر الاول کالنکرة اذا اعیدت
نکرة واذا اعیدت نکرة فالثانی هو الاول کالنکرة اذا اعیدت معرفة فسره فی الشرح بما ذکرنا ودفعا لذلک التوهم قوله لن یغلب عسر یسرین
منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضی الله عنهم ورد ی عن النبی صلی الله علیه وسلم انه خرج الی اصحابه ذات یوم فرحا مستبشرا او یضحک
ویقول لن یغلب عسر یسرین وهذا یدل علی ان الثانی مغایر للاول فی النکرة بخلاف المعرفة فتنکیر یسرا للتفخیم او الافراد والتعریف
العسر للعهد ای العسر الذی تر علیه او الجنس ای الذی یعرفه کل احد فیکون المیسر الثانی مغایرا للاول بخلاف العسر قال فخر الاسلام وفیه نظر
ووجهه بان الجملة الثانیة ههنا تاکید للاولی المقدریة فی النفس وتمکینها فی القلب لانها تکریر صریح لها فالدلیل علی تعدد المیسر کما لا یدل قولنا
مع زید کتابا علی ان مع کتابین فاشار الیه المصنف بقوله والاصح انه تاکید قوله وان اقر بالف یعنی لو اداره صکا علی الشهود فاقر عند هم
مرتین او اکثر بالف فی ذلک الصک فالواجب الف واحد لما قلنا ان الثانی هو الاول لکونه معرفا بالمال الثابت فی الصک وان لم یقید بالصک
بل اقر بحضرة شاهدین بالف ثم فی مجلس آخر بحضرة شاهدین بالف من غیر بیان للسبب فعند ابی حنیفة یلزمه الفان شرط مغایرة الشاهدین
الاخیرین للاولین فی روایة ولیشرط عدم مغایرتهما لها فی روایة وهذا بناء علی ان الثانی غیر الاول کما لو اکتب لکل الف صکا واشهد علی کل
شاهدین عند هما لم یلزمه الا الف واحد لما ان الاقرار تاکید الحق بالزیادة فی الشهود وان اتحد المجلس فالالزم الف واحد اتفاقا
علی تخریج الکرخی لان المجلس تاثیر فی جمع الکلمات المتفرقة وجعلها فی حکم کلام واحد وانما قیدنا کلامه للاقرارین بکونه عند شاهدین لانه لو اقر
عند شاهد بالف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدین والف عند القاضی فالالزم واحد اتفاقا کذا فی المحیط بقی صورتان احدهما ان یقر عند
شاهدین بالف منکر ثم فی مجلس آخر عند شاهدین بالف مقید بالصک عند شاهدین ثم فی مجلس آخر بالف منکر عند شاهدین وتخریج المصنف یرجح فیها انه یجب ان یکون
الالزم عند ابی حنیفة رح الفین بناء علی انها معرفة اعیدت نکرة فیکون الثانی مغایرا للاول قوله ومنها ای وهی نکرة تعم بالصفة بریدا تباعا باعتبار اصل الوضع
للخصوص والقصد الی الافراد کسایر النکرات وانما تعم لعموم الصفة کما سبق فی لا یکلم الا رجلا عالما وتنکیر یا حال الاضافة الی النکرة فلما عدم الاضافة
الی المعرفة فمعناها ان الواحد منهم یصلح لکل واحد من الاحاد علی سبیل البدل وان کانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المضوی الا تعت
النحوی لان الجملة بعدها قد تکون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا فی قوله تعالی لیبلوکم ایکم احسن عملا انها نکرة وصفت بجمل الفعل وهو عام فعمت بدلا

ومنها من وهو يقع خاصا لقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض خصوص من المتباينين
ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو امن فان قال من شارك من عبيدي عقبة فهو حر فشارك واحد
وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشارك الكل يتعلق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان عند ابي حنيفة رح لتعميم
الاواحد الان من للتبعيض اذا دخل على ذوي البعاض كما في كل من هذا النخر ولانه متيقن اي التبعيض متيقن لان من اذا كان للتبعيض
فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل متممة فوجب رعاية العموم والتبعيض في المسئلة
الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره وكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر
عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب انشأ الكل مفتتة

الكل مجتمعة

التخيير مثل اي عبيدي وطئه وابتك وعضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من لفظ طلب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب
مع يقيني ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض ويعتق كل واحد لما ذكرنا في الصورة الاولى لعبيده فجوازان يعتبر كل واحد منفردا
كما في الضاربية واما ثالثا فلانا لم نعتبر في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا صرحوا به معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض
عتق كل واحد لجوازان لا يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم
يثبت عتق كل واحد ولا بعض احد فلي من البعض ما يلزم ابطال الكلام بالكلية بجوازان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان
قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة قد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضربك
او الجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراد المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك اقتضاء قوله وههنا وتكون شرطية واستفهامية وموصولة
وموصوفة فالاولى ليبان تمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد
في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل عنه في الصورتين الى لفظ من فقط للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخران فقد تكونان للعموم وتستعمل ذوي العقول
وقد تكونان للخصوص واراد البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه والكلان خاصا
للبعض الان البعض متعدد الا محالة فجمعهم الضمير لدال على الجمع الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات قوله للتيقظ الاواحد اوهو اخر جهما ان قطع
الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورا باذا البعاض فيحمل عليه تارة
قرينة لفظه العموم وترجح البيان كما في من شارك من عبيدي عتقه فهو حر قرينة اضافة المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله
تعالى ترجى من تشاء منهم وتؤوي اليك من تشاء بقرينة قوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار
الفرق بين من شارك من عبيدي ومن شئت من عبيدي عتقه ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان
العموم ههنا بالعموم لصفة وبالمشيئة لصفة الفاعل دون المفعول به ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعف ظاهر وبهما فرق آخر تقرير لهم مع تقريره
ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فتحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن بالقطع
وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شارك من عبيدي لكن لعل العموم من وتعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما عتق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان
كل من شاء التعتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان الخطاب لو شارك عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق
المشيئة بالكل دفعة لان من شارك الخ طلب عتقه ليس لبعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شارك الخ طلب
عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويكون الخ

متعلقہ صفحہ ۹۰

متعلقہ صفحہ ۹۵

متعلقہ صفحہ ۹۶

فیہ فیبطل التبعیض وہذا الفرق والفرق الاخیر فای فما تفرقت بہ ومنہما ما فی غیر العقلاء وقد یستعار لمن یعقل فان قال کان فی بطنک غلاما فانت حرۃ فولدت غلاما وجاریۃ لم یعتق لان المراد الکل ان قال الحق کل نفسک من ثلث ما شئت تطلق ما دونہما وعنہ ہما مثلا

وقدم وجہا ومنہما کل وجمیع وہما محکمان فی عموم ما دخلہ خیار بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الکل علی النکرۃ فلعموم الافراد وان دخل علی المعرفۃ فللجمع قالوا عموما علی سبیل البدل للافراد ای یراد کل واحد مع قطع النظر عن غیرہ وہذا اذا دخل علی النکرۃ فان قال کل من دخل ہذا الحصن او ہذا الفلک او ہذا المنزل فدخل عشرۃ معا تحقق کل واحد فلغا تماما اذ فی کل فرد قطع النظر عن غیرہ فکل وان لم یستعقب الحنث بخلاف من دخل

وہہنا فرق آخر وہو ان من دخل ولا عاصم علی سبیل البدل فان ہہنا کان اذا دخل حنثت معا لم یکن لہم شیء فاذا اضاف الکل الیہ اقتضی عموما آخر للکل لیفوز فیقتضی العموم فی الاول فیتعدد الاول وہذا الفرق قد تفرقت بہ ایضا وتحقیقہ ان الاول عبارۃ عن الفرد السابق بالنسبۃ الی کل واحد من ہو غیرہ وفی قولہ من دخل ہذا الحصن او لا یکون حمل الاول علی ہذا المعنی وہو معناہ الحقیقی اما فی قولہ کل من دخل او لا فلفظ کل دخل علی قولہ من دخل او لا فاقتضی التعدد فی المضاف الیہ وہو من دخل او لا فلا یکون حمل الاول علی معناہ الحقیقی لان الاول الحقیقی لا یکون متعددا فیراد معناہ الجامع ای وہو السابق بالنسبۃ الی المتخلف ۞ ۞ ۞

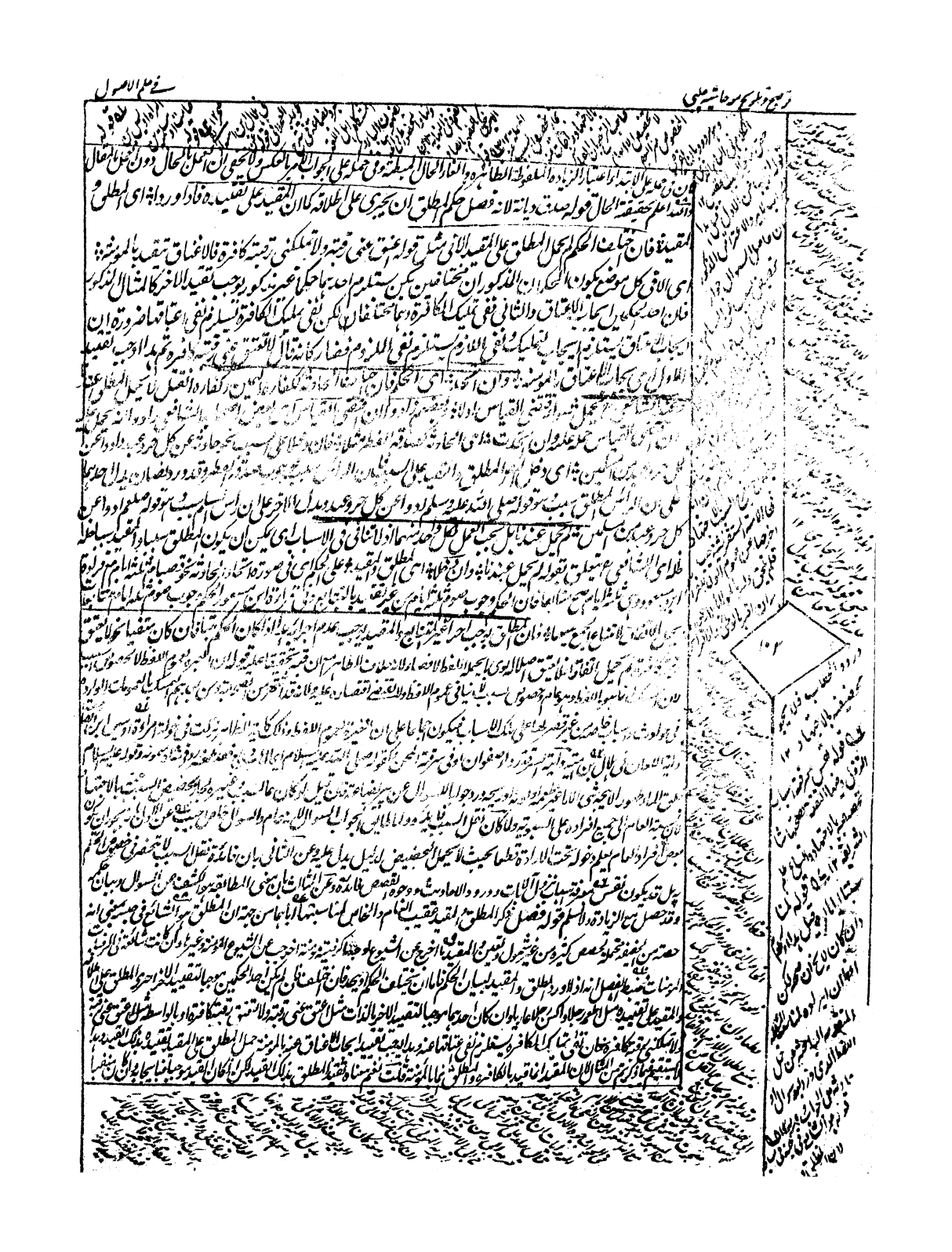
التی تدل علیہا من ہی الہیئۃ الجزئیۃ المتعلقۃ للکلیۃ المعینۃ التی ہی اعم من ان یکون فی ضمن الکل او بدونہ وحالا عن التعیین یتعین ویہوط قولہ منہما ای غیر العقلا ہذا قول البعض الامۃ الملۃ والاکثرون علی انہ یعم العقلاء وغیرہم فان قیل فعلی ہذا فقولہ تعالی فاقرءوا ما تیسر من القرآن یجب قراءۃ جمیعہ لانہ عام قلنا لیس عاما بالعموم کما فی قولہم الکلان فی بطنک غلاما فانت حرۃ فولدت غلاما وجاریۃ لم یعتق لان المراد ما تیسر یعنی بعضہ لا الافراد دون الاجتماع لانہ عند الاجتماع ینقلب متعارضا قولہ وقدم وجہہما الاجماع قال ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ فوان ما عام ومن للبیان والبنت جمیعہم عدد اطلاق المشترک واما وجہ قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ فوان من للتبعیض فیجب ان یکون ما شارت بعض البنت قولہ وہما محکمان لیس المراد منہما الیقین لتخصیص اصلا لان قولہ تعالی واللہ بکل شیء علیم وقولہ واوتیت من کل شیء مخصوص علی ما سبق بل المراد منہما الاتقان خاصیس بان یقال کل رجل وجمیع الرجال مراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم علی ما سبق فی باب الالف واللام ومن وما ذکر تمسک الائمۃ وفخر الاسلام عن ان کلمۃ کل تحمل لتخصیص بحکم کلمۃ من کما اذا قال کل من دخل ہذا الحصن او لا فانہ کذا فدخلوا علی التعاقب فالفضل للاول خاصۃ لاحتمال تخصیص فی کلیۃ کل فان الاول سہم للفرد السابق وہذا الوصف متفقۃ فیہ دون من دخل بعدہ وقد یحمل لہم مثل ذلک من العموم الذی یکون مثلا واجعل سبیل البدل قولہ فان دخل الکل جعل کل واحد کل الی النکرۃ فلہم عموم الافراد واذا اشتہر فی الہم رفعۃ فلہم عموم اجزاء بالضم کل بجعل بالضمہ ہذا الترخیف بخلاف کل الرجال ولیصح کل الرجال یحمل ہذا الجمع بخلاف کل رجل قولہ فدخل عشرۃ معا تحانثا فی ذلک الا لو دخلوا متعاقبین فالفضل للاول خاصۃ لان من دخل بعدہ لیس دخولہ دخولا والا لکان مسبوقا بالغیر ومعنی الاول السابق بالغیر فیسبق قولہ فکل ای کل واحد من العشرۃ الذین دخلوا معا بالنسبۃ الی المختلف الذی یقدر دخولہ فیہ بعشرۃ لیصح وذلک لان الدخول او لا یجب ان یعتبر اضافتہ الی الداخل ثانیا لا الی من لیس بداخل اصلا قولہ بخلاف من دخل ای ہذا الحصن او لا فلہ الف درہم فدخلہ عشرۃ معا لم یکن لکل واحد منہم شیء لانہ لیس عموم من علی سبیل الافراد بل عموم من فی مجتمعین وہم ہہنا مجتمعۃ فلم یوجد دخول واحد فلا یجوز ان یکون دخول کل واحد منہم دخولا استعارۃ عن الکل او لمجیء لیکون لکل منہم او لمجموعہم فضل وحد لان عموم الکل علی سبیل الافراد وعموم المجموع علی سبیل الاجتماع فتضادا وعموم من انما ثبت نسورۃ ابہامہ کالنکرۃ فی موضوع النفی فلا مشارکۃ لتصحح الاستعارۃ قولہ ہہنا فرق آخر حاصلہ ان الاول ہو السابق علی جمیع اعداد ہ وہو بہذا المعنی لا یتعدد فلا مدخل فرد بالفرد السابق فضد الفرد اللاحق الکل لیصح ان یکون مجازا للسابق علی الغیر مطلقا سواء کان جمیع اعداد او بعضہا کما تخلف یجری فیہ التعدد فیصح اضافۃ الکل الاخر وہی الیہ فعلی ہذا یجب ان یکون من نکرۃ موصوفۃ اذا لو کانت موصولہ وہی معرفۃ لکان کل الرجال الا رجلا یعنی کل الرجال الذین یدخلون ہذا الحصن فلیتم کذا فیجب ان یکون للمجموع فضل وحد وفی ہذا الفرق نظر وہو ان یقتضی فی صورۃ الدخول فرادی ان یستحق الفضل کل واحد منہم غیر الاخیر لہ دخولہ تحت عموم من الجمع المعنی السابق بالنسبۃ الی المتخلف ولیس کذلک لتصحیح بان الفضل للداخل خاصۃ ویکون الجواب بان قید عدم السبوقیۃ بالغیر مراد فلا یصدق الا علی الاول خاصۃ وما یجب الہیئۃ ان اولا یہمنا وقف بمعنی قبل ولیس من اوصاف

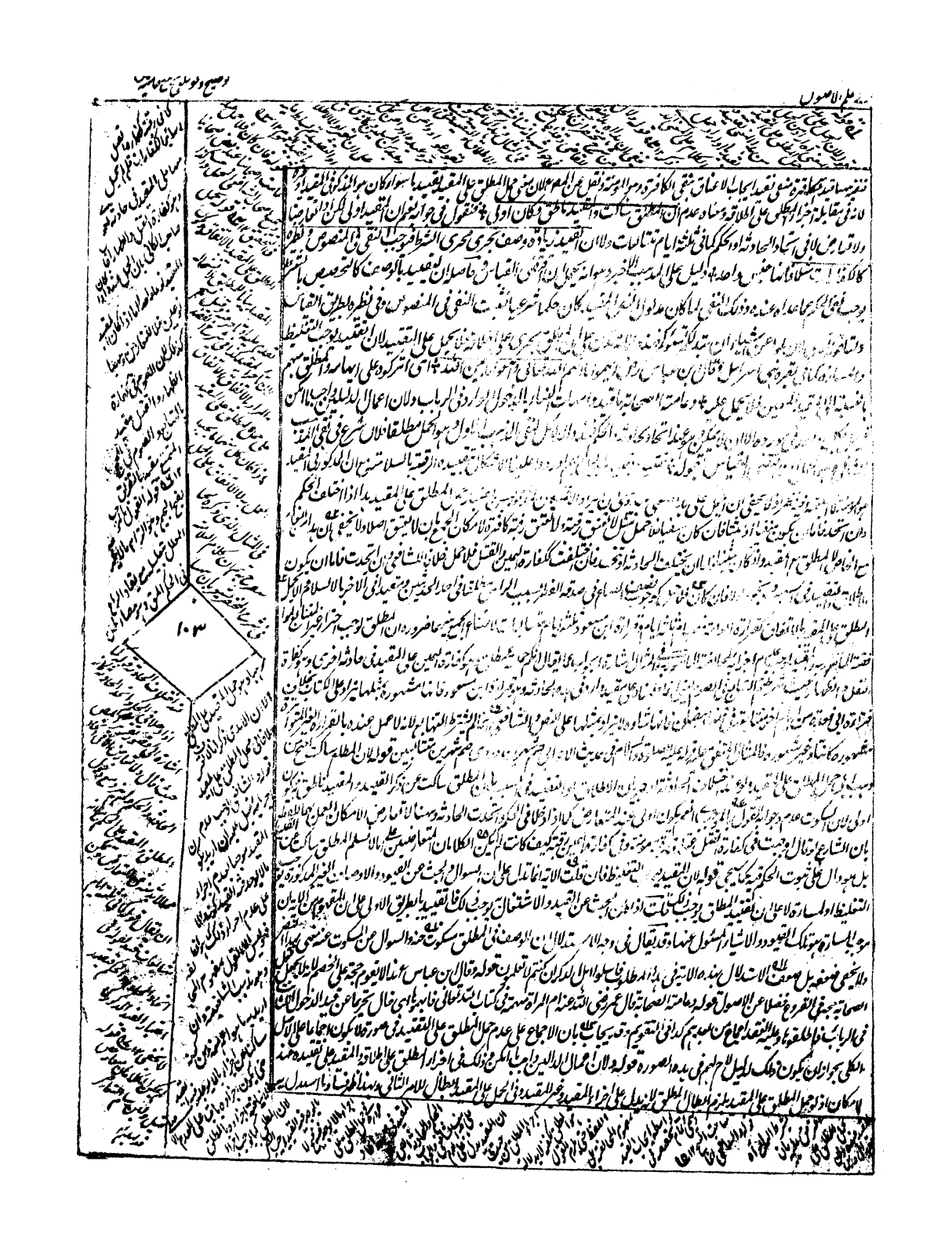
جمیع عموم علی سبیل الاجتماع فان قال جمیع من دخل ہذا الحصن اولا فلہ کذا فدخل عشرۃ معا فلہم نفل وحد وان دخلوا فرادی
یستحق الاول فیصیر مستعارا لکل کما ذکرہ فخر الاسلام رح وفی اصولہ ویرد علیہ انہ یلزم المجمع بین ارادۃ الحقیقۃ والمجاز ولا
یمکن ان یقال ان اتفق الدخول علی سبیل الاجتماع یحمل علی الحقیقۃ وان اتفق فرادی یحمل علی المجاز لانہ فی حال الکلام لا یدان
یراد احدہما معینا وارادۃ کل منہما معینا تنافی ارادۃ الآخر فحینئذ یلزم الجمع بینہما فاقول معنی قولہ انہ مستعار لکل ان الکل الافرادی
یدل علی امرین احدہما استحقاق الاول النفل سواء کان الاول واحدا وجمعا والثانی انہ اذا کان الاول جمعا یستحق کل واحد
منہم نفلا تاما فنہنا مراد الامر الاول حتی یستحق الاول النفل سواء کان واحدا او اکثر ولا یراد المعنی الحقیقی ولا الامر الثانی حتی
لو دخل جماعۃ یستحق جمیع واحدا وذلک لان ہذا الکلام للتحریض والبحث علی دخول الحصن اولا فیجب ان یستحق السابق سواء کان
منفردا او مجتمعا ولا یشترط الاجتماع لانہ اذا اقدم الاول علی الدخول فتخلف غیرہ عن المسابقۃ فلا یوجب حرمان الاول عن
استحقاق النفل فالقرینۃ دالۃ علی عدم شرط الاجتماع فلا یراد المعنی الحقیقی وایضا لا دلیل علی انہ اذا دخل جماعۃ یستحق کل واحد
من الجماعۃ نفلا تاما بل الکلام دال علی ان للجمع او نفلا واحدا فصار الکلام مجازا عن قولہ ان السابق یستحق النفل سواء کان منفردا
او مجتمعا فاذا دخل منفردا او مجتمعا استحق العموم المجاز فلا استحقاق مجتمعا لیس لانہ المعنی الحقیقی بل لانہ دخل تحت عموم المجاز وبہذا البحث فی غایۃ التحقیق

الآخرین وکان المراد بقولہم الاول اسم للفرد السابق ان الدخول اولا مثلا اسم لذلک قولہ فان دخل جمیعہم من دخل ہذا الحصن اولا اعلم ان المشہور فی مثل
ہذا التعلیق دخول الحصن بعینہ الا بالنیۃ اما ان یکون مذکورا بمجرد لفظ من او مع اضافۃ الکل الیہ وعلی تقادیر الثلث اما ان یکون الدخول وحدانا او متعددا معا او علی سبیل
التعاقب فیصیر ستۃ فان کان الدخول واحدا فقط فلا کلام النفل فی الصور الثلث الاولی من دخل وکل من دخل فظاہر واما فی جمیع من دخل فلان ہذا التعلیل للتشیع وللظہار الحلاوۃ
فلما استحقہ الجماعۃ بالدخول اولا فالواحد اولی لان بجلادتہ فی ذلک اقوی والکان الدخول متعددا فان دخلوا معا فلا شیء لہم فی صورۃ من دخل ولکل واحد نفل تام فی جمیع
کل من دخل وللجمیع نفل واحد فی صورۃ جمیع من دخل لان لفظ جمیعہ للاحاطۃ علی صفۃ الاجتماع فالعشرۃ کشخص واحد سابق بالدخول علی سائر الناس بخلاف کل فان
عمومہ علی سبیل الانفراد کما مر وان دخلوا علی سبیل التعاقب فان نفل للاول منہم فی الصور الثلث اما فی من دخل وکل من دخل فظاہر واما فی الجمیع فلانہ یحمل مستعارا لکل
لقیام الدلیل علی استحقاق الواحد وہو ان المجاز وقع فی دخولہ وحدہ اقوی فہو اولی بالنفل احری کما ذکرہ فخر الاسلام رح واعترض علیہ بان فی ذلک جمعا بین الحقیقۃ والمجاز لانہم
لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم المجموع لو دخلوا فرادی استحقہ الاول منہم عملا بمجازہ کما اذا لم یدخل الا واحد ویجیب بانہم ان دخلوا معا یحمل الکلام علی الحقیقۃ وان دخلوا
افرادی او دخل واحد فقط یحمل علی المجاز ورد بہ صاحب الکشف والمصنف بان امتناع الجمع بین الحقیقۃ والمجاز انما ہو بالنظر الی الارادۃ دون الوقوع وہہنا قد تحقق الجمع
فی ارادۃ المتکلم بان ارادہ علی عمومہ الحقیقۃ الجمیع واخری علی مجازہ کما یقال لیقتل اسد او یرد بہ سبع او جبل فجاع حتی یعد ممتثلا بایہما کان اذ لو اراد حقیقۃ الجمیع لم یستحق الفرد اولو اراد
مجازہ لم یستحق الجمیع نفلا واحدا بل یستحق کلا واحد نفلا تاما کما اذا صرح بلفظ کل فلہ بغیر ہذا الاشکال اورد المصنف رح کلا ما حاصلہ ان الجمع ہہنا لیس فی معنی الجمع الحقیقی حتی یتوقف
استحقاق النفل علی صفۃ الاجتماع للقرینۃ الدالۃ من ذلک وہو ان ہذا الکلام للتشجیع والتحریض علی الدخول اولا علی ما ذکرنا ولیس ایضا مستعارا لمعنی کل من دخل اولا
حتی یستحق کل واحد کمال النفل عند الاجتماع لعدم القرینۃ علی ذلک بل ہو مجاز عن السابق فی الدخول واحدا کان او جماعۃ فیکون للجماعۃ نفل واحد کما لو اوصی علی سبیل
المجاز وہذا المعنی بعض معنی کل من دخل اولا لان معناہ ان السابق یستحق النفل وانہ لو کان جماعۃ کان لکل واحد من احادہا کمال النفل مضارا بجمیع من دخل ولا مستحق
البعض بمعنی کل من دخل اولا فان قولہ الکل الافرادی یدل علی امرین معناہ ان مدلولہ مجموع الامرین اذ لیس کل واحد منہما مدلولا علی حدۃ حتی یکون مشترکا بینہما فان
قلت فالامر الاول ہو استحقاق السابق النفل واحدا کان او جماعۃ من غیر تقیید عدم استحقاق کل واحد من الجماعۃ تمام النفل وہہنا قد اجزتہ ولک مع ہذا ان تقیدہ فلا یکون المراد
ہو الامر الاول قلت عدم استحقاق کل واحد تمام النفل لیس من جہۃ انہ معتبر فی المعنی المجازی بل من جہۃ انہ لا دلیل علی استحقاقہ والحکم لا یثبت بدون الدلیل فقولہ لا یراد
المعنی الحقیقی ای اعتبارا وصف الاجتماع والواحد ولا الامر الثانی ای استحقاق کل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولہذا کان لمجموع الداخلین معا نفل واحد فقولہ
حتی لو دخل جماعۃ تقریم علی عدم ارادۃ المعنی الثانی واعلم انہم لو حملوا الکلام علی حقیقتہ وجعلوا استحقاق المنفرد کمال النفل ثابتا بدلالۃ النص لکفی + + + + + + + + +

قولہ (لم یوجد الا ان یکون) من وجوہ الا ان یکون الخ
قولہ (فان قال) الخ
قولہ (فان دخل جمیعہم من دخل ہذا الحصن اولا اعلم ان المشہور فی مثل

مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة تتوسلي النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة مسلمون هذا
في معنى الشرط فلعله تأمل فان ترجيح بعض المعاني عند ذلك وان ثبت التساوي فاحكم في البعض ثبت فجعله عليه
السلام في البعض الاخر بالقياس وقال الشافعي لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة
ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز النفل في بعض بقاعه عليه السلام وهي سواء في بين الفرض والنفل
الاستقبال جاز الاختيار ثبت بهذا جواز في البعض الاخر قياسا فهو لما سمعني بالسفقة للجار فليس من قبيل
هو عام لان فضل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب الاشكال وهو ان يقال حكاية فعل لا تعم فما وجه
سمي بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب بان هذا ليس من باب حكاية الفعل
هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية من قول النبي عليه السلام ثابتة للجار لسن سلمنا انه حكاية فعل لكن الجار عام بالاتفاق
لاستغراق المحلى بالعهد المذكور فصار كانه قيل بالشفعة الكل جار مسلم والذي ورد بعده سوال واحد فاذا ان يكون
يكون وجه ان حرج تحت قوله اذا ارادوا بجواب سوال اذا ارادوا بالفعل اي الاطلاع اذا ارادوا الاطلاع
الجواب نحو اليس عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك فيقول بلى قول منهم بعد النظر غير مستقل نحو سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول
وزيادة غير مستقل بعد النظر مستقل الذي بعد جواب فطعا نحو لعال القائل لي ان تقديت فكذا من غير نظر بل بعد النظر مستقل
الذي الاطلاع اذا قيل في جواب فعان تقديت اليوم مع زيادة على قدر يجاب او اجيب بالنظر مستقل الذي الاطلاع اذا قيل مع
اقبال الجواب فقي مثل هذا موضع ذكر لفظ نحو فنظر فسمع او اطلق فسلمته الاول تحمل على الجواب في الزمان يحمل على الجواب في الزمان
على الابتداء بحمد ما يملا الدار وعلى الاعادة وقوله قال عقيب الجواب صدق ما يقع عند الشافعي تحمل على الجواب بدليل
ان المعتبر هو العموم الا فصل المخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم سكتوا بالجوابات الواردة على خواتيم شعائر
قوله سنة تحريم تحمل الرفع على ما تقدم قبل استثناء قوله انه الذي صحابي عباس الفعال الذي صلى الله عليه وسلم فقط راد قوله
الشفعة فيما يحمل على عام لا مدينة بعض الاشياء من حال الصحابي العدل الذي لم يذكر بالمشافهة انه لا يحمل لكونه مرسلا بعد
لان الاحتجاج انما هو بالحكاية لا بالمحكي عنه لا يحمل مرفوعا لان الوقوع لا يكون الا صفة نبوية فعله قول الصحابي نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم فعل
الكعبة يحمل الا يكون بين يحمل الزمان الاعلى قصد يوم فصل لبث الثلاث الا ان يصح انما هو بين يوم لا يكون الا صفة معينة وفي زمان بين يوم فيحمله
ليس بين الاولة فعل وقيام لا يجوز لذلك يوم يحمل على صفة نفل بالسنة نوعا بالسنة فعل بل نفل الحديث بمعناه وهو لفظ الحاكم عام وهذه نظير اذا ولا تكون
ما قول الكلام ليس الا اخبارا عن الذي صلى الله عليه وسلم فعل بالسنة نوعا بالسنة فعل بل نفل الحديث بمعناه وهو لفظ الحاكم عام وهذه نظير اذا ولا تكون
حكاية بين يحمل حفظ عام وما لا فلان ان جابرا نقل الصحابي قضى بسوال سعد صلى الله عليه وسلم بالشفعة كل جار فيحمل صحيح بعد سليم لم يوجد حكاية مفعول ضرورة ان
الفعل عين فصار قضاء بالشفعة فاوقع في الجار بين فان قلت يجوز ان يقع حكمه بالشفعة للجار بين لم يعلم ان يقع بالشفعة للجار فلما قلنا تعميم يكون نقل الحديث
بالمعنى احكاية فعل لقد به بخلافه قوله الفظ الذي بعد سوال او حادثة يعني يكون قبيلة بذلك السوال او الحادثة وهذه خمسة اقسام الاربعة
المذكورة لاستماع ان يكون اللفظ مطلقا في الابتداء ولا يحمل الجواب يعني اذا سمعت قول لا يعلم منه ما يفيد ان حتى يعتبر السوال والحادثة مثل نعم نعم انها مقررة
لما سبق من كلام سوء ومنفي استفهاما او غيرها فانها تختلف بالجواب فان قال لي عليك كذا فقال لا او ما اقررت الا ان
المتعين احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منها مقام الاخر ويكون اقرارا نحو قوله جواب الاستفهام الا حيث لقوله حمل المزيد على الاقل
يسعى او قال ان تقديت اليوم فكذا في جواب فعال ريسعى يحمل كلام مرسل الذي يحتج بالمرسل في ذلك اليوم ذلك الحلقة الاولى عن عمرو الذي عن عمرو عن ابيه



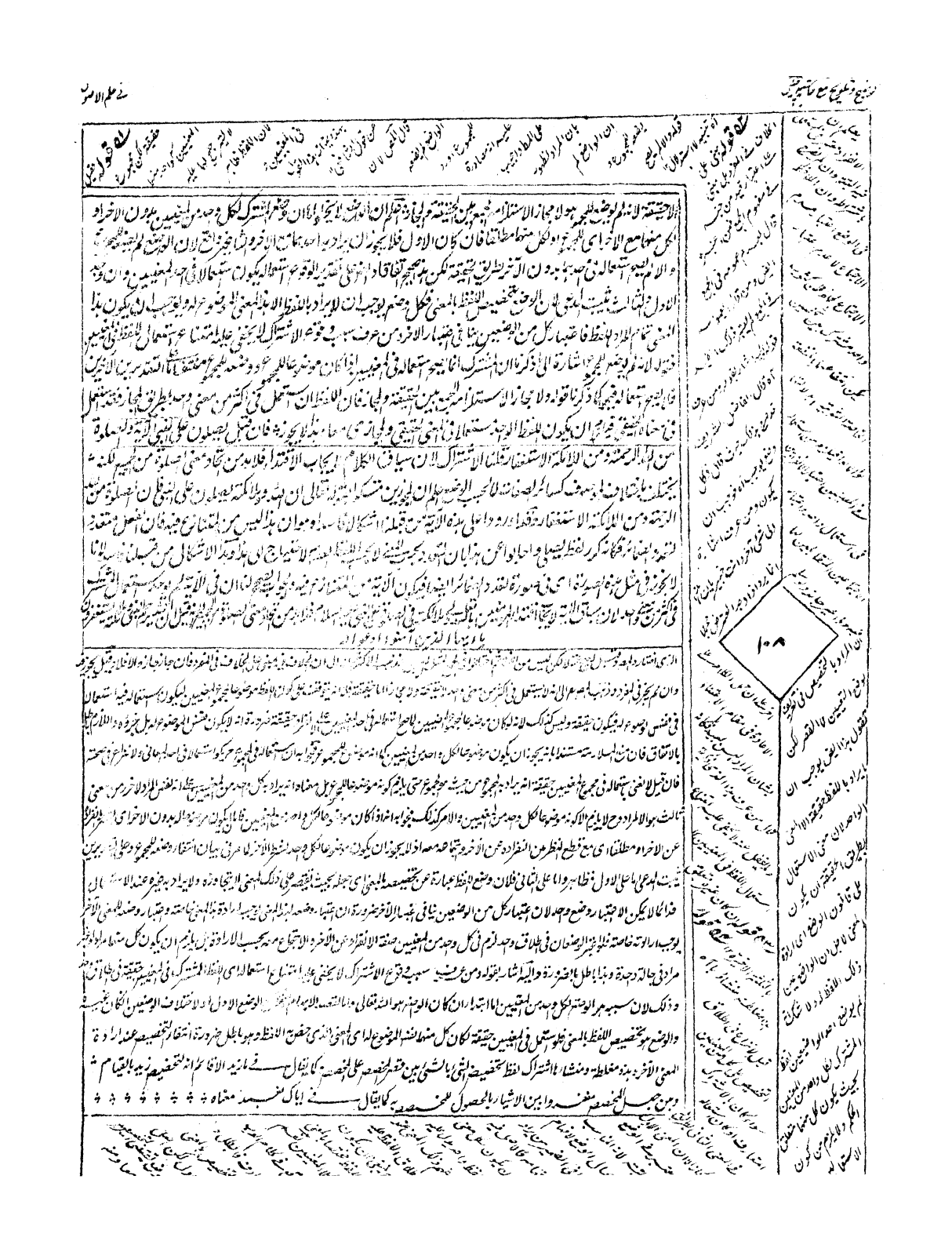


والنفی فی المقیس علیہ بناء علی العدم الاصلی فکیف یصح ان یکون حکما شرعیا وکن نقول ہو عدم اصلی فان قولہ تعالی فی کفارۃ القتل فتحریر رقبۃ مؤمنۃ یدل علی ایجاب المؤمنۃ ولیس فیہ دلالۃ علی نفی الکافرۃ اصلا والاصل عدم اجزاء تحریر الرقبۃ عن کفارۃ القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنۃ بالنص فبقی عدم اجزاء الکافرۃ علی العدم الاصلی فلا یکون حکما شرعیا ولہذا یجوز بہذا القیاس من کون العدم حکما شرعیا وتوضیحہ ان الاعدام علی قسمین الاول عدم اجزاء یکون تحریر رقبۃ کعدم اجزاء الصلوٰۃ بغیر طہور وعدم اجزاء ما یکون تحریر رقبۃ غیر مؤمنۃ فالقسم الاول عدم اصلیۃ بلا خلاف والقسم الثانی مختلف فیہ فعند الشافعی رح حکم شرعی وعندنا عدم اصلی بناء علی ان التنصیص بالوصف دال عندہ علی نفی الحکم عن الموصوف بدون ذلک الوصف فانہ لما قال اللہ تعالی فتحریر رقبۃ علموہ یقتل مؤمنۃ بجانہ تحریر الکافرۃ فما قال مؤمنۃ لزم نفی تحریر الکافرۃ فیکون النفی المفہوم بمنزلۃ المنصوص کما اشرنا عبارۃ ونحن نقول انہ حیث تحریر المؤمنۃ ابتداء وہو ساکت عن الکافرۃ لانہ اذا کان فی احرار الکلام یعتبر مقصد الکلام موقوف علی الآخر وثبتت حکم الصدر بعد تمام بالغیر لما یلزم النقص فلا یکون ایجاب الرقبۃ بالنص بل ایجاب الرقبۃ المؤمنۃ ابتداء فیکون الکافرۃ باقیۃ علی العدم الاصلی کما فی القسم الاول من الاعدام وشرط البقاء ان یکون الحکم المعدوم حکما شرعیا لا عدما اصلیا ولا یمکن ان یعدی الی القید فثبت العدم ضمنا بہ جواب اشکال مقدر وہو ان یقال نحن نعدی القید وہو حکم شرعی لانہ ثابت بالنص فثبت عدم اجزاء الکافرۃ ضمنا لا انا نعدی ہذا العدم فضمنا سؤال ہذا یجوز فی القیاس فنجیب بقولنا ❊ ❊ ❊

لان القید وہو قولہ الایمان مثلا ❊ یدل علی الاثبات فی مقیدہ ❊ ای یدل علی اثبات الحکم وہو الاجزاء فی تحریر رقبۃ یوجد فیہ وہو الایمان والنفی فی غیرہ ❊ ای یدل علی نفی الحکم وہو نفی الاجزاء فی الرقبۃ الکافرۃ فثبت ان القید یدل علی ہذین الامرین والاول ❊ وہو اجزاء المؤمنۃ ❊ حاصل فی المقیس وہو کفارۃ الیمین ❊ بالنص المطلق ❊ وہو قولہ تعالی او تحریر رقبۃ ❊ فلا یفید القید شیئا فی بقاء ای التعدیۃ فی الثانی فقط فتعدیۃ القید تعدیۃ العدم بعینہا ❊ ای بعین تعدیۃ العدم ❊ والکلام غیر نافع فی المقصود ہہنا ❊ ای فی اثبات تعدیۃ القید غیر تعدیۃ العدم فتعدیۃ العدم مقصودۃ من تعدیۃ القید حتی تعدیۃ العدم وان سلم ان مفہوم تعدیۃ القید غیر مفہوم

تقبل کلام القید لفہم من المطلق فلو لم یجعل علیہ یلزم الغاء القید اجیب بانہ لیس کذلک بل یستحب القید وفضلہ وانہ یخرج من الخلاف رفعۃ ونحن کذلک وبالجملۃ ہو اولی من الطال حکم الاطلاق قولہ والنفی فی المقیس علیہ یعنی ان حمل المطلق علی المقید بالقیاس فاسد اما اولا فلان ہذا القیاس لیس بمفید للحکم الشرعی بل للعدم الاصلی وہو عدم اجزاء غیر المقید فی صورۃ التقیید کما یجیء مفصلا مفہوم المخالفۃ واما ثانیا فلان ہذا القیاس لا یفید اثبات الحکم شرعی ثابت بالنص المطلق وہو اجزاء غیر المقید کالکافرۃ مثلا واما ثالثا فلان اشتراط القیاس عدم النص علی ثبوت الحکم فی المقیس او انتفائہ وہہنا المطلق ناص دال علی اجزاء المقید وغیرہ من غیر وجوب احدہما علی التعیین فلا یجوز ان یثبت بالقیاس اجزاء المقید والاعدام اجزاء غیر المقید لان المطلق ساکت عن القید غیر متعرض لہ لا بالنفی ولا بالاثبات فیکون العمل فی حق الوصف خالیا عن النص لانا نقول المفہوم ممنوع بل ہو ناطق بالحکم فی المحل سواء وجد القید او لم یوجد ومعنی قولہم ان المطلق لا یتعرض لہ مدفوع لانہ لا یدل علی احدہما بالتعیین ہذا ولکن للخصم ان یقول العدمی ہو عدم القید لاجزاء المقید ولا من ان النص المطلق یدل علی عدم وجوب التعدیل علی وجوب المطلق اعم من ان یکون فی ضمن المقید او غیرہ وبہذا یندفع ما یقال انا علی تقدیر عدم تعدیۃ العدم یلزم عدم اجزاء غیر المقید کالکافرۃ فی الکافرۃ لیس لان غایۃ الامر ان یجتمع فیہا نصان مطلق ومقید تقریرہ ما ذکرہ ولا نسلم عدم الحکم عند عدم القید فیجوز ان کان بالنص المطلق والمؤمنۃ بالنص المقید والمطلق ایضا ولا امتناع فی اجتماع نصین علی حکم واحد علی انا نقول المذہب انہ اذا اجتمع المقید والمطلق فی حادثۃ واحدۃ فی الحکم فالمحل واجب لفاقا کما مر قولہ لان القید یدل علی الاثبات فی المقید والنفی فی غیرہ فان قلت ہذا صریح فی نفی ما یثبتہ لوصل بعض کلامہ بعض مقدمات تسلم الاخفی علی المتأمل قولہ ❊ ای یدل علی نفی الکافرۃ اصلا وانہ عدم اصلی لا حکم شرعی ولا یصح ان یکون من باب مجاراۃ الخصم تسلیم بعض مقدماتہ لما الاخفی علی المتأمل فی السیاق کما یہاق قلت نعم فی المجاراۃ والمقصود انہ لما ذکر لہ یفید نجواز اجزاء الکافرۃ باق علی العدم الاصلی ❊

تعدية العدم فتعدية العدم مقصورة من تعدية القيد فتبطل قوله نحن نتعدى القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت مقصودا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس ☆ فنكون ☆ اي التعدية القيد لاثبات مالا يكون بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الرقبة الكافرة فانه عدم اصلي ☆ والابطال لحكم الشرعي ☆ وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين ☆ الذمي دل عليه المطلق ☆ وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة ☆ وكيف يقاس مع ورود النص ☆ فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه ☆ وليس حمل المطلق على المقيد تخصيص العام كما زعموا يجوز بالقياس ☆ هذا جواب عن الدليل الذي ذكر في الحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس جملة وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ☆ ودلالة المطلق عليها ضمنية ☆ والعام يخصص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله ☆ لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بالقطعي ههنا ثبت التقييد ابتداء بالقياس لانه قيد والنص ثم بالقياس فيصير القياس ههنا مبطلا للنص ☆ فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي في مسئلة حمل المطلق على المقيد ثم يقيد المطلق بنص لاحق تقييدا ثانيا بالقياس بل بخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون تخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر ☆ لا ذكر الكل الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز ☆ تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها ما لا تعلق له اخرج القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ☆ فلا يثبت فما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر تغليظ الجناية ☆ لا القاتل اثم فترقبه ثم الرقبة بالسلامة ☆ بالاشكال اورده علينا في الحصول وهو ان المطلق قيد ثم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله ☆ لان المطلق لا يتناول الا الكامل ناقصا في كونه رقبة وهو فات فحبس لمنفعة هذا الا علما وتارح المطلق ينصرف الى الكامل ☆ فالمطلق عليه هذا الاسم ☆ كالمراد بالمطلق لا ينصرف الى ما ورد فلان حمله على الكامل تقييد او لا يقال اتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل كوه بقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما خلافي هب ☆ ولا هب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان انجد الحادثة اذا خلا اهل المذهب كلا في صدقة القطرة ☆ وقد تم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين ☆ قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن المشكلين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله عليه السلام ليس في الاوقاص والجوامل والعلوفة صدقة والصدقة بقوله تعالى جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ☆ ان قيد وصف حكم الشرع فيتوقف ☆ حتى يتبين ☆ ان الفاسق جاء بالصدق او الكذب ☆ لا يقبل ☆ ولم



لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا يمكن اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا الا التحقيق فنهوا له عاء والمراد والله اعلم انه يجب ان يعوذ ابالصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من العبد رحمة فقد اراد هذا المعنى لان الصلوة وضعت لاجل هذا كما في قوله تعجبهم ويجوز ان الجبهة من العبد تقع الصاق الثواب ومن العبد الطاعة وليس المراد ان الجبهة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالجبهة لازمها وهو اللازم من العبد تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجاز فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا باس ولا يكون من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب اختلاف الموصوف لان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به تمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب والارض فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول تسكيم بهذه الآية لا يتم ✣

تعبد معناه تخصك بالعباده وفي شرح الفصل انه تخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فلخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط الانفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع فيكون اللفظ حقيقة وامامانه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد فمجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف رحمه لو اريد به الجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز وارد عليه انه اذا اريد المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس هنا مجموع يراد باللفظ فيه بل في كل واحد بخلاف العام فيه نظر لانه ان كان هنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فلا يلزم وان لم يكن استحقق المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منها مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناسب الموضوع له العلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كلاهما على انه نفس الموضوع كان اللفظ حقيقة لا مجازا او التقدير فيهما فهو لو اريد كل واحد على انه مناسب للمجموع له فذلك انما ان يكون مستعملا اللفظ في معنى مجازي تبعا ولما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما تبعا في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع فلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم وما اتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه سيعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف رح قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان يجاب الاقتدار انما هو بالبحث والتحريص على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب فتدارك فتامل فلان يصلي فاقرؤا القرآن فيه نظير لان ركاكة الكلام وعدم الافادة انما هو عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد قطع عليه فاخذ موه وغطموه بهذا الاعتبار المراد بهما ان المقتدر حم النبي موه وصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فاتوا بهما المؤمنون بما يليق بحالهم من الدعاء والثناء عليه قوله ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف والدليل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة لئلا يلزم

او يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وماذكر دال ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يستسلم انقيادا اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع لا يحكم باستحالة امتناع الامتناع بالتسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان الحصى سبح بتسبيح النبي صلى الله عليه وسلم بتسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم تحقق ان المراد ليس حقيقة التسبيح الدالة على وحدانية تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الرأس ضع عاما لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل ممكن لا ينكره الا منكر خوارق العادات: القسم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يسمى الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي: فاللفظ حقيقة: اي باعتبار هيئته التي يكون لوضع تلك الهيئة فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه خطأ العوام: وان استعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينها فمجاز اي وان استعمل في غير ما وضع له بالهيئة التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة والواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من حيثين اولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بالنسبة الى الوضع الثاني

قوله وهذا جواب حسن لو لم يعترض فيه لايجاب استحاذ معنى الصلوة في الآية بل التفي يمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد في الكل معناه الحقيقي والمجازي قوله او يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد استمثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد استمثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فمشمول لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس معنى آخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس الخ ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله وايضا لا يبعد هذا ايضا لبعد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال المراد قوله ولا يحكم باستحالة فيه نظر ايضا لان الحكم باستحالة سجود الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا تمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا اشهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه دال بالدلالة على الالوهية والوحدانية وتوجيه ذلك فليكن يكون محكما اللهم ان يراد بالمحكم المنضبط المعنى وما ذكر من ان الا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فمم لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون قوله التقسيم الثامن التقسيمات الاربعة بتقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاما المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجازا لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان بين العلاقة بينه وبين الموضوع فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا يخصص في المجاز المرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة ومجازا من جهة لوجود العلاقة وكان بالنظر الى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب علاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان النقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الاظهر هو وجود العلاقة وعدمها

والمنقول فمنه ما غالب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول

جعلوا الاول منقولا والثاني في محله فلزم في المحل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن الاصح الاستعمال بل الاولية بالاسم بالتعيين لمعنى ثم قيد الاول بدون في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيد الاستعمال بالصحيح اخرج عن اللفظ مثل استعمال لفظ الارض في من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشتى من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة والاشتراط في الحقيقة ان يكون بمضمونه حالة لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فاذا اتفق في الحقيقة ان يكون بمضمونه للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون من الطرفين بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان بها غير موضوع كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مع انها حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون مجازا وحقيقة لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكر نابل من جهة واحدة ايضا من جانبي كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا الخطاء وحملا على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع بالتخاطب احترازا عن تقاضيها جميعا ومنافاة ان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربعة مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف فلنا في البسيطة ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ الموضوعة خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالخصوصية فالمراد ان حقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث ان غير الموضوع له روح الانقاض لان الاستعمال لفظ الصلوة في الدعاء لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا اعتبر فيه حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات القوائم الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل لتعريف المجاز نشاهل الكناية فلا بد من اشتراط قرينة المانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لتنتقل منه الى لازمه وان الاستعمال في غير الموضوع لا ينافي ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في

من حيث النّاقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح وهو منه في باب بعض افراد الموضوع له حتى صحّ السباع كالدابة مثلا من حيث اللغة
اطلاقها على القريب الطريق الحقيقة لكن في اخصيت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا اريد
به غير ما وضع له وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت به فكانه لم
يراع المعنى الاول فمصارات اسماء قطعا ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس بصحة اطلاقه اي المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى
الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل
ما يوجد فيه ذلك المعنى والصحة اطلاقه الى المنقول على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما في المجاز فان في المجاز انما
يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي يصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم على غيره
اي اعتبار المعنى المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى
الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجاره والمجرور وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في
الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر يجري القياس في اللغة فلا يقال الدن
سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان المعنى المخامرة ليس موجبا في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية
ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له وحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس في اللغة الا المغفلة
عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة اي لما علم ان اعتبار المعنى
الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق
الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء

وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا واذا كثر استعمال المجاز صار حقيقة

المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد معناه فان لم يحتمل بينهما اصلا فمشترك وان احتمل فان لم يكن لاحدهما مناسبة فمرتجل والا فان كان احدهما اسبق في الذهن فحقيقة وفي الثاني
مجاز مهما ان كل من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك بيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من حيث مجاز من حيث والتقسيم المشهور مبني على اعتبار
بالخشبة والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول اغلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وميزانه النقل لان وصف المنقولية انما حصل
من جهة فيقال منقول شرعي عرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الثاني مجاز في المعنى الاول ومجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في
الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعا مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا ومتى كانت حقيقة ومجازا فالمكان المستعمل فيه موضوعا
او غير موضوع له باعتباره وباعتبار القسام كل من ضربي اللغوي شرعي عرفي واصطلاحي ستة عشر قسما حاصلة من الاربعة الاولى في الاربعة الاولى من الثانية في الاربعة الاولى
مما لا تحقق لنفي الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوي في المكان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة
لذي الاربع خاصة وسمي الاصل ما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد بالمكان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من حيث
الوضع الاول مجاز من حيث الوضع الثاني والمكان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من حيث الوضع الثاني مجاز من حيث الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس المكان من حيث انه
من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مجاز عرفا والمكان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ ما يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه لا في العرف للمطلق
بالطلاق ولفظ الدابة في الفرس حسب اللغة حقيقة باعتبار مجازا باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول ملاحظته في نقل اللفظ الى
المعنى الثاني المكان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كما هو الحقيقة يعتبر مفهوما يصح اطلاقا على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على
كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود الصحة والمكان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كما المجاز يعتبر معناه الاول الحقيقي لتعرف العلاقة بينه وبين المعنى

وكم كلوا حد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم يهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية تيه الذين بهما قسما الحقيقة

صريح وكناية فصح في المعنى الحقيقي واللذين بهما قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي

الثاني اعني المجازي فصحيح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له اولما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد في المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه علاقة بينه وبين المعنى الاول الحاصلة بينه وبين المعنى الاول بمنزلة الموضوعات المبدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول والا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني للفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فاي وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى والسنة من وضع الجار لها الوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب معرى في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب فيدا معنى عدم جريان القياس في اللغة وبذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز **قوله** ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فيشمل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل المشكل داخل في الكناية لما عرفت من ان هذه الاقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعمل قاصدين الاستتار والخفاء والانكشاف والخفاء في اللغة اخراج عن اشكال ذلك فلا يخفى فانه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم لما وضع اللفظ له استعمل في معناه الموضوع له لكن لا للتعلق به بالاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد وقصد به الطول الذي هو لازم القامة فيصح الكلام وان لم يكن نجاد قط بل قد لا يكون استعمال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى واشباه ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وما لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وانما يصح اخذ بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بالقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وقيل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى والليل اليوم ونريد به انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان اليه نظر الى فلان يعني الاعتداد به والاحسان به والاحسان اليه كناية اذا استند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا استند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسما من الحقيقة والمجاز مباينا لها فلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح سماه بالصريح بقرينة مقابلة الكناية وتصريحه بقيد ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها او غير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي بالانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فيما في ارادة الموضوع له لان ارادته حم لا يكون الا بالانتقال

وعند علماء البيان اللفظ المقصود به ما يتم به المعنى المقصود لا وهي الاتيان في ارادة الموضوع له فانهما استعملت فيه لكن قصد معنى من
في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة وطويل القامة يلزم بطويل النجاد
بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فيما في ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في المركب
فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقة وان نسبه الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو
انبت الربيع البقل فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو
فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قالت الدهرية
انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس فاعلا في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما
اذا قال رجل جاءني زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجئه كان متكلما حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد فاعليته
الحاطت فاعل عنده حتى تشمل الخبر الصادق والكاذب فصل هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وقد ذكره في الكشف غير مضبوط كما ينبغي اورد عليه التعصيص والتلخيص
الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصد امن غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة الكل من الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا اندفع ما يقال لو كان الاسناد
في غير ما وضع لما فيه الارادة الموضوع لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان اسنادا فيما وضع له ما فيه الارادة غير الموضوع له الذي ذكرتم فلم يكن كل من الحقيقة والمجاز حقيقة
ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين على الاشتراك او رسما يقصد ان المفرد بالمعنيين في المجاز بالعقليين والكليين وسيجيء المصنف رح الى انها من صفات الكلام كما اصطلح
الاكثرون وفي الاسناد لذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون المجاز لان الاتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في تقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة
جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو
انبت الربيع البقل لما بين الثبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له وارادبالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد انه هو المتصف بالفاعلية
فاعل عنده يعني ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب في الكائنات وسواء صدر عنه باختياره اولا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر اولا
فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا اولا يطابق شيئا منهما اويطابق احدهما فقط ولو قال الفاعل عند العقل يخرج ما يطابق الاعتقاد
فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم ان يقال المراد عقل المتكلم والسامع وقد احترز عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ
ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاءني زيد مع علمه بانه
لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل عنده المتكلم في الظاهر متصلا
بضمير عبر وعلى لفظ البناء للمفعول الى المضروبية صفة عمرو فتوفاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل انعم السيل على
لفظ البناء للمفعول لان فاعل الوادي للسيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول المدبر والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب
الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأول ثم يكون قيد الملابسة احترازا عن مثل انبت الخريف البقل فانه لم يحصل حقيقة ومجازا ظاهرا ولا يجوز ان الفاعل
ان يكون من ملابسات الفعل قوله فصل قد سبق انه لابد في المجاز من علاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعدة فيها الاستقرار وبه تقل ما ذكره القوم الى خمس عشرة
وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشمول والوصف والكون عليه في الاول والبدلية في الآخر والمجاورة وايهم كون احدهما في الآخر الجزئية او بالحلول الكون نهاني محل وكونها متلازمين في الوجود
او الخيال الى غير ذلك والمصرح في تسعة الكون الاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي
في بعض الازمنة حال صدوره او قبله او بعده لان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي هو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذا كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع
الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لنقيضها
في محور الدهر بحيث لا يجتمعان في الخارج مع ان كلا منهما جزء الآخر فهو الجزئية او الكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فالتلازم

اذا اطلقت لفظا علی مسمّیٰ هذا سبیل اطلاق اللفظ علی المعنی واطلاق اللفظ علی افراده ما یصدق علیها المعنی وکان ینبغی ان یقول فان اریدت عین الموضوع له لکنه لم یذکر هذا القسم وذکر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال او اریدت غیر الموضوع له فالمعنی التحقیقی ان حصل له ای کذلک المسمّی بالفعل فی بعض الازمان فمجاز باعتبار ما کان او باعتبار ما یؤل او المراد بعض الزمان المغایر للزمان الذی وضع اللفظ للحصول فیه او المالم یقیده فی المتن بعض الازمان هذا بان القید لان التقدیر استعمال اللفظ فی غیر الموضوع له مع ان المعنی التحقیقی حاصل لذلک المسمّی فان کان زمان الحصول عین زمان وضع اللفظ للحصول فیکون اللفظ مستعملا فیما وضع له والمقدر خلافه فهذا القید مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة کالمسکر المخمر الیقینة وان لم یحصل اصلا الی الابد بالفعل ولا بالقوة اما بان یکون صحیحا حاصلا فی الآخر وهو الحالیة والمحلیة وسببا له وهو السببیة والشرطیة وهو الشرطیة والا یحق ان هذا ایضا ضبط وتقسیم عقلی ولو جعلنا دائره بین النفی والاثبات بانه اذا لم یکن صفة للملزوم فان کان لاحد ضدیها حاصلا فی الآخر فهو للحلول والا فان کان بسببه فهو للسببیة وللا فهو للشرطیة ورد المنع علی الاخیر ومتسع فی اثناء الکلام ما علی التقسیم الا بحاث قوله اذا اطلقت لفظا علی مسمّی هذا مدلول اللفظ من حیث یقصد باللفظ المسمّی معنی ومن حیث یحصل منه مفهوما ومن حیث وضع له اسم مسمّی الا ان التخصیص المفهوم دون الافراد والمسمّی بهما فیقال لکل من زید وعمرو وبکر مسمّی الرجل ولا یقال انه معناه فلذا قال علی مسمّی الرجل ولا یقال علی معنی واورده بلفظ النکرة لسلا یتوهم ان المراد مسمّی ذلک اللفظ فلا یتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر قوله فی بعض الازمان المعتبر فی المجاز باعتبار ما کان حصول المعنی التحقیقی للمسمّی المجازی فی الزمان السابق علی حال اعتبار الحکم ای زمان وقوع النسبة وفی المجاز باعتبار ما یؤل حصوله له فی الزمان اللاحق وتتبع فیهما حصوله له فی زمان اعتبار الحکم والاکان المسمّی من افراد الموضوع له فیکون اللفظ فیه حقیقة لا مجازا والمقدر بخلافه ومن هذا امتناع حصوله له فی جمیع الازمان وهو ظاهر ولا یمتنع حصوله له فی حال الحکم ای زمان القطع المتعلقة بالنسبة والحکم بالجملة للقطع بالاسم فی شل قتلت قتیلا وعصرت خمرا مجازا وقد صار المسمّی فی زمان الاخبار قتیلا وخمرا حقیقة وکذا فی مثل قوله تعالی وآتوا الیتامی اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان کان فوات الیتامی حقیقة حال التکلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصیر اذا صار خمرا واکرم الرجل الذی خلف ابوه یتیما فانه حقیقة لکونه خمرا عند التصییر یتیما عند التخلیف فلذا قید حصول المعنی التحقیقی للمسمّی ببعض الازمان ای بعض الازمان الذی حصل فیه ذلک المعنی فی الشرح بکونه مغایرا للزمان الذی وضع اللفظ للحصول فلو کان بنار الکلام موضعه علی حصول المعنی التحقیقی للمسمّی فی ذلک الزمان وشرح هذا الکلام علی ما نقل علی المصرح ان المجاز باعتبار ما کان وباعتبار ما یؤل ان کان فی الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنی ان وضع الجملة دالة علی ان یکون المعنی التحقیقی حاصلا للمسمّی فی زمان التعلق الحکمی فمعنی مثل قوله تعالی وآتوا الیتامی اموالهم واعصر خمرا وضع الکلام علی ان یکون حقیقة الیتیم حاصلة له وقت ایتاء الاموال ایاهم وحقیقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنی التحقیقی فی هذه الحال کما هو مقتضی وضع الکلام لم یکن اللفظ مجازا بل حقیقة فیجب ان یکون الحصول فی زمان سابق لیکون مجازا باعتبار ما کان او فی زمان لاحق لیکون مجازا باعتبار ما یؤل فان کان فی الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما یدل علیه الفعل بهیئته فاذا قلنا کتبت زیدا مجازا عن کتب باعتبار ما کان فمعنی حصول المعنی التحقیقی للمسمّی ان شیئا حتی جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمّی فی زمان سابق علی الزمان الذی هو مدلول الفعل عنی الحال والاستقبال اذ لو کان حاصلا فی ذلک الزمان لکان الفعل حقیقة لا مجازا واذا قلنا کتبت زیدا مجازا عن یکتب باعتبار ما یؤل فمعنی حصول المعنی التحقیقی للمسمّی ان شیئا حتی جوهر الحروف وهو الحدث حاصل له فی زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضی الذی دل علیه الفعل بهیئته اذ لو کان حاصلا فی الزمان الماضی لکان الفعل حقیقة لا مجازا فالزمان الذی یحصل فیه المعنی التحقیقی للمسمّی فی الصورتین مغایر للزمان الذی وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فیه هذا خلاصة کلامه ولا یخفی ما فیه فانه اراد بالم

فلا یدان تزید معنی لازما لمعناہ الوضعی وہنا اعنی ینقل الذہن من سماع لفظہ الیہ المراد الانتقال فی المجاز ولا یشترط ان یلزم من تصورہ وتصورہ کذا بالقصد الاطمئنان حصل بینہما ملازمۃ عرفیۃ فبناء علی ان العرف ینتقل الذہن من المحل الی الحال فیکون ہنا منتقلا الی العرفی والخارجی ان یکون الذہنی منتقلا الی الخارجی اینما بینہا الزوم فی الخارج لا بحسب العلقۃ فصار اللزوم الخارجی قسمین عرفیا وخلقیا فسمی الاول واقعیا والثانی خارجیا وحینئذ ای اذا کان اللزوم الذہنی منتقلا الی العرفی او الخارجی اما ان یکون احدہما جزء الآخر کاطلاق اسم الکل علی الجزء او بالعکس کالجمع للواحد وہو نظیر اطلاق اسم الکل علی الجزء والرقبۃ للعبد نظیر اطلاق اسم الجزء علی الکل او خارجا عنہ عطف علی قولہ جزء الآخر وحینئذ اما ان لا یکون اللازم صفۃ للملزوم وہو ای اللزوم المأخوذ صدقا احدہما الآخر کاطلاق اسم المحل علی الحال او بالعکس واما بالسببیۃ کاطلاق اسم السبب علی المسبب نحو عینا الغیث ای النبت وبالعکس کقولہ تعالی وینزل لکم من السماء رزقا وہذا بالتحلیل العکس ایضا ای قولہ تعالی وینزل لکم من السماء رزقا تحلیلہ اطلاق اسم السبب علی المسبب لان الرزق سبب غائی للمطر واما بالشرطیۃ کقولہ تعالی ومکان اللہ لیضیع ایمانکم ای صلوتکم وہذا نظیر اطلاق الشرط علی المشروط وکالعلم علی المعلوم وہذا نظیر اطلاق المشروط علی الشرط او یکون صفۃ وہو الاستعارۃ وشرطہا ان یکون الوصف مبنیا کالابیض لانہ لازم وضعی فیطلق علی ما یلازمہ عرضی کالشیب فی الشعر ولا یطلق علی ما یلازمہ دائمی کالحجر فی الثلج فلا یقال للثلج ابیض لکن یقال للشعر ابیض لان الشیب عرضی فیہ ولا یقال للشعر اسود لان السواد دائمی فیہ ولا یقال للثلج اسود لان السواد عرضی فیہ ولا یقال للشعر اشیب لان الشیب عرضی فیہ ولا یقال للثلج اشیب لان الشیب دائمی فیہ ولا یقال للشعر ابیض لان البیاض دائمی فیہ ولا یقال للثلج ابیض لان البیاض عرضی فیہ ولا یقال للشعر اسود لان السواد عرضی فیہ ولا یقال للثلج اسود لان السواد دائم

واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصالة والفرعية من الامور التي تختلف باختلاف المعتبرين كالابوة والبنوة فانها باعتبار وقوع الكل فان الجزء تابع للكل + اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء اينما من غير اللفظ بتبعية الكل فصحيح ان يقال ان اطلاق لفظ الجزء وارادة الكل حتى يكون مبنى المجاز هو اصالة الجزء واما بالنظر الى اللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة تسمية الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز + وكالعمل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل + وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال + كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء +

اصلا ضرورة ان مبنى الاسد حاصل للذات لما الشجاعة في الجملة تحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا التلخيص **قوله** واذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين كما يصح الجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان مبنى اللزوم هنا الانتقال في الجملة لا الانتقال الانفكاك فالملزوم اصل وتسوغ من جهته ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فاذا كان تعامل الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من جهة فرعا من جهة جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا واما اذا جاز استعمال الاصل في الفرع دون العكس فلاصالة الاصل من جهة ان اليه الانتقال وفرعية الفرع من جهة كونه منتهى الانتقال والغاية والنهاية وان كانت علة غائية متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة غائية متقدمة عليها ولهذا قالوا ان الاحكام علل الآتية والاسباب علل الماضية وذلك لان حصول المناسب بالذات وانما هو في الاحكام دون الاسباب انما قال كالمدعي العموم دون الجميع المحمول كما في بيان انواع العلاقة لان من سبب يا هو سبب محض ليس في صفي العلة والسبب حتى يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل هو الذي ينبغي عليه الجزء في الحصول من اللفظ يعني انه انما يفهم من مسمى الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم جزئه فهم المتضمن بالتاء والطاء بقرينة جعله قسيما للمطابقة والتزامية بعد المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم ما سنوفيه في صدر الكتاب من ان مراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان علت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور الملزوم متأخرا عنه في الوجود المتبادل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن من غير ان يلتفت الى الجزء وهذا لا ينفي ان يكون الجزء

والمراد بالحلول الحصول فیہ وہو اعم من حلول العرض فی الجوہر ۔ واعلم ان الاتصالات المذکورۃ اذا وجدت بان حیث الشرع تصلح علاقۃ للمجاز ایضا کالاتصال فی معنی الشروع کیف شرع فیصح علاقۃ للاستعارۃ ۔ ای نیط فی التصرفات الشرعیۃ کالبیع والاجارۃ والوصیۃ وغیرہا ان ہذہ التصرفات علی اسے وجہ شرعت فالبیع عقد شرع لتملیک المال بالمال والاجارۃ شرعت لتملیک المنفعۃ بالمال اذا حصل اشتراک تصرفین فی ہذا المعنی تصح استعارۃ احدہما للآخر ۔ کالوصیۃ والارث ۔ فان کلا منہما استخلاف بعد الموت اذ اصل الفراغ من حوائج المیت کالتجہیز والدین فالحاصل انہ کما یشترط للاستعارۃ فی غیر الشرعیات اللازم البین فکذلک فی الشرعیات واللازم البین للتصرفات الشرعیۃ ہو المعنی الخارج عن مفہومہما الصادق علیہما الذی یلزم من تصورہما بالتصورہ ۔ وکالسببیۃ ۔ عطف علی قولہ کالاتصال فی معنی الشروع ۔ لنکاحہ علیہ السلام انعقد بلفظ الہبۃ فان الہبۃ وضعت لملک الرقبۃ والنکاح لملک المتعۃ وذلک ۔ ای ملک الرقبۃ ۔ بسبب لہذا ابدای الملک المتعۃ وذلک ۔ ای ملک الرقبۃ ۔ بسبب لہذا ابدای الملک المتعۃ فاطلق اللفظ الذی وضع لملک الرقبۃ واراد بہ ملک المتعۃ ۔ وکذا نکاح غیرہ عندنا ۔ ای نکاح غیر النبی علیہ السلام ینعقد بلفظ الہبۃ عندنا اذا کانت المنکوحۃ حرۃ حتی لو کانت امۃ تثبت الہبۃ ۔ وعند الشافعی رحمہ اللہ تعالی لاینعقد الا بلفظ النکاح والتزویج لقولہ تعالی خالصۃ لک ولانہ عقد شرع لمصالح لاتخفی ۔ کالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصیل الاحصان والائتلاف بینہما واستمداد کل منہما فی المعیشۃ بالآخر ۔ الی غیر ذلک ۔

قولہ السواد بالحلول المتعارف عند الحکمائے حلول الشیء فی الشیء اختصاصہ بحیث یصیر الاول ناعتا والثانی منعوتا کحلول السواد فی الجوہر والصورۃ فی المادۃ فالشاہد المصرح الی انا لاننفی ولاجل ہذا الشیء بل نمنع الحلول حصول الشیء فی الشیء السواد کان حصول العرض فی الجوہر او الصورۃ فی المادۃ او الجسم فی المکان وغیر ذلک کحصول الرعدۃ فی الجبان ۔ **قولہ** واعلم ان الاتصالات یعنی کما یجوز المجاز فی الاسماء اللغویۃ اذا وجدت العلاقات المذکورۃ بین معانیہا فکذلک یجوز فی الاسماء الشرعیۃ اذا وجد بین معانیہا نوع من العلاقات المذکورۃ بحسب الشرع بان یکون تصرفان شرعیان لشیء کان فی وصف لازم بین او یکون معنی احدہما سببا لمعنی الآخر وذلک لما سبق من ان المعتبر فی المجاز وجود العلاقۃ ولاشتراط السماع فی افراد المجازات فیجوز المجاز سواء کان وجود العلاقۃ بحسب اللغۃ او الشرع وسواء کان الکلام خبرا او انشاء وفی التمثیل بالاتصال فی معنی الشروع و بالسببیۃ اشارۃ الی ماذکرہ فخر الاسلام وغیرہ من ضبط انواع العلاقات بانہا اتصال صورۃ کما بین السمار والمعراۃ ومعنی کما بین الاسد والرجل الشجاع فانہما اتصلان من جہۃ الذات والصورۃ بل من جہۃ الاشتراک فی معنی الشجاعۃ وغیر عن علاقۃ الشابہۃ بالاتصال فی معنی الشروع کیف شرع لان الشابہۃ اتفاق فی الکیفیۃ والصفۃ ۔ **قولہ** فان الہبۃ وضعت لملک الرقبۃ یعنی انہا عقد شروع لاجل حصول ملک الرقبۃ ۔ **قولہ** حتی لو کانت امۃ تثبت الہبۃ فیتفرع علیہما احکام الہبۃ لا احکام النکاح ولیشترط فی انعقادہ النکاح بلفظ الہبۃ ان یطلب الزوج منہا الہبۃ اذ لو طلب منہا التمکین من الوطء فقالت وہبت نفسی منک وقبل الزوج لایکون نکاحا واما النیۃ فلاحاجۃ الیہا لان الحل یتعین لہذا الجانب لکونہ عن قبول الحقیقۃ بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانہ یحتاج الی النیۃ لصلاحیۃ الحل للوصف بالحقیقۃ ۔ **قولہ** الی غیر ذلک الی منہا اسے مصالح آخر غیر ما ذکر مثل وجوب النفقۃ والمہر وحرمۃ المصاہرۃ وجریان التوارث وتحصین الدین ولفظ النکاح والتزویج

مما يطول تعداده غيره بين اللفظين ✣ اي غير لفظ النكاح والتزويج ✣ قاصرة في الدلالة عليهما ✣ اي على المصالح المذكورة قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بتلك الامة غير النبي عليه السلام فالمهر واجب فيها كما قال الله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم لكيلا يكون عليك حرج وكان الله غفورا رحيما فالمراد والله اعلم بالصواب انا اعلمنا انك زوجتك هذه المرأة خالصة لك اي لا تحل لاحد غيرك كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم ✣ لان اللفظ فان المجاز لا يتحقق بحضرة الرسالة عليه السلام وانما تلك الامور ✣ اي المصالح المذكورة ثبتت وشرع وبنى النكاح للملك ✣ عليها اي للتزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده او هو الملك ✣ اي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينها لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج ولكان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك عليها او دونه على التعيين لا بد لان على الملك فانا ولي الذي يصح بلفظ هبت لك عليه وانما يصح بها ✣ اي بلفظ النكاح والتزويج ولانهما صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا بد لان على الملك لغة ينبغي ان لا تصح النكاح بهما فاجاب بانا انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بنيرلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولان لا يجب شيء الا اعلام رعاية لمعناه اللغوي ✣ وكذا ينعقد ✣ اي النكاح ✣ بلفظ النكاح لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فاوجبه لسبب وهو ملك المتعة والحمامة عطف على قوله وكذا النكاح غيره عندنا ✣ فان قيل ينبغي ان يثبت العكس بانها بطريق اطلاق اسم السبب على السبب ✣ اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم السبب على سبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة ✣ قلنا انما كان كذلك ✣ اي انما يصح اطلاق اسم السبب على السبب ✣ اذا كان اي السبب ✣ علة ترتب الحكم ✣ اي لذلك السبب بان يكون المقصود من شرعية السبب ذلك السبب ✣ كالبيع للملك مثلا فان الملك يصير ✣ كالعلة الغائية له ✣

واف بالله على نذر الصلاح لكونه بينا من الفسم والاتحاد وبينهما في المصالح المختلفة ومن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كذا رجح الخطب وصدر الباب **قوله** ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلوص عن معنى الملك فيتسع جعلها علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة وقال ان يقول خلوصا عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيها على الملك وليس المراد انها بدلان على عدم الملك على تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لانه يلزم الا ان يكون معنى الافراد والتلفيق معتبرا في نذر العقد ونذر الانسان في اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ولكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه ونذر المعنى محال يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وذمة ✣ نظرا لاهل ✣ الجواب اني لا اعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان تغير فيه زيادة خصوص لا يوجد في المعنى اللغوي **قوله** وكذا ينعقد ✣ بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون اثبت بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها التمليك المنفعة ولكن سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاعلال والتمتع لانها لا توجب الملك بوجه من الوجوه ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يبقيه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجبه بخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب انها فة الملك لكن مع ضعف السبب باعتبار تعريته عن العوض بتاخر الملك الى ان تبقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفس العقد بنيرلة بيعة عين في يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال بين الحكم والهبة والنكاح يكون احدهما سببا للآخر كما في الجواز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام ✣ من الاتصال بين السببين بوجه اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة ✣

فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراؤه عتق فالعتق في الثاني لا في الاول ولو قال ان ملكت عبدا فهو حر فشترى نصف عبد ثم باعه ثم شترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد شراء النصف الاخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشترى نصف عبد ثم باعه ثم شترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد شراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه شترى للعبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشترى من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد به الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد به الحقيقة العرفية ومن هذا يعلم ان كونه حقيقة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسامحة التي تأتي وهي قوله ✣ فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما اذا كان تخفيفا ✣ يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو محتمل كلامه غير انه تخفيف في قوله ان عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء فيما اذا كان تخفيفا ✣ اما اذا كان تشديدا فلا يصدق قضاء ديانة ايضا كما سيجيء في قوله انما كان كذلك اذا كان علة ✣ فلا يتمكن من الاطراد على الاصح اطلاق اسم السبب على المسبب ✣ على ما قلنا ✣ وهو قوله فاذا كانت الاصلية والاخرة من الاطراف بحرى المجاز من الاطراف الى آخره فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الاطراف بحيث يجري فيها اطلاق اسم السبب على المسبب ما يقتضيه الية ولا يكون شرعية لاجل كملك الرقبة اذ ليس شرعية لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كملك العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق ✣ اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك المتعة وذلك الازالة يسبب لهذا اي لازالة ملك الرقبة بسبب الازالة ملك العتق ازالتي تقتضي اليها وليست بذه ✣ اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها ✣ اي ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا للشافعي رح انه اذا امكن السبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يثبت به العتق ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة قوله فان قال آه تفريع وتفصيل لصدر اطلاق المسبب على السبب علة مشتركة بين الحكم والسبب حكما مقصودة بمنزلة الصلة الغائرة وانما توضع الصلة في عبدك لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يتعلق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة تعتبر في غير اليمين والعفو في اليمين لانه تعرف بالاشارة اليه قوله وهذا بناء لما مر يعني ان قوله ان ملكت او اشتريته بالجمع عبدا اي متصفا بان تتصف بكونه ملكا او مشتريا بالجمع عبدا واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجازا بعد انقضاء زمانه والمراد من الموصوف كما مضى ما يعم به المضروب والمقتضى قيل بل حقيقة وقيل لا كان الفصل حالا كالمتحرك والمتكلم ونحوذلك فحقيقة والا فمجاز وانما قيل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فيجاز اتفاقا فاذا زال الملك النصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني فالمراد بالملك الملك للعبد الذي هو كل المجموع وكذا الكلام في نظائره على ما مر يعني ان قام به الاكثر او الاقل او ما بينهما فصاعدا حقيقة عرفية قوله صدق ديانة اي لو اتى في المتن بالمعنى الذي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يخفى الى ما ذكرنا امكان التعدد لعدم جواز المجاز بناء على الاصل الذي نحن فيه هو ان اسم السبب اذا كان مشتركا بينه وبين المسبب اطلاق اسم السبب على المسبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ✣ على ما قلنا ✣ وهو قوله فاذا كانت الاصلية والاخرة من الاطراف بحرى المجاز من الاطراف الى آخره فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الاطراف بحيث يجري فيها اطلاق اسم السبب على المسبب ما يقتضيه الية ولا يكون شرعية لاجل كملك الرقبة اذ ليس شرعية لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كملك العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق ✣ اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك المتعة وذلك الازالة يسبب لهذا اي لازالة ملك الرقبة بسبب الازالة ملك العتق ازالتي تقتضي اليها وليست بذه ✣ اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها ✣ اي ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا للشافعي رح انه اذا امكن السبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يثبت به العتق ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة قوله فان قال آه تفريع وتفصيل لصدر اطلاق المسبب على السبب علة مشتركة بين الحكم والسبب حكما مقصودة بمنزلة الصلة الغائرة وانما توضع الصلة في عبدك لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يتعلق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة تعتبر في غير اليمين والعفو في اليمين لانه تعرف بالاشارة اليه قوله وهذا بناء لما مر يعني ان قوله ان ملكت او اشتريته بالجمع عبدا اي متصفا بان تتصف بكونه ملكا او مشتريا بالجمع عبدا واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجازا بعد انقضاء زمانه والمراد من الموصوف كما مضى ما يعم به المضروب والمقتضى قيل بل حقيقة وقيل لا كان الفصل حالا كالمتحرك والمتكلم ونحوذلك فحقيقة والا فمجاز وانما قيل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فيجاز اتفاقا فاذا زال الملك النصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني فالمراد بالملك الملك للعبد الذي هو كل المجموع وكذا الكلام في نظائره على ما مر يعني ان قام به الاكثر او الاقل او ما بينهما فصاعدا حقيقة عرفية قوله صدق ديانة اي لو اتى في المتن بالمعنى الذي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يخفى الى ما مضى

فكل منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم ✤ اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاطا الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا ✤ لانهما لا يصح بكل وصف بل بمنع الشروع كيف يشرع ولا اتصال بينهما فيه ✤ اى بين اطلاق والاعتاق في منع الشروع كيف يشرع ✤ لان الاطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى وطار عن وكره وسنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا درئت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عندنا حقيقة رد على الصرف في مسئلة تخيري الاعتاق والاطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما ✤ قلنا نعم يعني ان الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة في مسئلة تخيري الاعتاق ✤ لكن يمنع ان التصرف الصادر من المالك هي ازالة الملك عند ابي حنيفة رح لا يمنع ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة ✤ اى يراد بالاعتاق اثبات القوة الخصوصية لان الشارع وضعه لغير ملك هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة الخصوصية ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه سببه سببه وهو ازالة الملك ✤ فيكون المجاز في الاسناد كما في قولهم الربيع المقبل ✤ او طلاق ✤ اى الاعتاق ✤ عليها ✤ اى على ازالة الملك ✤ مجازا ✤ فقط اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق الاطلاق اطلق السبب على المسبب وهو يكون المجاز في المفرد فقوله او طلاق عطف على قوله فيسند ✤ فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله او طلاق عليها مجازا اى ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز ✤ بل هو اسم منقول اى منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لما سيجيء انها وهو في ازالة الملك ✤ ثم تعليق مجازا على سببه ✤ وهو ازالة الملك يرد عليه اى على ما سبق ان اطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انما يستعير اطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك ✤

قوله لانهما اى لان الاستعارة انما تصح لكل وصف يتعلق بانتزاع المستعار له عن المستعار منه اشتركا في الوجود او احدهما بل لا بد من وصف مشهور زيادة التخصص بالمنتزع منه وهو هنا متحقق بين الاطلاق والعتاق لانهما يتضادان منقولان عن معنى واحد وهو الذهاب والمضي **قوله** عليه عبده استعارة الخ فان قوله وهو اى الاطلاق مبني على ان اطلاق السبب على المسبب عليه عبده استعارة الخ فان قوله وهو اى الاطلاق مبني على ان اطلاق السبب على المسبب يقال اطلقت البعير عن عقاله فانطلق والاطلاق عن الاسار فانفك فلما نقل في الشرع الى رفع قيد النكاح فان المرة قد صارت مجهولة بحيث لا يعرف الا بالاصل لها كالخروج والبروز بالاذن فانه معنى حقيقي للعتق ومنه يقال للفرخ اذا تحرك وطار عن وكره وسقف عال ومكان عال لبروزه وارتفاعه فنقل لمعناها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة التي للمالك في تصرفه والولاية والشهادة ونحوذلك فلذا تشابه المعنيان صح ان يرجع الذي ذكره الى ما ذكرنا قيل لو كان يمنع الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح سوقه الى المالك في مقابل عبده وليس في وسعه اثبات تلك القوة بل هو ازالة الملك فجوابه ان هذين المعنيين الاول انه مجاز في الاسناد من حيث اسند الفعل الى سببه لا سببه كما في قوله تعالى فبما كسبت ايديكم فانه اسند الى الايدي ما هو فعل الرجل والثاني انه مجاز في المسند من حيث اطلق الاعتاق المقصود هنا بطريق اقتضاء الزوال الذي هو من لوازم الشرعية فيزول بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا يرد ان ازالة الملك عن عبده كما هو المعنى الحقيقي للاعتاق لا يصح ان يسند الى المالك لانه حاصل فلا يطلب وقوله ان الشرعية غير مؤثرة في الكلية عن المعاني الاخبارية فلا يرد ان ازالة الملك عن عبده كما هو المعنى الحقيقي للاعتاق لا يصح ان يسند الى المالك لانه حاصل فلا يطلب وقوله ان الشرعية غير مؤثرة في الكلية عن المعاني الاخبارية فلا يرد ان ازالة الملك عن عبده كما هو المعنى الحقيقي للاعتاق لا يصح ان يسند الى المالك لانه حاصل فلا يطلب

قوله ثم تعليق مجازا على سببه ✤ وهو ازالة الملك يرد عليه اى على ما سبق ان اطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انما يستعير اطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك ✤

قوله لانهما اى لان الاستعارة انما تصح لكل وصف يتعلق بانتزاع المستعار له عن المستعار منه اشتركا في الوجود او احدهما بل لا بد من وصف مشهور زيادة التخصص بالمنتزع منه وهو هنا متحقق بين الاطلاق والعتاق لانهما يتضادان منقولان عن معنى واحد وهو الذهاب والمضي **قوله** عليه عبده استعارة الخ فان قوله وهو اى الاطلاق مبني على ان اطلاق السبب على المسبب يقال اطلقت البعير عن عقاله فانطلق والاطلاق عن الاسار فانفك فلما نقل في الشرع الى رفع قيد النكاح فان المرة قد صارت مجهولة بحيث لا يعرف الا بالاصل لها كالخروج والبروز بالاذن فانه معنى حقيقي للعتق ومنه يقال للفرخ اذا تحرك وطار عن وكره وسقف عال ومكان عال لبروزه وارتفاعه فنقل لمعناها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة التي للمالك في تصرفه والولاية والشهادة ونحوذلك فلذا تشابه المعنيان صح ان يرجع الذي ذكره الى ما ذكرنا قيل لو كان يمنع الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح سوقه الى المالك في مقابل عبده وليس في وسعه اثبات تلك القوة بل هو ازالة الملك فجوابه ان هذين المعنيين الاول انه مجاز في الاسناد من حيث اسند الفعل الى سببه لا سببه كما في قوله تعالى فبما كسبت ايديكم فانه اسند الى الايدي ما هو فعل الرجل والثاني انه مجاز في المسند من حيث اطلق الاعتاق المقصود هنا بطريق اقتضاء الزوال الذي هو من لوازم الشرعية فيزول بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا يرد ان ازالة الملك عن عبده كما هو المعنى الحقيقي للاعتاق لا يصح ان يسند الى المالك لانه حاصل فلا يطلب وقوله ان الشرعية غير مؤثرة في الكلية عن المعاني الاخبارية فلا يرد ان ازالة الملك عن عبده كما هو المعنى الحقيقي للاعتاق لا يصح ان يسند الى المالك لانه حاصل فلا يطلب

قوله ✤ اى بين اطلاق والاعتاق في منع الشروع كيف يشرع ✤ لان الاطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى وطار عن وكره وسنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا درئت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عندنا حقيقة رد على الصرف في مسئلة تخيري الاعتاق والاطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما ✤ قلنا نعم يعني ان الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة في مسئلة تخيري الاعتاق ✤ لكن يمنع ان التصرف الصادر من المالك هي ازالة الملك عند ابي حنيفة رح لا يمنع ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة ✤ اى يراد بالاعتاق اثبات القوة الخصوصية لان الشارع وضعه لغير ملك هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة الخصوصية ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه سببه سببه وهو ازالة الملك ✤ فيكون المجاز في الاسناد كما في قولهم الربيع المقبل ✤ او طلاق ✤ اى الاعتاق ✤ عليها ✤ اى على ازالة الملك ✤ مجازا ✤ فقط اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق الاطلاق اطلق السبب على المسبب وهو يكون المجاز في المفرد فقوله او طلاق عطف على قوله فيسند ✤ فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله او طلاق عليها مجازا اى ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز ✤ بل هو اسم منقول اى منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لما سيجيء انها وهو في ازالة الملك ✤ ثم تعليق مجازا على سببه ✤ وهو ازالة الملك يرد عليه اى على ما سبق ان اطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انما يستعير اطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك ✤

صفحہ ۱۱۵ قولہ اشارح

صفحہ ۱۱۶ قولہ

صفحہ ۱۱۷ قولہ

صفحہ ۱۱۸ قولہ

صفحہ ۱۱۹ قولہ

صفحہ ۱۲۰ قولہ

صفحہ ۱۲۱ قولہ

صفحہ ۱۲۲ قولہ

صفحہ ۱۲۳ قولہ

صفحہ ۱۲۴ قولہ

صفحہ ۱۲۵ قولہ

صفحہ ۱۲۶ قولہ

صفحہ ۱۲۷ قولہ

صفحہ ۱۲۸ قولہ

صفحہ ۱۲۹ قولہ

صفحہ ۱۳۰ قولہ

صفحہ ۱۳۱ قولہ

صفحہ ۱۳۲ قولہ

صفحہ ۱۳۳ قولہ

صفحہ ۱۳۴ قولہ

صفحہ ۱۳۵ قولہ

صفحہ ۱۳۶ قولہ

صفحہ ۱۳۷ قولہ

صفحہ ۱۳۸ قولہ

صفحہ ۱۳۹ قولہ

صفحہ ۱۴۰ قولہ

صفحہ ۱۴۱ قولہ

صفحہ ۱۴۲ قولہ

صفحہ ۱۴۳ قولہ

صفحہ ۱۴۴ قولہ

صفحہ ۱۴۵ قولہ

صفحہ ۱۴۶ قولہ

صفحہ ۱۴۷ قولہ

صفحہ ۱۴۸ قولہ

صفحہ ۱۴۹ قولہ

صفحہ ۱۵۰ قولہ

صفحہ ۱۵۱ قولہ

صفحہ ۱۵۲ قولہ

صفحہ ۱۵۳ قولہ

صفحہ ۱۵۴ قولہ

صفحہ ۱۵۵ قولہ

صفحہ ۱۵۶ قولہ

صفحہ ۱۵۷ قولہ

صفحہ ۱۵۸ قولہ

صفحہ ۱۵۹ قولہ

صفحہ ۱۶۰ قولہ

صفحہ ۱۶۱ قولہ

صفحہ ۱۶۲ قولہ

صفحہ ۱۶۳ قولہ

صفحہ ۱۶۴ قولہ

صفحہ ۱۶۵ قولہ

صفحہ ۱۶۶ قولہ

صفحہ ۱۶۷ قولہ

صفحہ ۱۶۸ قولہ

صفحہ ۱۶۹ قولہ

صفحہ ۱۷۰ قولہ

صفحہ ۱۷۱ قولہ

صفحہ ۱۷۲ قولہ

صفحہ ۱۷۳ قولہ

صفحہ ۱۷۴ قولہ

صفحہ ۱۷۵ قولہ

صفحہ ۱۷۶ قولہ

صفحہ ۱۷۷ قولہ

صفحہ ۱۷۸ قولہ

صفحہ ۱۷۹ قولہ

صفحہ ۱۸۰ قولہ

صفحہ ۱۸۱ قولہ

صفحہ ۱۸۲ قولہ

صفحہ ۱۸۳ قولہ

صفحہ ۱۸۴ قولہ

صفحہ ۱۸۵ قولہ

صفحہ ۱۸۶ قولہ

صفحہ ۱۸۷ قولہ

صفحہ ۱۸۸ قولہ

صفحہ ۱۸۹ قولہ

صفحہ ۱۹۰ قولہ

صفحہ ۱۹۱ قولہ

صفحہ ۱۹۲ قولہ

صفحہ ۱۹۳ قولہ

صفحہ ۱۹۴ قولہ

صفحہ ۱۹۵ قولہ

صفحہ ۱۹۶ قولہ

صفحہ ۱۹۷ قولہ

صفحہ ۱۹۸ قولہ

صفحہ ۱۹۹ قولہ

صفحہ ۲۰۰ قولہ

صفحہ ۲۰۱ قولہ

صفحہ ۲۰۲ قولہ

صفحہ ۲۰۳ قولہ

صفحہ ۲۰۴ قولہ

صفحہ ۲۰۵ قولہ

صفحہ ۲۰۶ قولہ

صفحہ ۲۰۷ قولہ

صفحہ ۲۰۸ قولہ

صفحہ ۲۰۹ قولہ

صفحہ ۲۱۰ قولہ

صفحہ ۲۱۱ قولہ

صفحہ ۲۱۲ قولہ

صفحہ ۲۱۳ قولہ

صفحہ ۲۱۴ قولہ

صفحہ ۲۱۵ قولہ

صفحہ ۲۱۶ قولہ

صفحہ ۲۱۷ قولہ

صفحہ ۲۱۸ قولہ

صفحہ ۲۱۹ قولہ

صفحہ ۲۲۰ قولہ

صفحہ ۲۲۱ قولہ

صفحہ ۲۲۲ قولہ

صفحہ ۲۲۳ قولہ

صفحہ ۲۲۴ قولہ

صفحہ ۲۲۵ قولہ

صفحہ ۲۲۶ قولہ

صفحہ ۲۲۷ قولہ

صفحہ ۲۲۸ قولہ

صفحہ ۲۲۹ قولہ

صفحہ ۲۳۰ قولہ

صفحہ ۲۳۱ قولہ

صفحہ ۲۳۲ قولہ

صفحہ ۲۳۳ قولہ

صفحہ ۲۳۴ قولہ

صفحہ ۲۳۵ قولہ

صفحہ ۲۳۶ قولہ

صفحہ ۲۳۷ قولہ

صفحہ ۲۳۸ قولہ

صفحہ ۲۳۹ قولہ

صفحہ ۲۴۰ قولہ

صفحہ ۲۴۱ قولہ

صفحہ ۲۴۲ قولہ

صفحہ ۲۴۳ قولہ

صفحہ ۲۴۴ قولہ

صفحہ ۲۴۵ قولہ

صفحہ ۲۴۶ قولہ

صفحہ ۲۴۷ قولہ

صفحہ ۲۴۸ قولہ

صفحہ ۲۴۹ قولہ

صفحہ ۲۵۰ قولہ

صفحہ ۲۵۱ قولہ

صفحہ ۲۵۲ قولہ

صفحہ ۲۵۳ قولہ

صفحہ ۲۵۴ قولہ

صفحہ ۲۵۵ قولہ

صفحہ ۲۵۶ قولہ

صفحہ ۲۵۷ قولہ

صفحہ ۲۵۸ قولہ

صفحہ ۲۵۹ قولہ

صفحہ ۲۶۰ قولہ

صفحہ ۲۶۱ قولہ

صفحہ ۲۶۲ قولہ

صفحہ ۲۶۳ قولہ

صفحہ ۲۶۴ قولہ

صفحہ ۲۶۵ قولہ

صفحہ ۲۶۶ قولہ

صفحہ ۲۶۷ قولہ

صفحہ ۲۶۸ قولہ

صفحہ ۲۶۹ قولہ

صفحہ ۲۷۰ قولہ

صفحہ ۲۷۱ قولہ

صفحہ ۲۷۲ قولہ

صفحہ ۲۷۳ قولہ

صفحہ ۲۷۴ قولہ

صفحہ ۲۷۵ قولہ

صفحہ ۲۷۶ قولہ

صفحہ ۲۷۷ قولہ

صفحہ ۲۷۸ قولہ

صفحہ ۲۷۹ قولہ

صفحہ ۲۸۰ قولہ

صفحہ ۲۸۱ قولہ

صفحہ ۲۸۲ قولہ

صفحہ ۲۸۳ قولہ

صفحہ ۲۸۴ قولہ

صفحہ ۲۸۵ قولہ

صفحہ ۲۸۶ قولہ

صفحہ ۲۸۷ قولہ

صفحہ ۲۸۸ قولہ

صفحہ ۲۸۹ قولہ

صفحہ ۲۹۰ قولہ

صفحہ ۲۹۱ قولہ

صفحہ ۲۹۲ قولہ

صفحہ ۲۹۳ قولہ

صفحہ ۲۹۴ قولہ

صفحہ ۲۹۵ قولہ

صفحہ ۲۹۶ قولہ

صفحہ ۲۹۷ قولہ

صفحہ ۲۹۸ قولہ

صفحہ ۲۹۹ قولہ

صفحہ ۳۰۰ قولہ

صفحہ ۳۰۱ قولہ

صفحہ ۳۰۲ قولہ

صفحہ ۳۰۳ قولہ

صفحہ ۳۰۴ قولہ

صفحہ ۳۰۵ قولہ

صفحہ ۳۰۶ قولہ

صفحہ ۳۰۷ قولہ

صفحہ ۳۰۸ قولہ

صفحہ ۳۰۹ قولہ

صفحہ ۳۱۰ قولہ

صفحہ ۳۱۱ قولہ

صفحہ ۳۱۲ قولہ

صفحہ ۳۱۳ قولہ

صفحہ ۳۱۴ قولہ

صفحہ ۳۱۵ قولہ

صفحہ ۳۱۶ قولہ

صفحہ ۳۱۷ قولہ

صفحہ ۳۱۸ قولہ

صفحہ ۳۱۹ قولہ

صفحہ ۳۲۰ قولہ

صفحہ ۳۲۱ قولہ

صفحہ ۳۲۲ قولہ

صفحہ ۳۲۳ قولہ

صفحہ ۳۲۴ قولہ

صفحہ ۳۲۵ قولہ

صفحہ ۳۲۶ قولہ

صفحہ ۳۲۷ قولہ

صفحہ ۳۲۸ قولہ

صفحہ ۳۲۹ قولہ

صفحہ ۳۳۰ قولہ

صفحہ ۳۳۱ قولہ

صفحہ ۳۳۲ قولہ

صفحہ ۳۳۳ قولہ

صفحہ ۳۳۴ قولہ

صفحہ ۳۳۵ قولہ

صفحہ ۳۳۶ قولہ

صفحہ ۳۳۷ قولہ

صفحہ ۳۳۸ قولہ

صفحہ ۳۳۹ قولہ

صفحہ ۳۴۰ قولہ

صفحہ ۳۴۱ قولہ

صفحہ ۳۴۲ قولہ

صفحہ ۳۴۳ قولہ

صفحہ ۳۴۴ قولہ

صفحہ ۳۴۵ قولہ

صفحہ ۳۴۶ قولہ

صفحہ ۳۴۷ قولہ

صفحہ ۳۴۸ قولہ

صفحہ ۳۴۹ قولہ

صفحہ ۳۵۰ قولہ

صفحہ ۳۵۱ قولہ

صفحہ ۳۵۲ قولہ

صفحہ ۳۵۳ قولہ

صفحہ ۳۵۴ قولہ

صفحہ ۳۵۵ قولہ

صفحہ ۳۵۶ قولہ

صفحہ ۳۵۷ قولہ

صفحہ ۳۵۸ قولہ

صفحہ ۳۵۹ قولہ

صفحہ ۳۶۰ قولہ

صفحہ ۳۶۱ قولہ

صفحہ ۳۶۲ قولہ

صفحہ ۳۶۳ قولہ

صفحہ ۳۶۴ قولہ

صفحہ ۳۶۵ قولہ

صفحہ ۳۶۶ قولہ

صفحہ ۳۶۷ قولہ

صفحہ ۳۶۸ قولہ

صفحہ ۳۶۹ قولہ

صفحہ ۳۷۰ قولہ

صفحہ ۳۷۱ قولہ

صفحہ ۳۷۲ قولہ

صفحہ ۳۷۳ قولہ

صفحہ ۳۷۴ قولہ

صفحہ ۳۷۵ قولہ

صفحہ ۳۷۶ قولہ

صفحہ ۳۷۷ قولہ

صفحہ ۳۷۸ قولہ

صفحہ ۳۷۹ قولہ

صفحہ ۳۸۰ قولہ

صفحہ ۳۸۱ قولہ

صفحہ ۳۸۲ قولہ

صفحہ ۳۸۳ قولہ

صفحہ ۳۸۴ قولہ

صفحہ ۳۸۵ قولہ

صفحہ ۳۸۶ قولہ

صفحہ ۳۸۷ قولہ

صفحہ ۳۸۸ قولہ

صفحہ ۳۸۹ قولہ

صفحہ ۳۹۰ قولہ

صفحہ ۳۹۱ قولہ

صفحہ ۳۹۲ قولہ

صفحہ ۳۹۳ قولہ

صفحہ ۳۹۴ قولہ

صفحہ ۳۹۵ قولہ

صفحہ ۳۹۶ قولہ

صفحہ ۳۹۷ قولہ

صفحہ ۳۹۸ قولہ

صفحہ ۳۹۹ قولہ

صفحہ ۴۰۰ قولہ

صفحہ ۴۰۱ قولہ

صفحہ ۴۰۲ قولہ

صفحہ ۴۰۳ قولہ

صفحہ ۴۰۴ قولہ

صفحہ ۴۰۵ قولہ

صفحہ ۴۰۶ قولہ

صفحہ ۴۰۷ قولہ

صفحہ ۴۰۸ قولہ

صفحہ ۴۰۹ قولہ

صفحہ ۴۱۰ قولہ

صفحہ ۴۱۱ قولہ

صفحہ ۴۱۲ قولہ

صفحہ ۴۱۳ قولہ

صفحہ ۴۱۴ قولہ

صفحہ ۴۱۵ قولہ

صفحہ ۴۱۶ قولہ

صفحہ ۴۱۷ قولہ

صفحہ ۴۱۸ قولہ

صفحہ ۴۱۹ قولہ

صفحہ ۴۲۰ قولہ

صفحہ ۴۲۱ قولہ

صفحہ ۴۲۲ قولہ

صفحہ ۴۲۳ قولہ

صفحہ ۴۲۴ قولہ

صفحہ ۴۲۵ قولہ

صفحہ ۴۲۶ قولہ

صفحہ ۴۲۷ قولہ

صفحہ ۴۲۸ قولہ

صفحہ ۴۲۹ قولہ

صفحہ ۴۳۰ قولہ

صفحہ ۴۳۱ قولہ

صفحہ ۴۳۲ قولہ

صفحہ ۴۳۳ قولہ

صفحہ ۴۳۴ قولہ

صفحہ ۴۳۵ قولہ

صفحہ ۴۳۶ قولہ

صفحہ ۴۳۷ قولہ

صفحہ ۴۳۸ قولہ

صفحہ ۴۳۹ قولہ

صفحہ ۴۴۰ قولہ

صفحہ ۴۴۱ قولہ

صفحہ ۴۴۲ قولہ

صفحہ ۴۴۳ قولہ

صفحہ ۴۴۴ قولہ

صفحہ ۴۴۵ قولہ

صفحہ ۴۴۶ قولہ

صفحہ ۴۴۷ قولہ

صفحہ ۴۴۸ قولہ

صفحہ ۴۴۹ قولہ

صفحہ ۴۵۰ قولہ

صفحہ ۴۵۱ قولہ

صفحہ ۴۵۲ قولہ

صفحہ ۴۵۳ قولہ

صفحہ ۴۵۴ قولہ

صفحہ ۴۵۵ قولہ

صفحہ ۴۵۶ قولہ

صفحہ ۴۵۷ قولہ

صفحہ ۴۵۸ قولہ

صفحہ ۴۵۹ قولہ

صفحہ ۴۶۰ قولہ

صفحہ ۴۶۱ قولہ

صفحہ ۴۶۲ قولہ

صفحہ ۴۶۳ قولہ

صفحہ ۴۶۴ قولہ

صفحہ ۴۶۵ قولہ

صفحہ ۴۶۶ قولہ

صفحہ ۴۶۷ قولہ

صفحہ ۴۶۸ قولہ

صفحہ ۴۶۹ قولہ

صفحہ ۴۷۰ قولہ

صفحہ ۴۷۱ قولہ

صفحہ ۴۷۲ قولہ

صفحہ ۴۷۳ قولہ

صفحہ ۴۷۴ قولہ

صفحہ ۴۷۵ قولہ

صفحہ ۴۷۶ قولہ

صفحہ ۴۷۷ قولہ

صفحہ ۴۷۸ قولہ

صفحہ ۴۷۹ قولہ

صفحہ ۴۸۰ قولہ

صفحہ ۴۸۱ قولہ

صفحہ ۴۸۲ قولہ

صفحہ ۴۸۳ قولہ

صفحہ ۴۸۴ قولہ

صفحہ ۴۸۵ قولہ

صفحہ ۴۸۶ قولہ

صفحہ ۴۸۷ قولہ

صفحہ ۴۸۸ قولہ

صفحہ ۴۸۹ قولہ

صفحہ ۴۹۰ قولہ

صفحہ ۴۹۱ قولہ

صفحہ ۴۹۲ قولہ

صفحہ ۴۹۳ قولہ

صفحہ ۴۹۴ قولہ

صفحہ ۴۹۵ قولہ

صفحہ ۴۹۶ قولہ

صفحہ ۴۹۷ قولہ

صفحہ ۴۹۸ قولہ

صفحہ ۴۹۹ قولہ

صفحہ ۵۰۰ قولہ

صفحہ ۵۰۱ قولہ

صفحہ ۵۰۲ قولہ

صفحہ ۵۰۳ قولہ

صفحہ ۵۰۴ قولہ

صفحہ ۵۰۵ قولہ

صفحہ ۵۰۶ قولہ

صفحہ ۵۰۷ قولہ

صفحہ ۵۰۸ قولہ

صفحہ ۵۰۹ قولہ

صفحہ ۵۱۰ قولہ

صفحہ ۵۱۱ قولہ

صفحہ ۵۱۲ قولہ

صفحہ ۵۱۳ قولہ

صفحہ ۵۱۴ قولہ

صفحہ ۵۱۵ قولہ

صفحہ ۵۱۶ قولہ

صفحہ ۵۱۷ قولہ

صفحہ ۵۱۸ قولہ

صفحہ ۵۱۹ قولہ

صفحہ ۵۲۰ قولہ

صفحہ ۵۲۱ قولہ

صفحہ ۵۲۲ قولہ

صفحہ ۵۲۳ قولہ

صفحہ ۵۲۴ قولہ

صفحہ ۵۲۵ قولہ

صفحہ ۵۲۶ قولہ

صفحہ ۵۲۷ قولہ

صفحہ ۵۲۸ قولہ

صفحہ ۵۲۹ قولہ

صفحہ ۵۳۰ قولہ

صفحہ ۵۳۱ قولہ

صفحہ ۵۳۲ قولہ

صفحہ ۵۳۳ قولہ

صفحہ ۵۳۴ قولہ

صفحہ ۵۳۵ قولہ

صفحہ ۵۳۶ قولہ

صفحہ ۵۳۷ قولہ

صفحہ ۵۳۸ قولہ

صفحہ ۵۳۹ قولہ

صفحہ ۵۴۰ قولہ

صفحہ ۵۴۱ قولہ

صفحہ ۵۴۲ قولہ

صفحہ ۵۴۳ قولہ

صفحہ ۵۴۴ قولہ

صفحہ ۵۴۵ قولہ

صفحہ ۵۴۶ قولہ

صفحہ ۵۴۷ قولہ

صفحہ ۵۴۸ قولہ

صفحہ ۵۴۹ قولہ

صفحہ ۵۵۰ قولہ

صفحہ ۵۵۱ قولہ

صفحہ ۵۵۲ قولہ

صفحہ ۵۵۳ قولہ

صفحہ ۵۵۴ قولہ

صفحہ ۵۵۵ قولہ

صفحہ ۵۵۶ قولہ

صفحہ ۵۵۷ قولہ

صفحہ ۵۵۸ قولہ

صفحہ ۵۵۹ قولہ

صفحہ ۵۶۰ قولہ

صفحہ ۵۶۱ قولہ

صفحہ ۵۶۲ قولہ

صفحہ ۵۶۳ قولہ

صفحہ ۵۶۴ قولہ

صفحہ ۵۶۵ قولہ

صفحہ ۵۶۶ قولہ

صفحہ ۵۶۷ قولہ

صفحہ ۵۶۸ قولہ

صفحہ ۵۶۹ قولہ

صفحہ ۵۷۰ قولہ

صفحہ ۵۷۱ قولہ

صفحہ ۵۷۲ قولہ

صفحہ ۵۷۳ قولہ

صفحہ ۵۷۴ قولہ

صفحہ ۵۷۵ قولہ

صفحہ ۵۷۶ قولہ

صفحہ ۵۷۷ قولہ

صفحہ ۵۷۸ قولہ

صفحہ ۵۷۹ قولہ

صفحہ ۵۸۰ قولہ

صفحہ ۵۸۱ قولہ

صفحہ ۵۸۲ قولہ

صفحہ ۵۸۳ قولہ

صفحہ ۵۸۴ قولہ

صفحہ ۵۸۵ قولہ

صفحہ ۵۸۶ قولہ

صفحہ ۵۸۷ قولہ

صفحہ ۵۸۸ قولہ

صفحہ ۵۸۹ قولہ

صفحہ ۵۹۰ قولہ

صفحہ ۵۹۱ قولہ

صفحہ ۵۹۲ قولہ

صفحہ ۵۹۳ قولہ

صفحہ ۵۹۴ قولہ

صفحہ ۵۹۵ قولہ

صفحہ ۵۹۶ قولہ

صفحہ ۵۹۷ قولہ

صفحہ ۵۹۸ قولہ

صفحہ ۵۹۹ قولہ

صفحہ ۶۰۰ قولہ

صفحہ ۶۰۱ قولہ

صفحہ ۶۰۲ قولہ

صفحہ ۶۰۳ قولہ

صفحہ ۶۰۴ قولہ

صفحہ ۶۰۵ قولہ

صفحہ ۶۰۶ قولہ

صفحہ ۶۰۷ قولہ

صفحہ ۶۰۸ قولہ

صفحہ ۶۰۹ قولہ

صفحہ ۶۱۰ قولہ

صفحہ ۶۱۱ قولہ

صفحہ ۶۱۲ قولہ

صفحہ ۶۱۳ قولہ

صفحہ ۶۱۴ قولہ

صفحہ ۶۱۵ قولہ

صفحہ ۶۱۶ قولہ

صفحہ ۶۱۷ قولہ

صفحہ ۶۱۸ قولہ

صفحہ ۶۱۹ قولہ

صفحہ ۶۲۰ قولہ

صفحہ ۶۲۱ قولہ

صفحہ ۶۲۲ قولہ

صفحہ ۶۲۳ قولہ

صفحہ ۶۲۴ قولہ

صفحہ ۶۲۵ قولہ

صفحہ ۶۲۶ قولہ

صفحہ ۶۲۷ قولہ

صفحہ ۶۲۸ قولہ

صفحہ ۶۲۹ قولہ

صفحہ ۶۳۰ قولہ

صفحہ ۶۳۱ قولہ

صفحہ ۶۳۲ قولہ

صفحہ ۶۳۳ قولہ

صفحہ ۶۳۴ قولہ

صفحہ ۶۳۵ قولہ

صفحہ ۶۳۶ قولہ

صفحہ ۶۳۷ قولہ

صفحہ ۶۳۸ قولہ

صفحہ ۶۳۹ قولہ

صفحہ ۶۴۰ قولہ

صفحہ ۶۴۱ قولہ

صفحہ ۶۴۲ قولہ

صفحہ ۶۴۳ قولہ

صفحہ ۶۴۴ قولہ

صفحہ ۶۴۵ قولہ

صفحہ ۶۴۶ قولہ

صفحہ ۶۴۷ قولہ

صفحہ ۶۴۸ قولہ

صفحہ ۶۴۹ قولہ

صفحہ ۶۵۰ قولہ

صفحہ ۶۵۱ قولہ

صفحہ ۶۵۲ قولہ

صفحہ ۶۵۳ قولہ

صفحہ ۶۵۴ قولہ

صفحہ ۶۵۵ قولہ

صفحہ ۶۵۶ قولہ

صفحہ ۶۵۷ قولہ

صفحہ ۶۵۸ قولہ

صفحہ ۶۵۹ قولہ

صفحہ ۶۶۰ قولہ

صفحہ ۶۶۱ قولہ

صفحہ ۶۶۲ قولہ

صفحہ ۶۶۳ قولہ

صفحہ ۶۶۴ قولہ

صفحہ ۶۶۵ قولہ

صفحہ ۶۶۶ قولہ

صفحہ ۶۶۷ قولہ

صفحہ ۶۶۸ قولہ

صفحہ ۶۶۹ قولہ

صفحہ ۶۷۰ قولہ

صفحہ ۶۷۱ قولہ

صفحہ ۶۷۲ قولہ

صفحہ ۶۷۳ قولہ

صفحہ ۶۷۴ قولہ

صفحہ ۶۷۵ قولہ

صفحہ ۶۷۶ قولہ

صفحہ ۶۷۷ قولہ

صفحہ ۶۷۸ قولہ

صفحہ ۶۷۹ قولہ

صفحہ ۶۸۰ قولہ

صفحہ ۶۸۱ قولہ

صفحہ ۶۸۲ قولہ

صفحہ ۶۸۳ قولہ

صفحہ ۶۸۴ قولہ

صفحہ ۶۸۵ قولہ

صفحہ ۶۸۶ قولہ

صفحہ ۶۸۷ قولہ

صفحہ ۶۸۸ قولہ

صفحہ ۶۸۹ قولہ

صفحہ ۶۹۰ قولہ

صفحہ ۶۹۱ قولہ

صفحہ ۶۹۲ قولہ

صفحہ ۶۹۳ قولہ

صفحہ ۶۹۴ قولہ

صفحہ ۶۹۵ قولہ

صفحہ ۶۹۶ قولہ

صفحہ ۶۹۷ قولہ

صفحہ ۶۹۸ قولہ

صفحہ ۶۹۹ قولہ

صفحہ ۷۰۰ قولہ

صفحہ ۷۰۱ قولہ

صفحہ ۷۰۲ قولہ

صفحہ ۷۰۳ قولہ

صفحہ ۷۰۴ قولہ

صفحہ ۷۰۵ قولہ

صفحہ ۷۰۶ قولہ

صفحہ ۷۰۷ قولہ

صفحہ ۷۰۸ قولہ

صفحہ ۷۰۹ قولہ

صفحہ ۷۱۰ قولہ

صفحہ ۷۱۱ قولہ

صفحہ ۷۱۲ قولہ

صفحہ ۷۱۳ قولہ

صفحہ ۷۱۴ قولہ

صفحہ ۷۱۵ قولہ

صفحہ ۷۱۶ قولہ

صفحہ ۷۱۷ قولہ

صفحہ ۷۱۸ قولہ

صفحہ ۷۱۹ قولہ

صفحہ ۷۲۰ قولہ

صفحہ ۷۲۱ قولہ

صفحہ ۷۲۲ قولہ

صفحہ ۷۲۳ قولہ

صفحہ ۷۲۴ قولہ

صفحہ ۷۲۵ قولہ

صفحہ ۷۲۶ قولہ

صفحہ ۷۲۷ قولہ

صفحہ ۷۲۸ قولہ

صفحہ ۷۲۹ قولہ

صفحہ ۷۳۰ قولہ

صفحہ ۷۳۱ قولہ

صفحہ ۷۳۲ قولہ

صفحہ ۷۳۳ قولہ

صفحہ ۷۳۴ قولہ

صفحہ ۷۳۵ قولہ

صفحہ ۷۳۶ قولہ

صفحہ ۷۳۷ قولہ

صفحہ ۷۳۸ قولہ

صفحہ ۷۳۹ قولہ

صفحہ ۷۴۰ قولہ

صفحہ ۷۴۱ قولہ

صفحہ ۷۴۲ قولہ

صفحہ ۷۴۳ قولہ

صفحہ ۷۴۴ قولہ

صفحہ ۷۴۵ قولہ

صفحہ ۷۴۶ قولہ

صفحہ ۷۴۷ قولہ

صفحہ ۷۴۸ قولہ

صفحہ ۷۴۹ قولہ

صفحہ ۷۵۰ قولہ

صفحہ ۷۵۱ قولہ

صفحہ ۷۵۲ قولہ

صفحہ ۷۵۳ قولہ

صفحہ ۷۵۴ قولہ

صفحہ ۷۵۵ قولہ

صفحہ ۷۵۶ قولہ

صفحہ ۷۵۷ قولہ

صفحہ ۷۵۸ قولہ

صفحہ ۷۵۹ قولہ

صفحہ ۷۶۰ قولہ

صفحہ ۷۶۱ قولہ

صفحہ ۷۶۲ قولہ

صفحہ ۷۶۳ قولہ

صفحہ ۷۶۴ قولہ

صفحہ ۷۶۵ قولہ

صفحہ ۷۶۶ قولہ

صفحہ ۷۶۷ قولہ

صفحہ ۷۶۸ قولہ

صفحہ ۷۶۹ قولہ

صفحہ ۷۷۰ قولہ

صفحہ ۷۷۱ قولہ

صفحہ ۷۷۲ قولہ

صفحہ ۷۷۳ قولہ

صفحہ ۷۷۴ قولہ

صفحہ ۷۷۵ قولہ

صفحہ ۷۷۶ قولہ

صفحہ ۷۷۷ قولہ

صفحہ ۷۷۸ قولہ

صفحہ ۷۷۹ قولہ

صفحہ ۷۸۰ قولہ

صفحہ ۷۸۱ قولہ

صفحہ ۷۸۲ قولہ

صفحہ ۷۸۳ قولہ

صفحہ ۷۸۴ قولہ

صفحہ ۷۸۵ قولہ

صفحہ ۷۸۶ قولہ

صفحہ ۷۸۷ قولہ

صفحہ ۷۸۸ قولہ

صفحہ ۷۸۹ قولہ

صفحہ ۷۹۰ قولہ

صفحہ ۷۹۱ قولہ

صفحہ ۷۹۲ قولہ

صفحہ ۷۹۳ قولہ

صفحہ ۷۹۴ قولہ

صفحہ ۷۹۵ قولہ

صفحہ ۷۹۶ قولہ

صفحہ ۷۹۷ قولہ

صفحہ ۷۹۸ قولہ

صفحہ ۷۹۹ قولہ

صفحہ ۸۰۰ قولہ

صفحہ ۸۰۱ قولہ

صفحہ ۸۰۲ قولہ

صفحہ ۸۰۳ قولہ

صفحہ ۸۰۴ قولہ

صفحہ ۸۰۵ قولہ

صفحہ ۸۰۶ قولہ

صفحہ ۸۰۷ قولہ

صفحہ ۸۰۸ قولہ

صفحہ ۸۰۹ قولہ

صفحہ ۸۱۰ قولہ

صفحہ ۸۱۱ قولہ

صفحہ ۸۱۲ قولہ

صفحہ ۸۱۳ قولہ

صفحہ ۸۱۴ قولہ

صفحہ ۸۱۵ قولہ

صفحہ ۸۱۶ قولہ

صفحہ ۸۱۷ قولہ

صفحہ ۸۱۸ قولہ

صفحہ ۸۱۹ قولہ

صفحہ ۸۲۰ قولہ

صفحہ ۸۲۱ قولہ

صفحہ ۸۲۲ قولہ

صفحہ ۸۲۳ قولہ

صفحہ ۸۲۴ قولہ

صفحہ ۸۲۵ قولہ

صفحہ ۸۲۶ قولہ

صفحہ ۸۲۷ قولہ

صفحہ ۸۲۸ قولہ

صفحہ ۸۲۹ قولہ

صفحہ ۸۳۰ قولہ

صفحہ ۸۳۱ قولہ

صفحہ ۸۳۲ قولہ

صفحہ ۸۳۳ قولہ

صفحہ ۸۳۴ قولہ

صفحہ ۸۳۵ قولہ

صفحہ ۸۳۶ قولہ

صفحہ ۸۳۷ قولہ

صفحہ ۸۳۸ قولہ

صفحہ ۸۳۹ قولہ

صفحہ ۸۴۰ قولہ

صفحہ ۸۴۱ قولہ

صفحہ ۸۴۲ قولہ

صفحہ ۸۴۳ قولہ

صفحہ ۸۴۴ قولہ

صفحہ ۸۴۵ قولہ

صفحہ ۸۴۶ قولہ

صفحہ ۸۴۷ قولہ

صفحہ ۸۴۸ قولہ

صفحہ ۸۴۹ قولہ

صفحہ ۸۵۰ قولہ

صفحہ ۸۵۱ قولہ

صفحہ ۸۵۲ قولہ

صفحہ ۸۵۳ قولہ

صفحہ ۸۵۴ قولہ

صفحہ ۸۵۵ قولہ

صفحہ ۸۵۶ قولہ

صفحہ ۸۵۷ قولہ

صفحہ ۸۵۸ قولہ

صفحہ ۸۵۹ قولہ

صفحہ ۸۶۰ قولہ

صفحہ ۸۶۱ قولہ

صفحہ ۸۶۲ قولہ

صفحہ ۸۶۳ قولہ

صفحہ ۸۶۴ قولہ

صفحہ ۸۶۵ قولہ

صفحہ ۸۶۶ قولہ

صفحہ ۸۶۷ قولہ

صفحہ ۸۶۸ قولہ

صفحہ ۸۶۹ قولہ

صفحہ ۸۷۰ قولہ

صفحہ ۸۷۱ قولہ

صفحہ ۸۷۲ قولہ

صفحہ ۸۷۳ قولہ

صفحہ ۸۷۴ قولہ

صفحہ ۸۷۵ قولہ

صفحہ ۸۷۶ قولہ

صفحہ ۸۷۷ قولہ

صفحہ ۸۷۸ قولہ

صفحہ ۸۷۹ قولہ

صفحہ ۸۸۰ قولہ

صفحہ ۸۸۱ قولہ

صفحہ ۸۸۲ قولہ

صفحہ ۸۸۳ قولہ

صفحہ ۸۸۴ قولہ

صفحہ ۸۸۵ قولہ

صفحہ ۸۸۶ قولہ

صفحہ ۸۸۷ قولہ

صفحہ ۸۸۸ قولہ

صفحہ ۸۸۹ قولہ

صفحہ ۸۹۰ قولہ

صفحہ ۸۹۱ قولہ

صفحہ ۸۹۲ قولہ

صفحہ ۸۹۳ قولہ

صفحہ ۸۹۴ قولہ

صفحہ ۸۹۵ قولہ

صفحہ ۸۹۶ قولہ

صفحہ ۸۹۷ قولہ

صفحہ ۸۹۸ قولہ

صفحہ ۸۹۹ قولہ

صفحہ ۹۰۰ قولہ

صفحہ ۹۰۱ قولہ

صفحہ ۹۰۲ قولہ

صفحہ ۹۰۳ قولہ

صفحہ ۹۰۴ قولہ

صفحہ ۹۰۵ قولہ

صفحہ ۹۰۶ قولہ

صفحہ ۹۰۷ قولہ

صفحہ ۹۰۸ قولہ

صفحہ ۹۰۹ قولہ

صفحہ ۹۱۰ قولہ

صفحہ ۹۱۱ قولہ

صفحہ ۹۱۲ قولہ

صفحہ ۹۱۳ قولہ

صفحہ ۹۱۴ قولہ

صفحہ ۹۱۵ قولہ

صفحہ ۹۱۶ قولہ

صفحہ ۹۱۷ قولہ

صفحہ ۹۱۸ قولہ

صفحہ ۹۱۹ قولہ

صفحہ ۹۲۰ قولہ

صفحہ ۹۲۱ قولہ

صفحہ ۹۲۲ قولہ

صفحہ ۹۲۳ قولہ

صفحہ ۹۲۴ قولہ

صفحہ ۹۲۵ قولہ

صفحہ ۹۲۶ قولہ

صفحہ ۹۲۷ قولہ

صفحہ ۹۲۸ قولہ

صفحہ ۹۲۹ قولہ

صفحہ ۹۳۰ قولہ

صفحہ ۹۳۱ قولہ

صفحہ ۹۳۲ قولہ

صفحہ ۹۳۳ قولہ

صفحہ ۹۳۴ قولہ

صفحہ ۹۳۵ قولہ

صفحہ ۹۳۶ قولہ

صفحہ ۹۳۷ قولہ

صفحہ ۹۳۸ قولہ

صفحہ ۹۳۹ قولہ

صفحہ ۹۴۰ قولہ

صفحہ ۹۴۱ قولہ

صفحہ ۹۴۲ قولہ

صفحہ ۹۴۳ قولہ

صفحہ ۹۴۴ قولہ

صفحہ ۹۴۵ قولہ

صفحہ ۹۴۶ قولہ

صفحہ ۹۴۷ قولہ

صفحہ ۹۴۸ قولہ

صفحہ ۹۴۹ قولہ

صفحہ ۹۵۰ قولہ

صفحہ ۹۵۱ قولہ

صفحہ ۹۵۲ قولہ

صفحہ ۹۵۳ قولہ

صفحہ ۹۵۴ قولہ

صفحہ ۹۵۵ قولہ

صفحہ ۹۵۶ قولہ

صفحہ ۹۵۷ قولہ

صفحہ ۹۵۸ قولہ

صفحہ ۹۵۹ قولہ

صفحہ ۹۶۰ قولہ

صفحہ ۹۶۱ قولہ

صفحہ ۹۶۲ قولہ

صفحہ ۹۶۳ قولہ

صفحہ ۹۶۴ قولہ

صفحہ ۹۶۵ قولہ

صفحہ ۹۶۶ قولہ

صفحہ ۹۶۷ قولہ

صفحہ ۹۶۸ قولہ

صفحہ ۹۶۹ قولہ

صفحہ ۹۷۰ قولہ

صفحہ ۹۷۱ قولہ

صفحہ ۹۷۲ قولہ

صفحہ ۹۷۳ قولہ

صفحہ ۹۷۴ قولہ

صفحہ ۹۷۵ قولہ

صفحہ ۹۷۶ قولہ

صفحہ ۹۷۷ قولہ

صفحہ ۹۷۸ قولہ

صفحہ ۹۷۹ قولہ

صفحہ ۹۸۰ قولہ

صفحہ ۹۸۱ قولہ

صفحہ ۹۸۲ قولہ

صفحہ ۹۸۳ قولہ

صفحہ ۹۸۴ قولہ

صفحہ ۹۸۵ قولہ

صفحہ ۹۸۶ قولہ

صفحہ ۹۸۷ قولہ

صفحہ ۹۸۸ قولہ

صفحہ ۹۸۹ قولہ

صفحہ ۹۹۰ قولہ

صفحہ ۹۹۱ قولہ

صفحہ ۹۹۲ قولہ

صفحہ ۹۹۳ قولہ

صفحہ ۹۹۴ قولہ

صفحہ ۹۹۵ قولہ

صفحہ ۹۹۶ قولہ

صفحہ ۹۹۷ قولہ

صفحہ ۹۹۸ قولہ

صفحہ ۹۹۹ قولہ

صفحہ ۱۰۰۰ قولہ

الا للفظ الاعتاق حتى يقبل الاضافة ما هو فالاتصال الحكمي يكفي لاستمرار الوجود بين ازالة الملك وازالة القيد ودون تعلق حق الغير ان الاعتاق على هذا فاجاب بقوله ليس الامر كذلك اي ليس الاتصال الحكمي كافيا لاستمرار الوجود بين ازالة الملك وازالة القيد بل لا بد من اتصال حقيقي بينهما ولا يتحقق هذا الاتصال الحقيقي بين ازالة الملك وازالة القيد لان ازالة الملك تقع في الحال وازالة القيد تقع في المآل فلا يتحقق الاتصال الحقيقي بينهما ولا يلزم من عدم تحقق الاتصال الحقيقي بينهما عدم تحقق الاتصال الحكمي بينهما حتى يلزم من عدم تحقق الاتصال الحقيقي بينهما عدم تحقق الاستمرار بين ازالة الملك وازالة القيد فلا يتم ما ذكرتم من ان الاعتاق على هذا لا يتعلق بالمنفعة لان الاستمرار بين ازالة الملك وازالة القيد لا يتحقق بدون الاتصال الحقيقي بينهما وقد عرفت ان الاتصال الحقيقي بينهما غير متحقق فلا يتحقق الاستمرار بينهما فلا يتعلق الاعتاق بالمنفعة على هذا ايضا فلا يتم الجواب

قوله فاجاب بقوله ليس الامر كذلك اي ليس الاتصال الحكمي كافيا لاستمرار الوجود بين ازالة الملك وازالة القيد بل لا بد من اتصال حقيقي بينهما ولا يتحقق هذا الاتصال الحقيقي بين ازالة الملك وازالة القيد لان ازالة الملك تقع في الحال وازالة القيد تقع في المآل فلا يتحقق الاتصال الحقيقي بينهما ولا يلزم من عدم تحقق الاتصال الحقيقي بينهما عدم تحقق الاستمرار بين ازالة الملك وازالة القيد فلا يتم ما ذكرتم من ان الاعتاق على هذا لا يتعلق بالمنفعة لان الاستمرار بين ازالة الملك وازالة القيد لا يتحقق بدون الاتصال الحقيقي بينهما وقد عرفت ان الاتصال الحقيقي بينهما غير متحقق فلا يتحقق الاستمرار بينهما فلا يتعلق الاعتاق بالمنفعة على هذا ايضا فلا يتم الجواب

من ازالة القيد والبقية هي ازالة الملك ولا يلزم منه اي ازالة القيد فلا يتحقق استمرار بين ازالة الملك وازالة القيد فلا يتحقق الاست

والعلم او الظن بقيد السماع في انواع العلاقات الاني افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند انتفاء الابدين ارتفاع فان الجملة تطلق على الاركان المطويل دون غيره قلنا الاشتراط المذكور بهذه في جميع ما ذكر سلمنا انه مجاز لكن خلف عن الحقيقة في حق الحكم عند الجميع لكنه عند ابي حنيفة رح وعندهما في حق الحكم فعنده الحكم بهذا الاخير للاكبر سنا منه في اثبات الحرية تخلف عن الحكم الذي هو الاصل بالاصل صحيح من حيث انه عبد او جزء وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة وهو الاصل ممتنع وسن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته بمجارض تحقيق عنده لا عندهما ثم اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها تم اختلفوا في ان الخلافية في حق الحكم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية شلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة رح في حق الحكم ومعنى قوله رح بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة يعني بطريق المجاز خلفا عن الحكم الذي هو بطريق الحقيقة وبعضهم فسره بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا احرار قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فصح ان يخلف لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام لان من صدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر والخلاف الا في جهة الحقيقة فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل فيما هو الخلاف بل الخلاف يكون في جهة الخلافية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكمه المجاز خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة رحمه الله هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هو هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر

وعرفت كالاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فهذا معنى الاشكال ومبان لمعنى الجهة وليس لكنها فيتركان في اثبات الملك هو في البيع اقوى وكذا الاطلاق والعتاق احران فيتبادلان فيتركان في ازالة الملك هي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مقصودان هو في اثبات ملك المنفعة وابقاءها وهو في البيع اقوى فيستعير احدهما الآخر يعكس ما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف وجه المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي المذي هو منفك للملزوم فكيف يكون مبنا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على الملزوم بالنية بالقرينة الدالة على ارادة الملزوم كما اطلاق الاسد على الرجل الشجاع فانه ليس اطلاقا على اللازم الخارجي بل على الملزوم بالنية بالقرينة الدالة على ارادة الملزوم كما اطلاق الانسان على الكوكبة الشجاع واطلاق البينة على الشاهد انما هو لكونه مثبتا للملك لا لثبوت الملك لازم خارجي لصفة البينية كذا نقل عن بعض المحققين وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان اللازم الذي يجب في المجاز ان يكون المعنى الحقيقي سببا للتلفظ المجازي ممنوع بل يكفي ملابسة بينهما ولو بالمشابهة في بعض الصفات كما في الاسد والبحر والعلم وغيرها فعلى هذا لو قال ان شئت سود هذا الثوب فصبغه احمر او ابيض فعلك فيه ان يقول ما اردت بالامر التسويد بل ما اردت به الا الصبغ مطلقا سواء كان احمر او ابيض او اسود وعلى هذا لو قال لعبده ان شئت فانت حر فقال شئت او قال ما اردت بالعتق الا الخدمة لا يقع العتق ولا يكون العبد حرا وعلى ذكره الصواب ويرد الاعتراض كما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي هو مما يختلف في ملك النكاح وليس الكون ما يثبت بالحكم من الصفة لازما فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ومن المعلوم ان اللفظ انما يدل على ما يثبت بالحكم لا على ما يثبت بالمحل فاذا جعلنا لفظ البينة مجازا عن ملك المتعة بملك النكاح بقصد الاتيان بما يثبت به احكام ملك اليمين من الحل والحرمة بين الجميع بوجه ما عن الحالة فملك المتعة ايضا يثبت بهذا الوجه فيكون ملك المتعة ايضا بينة بهذا الاعتبار وهذا كما ان الشاهد انما سمي شاهدا لانه يشاهد ما يغيب عن غيره فيخبر به ثم اطلق على كل مخبر عن امر ما وان لم يكن مشاهدا له فكذا ههنا ان ملك المتعة لما كان مثبتا بالنكاح الذي هو بينة على الحل سمي ملك المتعة بينة على الحل ثم اطلق على كل ما يثبت الحل وان لم يكن نكاحا ولا يخفى ان هذا الجواب ليس بشيء لان الكلام في ان البينة هل تطلق على ما يثبت الحل بالحكم او بالمحل وهذا الجواب يدل على انها تطلق على ما يثبت الحل بالمحل ايضا فلا يدفع الاعتراض ثم ان الشارح المحقق ذكر في شرح المختصر ان البينة في الاصل اسم لما يتبين به الشيء ويظهر ومنه سمي الشاهد بينة لانه يظهر الحق ويبينه ثم سمي الدليل بينة لانه يبين المدعى ويظهره ثم سمي الحجة بينة لانها تبين الحق وتظهره ثم سمي الشهود بينة لانهم يبينون الحق بشهادتهم ثم سمي الاقرار بينة لانه يبين الحق ويظهره ثم سمي ما يثبت الحل بينة لانه يبين الحل ويظهره ثم سمي ما يثبت الملك بينة لانه يبين الملك ويظهره ثم سمي ما يثبت الحرية بينة لانه يبين الحرية ويظهرها ثم سمي ما يثبت الرق بينة لانه يبين الرق ويظهره ثم سمي ما يثبت الحد بينة لانه يبين الحد ويظهره ثم سمي ما يثبت الطلاق بينة لانه يبين الطلاق ويظهره ثم سمي ما يثبت العتاق بينة لانه يبين العتاق ويظهره ثم سمي ما يثبت الوكالة بينة لانه يبين الوكالة ويظهرها ثم سمي ما يثبت الوصاية بينة لانه يبين الوصاية ويظهرها ثم سمي ما يثبت الاذن بينة لانه يبين الاذن ويظهره ثم سمي ما يثبت الحجر بينة لانه يبين الحجر ويظهره ثم سمي ما يثبت الاسلام بينة لانه يبين الاسلام ويظهره ثم سمي ما يثبت الكفر بينة لانه يبين الكفر ويظهره ثم سمي ما يثبت الردة بينة لانه يبين الردة ويظهرها ثم سمي ما يثبت الاحصان بينة لانه يبين الاحصان ويظهره ثم سمي ما يثبت الزنا بينة لانه يبين الزنا ويظهره ثم سمي ما يثبت الشرب بينة لانه يبين الشرب ويظهره ثم سمي ما يثبت السرقة بينة لانه يبين السرقة ويظهرها ثم سمي ما يثبت القذف بينة لانه يبين القذف ويظهره ثم سمي ما يثبت القصاص بينة لانه يبين القصاص ويظهره ثم سمي ما يثبت الدية بينة لانه يبين الدية ويظهرها ثم سمي ما يثبت الارش بينة لانه يبين الارش ويظهره ثم سمي ما يثبت الاجل بينة لانه يبين الاجل ويظهره ثم سمي ما يثبت الحلول بينة لانه يبين الحلول ويظهره ثم سمي ما يثبت الاداء بينة لانه يبين الاداء ويظهره ثم سمي ما يثبت القضاء بينة لانه يبين القضاء ويظهره ثم سمي ما يثبت الابراء بينة لانه يبين الابراء ويظهره ثم سمي ما يثبت الاقرار بينة لانه يبين الاقرار ويظهره ثم سمي ما يثبت الانكار بينة لانه يبين الانكار ويظهره ثم سمي ما يثبت الاستحقاق بينة لانه يبين الاستحقاق ويظهره ثم سمي ما يثبت الاستيفاء بينة لانه يبين الاستيفاء ويظهره ثم سمي ما يثبت الاستحلاف بينة لانه يبين الاستحلاف

فالخلاف یکون فی الاصل والخلف لافی جہۃ الحقیقۃ فقط والامر الثانی ان فخر الاسلام قال یشترط صحۃ الاصل من حیث انہ مبتدا او خبر موضوع للایجاب بالصیغۃ وقد وجد ذلک فاذا وجد وتعذر العمل بالحقیقۃ ای بالمعنی الحقیقی فصحۃ الاصل من حیث انہ مبتدا او خبر اوقد تعذر العمل بالمعنی الحقیقی المقصود الاصلی لہذا ارجی فاماذ احرفانہ صحیح مطلقا والعمل بالحقیقۃ متعذر فعلم ان الاصل ہہ ارجی مراد بہ النبوۃ فخالصل الخلاف انہ اذا استعمل لفظ مراد بہ بہ المجازی بل شرط امکان المعنی الحقیقی بہذا اللفظ ام لا فعندہما شرط فحیث یمتنع المعنی الحقیقی بالبیع المجاز وعندہ لا بل یکفی صحۃ اللفظ من حیث العربیۃ ہہ لہما ان فی المجاز تبقل الذہن من الموضوع لہ الی لازمہ فالثانی ہہ ای اللازم وہو موقوف علی الاول ہہ ای الموضوع لیکون اللازم خلفا وغرا للموضوع لہ وہذا ہو المراد بالخلف ہنہ فی حق الحکم ہہ فلابد من امکان ہہ ای امکان الاول وہو المعنی الموضوع لہ لتوقف المعنی الثانی الذی ہو علیہ ایضا بناء وعلی الاصل المتفق علیہ من اشتراط صحۃ بالخلف امکان الاصل کما فی مسئلۃ من السماء فان امکان الاصل ضمنا شرط صحۃ خلف وصورۃ المسئلۃ ان یحلف لیقولہ الرجل من السماء یجب الکفارۃ لان الکفارۃ عن الیمین بالغموس کما یجب عن الیمین باللہ تعالی ہکذا فی الکافی ثم ہذا الرجل من السماء کما کان ابنی علیہ السلام وان حلف لاشربن الماء الذی فی ہذا الکوز والماء رضیع لایحسب لہ کفارۃ لان الاصل وہو الماء غیر ممکن فان قیل ہذا مسئلتان والفرق الذی بینہما وانما لم یذکر فی المتن مسئلۃ الکوز لان الاعتماد فی کتبنا ذکر ہما معا فکل منہما مبنی عن الآخر فعلنا

موقوف علی فہم الاول لاعلی ارادتہ اذ لامیح بینہما ہہ ای بین الحقیقۃ والمجاز ہہ والمراد بالمعنی الحقیقی والمجازی بہما ہہ ای فی الارادۃ فاذا فہم یتوقف علی ارادتہ ہہ الاول لایحسب امکان الاول وحیث توقف علی فہم الاول وفہم الاول مبنی علی صحۃ اللفظ من حیث العربیۃ ہہ

ای فرع مماثلتہ ای حقیقۃ ہی الاصل السابق المتقدم فی الاعتبار وانما اختلاف فی جہۃ الخلف فعندہما ہی الحکم ہی تغیر ما فی المجاز امکان المعنی الحقیقی لہذا اللفظ وعندہ الحکم حتی یکفی صحۃ اللفظ من حیث العربیۃ سواء صح معنا او لا فقول الفاضل ہذا ابنی لعبد مرہون لیس بمجاز اذ لا کان کان صغیر عند سنا وان کان کبیرا عندہما یثبت بہ الحنث لصحۃ اللفظ وعندہما لتعذر الاصل الحقیقی وہو ان یکون الاکبر مخلوقا من نطفۃ الاصغر قولہ فالاصل عندہما ہہ ای فی الاعتبار ہہ المعنی الحقیقی ہذا ابنی لاثبات الحریۃ وکذا عندہ علی ما سیجیء فی تفسیر الشافی لکلام الامام فلا یقع الخلاف الا فی جہۃ الحقیقۃ وما علی تفسیر الاول فالاصل عندہ ہذا ابنی لاثبات الحریۃ الحقیقۃ التی ہی الاصل بہ ولا تقتصر علی جہۃ الخلقۃ وہذا اصح قولہ فالخلاف یکون فی الاصل والخلف ای فی تعیین تعمیمہما لا فی کل واحد منہما اذ المجاز الذی ہو انما ہو ہذا ابنی لاثبات الحریۃ بلا خلاف علی کلا التفسیرین لانتقال الحد شق ای معنی الخلقۃ فی الحکم ان الحکم المجازی تخلف عن الحکم الحقیقی فعندہ ہذا ابنی ثبوت النسب والخلف ثبوت الحریۃ وعندہ الاصل ہذا احر والخلف ہذا ابنی مجازا فیقع الخلاف فی کل من الاصل والفرع لا کما یقول ہذا الامر علی تفسیر الثانی بہما لان الاصل لیس عندہ ہذا ابنی حقیقۃ بل التکلم بہ وہو مخالف لثبوت النبوۃ والتبنی ان الاصل والخلف ہما لفظان ہما فی الحقیقۃ والمجاز والنزاع فی ان ہذا تخلف عن ذلک فی حکمہ او فی الحکم بہ وما ذکرہ من ان حکم ہذا اک اخذ ہا حاصل وتوضیح المقصود وعلی تفسیر الاول یکون الاصل ہو الحقیقۃ التی ہی الاصل عندہ ومغایرۃ ما ہی الاصل عندہ ہما بخلاف تفسیر الثانی فان اللفظ واحد عندہم جمیعا کما تخلف علی التفسیرین قولہ فصحۃ الاصل من کلام الملبس لم یقل جواب شرط ہو قولہ وجب الصیر الی مخلصہ اشار الی ان الکلام محصول المقصود بدونہ وہو انہ جعل الاصل ما یصح کلما وتعذر العمل بحقیقۃ وظاہرہ انما یصدق علی ہذا ابنی لا علی ہذا ابنی قولہ لہما المشہور فی استدلال الہما ان الحکم ہو ما ثبت بنفس اللفظ فاعتبار الاصالۃ والخلفیۃ فی المقام اولی وفی استدلالہ ان الحقیقۃ والمجاز نوعان ومصاف اللفظ فاعتبار الاصالۃ والخلفیۃ فی الحکم الذی ہو مستخرج اللفظ

العدم الی الوجود اولی وذکر ہ اصرح فی استدلالہما بالمام کلام اہل البدیۃ من ان یبقی المجاز علی الانتقال من الملزوم الی اللازم فلابد من امکان الملزوم لیتحقق الانتقال منہ وأجاب بان الانتقال منہ نبوقف علی فہم المعنی الاصلی اراد ہو لفہم انما یتوقف علی صحۃ اللفظ وکونہ بحیث یدل علی المعنی الاصلی بامکان معناہ وصحتہ فی نفسہ لا یخفی ان المجاز الذی الامکین صحیح مستعمل الحقیقۃ فی کلام اللہ تعالی وکلام رسولہ بل وفی کلام اللہ تعالی بصر قولہ لان الاصل وہو الماء غیر ممکن فان قیل ہذا ظاہر فیما اذا لم یکن فی الکوز ماء اما اذا کان فالماء ممکن باعادۃ ہذا ماء فی الکوز فینبغی ان یحنث لیمین منعقدۃ کما اذا حلف لیفتلن فلانا وہو میت لامکان اعادۃ حیوۃ وکما اذا حلف لیقتلین ہذا الحجر فہہنا قلنا

فافهم اوالاول واتبع ارادته علم ان المراد لازمه وهو شقشقة من بین فکه ✣ فان هذا انما یلزم المنبوة ✣ فیحمل اقرارا تحقیقیا تصادمن غیر تنزیل لانه متعین والیق بقوله یا انی لانه لاستحضار المنادی بصورة الاسم بلا قصد المعنی فلا یجری الاستعارة ✣ التصحیح المعنی فان الاستعارة تقع اولا فی المعنی وبواسطته فی اللفظ فیستعار اولا المثیل المخصوص للشجاع ثم یتوسع بنوه الاستعارة یستعار لفظ الاسد للشجاع ولا جل ان الاستعارة تقع اولا فی المعنی لا تجری الاستعارة فی الاعلام الا فی اعلام تدل علی المعنی کحاتم ونحوه ✣ ویحیق بقوله یا خبر لانه موضوع له ✣

ابتداء لیمین فی المکوز انعقد بحلف علی الحکم فی الفور وعند الاداء تبقی ذلک الحکم کما فلا یحیق لیمین علی خلاف ما انعقدت انا فی سلة قتل لیست قلوب الحجر فالیمین قد انعقدت ابتداء علی القدرة فی الحیاة لا علی الامکان فلو علم یحقد الیمین علی ما وقع خلافه والله تعالی فی الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه علی تقدیر الخلق لا یکون الماء الذی فی المکوز وقت الیمین ولا یقدر لا شرین الماء الذی فی المکوز ان خلقه الله فیه کما یقدر لا قتلین الشخص ان احیاه الله تعالی لان الماء الذی فی المکوز اشارة الی الموجود المکوز بشارة الیه وتقدیر شرط یقتضیه عدمه فیلزم الخلف الذی بالوجود والعدم وهو محال قوله فافهم الاولی ای کون اشارة الیه انبالة وهو لیحیق من یمین الملک وهو فی الاین اقوی واشهر وهو سبب علی انه من اطلاق المسبب علی السبب لان النبوة من اسباب الحیق وهی اذا ذاک متاخرة عن الملک لان الملک کان ثابتا والنسخ ادعا فیثبت النبوة والحکم فی علة فورات ومتعین بقضاء الی آخرها وجودا لان الهم عدل عن ذلک لان الحیق هنا لا سیما فی الاکبر سنا لم یثبت بالنبوة فلا یکون من سببا عنها والسبب انما یطلق علی سببیة لائم قوله فیحمل اقرارا جواب سوال مقدر تقریره انه لا وجه لتصحیح هذا الکلام فی هذا المعنی لانه ان جعل مجازا للانشاء او الحرمة فالمعنی المذکور وهو انه عتق علی سن یمین ملکته اقرارا لانشاء وهذا باطل لان الاقرار لا یقبل التعلیق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو کذب بمحض یمین لان عتقه بالنبوة تحمیل وعلم بوجه من وجه سببیة عتاق والاقرار یطل فی المتصل بدلیل الکذب فکیف اذا کان کذبا بیقین فاجاب بانه مجاز للاقرار لکن التحمیل انما جوا لنبوة لا لاخر حتی من یمین الملکة کان صحیحا فان قیل الاعتاق لم یوجد فکیف یصح هذا الاقرار فاجاب انه انکان صادقا بان یموت وهو عتاق بحکم قضاء ودیانة وانکان کاذبا بحیق قضاء ودیانة قلنا هو کذلک باعتبار ما یؤول الیه فالحق قضاء والاظهر علی کل تقدیر فان قیل کیف یحمل ان یکون مجازا عن التشقیق وهو یحیق فلا بد من نسبة کما اذا قال هذا اخی تحمیل الاخوة فی الدین والاتحاد فی القبیلة والاخوة فی النسب فلا یحیق بانه اراد الاخوة دلیلا قلنا احتمال بعید غیر متبادر فلا یحمل علیه ولا یحیق بانه اراد المعنی الاخوة فی النسب فلا یحیق لان السابق الی الفهم عند تجرد المعنی الحقیقی هو الحیق لا غیر فیکون مجازا متعینا فلا یحتاج الی النیة بخلاف هذا الذی ونیة فرق فیحیق فیصح ثبوت الحرمة فیما اذا قال لزوجته وهی اصغر منه سنا هذه بنتی قلنا لم یقر بانه اقرار علی الغیر لانه حکم لنسبه لزالة الملک بعد توبة بل تقاضا حمل المجاز علی ما لا صل وذلک مهما لا حقة فلا یصدق فی ابطال حق الغیر بخلاف هذا الذی اقرار علی نفسه لان من حکم النبوة ابطال الملک بعد توبة فانه یملک انه بشاء انتم یحیل ذلک بالحیق فان قیل اذا قال لعبده یا اخی یحیق ان یتعذر الحمل بالحقیقة ویتعین المجاز قلنا وضع الدار الاستحضار المنادی والحمل بقاء الصورة الاسم من غیر قصد الی معناه فلا یفتقر الی تصحیح الکلام باثبات موجبه الحقیقی والمجازی بخلاف الخبر فانه یفتقر الی الخبر فلا بد من تصحیحه بما امکن قلنا قیل فینبغی ان لا یحیق بقیل ما وقلنا لفظ الخبر موضوع للحیق وعلم لاستقاط الرق فیقوم عینه مقام سماه حتی لو قصد التصحیح فجری علی لسانه عبدی حر یحیق قوله فان الاستعارة تقع اولا فی المعنی سبیل الی المذهب المرجح فی تحقیق الاستعارة وهو انه لیس بمجاز لغوی بل مجاز عقلی حیث جعل لیس یاسد اسدا ای تستعیر المثیل المخصوص للشجاع ثم استعمل فیه لفظ الاسد علی انه استعمال فیما وضع له والمذهب المشهور انه مجاز لغوی استعمل فی غیر ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا لیس بمناه استعارة المثیل المخصوص له بل هناه انه جعل افراد الاسد یمین متعارفا وهو مالة تلک الشجاعة فی ذلک المثیل المخصوص وتلک الصورة المخصوصة وغیر بمناه وهو مالة تلک الشجاعة لکن الذی فی ذلک المثیل وتلک الصورة والرجل الشجاع من هذا القبیل الا ان لفظ الاسد لم یوضع لتحقیق الاقسم الاول فیکون استعمال

فان قیل قد ذکرتم فی علم البیان ان الاستعارۃ لا یجری فی خبر المبتدا نحو زید اسد للرجل شجاع بل ہو تشبیہ لغیر الملائمۃ دعوی امر تحصیل قصد الرجل التصدیق والتکذیب توجہان الی الخبر وانما یکون الاستعارۃ اذا خذف المشبہ نحو رایت اسدا یرمی ان کان ہذا تحصیلا ایضا بوسطۃ القرینۃ لکنہ غیر مقصود فان القصد الی الرمیۃ ہہنا فعلی ہذا لا یکون ہذا الا مبنی استعارۃ ۞ اعلم ان الاستعارۃ عند علماء البیان ادعاء معنی الحقیقۃ فی الشیء للابل المبالغۃ فی التشبیہ مع حذف المشبہ لفظا ومعنی فالاستعارۃ لا تجری فی خبر المبتدا عندہم فقولہم زید اسد لیس باستعارۃ بل تشبیہ لغیر آلۃ مبنیا علی الدلیل الذی ذکرتم فی المتن فعلی ہذا لا یکون ہذا مبنی استعارۃ بل یکون تشبیہا وفی التشبیہ لا یتحقق فعلم من ہذا انہم لا یجوزون الاستعارۃ اذا کانت مستلزمۃ لدعوی امر تحصیل قصد افہمہ عین مدعیہما لان شرط صحۃ المجاز امکان المعنی الحقیقی ۞ قلنا ہذا فی الاستعارۃ فی احد الاجناس وتسمی استعارۃ مصلحیۃ لانہ یلزم حینئذ قلب الحقایق لانی الاستعارۃ فی المشتقات وتسمی استعارۃ تبعیۃ نحو تفقت الحال او الحال ناطقۃ فان ہذا استعارۃ بالاتفاق ولا یلزم ہہنا قلب الحقایق وہذا مبنی من ہذا والقبیل وہذا الذی ذکرتم ان زید اسد لیس باستعارۃ بناء علی ان الاستعارۃ لا تقع فی خبر المبتدا وانما ہو مخصوص بالاستعارۃ فی احد الاجناس لا الاستعارۃ فی المشتقات فانہما تجری فی خبر المبتدا عند علماء البیان کما یقال الحال ناطقۃ ای دالۃ استغیر ۞ الناطقۃ للدلالۃ وہذہ الاستعارۃ فی خبر المبتدا لکن لیست فی احد الاجناس بل فی الاعم المشتق فیجوزون ہذا فی خبر المبتدا وورقہم ان الاستعارۃ فی خبر المبتدا تستلزم قلب الحقایق اذا کان خبر المبتدا اسم جنس مبنیا او کان احد مشتقا فلا یستلزم قلب الحقایق نحو الحال ناطقۃ فلا یجوز فی احد الاجناس ویجوز فی المشتقات وہہنا خبر المبتدا او وجہ اخبی اسم مشتق لان مبناہ مولود وبنی فیجوز فیہ الاستعارۃ فانہ من قبیل قولنا الحال ناطقۃ وعلم انہم یجوزون الاستعارۃ فی احد الاجناس استعارۃ مصلحیۃ والاستعارۃ فی الافعال والاسماء المشتقۃ استعارۃ تبعیۃ لان الاستعارۃ فی الافعال انما تقع فیہا تبعیۃ وقوعہا فی المشتق ہہنا کوہا فی قرینۃ

فی القسم الثانی استعمالا فی غیر ما وضع لہ وانما عدم جریان الاستعارۃ فی الاعلام مبنی علی انہ یجب فی الاستعارۃ ادخال المشبہ فی جنس المشبہ بہ لیحمل افراد القسمین متعارفا وغیر متعارف والعلمیۃ تنافی الکلیۃ واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفیۃ یشترکہما کالتم فی الجزئیۃ لیحمل قسمین متعارفا وہو غایۃ ما یجوز فی ذلک القسم المعہود وغیر متعارف وہو غایۃ ما یجوز فی ذلک القسم المعہود فیحمل زید من قبیل الثانی وتجریدا لہ لفظ حاتم وما ذکرہ الشارح من انہا لا تجری فی الاعلام لان القسم الاول علی مبنی کلیۃ تمارا والاسناد فی لفظۃ فقد یفوز ان الحکم بالضرورۃ فلم لا یجوز استعارۃ للقسم الاول فی افراد وہا قولہ لیحمل المعہود علی ما ہو لان الجامع لا یقال المراد انہ لا بد علی مبنی مشترک بینہ وبین المشبہ بہ لانا نقول انہی الذی ہو تشبیہا وہو المعنی الحقیقی للمشبہ بہ کالبخیل المعہود علی ما ہو یہ ہو الاوصاف المشترک کالتجوام مثلا فانہ ثابت للمشبہ بہ حقیقۃ وہو تحقیق ان الاستعارۃ تحقیقیۃ وجود لازم مشہور لنوعہ اختصاص المشبہ فان عبد فلان سبع بدل الاسم سوار کان علما وغیر علم جاز استعارتہ والا فلا قولہ فان قیل حاصل السوال ان ہذا انی من قبیل زید اسد فلیس باستعارۃ عند المحققین بل تشبیہ بحذف الاداۃ ای یدشل الاسد ونہذا شمل انبی وہو لا یجب التحقق بالاتفاق وہذا حاصل الجواب انا نلتزم ان من قبیل زید اسد بل من قبیل الحال ناطقۃ وہو استعارۃ بالاتفاق وذلک لان انبی مبناہ مولود ای مخلوق من مائی فیکون فیہ تحقق شمل ناطقۃ ثم اوجہ فیہ وہو الآخر وہو ان اتفاق المحققین علی مثل زید اسد لیس استعارۃ لیس فیہ من امور یوجب تحصیل اجماع علی ذلک بل ہو مذہب یوسف محمد رح والدلائل الفرق بین الاستعارۃ والمجاز المرسل فیکون المجاز خلافیا فلا یحکم لانی المتکلم وانشاء رائی الجواب باتم نقضوں علی مثال الحال ناطقۃ استعارۃ مع استحالۃ المعنی الحقیقی وہو ثبوت الحق للحال فعلم ان کان المعنی الحقیقی لیس بواقعی المجاز علی الاطلاق وہذا کما یکون ای یحمل مناع لہند وان یحمل مناع لہند قولہ اعلم ان الاستعارۃ عند علماء البیان ادعاء معنی الحقیقۃ فی الشیء للابل المبالغۃ فی التشبیہ مع حذف المشبہ لفظا ومعنی فالاستعارۃ علی ہذا عبارۃ عن ذکر المشبہ بہ وارادۃ المشبہ بہ مدعیا دخول المشبہ فی جنس المشبہ بہ بجعل افراد قسمین متعارفا وغیر متعارف مع نصب قرینۃ مانعۃ عن ارادۃ المعنی الحقیقی للمشبہ بہ ای ادعاء معنی الحقیقۃ للمشبہ بہ مع نصب قرینۃ مانعۃ عن ارادۃ المعنی الحقیقی للمشبہ بہ قولہ فہذا یعین مذہبا آخر ان المشبہ بہ علی عدم قصد الی دعوی امر تحصیل

ویجب ان یعلم ان الجواب الذی ورد فی المتن انما ہو علی تقدیر تسلیم زعم علماء البیان وترک المناقشۃ علی دلالۃ لعلہم الوجہیۃ وذلک ان قولہم زید اسد لیس استعارۃ مع ان قولہ رایت اسدا یرمی استعارۃ لیس بقوی والفرق الذی ذکرہ فی المتن ان زیدا اسد دعوی امر مستحیل قصدا بخلاف رایت اسدا یرمی لاشک انہ فرق واہ وما ذکر بعد ذلک ان فی اسماء الاجناس لا تجری الاستعارۃ فی خبر المبتدا وتجری فی الاسماء المشتقۃ ضعیف من الاول وقولہم ان الاول یفضی الی قلب الحقایق دون الثانی اوہن من سمج المنکبوت لان قولہم الحال ناطقۃ لیس فی الاستحالۃ اونی من قولہم زید اسد فما الذی اوجب ان احدہما استعارۃ والآخر لیس باستعارۃ وانما لم اذکرہ ہذہ الاعتراضات فی المتن لعدم الانتباج لہما فان قولہم الحال ناطقۃ لما کانت استعارۃ بالاتفاق ان امکان المعنی الحقیقی لا یشترط فی صحۃ المجاز علی التقدیر تسلیم الفرق بین المشتقات واسماء الاجناس قولہم ہذا انما یسوغ فیما یصح فیہ الاستعارۃ بلا اشتراط امکان المعنی الحقیقی ہا ✣

قولہ ویجب ان یعلم ان الجواب الذی ورد فی المتن انما ہو علی تقدیر تسلیم زعم علماء البیان وترک المناقشۃ علی دلالۃ لعلہم الوجہیۃ وذلک ان قولہم زید اسد لیس باستعارۃ مع ان قولہ رایت اسدا یرمی من باب الاستعارۃ بخلاف زید اسد فان لم یقتفین علی انہ تشبیہ بلیغ او استعارۃ وان نحو رایت اسدا یرمی من باب الاستعارۃ بالاتفاق فنعم المرجع من ذلک ان الاستعارۃ لا تجری فی خبر المبتدا والا فاذا کان مشتقا وبین الفرق بین نحو زید اسد ونحو رایت اسدا یرمی ان الاول اشتمل علی دعوی امر مستحیل قصدا او التصدیق والتکذیب لا ینافیہ توجہان الی الخبر الذی قصد بالحکم اثباتہ او نفیہ لان التصدیق ہو الحکم علی مطابقۃ الخبر للواقع والتکذیب بخلافہ فمتعلقہما الحکم لا الخبر بکونہ مطابقا او غیر مطابق فیقتفر نحو زید اسد الی تقدیر ادوات التشبیہ لیخرج عن الاستحالۃ الی الاستقامۃ بخلاف نحو رایت اسدا یرمی فانہ وان اشتمل علی اثبات الاسد لزید لکنہ لم یقع قصد بل القصد انما ہو الی اثبات الرویۃ فلا یقتفر فی تقدیر ادوات التشبیہ بل یقتفر فی تقدیر ادوات التشبیہ البلیغ لصحۃ المعنی وبین الفرق بین ما اذا کان الخبر جامدا وما اذا کان مشتقا بان الاول مشتمل علی قلب الحقایق وہو جعل حقیقۃ الاسد الحیوان المفترس الخ فانہ یشمل الاصلی والتبعی والثانی لا یشتمل علی قلب الحقایق لان الحال والمحل متغایران بالذات والکلام المشتمل علی الحال یاطل سواء قصد او لم یقصد فلا یرد ان الاستعارۃ ربما تشتمل علی دعوی امر مستحیل قصدا مثل زید اسد وتکلم بہذا ال

مسئلة قال بعض الشافعية الاصوم للحجاز لانه ضروري لصيار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لاضرورة في استعماله ⁂ لانه انما سيصير اليه لاجل المعنى الذي باقي من بعده واذا لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ بحيث ان يحمل على المعنى الحقيقي فحسنا ولم يكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لاتنافي العموم بل العموم انما ثبت ان يستعمل المتكلم الكلام واراد المعنى العام ولا مانع لهذا الانه ما وجد في الاستعمال ⁂ ضرورة ⁂ وهو احد نوعي الكلام بل فيه من ⁂ المبالغة مالیس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض وقوله لما طغى الماء واحد تعالى منعال عن العجز والضرورات تقصره فوله عم الاتبيعو الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده ⁂ ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ⁂ مسئلة لايراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا الجمان المبنوع على الاتباع ⁂

قوله مسئلة المجاز المقترن بنفي عم وله العموم كالمعرف باللام وتحوه والاضافات في انه الايعم جميع ما يصلح اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك ماذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك النوع لما سبق ان لمجاز من نوعه يصح ملعوم من غيره والفرق بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقة والمجازية وقد مدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما وليس كذلك يجوز ان يكون الموقوف هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون اما دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز وليكن المجاز ما فانا نقل عن بعض الشافعية انه الايعم حتى اذا اريد المعنوم الصاع فانما لا تثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا تثبت الكل كما المقتضى وجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال يعني انه يمكنه بطريق التادية بمعنى سواء فمنوع يجوز ان يعدل الى المجاز لاغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان المتكلم في ادراد المعنى احد الامرين حقيقة والاخر مجازا يختيارا يعمها ان يعدل في طريق المجاز من بطالف الاعتبارات و محاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته مالیس في الحقيقة ولان المجاز وقع في كلام من يتعمل عليه الفجر عن استعمال الحقيقة و الاضطرار الى استعمال المجاز دون اريد الضرورة من جهة الكلام واسع معنى انه لما تعذر العمل على المجاز ضرورة لمثلا يلزم الغاء الكلام واهماله اللفظ عن المرام فلا سلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه تعلق به دلالة اللفظ وارادة المتكلم عند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي بحيث ان يحمل على ما تقصده المتكلم واتحاد اللفظ بحسب قرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم قضى غير ملفوظ فيقتصر فيه على ما يصير صحة الكلام من اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ فاصته فان قيل فتسبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس موضوع فلما المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما تحدوه في كتب الشافعية ولا تصور من صدر النزاع في صحة قولنا جاءني الاسود امراة الازيد او تخصيصهم الصاع بالمعنوم بعني على ما تثبت عندهم من عاية الطعوم في باب الربوا الا على عدم عموم المجاز توضع وذلك فالتعليل بكونه ضرورا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يقبل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما تصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائم بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على عامر **قوله** مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض و وضع القدم في الدخول تلافي امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بلا اتفاق وانما النزاع في ان استعمال اللفظ وبراد في اطلاق واحد سماه الحقيقي والمجازي هما بان يكون كل منهما متعلق الحكم بحيث ان تتعلق الاثبات او النفي بكل منهما على سبيل الانفراد فيصير كانه قيل اثبت او انف المعنى الحقيقي والمجازي من حيث انه متعلق به النوع علاقة وانكان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وبالنظر الى الحقيقي انه نوع استعمال المشترك في جهته فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما اراده المعنيين في الكناية فعلى

قوله الخ

علامہ تفتازانی المعتق مع وجود المعتق زید اوصی لموالیہ ولایرد اوغیرہ اخر بقولہ علیہ السلام من شرب اسکر فاجلدوہ لانہ اراد بہا ما وضعت لہ والاسکر لیہ بقولہ تعالی او لامستم لانہا والان الوطی وہو المجاز مرادا اجماعا کما اعلم ان لفظ المولی حقیقۃ فی المولی الاسفل وہو المعتق مجازا فی معتق المعتق فاذا اوصی لموالیہ کمعتق معتق المعتق مع وجود المعتق +

ناصر پنی المفتاح فلیست من ہذا القبیل لما عرفت من ان مناط الحکم انما ہو المعنی الثانی لا یقال المعنی الحقیقی غیر مجموع المعنی الحقیقی والمجازی فیجوز ذلک سلمنا جمیع ما ذکرتم لکنا نقول ہو مشترط بان یکون الکل موجودا تحقیقا لہ اسم واحد لازما بحیث انتقال الذہن من الجزء الیہ کالانسان للمرکب من الرقبۃ وغیرہا والمجموع المرکب من الانسان والاسد لیس کذلک بل ہو باعتباری محض وباعتبار ہذہ الجہۃ علم شخصیۃ فی اللغۃ اطلاق لفظ الاسد علی مجموع السباع والاول یتوقف علی ان یکون لفظ الانسان علی الاول بطریق الحقیقی والثانی بطریق المجاز وہو ممنوع اذ لم تثبت ہذہ الجہۃ اصلا سلمنا لکن نقول ان المعنی الحقیقی متبوع والمجازی تابع علی ما مر والتابع یدرج بالنسبۃ الی المتبوع فلا یبقی ہو والاسد فی الکل تحت الارادۃ مع وجود الراجح لرجحان المعنی الموضوع لہ منزلۃ المحل للفظ والمعنی المجازی منزلۃ قدرۃ عن المحل الشئی الواحد فی حالۃ واحدۃ لا یکون مستقرا فی محلۃ ومتجاوزا ایاہ الثالث انہ یلزم ارادۃ الموضوع لہ للمکان المعنی الحقیقی وعدم ارادۃ للعدول عنہ الی المعنی المجازی وہو مرجوح الرابع ان الحقیقۃ مع توقف الاستغناء عن القرینۃ والمجاز یوجب الاحتیاج الیہا وتنافی الملزوم یوجب تنافی اللازم تنافی الملزومات آخر اما ان اللفظ المعین بمنزلۃ اللباس للشخص فیمتنع استعمالہ المعینین ہو حقیقۃ لاحدہما مجازا لانہ لا یتمتع استعمال الثوب الواحد بطریق الملک والعاریۃ بل کما یمتنع لکنا نخصص قولہا او احدہما فی آن واحد بلہ سلمنا جمیع ما ذکرتم لکنا نقول ہو مشترط بان لا یکون احدہما مجازا والا لزم فی قولہ لا تاکل ہذا الرغیف ولا ہذا الرغیف فی حالۃ واحدۃ ان یکون مجازا لان الاکل من احدہما مجاز والاکل من الآخر حقیقۃ فیلزم ان یکون مجازا فی حالۃ واحدۃ وہو ظاہر البطلان سلمنا لکن

متعلقہ صفحہ ۲۰ ش قولہ

صفحہ ۲۹ ش قولہ

متعلقہ صفحہ ۲۹ ش قولہ

متعلقہ صفحہ ۳۰ ش قولہ

ش قولہ

ش قولہ

وکذا اذا وصی لاولاد فلان او لابنائہ ولا نبون وبنوبنین فالوصیۃ لابنائہ دون بنی بنیہ اما دخول بنی البنین فی الامان فی قولہ ایبوتا اولادنا فلان الامان تحقق الدم فبنی علی الشبہات وفی ہذہ المسئلۃ روایتان ولو جمع بینہما بحیث حافیا او منتعلا فی الجمیع قدمہ فی دار فلان لانہ مجاز عن لایدخل فیجب ان یکیف دخل فہذا من باب عموم المجاز بنیۃ اعلم انہ یذکر ہہنا مسائل تیرا ای انا جمعنا فیہا بین الحقیقۃ والمجاز اذا حلف لایضع قدمہ فی دار فلان بحیث ان فی علہا حافیا او منتعلا او راکبا او نائما فدخل حافیا معناہ بالحقیقی والباقی بطریق المجاز فقولہ فی الجمیع متعلق بقولہ لاجمع بینہما انما حملناہ علی المعنی المجازی لان معناہ الحقیقی محجور اذ لیس المراد ان نیام ویضع القدمین فی الدار وباقی الجسد یکون خارج الدار وفی العرف صار عبارۃ عن لایدخل الدار یکذا ای بای وجہ دخل فانہ یحنث

لورفع امر استفتاء علیہ وعدم القول بان المراد الحس بالبدیہ جواز التیمم لیس فوق لا بالعدم حتی یمتنع مخالفتہ والما ان یتحقق ارادۃ الحقیقۃ فلا یراد المجاز وذلک لانی المفرد کالمحلی یراد بہا حقیقتہا فلا یراد غیرہا من المسکرات لعلاقۃ المشابہۃ فی مخامرۃ العقل وانما یجب الحد فی اسکر منہا بدلیل آخر من اجماع اوسنۃ فان قیل لم لا یجوز ان یراد بالملامسۃ مطلق الحس الشامل للمسوطی وغیرہ والجواب ان مطلق الحس یتناول الجماع تناولا یتوقف علی القرینۃ الصارفۃ عن ارادۃ المعنی الحقیقی وحدہ ولا قرینۃ ولو سلم فالخارج عن الحد ومتحقق متحقق متحقق الاول لان مولی زید مثلا حقیقۃ فی معتقہ لان اضافۃ المشتق یفید اختصاص معناہ بالمضاف الیہ اعتبار امفہومہ مثلا یقال کمتوب زید لما یختص بہ باعتبار کتابتہ بینہ وبین المجاز نسبی معتق بوجود الملابسۃ وہی کون المعتق سببا فی الجملۃ ولا تفاوت المولی فی حقیقۃ المعتق سواء فحمل المولی وغیرہ فہو لیس بمجاز فی معتق المعتق علی ما توہم من ظاہر عبارتہ وانما یسمی المعتق الاول اعلی لانہ اصل والمعتق اعالی للاصول کالاغصان للشجرۃ والاطراف یسمی اسفل بالنسبۃ الی المعتق اسم فاعل حیث یسمی المولی الاعلی قولہ وکذا اذا وصی یرد ان لفظ الابن او الوالد الصلبی الشخص یتحقق فی ابنائہ واولادہ الصلبیۃ مجازی ابن الابن فلو اوصی لابنائہ ولہ ذکور واناث یستحق الذکور خاصۃ عندہ والذکور والاناث عندہما وہو احد قولی ابی حنیفۃ رح وان کانت لہ اناث خاصۃ فلا شیء لمن ولد الابن لان الابن بالجر ینبنا لا یتناول ابن الابن حقیقۃ عندہ رح علا بالحقیقۃ عندہما بالجمع بین الحقیقۃ والمجاز صیانۃ للکلام عن الالغاء بقدر الامکان ولا یصح ان یقال ان الابن حقیقۃ فی الابن المباشر مجاز فی ابن الابن لان الابن اسم مشترک بینہما والاشتراک خلاف الاصل ولان الابن یضاف الی کل واحد منہما بلا تاویل یقال ہذا ابن فلان وہذا ابن فلان ولو کان حقیقۃ فی احدہما لما صح اضافتہ الی الآخر الا بتاویل کما لا یصح اضافۃ الاسم الی المعنی لعدم صحۃ اسم فاعل حسن من حیث المعنی ولا یقال ان الابن حقیقۃ فی الابن المباشر مجاز فی ابن الابن لان الابن یتناول ابن الابن بلا قرینۃ فیکون حقیقۃ فیہ لانا نقول لا نسلم ان الابن یتناول ابن الابن بلا قرینۃ فان من حلف لا یکلم ابن فلان فکلم ابن ابنہ لا یحنث ولو کان الابن یتناول ابن الابن بلا قرینۃ لحنث ولان الابن یتناول الابن الاسفل فلا یتناول الاعلی کالاب والجد ولان الابن یتناول الابن الصلبی دون ابن الابن بالاتفاق والجد یتناول ابن الابن دون الابن الصلبی فلو کان الابن یتناول ابن الابن لکان الجد یتناول الابن الصلبی ولیس کذلک اذا ثبت ہذا فنقول الابن الصلبی یتناول ابن الابن بقرینۃ دلالۃ الحال وہی ان

ويراد به نسبة السكنى اى يراد بطريق المجاز لقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان لا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها + وهى لتم الملك الاجارة والعارية لانسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا + اى لانه اراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اى الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز او لا يحنث لو عطف على قوله يحنث فى قوله ولا جمع بينهما بالحنث + اذا قدم نهارا او ليلا فى امراته كذا اليوم يقدم زيد لانه نذر للنهار وللوقت كقوله تعالى وممن لو يلهم يوم ينذر به صورة المسئلة اذا قال لامراته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة فى النهار مجاز فى الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه نذر دليل على قوله ولا الحنث والنافى وجه يرجح اى اليوم والمراد باليوم فى الآية الوقت فاليوم حقيقة فى النهار كثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط ليعرف به فى كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله + فاذا تعلق فعل متد كطلاق او غير ممتد فالوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير فى يقتضى كونه + اى كون ظرف الزمان + معيارا له + اى للفعل المراد بالمعيار ظرف لا الفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث يأتى فى كلمة فى فى فصل حروف المعانى فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار + لان النهار اولى وان لم يمتد اى الفعل + كوقوع الطلاق ههنا اى فى قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد بالليل + لان الليل اولى وان امتد اى الفعل + كوقوع الطلاق ههنا اى فى قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد بالن

لانه یراد باطنها عادة فصحت ایوم الحج ولا یرد قول ابی حنیفة ومحمد رحمهما الله ای علی مسئلة امتناع الجمع بین الحقیقة والمجاز یمین قال الله تعالی صوم رجب ولوی به یمین وذر رویمین هذا معقول القول بهی لو لم یصح بحمل التضاء لکونه نذرا والکفارة لکونه یمینا فحذا ثمرة الخلاف واذا کان نذرا ویمینا یکون جمعا بین الحقیقة والمجاز لان هذا اللفظ حقیقة فی النذر مجاز فی الیمین لانه نذر بصیغة یمین بوجوه هذا دلیل علی قوله ولا یرد علیه انه یمین بوجه بقوله لان ایجاب المباح یوجب تحریم ضده وتحریم الحلال یمین بقوله تعالی فقد فرض الله لکم تحلة ایمانکم لان الستر امر القربة کشرائه بصیغة تحریم موجبه فالحاصل ان هذا لیس جمعا بین الحقیقة والمجاز بل الصیغة موضوعة للنذر وموجب هذا الکلام الیمین والمراد بالموجب اللازم المتاخر عنه لا اللفظ علی لازمه لا یکون مجازا کما ان لفظ الاسد اذا اراد به البهیمة المخصوص میل علی الشجاعة التی هی لازمة للاسد بطریق اللازم ولا یکون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذی استعمل مراد به لازم الموضوع له وهنا وقع فی خاطر الشکال وهو قوله یرد علیه ان کان نذرا موجبه یکون یمینا وان لم تنوه ای الیمین کما اذا نشری القرب یتبق علیه ان لم تنوه وان لم یکن موجبه یکون جمعا بین الحقیقة والمجاز فهو معیار الله فیوم یقدم زید بمنزلة الیوم الذی یقدم فیه زید ویوم یرکب زید بمنزلة الیوم الذی یرکب فیه ویجیء فی ذلک فروع اصلحت فی جزء من اجزاء الیوم وقد یجاب بان ظرفیته للعامل قصدیة لا ضمنیة وحاصله لفظا ومعنی لا مقتضیة علی المعنی بخلاف المضاف الیه فاعتبار العامل ولی عند اختلافهما بالاعتبار وهو رده وما ذکره الصدر من الدلیل یقتضی الجواب عن هذا السوال وعما قیل سلمنا ان امتداد الفعل تقتضی امتداد الظرف وعدده لکن من این یلزم فی المثال المحمد علی بیاض النهار وفی الثانی علی مطلق الوقت فان قلت کثیرا ما یمتد الفعل مع کون الیوم المطلق اوقت مثل ارکبوا الیوم یا تیکم العدو وصوموا الیوم یا تیکم الموت وبالعکس مثل انت طالق یوم تصوم وانت جریح یوم تکسف الشمس قلت الحکم المذکور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا تتبع هذا القرائن کما فی الامثلة المذکورة علی انه لا امتناع فی حمل الیوم فی الاول علی بیاض النهار لعلم الحکم فی غیره بدلیل العقل وفی الثانی علی مطلق الوقت وتحصیل التقیید بالیوم من الاضافة کما اذا قال انت طالق حین تصوم او حین تنکسف الشمس فان قیل کیف حملوا التحیین والتفویض علی مامتدة والطلاق والعتاق مما لا یمتد مع انه ان یراد بتشابه الامر وحدوثه فهو غیر ممتد فی الکل والا یراد کونها محیرة ومفوضة وهو ممتد فکذا کونها طلاقة وکون العدد معتقا ممتدا قلنا ارید فی الطلاق والعتاق وقوعهما الا نافذا فی تقیید کون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا یقبل التوقیت ابتداء وفی التخییر والتفویض کونها محیرة ومفوضة لانه یصح ان یکون لوما او یوما او اکثر ثم ینقطع بتعیید توقیته بالمدة فان قلت ذکر فی الجامع الصغیر انه لو قال امرک بیدک الیوم وعدا وغدا فلها الیوم والغد قلت لیس هذا بناء علی ان الیوم المطلق الوقت بل علی انه بمنزلة امرک بیدک یومین وفی مثله یتبع اسم الیوم اللیلة بخلاف ما اذا قال امرک بیدک الیوم ولعد غدا فان الیوم انفرد ولا یتبع ما بازائه من اللیل قوله لانه یراد باطنها ای ما فی الحفظ من الاجزاء یقال فلان یاکل الحفظة ای طعاما من اجزاء الحفظة واکل مافی الحفظة یعم اکل عینها واکل ما اتخذ منها من الخبز ونحوه دون السویق فانه عند هما جنس دون جنس الدقیق وقیل یحنث به عند محمد رح واما حقیقة اکل الحفظة فهو ان یقع الاکل علی نفس الحفظة بان یضعها فی الفم فیمضغها قوله لله علی صوم رجب تبع فی عبارة فخر الاسلام فیرسئول الحلیة والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعینه ای الذی یاتی عقیب الیمین وهذه مسئلة علی ستة اصول لان الحالف لا ان لا یفعل شیئا او ینوی النذر مع نفی الیمین او بدونه او ینوی الیمین مع نفی النذر او بدونه او ینوی النذر والیمین جمیعا فالثلثة الاول موجب الیمین بالاتفاق والرابع یمین بالاتفاق وفی الاخیرین خلاف والیها الاشارة بقوله ولو نوی الیمین ای

ولكن ان يقال + في جواب هذا الاشكال + لا اجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر + لكنه ثبت النذر بالصيغة واليمين بالارادة + لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه تسلم ان اليمين هو بمعنى المجازي لكن في الانشاآت يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد اولم يرد والمجازي ان اراد عند المسئلة تنعقد اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نوى هما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تاثير للارادة فيها لانها وما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اوردته اشكالا هو قولنا + فان قيل يلزم ان يثبت النذر بالصيغة اذا نوى انه يمين وليس بنذر + لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله + قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته لصدق ديانة + لان هذا الحكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر لصدق ديانة فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدخل للقضاء فيه حتى يوجه القاضي ولا الصدقة في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت به المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا اصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فيقضاء القاضي اصل فيه

مسئلة لابد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن الكلام كدلالة الحال في المخرس او متصلة من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لما يامر بالمعصية او لفظ خارج من هذا الكلام +

اذا نذر في الواجب نفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بالطريق المجازي بل المستعمل في اللازم ولم يرد به الملزوم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ودلالة بالطريق القصد فيما يرجع الى اللازم ويصير بذلك مجازا فعلم الجزء واللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حقيقة ومجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمة فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الحمار من لفظ البليد المستعمل في معناه وفهم منه معنى البلادة المستعمل في السمع فما الحاصل ان الصيغة حقيقة في النذر مجاز فيما يكون لازما لها فاذا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك المجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له وهذا عدل المصافي تحرير البحث عن عبارة القوم الى قوله او اريد من لفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا زيد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء كانت الصيغة مجازا او لا قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال يندفع اصل الاشكال المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط وما اذا نوى هما جميعا فقد تحققت ارادة المعنى الحقيقي المجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكذا لم يرد الا المعنى المجازي قلت قلا يتمنع الجمع في شئ من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادة لا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما يرد في حالة الرجوع على سبيل التوارد والا فقد تقدم بما انكشف عن الامام السرخسي في الجواب الجامع بين الاصل والتبعية في عمل خرج جوابين من ان يكون مراده صارت كالصيغة المجردة قلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم نذر لا يتوقف على القصد لان كل يمين منها حقيقي على القصد لان الشرع اليحلها بينا الا عند القصد فجاز شرعي الكفر فان الشرع جعلها قاصدة ولم يقصد من صيغ الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة من كلمة اقسم ونحوها كما في قول ابن عباس حرفل آدم الجنة فاكلتا منها حتى خرج كما يدل على نذر ان نوى الكلام عند الاطلاق في معنى الحلف وعادة فعمل عليه فلذا نوى هما يتوقف نوى بكل لفظا هو من كنايات يمين فقط ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين

قوله لابد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء حملت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرط صحته كما هو راي ائمة الاصول قوله او عادة مثل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله كاليمين في الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا يبقى فيه ولا لبث فقيل جيء فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله كقوله تعالى واستفزز اي استزل واحرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى شرها قرينة مانعة من ارادة حقيقة الطلب والامر بها عقلا وهي كون المامور

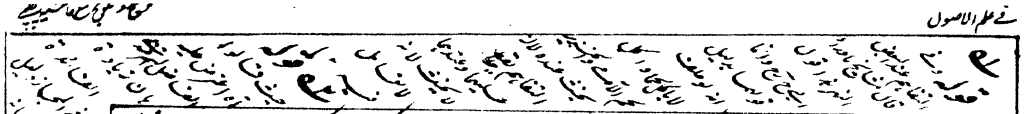
بقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا الخ يجوز ان يكون للتخيير ونحو خطوط امراتي ان كنت جالسا او قائما فانت طالق فانه يقع بايهما وجد والا فلا وان يكون لبعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص اولم يكن نحو الاعمال بالنيات فرق عن امتى الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو عدم الاول الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما الاول ثابت على صدق عربية والثاني بناء على انه كذا وشرط فان من قوله ان كنت جالسا فانت طالق وصلى لم يجز في الحكم فقد شرط غياب عليه لصدق غربية لما اختلف احكام حمار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فانا نعلم انا عند فلان المشترك لا عموم له وانا عند فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما - وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب

اقتضا فالا ثبت الآخر اى النوع الآخر وهو الجواز

الامر تعالى يقدس يكمل الايمان لعبيده فوار عباده فيه مجاز عن كيفية من ذلك واقراره عليه لعلمه ان الاكمال يقتضي تمكن المامورين الفعل وقدرته عليه السلامة الآلات والاسباب قوله لكقوله تعالى فمن شاء فليؤمن بعض شائع الكلام حقيقة في التخيير والاول لكل احد ان يختار اى الامرين شاء لكن قوله وانا اعتدنا قرينة المعنى عن ذلك فعلل الزلة مذاب على الايمان بما جبره وادخل هذه القرينة لفظ خارج عن شبا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امرين الامر مجاز للتوبيخ والانكار وحقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يتحقق الايمان شرعا بمن شاء الكفر والثاني فبقرينة انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن نفس الكلام فيما نحن فيه القرينة

هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا بما سبق انا نختار ان يكون من جنس الكلام فلا يكون خارجا عن الكلام على الاطلاق فتحامل ان القرينة اما ان تكون من جنس الكلام او لا والثاني اما ان تكون لفظا او لا والاول اما ان يكون فيما سبق الكلام او وقع فيه مجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون كالاستثناء على الوجه المعين اذا وقع بحيث لو اسقط لم يبق للكلام معنى كقوله انت طالق ثلاثا الا واحدة بما بعدها ولو تبين بعض افراد ما قبله بما بعدها كقوله له علي عشرة الا ثلاثة فانه يكون خارجا عن جنس الكلام فلا يكون قرينة على الكلام على الاطلاق فتحامل تعبيره اللفظ مجازا بما بعدها فانتفاء صاحبه بالنص لما علم في الاصول والثاني كالاستثناء المتعقب جملا بعضها عطف على بعض بالواو كقوله له علي عشرة ودراهم فان الاستثناء يرجع الى الجملة الاخيرة فقط لانه لو رجع الى الكل لصار مستغرقا فيلغو فلا يصح الاستثناء اصلا وهذا مذهب ابي حنيفة رحمه الله والشافعي رحمه الله يرجع الى الكل لانه لا فرق بين الجملة الاخيرة والجملة الاولى عند الواو والجواب ان الواو لا توجب الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في كل شيء بل في الحكم الذي يقتضيه العطف وهو الاشتراك في الاعراب لا غير فلا يلزم من الاشتراك في الاعراب الاشتراك في الحكم الذي يقتضيه العطف كما في قولك جاءني زيد وعمرو راكبا فان الحال يرجع الى عمرو فقط لا الى زيد مع ان العطف يقتضي الاشتراك في المجيء فكذا هذا وقد ذكرنا في الاصول ان الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة بالواو يرجع الى الكل عند بعض اصحابنا وعند بعضهم الى الاخيرة فقط وعند بعضهم الى ما يليه وان الاقوال الثلاثة في الاستثناء المتعقب جملا بعضها عطف على بعض بالواو كما في قولك له علي عشرة ودراهم الا ثلاثة فانه يرجع الى الكل عند بعض اصحابنا وعند بعضهم الى الاخيرة فقط وعند بعضهم الى ما يليه وان الاقوال الثلاثة في الاستثناء المتعقب جملا بعضها عطف على بعض بالواو كما في قولك له علي عشرة ودراهم الا ثلاثة فانه يرجع الى الكل عند بعض اصحابنا وعند بعضهم الى الاخيرة فقط وعند بعضهم الى ما يليه

وتحولا يأكل من هذه الحنطة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البيرة حتى اذا استنف او كرع لا يحنث وتحولا يقع قدمه في دار فلان
وكلا سماء المستقبلة وتحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف الى الجواب لان معناه ان يجعل غيره مقام نفسه شرعا وهو كالمهور عادة فيتناول الاقرار والانكار
اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا يكون معنى في المتكلم اي صفة قائمة لا يكون من جنس الكلام او يكون معنى في المتكلم او يكون
من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام
آخر اي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل هو في هذا الكلام او في شيء منه يكون دالا على عدم ارادة
الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد داخلا كما ذكرنا في التخصيص او ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد موافقا او زائدا
انتفاء فلا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم لدليل لا يقتضي ارادة ذلك الدليل بخصوصه بل يلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في
معنى ان كان الحكم بالحسية ثابتا للعاينة وان كان ثابتا للقول بعدم عموم المجاز مما ثبت من اشاراتي على ما سبق ولو سلم فلان يقول هذا الحديث من قبيل المخرج
لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية وان كان ثابتا فلان عدم تقدير الاعمال على العموم مشترك الالزام ازلا به عندكم من تخصيصه مما بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده الباقي غير
البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يقتضي صحته الى النية بالاجماع وامارة العاقلان انتفاء الثواب لانتفاء النية لا يكون الصحة مبارة عن ترتب الغرض وقد يعرض
هو الثواب بالا وكانت الصحة عبارة عن الاجزاء وعدم وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال وموافقة الشرع فلا وانما ساعدوا الاشكال المشهور وهو ان الحكم مشترك بين النوعين شتى اكالتحليل بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم غير ذلك كما يعم
الحيوان الانسان والفرس وغيرهما والون السواد والبياض بخصوصهما فاورد النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب الصحيح عن ذلك بانا لا نعني بقولنا
الاعمال للنيات مبازا عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم يعني الاثر اثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفصحاء وهو اطلاق
المسبب على السبب لان الحكم في عهد النبي عليه السلام هل الاداء ان لاهل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد
نحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وقد يطلق للاشتراك انما يلزم عند تعدد الانتفاع
المجاز كالفظ بالنسبة الى سببه بمعناه الحقيقي وبسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابسة بين حقيقة الفعل ليست مع الثواب الصحة
مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه او نحو ذلك وهذا يشتمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمذكور مجاز عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي هو رفع الحكم بازائه
سواء تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط اولا لكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ قوله ونحو لا يأكل حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان تناول
ما يحتمله الكلام فعله بالنوى والافان كانت الشجرة مما يؤكل كالرمان فعلى الحقيقة والافان كانت ثمرة كالتفاحة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب
من هذه البيرة فان كانت بلا آلة فعلى الاغتراف عند محمد والا فعلى الكرع عنده والا فعلى الاعتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه كما يقال
كرع في الماء اذا دخل فيه الكارع بالجر ض ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها تكرع في الماء فاستعير للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاصة
او يعم قوله وكذا لا سماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقة اللغوية عرفا عادة كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة قوله ونحو التوكيل بالخصومة
فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا لان الطريق استعمال المقيد في المطلق
والاجزاء في الكل بناء على عموم الجواب حتى لصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملك الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عندنا
يعرف المدعي فتحاكيمون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا عبرة به كما لا يخفى حقيقة في مسائل اهل النحلة والدقيق والشرب من البيرة لا يقال فينبغي ان تتعين
الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يسع من جهة دخوله في عموم المجاز دائما المهجور هو الانكار بالتعيين مطلقا كان المدعي اوغيره فحينئذ لا يقال الواجب عند
تقدير الخصومة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى البعد ما كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذ الاولى به المجادلة
وان اريد بالخصومة حقيقة احكامها فهي المعلوم بها فهو عين الجواب الخصومة لم تحمل مجازا عن الاقرار الذي هو عدمها بل عادت عليه القرينة كما هو الواجب



یکون اللفظ اولی بالبعض الآخر فاذا قال کل مملوک لی حر لایقع علی المکاتب مع ان المکاتب مملوک حقیقۃ فیکون ہذا اللفظ مجازا ان جاز انہ
تقصور علی بعض الافراد وہو غیر المکاتب اولم یکن بعض الافراد اولی فاخصرت القرینۃ فی ہذہ الاقسام فان قیل قد جعل فی فصل التخصیص کون
بعض الافراد اولی من متمم التخصص غیر الکلام وہہنا جعل من متمم القرینۃ اللفظیۃ فالفرق بینہما قلنا المراد بالتخصص الکلامی ان الکلام
بعبرہ یوجب فی بعض الافراد حکما سنا وقضا سحکم یوجب العالم کل مخصص لیس کذلک لایکون کلاما فکون بعض الافراد اولی لیکون مخصصا
کلامی ہہنا المتقیہ وہہنا نعنی بالقرینۃ اللفظیۃ ان یفہم من اللفظ بای طریق کان ان الحقیقۃ غیر مرادۃ ومعنی کل مملوک لی حر یفہم من
اللفظ عدم شمولہ المکاتب فیکون القرینۃ لفظیۃ جیئنا الی الامثلۃ المذکورۃ فی المتن فکل متمم من الاقسام فتظیرہ مذکور عقیب ذلک القسم لکن
لم یذکر فی کل مثال ان القرینۃ المانعۃ من ارادۃ الحقیقۃ مانعۃ عقلا او حسا او عادۃ او شرعا فقیمین ہہنا فاذا لمعنی نفی الیمین الغموس کما اذا اراد الاباۃ
الخروج فقال ان خرجت فانت طالق تحمل علی الفور فالقرینۃ مانعۃ عن ارادۃ الحقیقۃ عرفا والمعنی الحقیقی الخروج مطلقا وفی قولہ تعالی و
استفزز من استطعت القرینۃ یمنع الحقیقۃ عقلا وکذا فی قولہ تعالی لمن شاء ویمون لان التخییر وہو الاباحۃ مع العذاب المستفاد من قولہ ایاہ
اعتنا ممتنع عقلا وفی قولہ طلق امراتی ان کنت جلدا الحقیقۃ ممتنعۃ عرفا وفی قولہ علیہ الصلوۃ والسلام الاعمال بالنیات الحقیقۃ غیر مرادۃ
عقلا وفی لایاکل من ہذہ النخلۃ والدقیق حسا وفی لایشرب من ہذہ البیر حسا وعرفا وفی لایضع قدمہ عرفا وفی الاسماء المنقولۃ اہ عما
عاما او خاصا او شرعا وفی التوکیل بالخصومۃ شرعا فان قیل لایلزم ان المعنی الحقیقی ممتنع فی قولہ لایاکل من ہذہ النخلۃ حسا لان المحلوف
علیہ عدم اکلہا وہو غیر ممتنع بل اکلہا کذلک قلنا الیمین اذا دخلت فی النفی کانت للنفع فموجب الیمین ان یصیر ممنوعا بالیمین و
ما لایکون ماکولا حسا او عادۃ لایکون ممنوعا بالیمین ثم عطف علی اول المسئلۃ وہو انہ لابد للمجاز من قرینۃ قولہ فما اذا کانت
الحقیقۃ مستعملۃ والمجاز متعذر فانہ فہم الحقیقۃ المعنی الحقیقی لان الاصل لایترک الا ضرورۃ عند تعذرہما المعنی المجازی اولی نظیرہ لایاکل من ہذہ النخلۃ
یحنث بالقضم عندہ وعندہما الی الاکل فیہا مسئلۃ وقد یتعذر المعنی الحقیقی والمجازی معا کقولہ لامراتہ وہی اکبر سنا منہ او معروفۃ النسب منہ لم ارادہ الحقیقۃ
ای المعنی الحقیقی وہو المذہب الاصل الاول ای فی اکبر سنا منہ فظاہر فی الثانی فی ظاہر ای الحقیقۃ والمراد المعنی الحقیقی ۱۲ اما ان ثبت مطلقا
ای فی حقہ وفی حق من یشتہر النسب منہ ۱۲ ای تکون دعوۃ معتبرۃ فی حقہما بان ثبت النسب منتفیا ممن یشتہر منہ ۱۲ ولایکون ہذا
ای ثبوت النسب من المدعی وانتفاءہ ممن یشتہر منہ ۱۲ لانہ ثبت من یشتہر منہ او فی حق نفسہ فقط ۱۲ ای یثبت المعنی الحقیقی وہو النسب
فی حق نفسہ فقط بان یثبت منہ من غیر ان ینتفی ممن یشتہر منہ ۱۲ وفائدتہ ۱۲ ای البثوت فی حق نفسہ فقط لان الشرع بکذبہ لاشتغالہ
من الغیر فلایکون ای تکذیب الشرعی المدعی ۱۲ اقل من تکذیبہ نفسہ والنسب مما یحتمل التکذیب والرجوع بخلاف العتق فی انہ لایحتمل

قولہ ثم عطف علی اول المسئلۃ وہو انہ لابد للمجاز من قرینۃ قولہ فما اذا کانت عطف علی ما سبق من اشتراط القرینۃ فی المجاز یعنی یشترط ان تخالف المجاز بل یکون قرینۃ
مانعۃ عن ارادۃ الحقیقۃ عند الاطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقیقۃ اذا کانت مہجورۃ فالعمل بالمجاز متفقا واما ان لم یصر المجاز متعارفا ای غالبا فی الاستعمال عند بعض المشائخ
وفی اتفاہم عند البعض فالعمل بالحقیقۃ اتفاقا وان صار متعارفا فعندہ العبرۃ بالحقیقۃ لان الاصل لایترک الا ضرورۃ وعندہما العبرۃ بالمجاز لان المرجع فی مقادیر الالفاظ
ساقط بمنزلۃ الہجر فیترک ضرورۃ وجوابان غلبۃ استعمال المجاز لاتجعل الحقیقۃ مرجوحۃ لان العلۃ ما ترجح بالزیادۃ ومن جنسہا ما یکون الاستعمال فی حد التعارض فہذا
مشترک ترجح المجاز المتعارف عندہما سواء کان عاما کما تنا ولا للحقیقۃ اولا وفی کلام فخر الاسلام رح وغیرہ ما یدل علی انہ انما ترجح عندہما اذا تساوی الحقیقۃ والمجاز
کما فی مستدل الخطیب حیث قالوا ان ہذا الاختلاف مبنی علی اختلافہم فی جہۃ خلفیۃ المجاز فعندہما لما کانت الخلفیۃ فی الحکم کان حکم المجاز المتعارف حکم الحقیقۃ اولی وعندہ
لما کان فی التکلم کان جعل الکلام عاملا فی معناہ الحقیقی اولی **قولہ** او معروفۃ النسب قید الاصغر لانہ لان تعذر الحقیقۃ فیہا ظہر والاغنی الاصغر المجہولۃ النسب ایضا
لایثبت النجم الا اذا اصر علی ذلک فرق بینہما کما فی الاسرار **قولہ** المبسوط **قولہ** بخلاف العتق کان الانسب کرہ عقیب بیان تعذر المجاز ایضا واحتمل ان یجعل ان یعتبر

التکذیب والرجوع واما المجاز عطف علی قوله اما الحقیقة والمراد ان المعنی المجازی متعذر + وهو التحریم فلان التحریم الذی یثبت
بهذا ای بلفظ هذه بنتی + مناف لملک النکاح فلا تکون حقا من حقوقه بیانه انه ان ثبت التحریم من هذا اللفظ لا یخلو اما ان یثبت التحریم
التحریم الذی یقتضی صحة النکاح السابق والتحریم الذی لا یقتضیها والثانی منتف لانه لو قال لاجنبیة معروفة النسب هذه بنتی یکون لغوا فعلم انه ان ثبت
التحریم الذی یقتضی صحة النکاح السابق ویکون حقا من حقوق النکاح کالطلاق وذلک ایضا قال لان هذا اللفظ یدل علی
التحریم الذی یقتضی بطلان النکاح السابق فکیف تثبت به التحریم الذی هو حق من حقوق النکاح واعلم ان تقریر فخر الاسلام علی هذا الوجه
ان الحقیقة اما ان تثبت فی حقه وحق من اشتهر نسبه وذا غیر ممکن او فی حقه فقط ثم هذا اما ان تثبت فی حق النسب ذا متعذر لان الشرع یکذبه او
حق التحریم وذا لا یمکن ایضا لان التحریم الذی یثبت بهذا مناف لملک النکاح کما ذکرنا واما المجاز وهو التحریم فلملک مناف ایضا والفرق
من التحریم الاول والثانی ان المراد بالاول ما یثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب مع حرمة والمراد بالتحریم الثانی ما یثبت بطریق المجاز فان لفظ البنت
اذا اریدبه بالموضوع له دال علی الجد بطریق الاستلزام ولا یکون هذا مجازا بل انما یکون مجازا اذا اطلق المسقف واریدبه الجد اقول لا حاجة الی قوله
اما ان یثبت فی حق النسب او فی حق التحریم لان الموضوع له ثبوت النسب حتی لم یثبت النسب لا یمکن ثبوت التحریم بطریق الالتزام لعدم ثبوت
الاصل هذا الترديد یکون قسمیا فالدلیل النافی لهذا التحریم المدلول التزامایکون کونه منافیا لملک النکاح بل الدلیل النافی هو عدم ثبوت الموضوع
له فعلم انه ان ثبت التحریم لا یثبت الا بطریق المجاز وذا متعذر ایضا لما مناقاة المذکورة ولو رود وهذا الوجه هو ان ثبت التحریم فاما ان یثبت
بطریق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطریق المجاز وهو ایضا محال للمناقاة المذکورة ولکان احسن مما ذکره الشارح لانه علی المجاز
بعد الثبوت متی قال للملک کان اقرار العتق ولهذا لو قال لامته عن کفارتی وثبت به ولو لا ان العتق مناف للملک لما صح اقراره وبنیته فاثبات العتق القاطع للملک
متصور وثبات شیء وصفته یحمل هذا انبی للاکبر منه مجازا عن ملک اما التحریم اثبات بهذه بنتی امنی التحریم الذی هو من اللوازم البینة منه مناف لملک النکاح کالزوجة لا یملک
اثباته اذ لیس له تبدیل محل الحل انما یملک التحریم القاطع للحل اثبات بالنکاح وهو لیس من لوازم هذا الکلام بل بین منافیاته فلا یصح استعاره واجعل ان التحریم الذی فی
وسعه لا یصل اللفظ له والذی یصل اللفظ لیس فی وسعه فلا یصح منه اثبات التحریم بهذا اللفظ فان قیل فالازم للقول الزیت مناسب بشجاعة السبع فکیف یصح جعله
مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فیها معنی واحد یصح للمتکلم الاخبار بهذا الکلام عن عدة من الناس بخلاف التحریم علی ما بینا **قوله** اعلم ان الاستدراک المذکور انما علی
ما ورد به من تقریر فخر الاسلام لا علی عبارة فی کتابه المتون لانه قال فی الاضرحیة مناسبة تعذر اثبات الحقیقة ملحقا لانه یتحقق من اشتهر نسبه بتحقق المقرر منه اثبات الحقیقة ایضا فی حکم
التحریم لان التحریم الثابت بهذا الکلام لو صح صار مناف لملک فلم یصح حتی تحقق الملک للحال فالمجاز وهو التحریم فی الحال متعذر لهذا العذر الذی بینا ای بینا یعنی ان الحقیقة ای فی المقر له النسب ایضا ان
تجعل ثابتة علقا ای بالسبب حتی لو قال هذا ابنی ولد مثله یثبت النسب منه لا محالة وهی تتضمن من غیره وهو باطل لان النسب شهرین الغیر لا اثر له فی ابطال حق الغیر واما ان یجعل ثابتة بالنسبة الی المقر وحده لیظهر
الاثر فی حق التحریم لکونه لازما للمدلول الحقیقی وهو ایضا باطل لانه لا صحة لمعنی هذا الکلام لو لا ثبوت لموجبه بناء علی اشتهار النسب فلا یثبت مدلول الحقیقة لیثبت اللازم بمنیته
وعلی تقدیر صحة معنی الکلام وثبوت موجبه فالتحریم اللازم لمناف لملک النکاح یقتضی ثبوت اثباته من الزوج وهذا معنی قوله لان التحریم الثابت بهذا الکلام لو صح صار مناف
للملک فلیس فی بیان تعذر الحقیقة فی حق المقر فقط ما اورده المصنف الخ الترديد التبیع وایضا لم یحمل دلیل تعذر التحریم بطریق الالتزام هو مناقاته للملک بل دلیل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقیقی وعلی تقدیر ثبوته لا ثبوت التحریم ایضا للمناقاة قیلین تعلق التحریم بطریق الالتزام علی بالغ وجه وادکده وانما وقع للمصنف ذلک لانه ذهل
عن قوله لو صح معناه وشرح من قوله وفی حق المقر متعذر ایضا فی حکم التحریم قسما آخر مقابلا لحکم التحریم وقد سکت عنه فخر الاسلام مع احترازه عن الترديد التبیع لما یقال قوله ایضا مشعر
بذلک ای تعذر فی حکم التحریم ایضا کما تعذر فی حکم اثبات النسب لا یقال بل معناه انه فی حق المقر وحده متعذر ایضا کما تعذر مطلقا **قوله** الفرق یرید بین ثم اللازم من اللفظ
الموضوع للملزوم قد یکون من حیث انه تمام المراد فیکون اللفظ مجازا کما اذا استعمل لفظ الاسد فی الشجاع وقد یکون من حیث انه لازم للمراد فیکون اللفظ حقیقة کما اذا اطلق
لفظ الاسد علی السبع وفهم الشجاع بقرینة علی انه مدلول التزامی فتامل هذه منی اذا اریدبه اسنا الحرمة علی کان ثبوت الحرمة مدلولا مجازیا واذا اریدبه ثبوت البنیة کان الحرمة

اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو البيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الحالية او المقالية من ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهي رمي في رايت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رجل شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا قلت رايت اسدا فلابد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب وهو الحقيقة واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فالداعي اللفظي اختصاص لفظ اي لفظ المجاز بالفصاحة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا غريبا كالكلفظ الحقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او اوصلا حينئذ للشعر فاذا كان السجع او الترسل يستعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا او ان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا فاذا كان السجع او الترسل يستعمل الاحد والعدد فلفظ الاسد يقع في السجع للفظ الشجاع واصناف البدائع كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك مجاز ههنا استعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق

او معناه اي اختصاص معناه فمن ههنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم الى حقيقة الرجل عالما او التحقير كاستعارة السبع وهو الذباب الصغير للجاهل او الترحيب او الترهيب اي اختصاص المعنى المجازي بالتعظيم او التحقير كاستعارة ما لا حيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليفيق السامع او نوع زيادة البيان اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم مستتبعا على جهة اللازم وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز في دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تطلب الكلام مرة بالرفع عطفا على قولنا اختصاص لفظ اي الداعي الى الاستعمال الخ يكون تطلب الكلام كاستعارة بحر من الملك موجه الذهب بحر زخر موجه فيفيد المبالغة تحقيقية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطفا على قوله او تطلب الكلام

مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لا تضمنا ولا التزاما واللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما تحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء او اللازم في ضمن ذلك وتحقيقه فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك فتحقق فهم الجزء او اللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمها على انها تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم فافهم واغتنم المصنف رح والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تتضمن او التزام لا مطابقة قوله اعلم ان المجاز اورد والبيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا غريبا كالمذنب بالركيك وانما قيدنا بالغرابة الوحشي الذي هو تنفر الطبع عنه لانه لاستثقال في الاصطلاح لكن اسم التنفير في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك بالتحقيق فيجب ان يجعل من قبيل تحيتهم اسوار وسمن الصيف والفصل اصلي من اخل قوله اصناف البدائع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه بها تتأتى بالمجاز وتفوت بالحقيقة فيدخل فيها السجع ايضا وقد ازده بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد عطف على قوله تطلب الكلام ايضا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظ لا ينافي ذلك وذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة الكلام تمام المراد ونسره بان المراد هو ايراد المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال فتمام المراد

اى الالتجاء الى المجاز فيكون مطابقة تمام المراد قيد يكون ان يكون معناه مطابقة تمام المراد فى زيادة وضوح الدلالة او نقصانهما وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا احالت ان تؤدى المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متفاوتة فبعضها اوضح فى الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز محل بالفهم قلنا لما كان العقرنية مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان مجازا اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم مبنية على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم ليوديها المعنى ويمكن ان يكون معناه ان يؤدى بعبارة لسانكه ما فى قلبه فانك اذا اردت وصف الشئ بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تتصفه بالسواد وتمام المراد ان تتصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شئ يعرف السامع كمية سواده فيشبهه به ليستعار له المتبين السامع تمام المراد او غير ذلك بالفرض ايضا اى يكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا فى هذا الموضع ما ذكرنا فى مقدمة كتاب الوشاح وفى فصل التشبيه والمجاز فانى قد ذكرت فى مقدمة فى فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه قد يكون غرضا للاستعارة ايضا وفى فصل المجاز ان المجاز بالاولى يفيد او ربما يكون مفيدا فلا يكون فيه مبالغة فى التشبيه وربما يكون فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة ❊ فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية فى الحروف ❊ ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهى فى اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهى فى المشتقات والحروف وانما قالوا هى تبعية لان الاستعارة فى المشتقات لا تصح الا بتبعية وقوعها فى المشتق منه كما تقول

تركيب فتعلقه الدلالة عليه وضوحا وخفاء فنقول انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتباينهما فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدم العلم به وامكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المتحققة فى الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما اشتهر المصنع وبيانه بانه اذا كان المشبه بالحقيقة للفظ محسوسا كالشمس فى النور والمشبه المجازى معقولا كالعجز والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه شيئا وهو ان اراد المصنف بالقصد بالفظ حقيقة او مجازا كالعجز او العلم مثلا فاحقر فى ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العالم بالوضع من دلالة لفظ الشمس على النور ولو سلم الفرق بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له مجازا فى المستعار منه او ضح منه اشهر فلا معنى لاستدعاء كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة فى اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا **قوله** فصل تقدم ان الاستعارة فى الافعال والصفات المشتقة تستتبع تبعية لانها تجرى اولا فى المصدر ثم تبعية فى الفعل وما يشتق منه مثلا اذا قدرنا تعلقت الحال او المحال بالدلالة بكذا التشبيه والدلالة الحال بتعلق الناطق فيستعار المنطق للدلالة ❊ ثم لو نفذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصامت للموصوفية بها حقائق دون ان افعال الصفات المشتقة منها ولقائله كلام مطلوب من شرح التلخيص فعند هذا الفصل البيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال الصفات بل تجرى فى الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا فى متعلق معنى الحروف وتجرى فيه الاستعارة ثم تبعيته ذلك فى الحرف نفسه المراد بتعلق معنى الحروف يعتبر به عند تفسير معانى الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفى للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه دلالات معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا فاعنى بمعانيها بمعنى متعلقات معانيها بمعنى ان معانى تلك الحروف راجعة الى هذه النوع استدراك فكذا فى الفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فشبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت

الحال فالطقه اى دلالة فاستعير انا طق للدال التبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة فى الحروف فان الاستعارة تقع اولا فى متعلق معنى الحرف ثم فيه اى فى الحرف كالكلام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم التعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فتراد ايضا تعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول او غيره بتوسط بواسطتها اى بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام الذى للتعقيب كقولك ولدته لثلاث بقين او لليلتين خلتا فالموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وبذا بنا على ان اللام تدخل فى العلة الغائية وهى الغرض والداعى لانه معلول للعلة فالعلية فعلم ان اللام الداخلة فى الغرض داخلة حقيقة على المعلول فهو هنا يذا كر حروفا تفتقد الحاجة اليها وهى حروف المعانى منها حروف العطف الواو لمطلق العطف بالتفل عن الائمة واستقر

على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل فى الشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التى هى الشبيه بها بجامع الاستناد اولا فى العلية والفرعية وتبعيتها فى اللام وصارت اللام بواسطة استعارة استعارة تمثالية شبه العلية بمنزلة الاسناد لما يلابسه بالهيكل المخصوص فاذا وضح الان المصرح اعتبر زيادة تدبيق وهو ان التعليل استعير اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره بتوسط ذلك باستعارة لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سببا او مسببا وايقاع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بنا على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بنا على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول للعلة وبذا معنى قولنا جعل كان الولادة علة للموت اى جعل الموت كان الولادة علة فيكون استعمال اللام فى تعقيب الموت للولادة بتبعية استعمال اسم المشبه به للمشبه وهذا اوضح ظاهر وهو ان لام اللام يكون علة لا معلولا او اعلة يكون متقدما لا متعقبا فلا تنافى لاستعارة التعليل للتعقيب استعمال لام فيه اجاب بان هذا مبنى على ان اللام تدخل على العلة الغائية التى هى الغرض من الفعل الذى تعلق به اللام والعلة الغائية والكائنة بها بمنزلة العلة الفاعلية متقدمة عليها فى الذهن لكنها معلولة فى الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها كجلوس الامير مثلا او لا فيصير عند اقدام النجار على اتخاذ السرير لكنه فى الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون من بالعلة اللام معلولا بحسب الخارج متقدما فى الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها فى تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرغوبا فظاهر وان كان منصوبا بمنناه تعقيب العلة الغائية فعليها المعلل بها يقال عقبته اى جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المصرح مستغنى للاحاجة اليه لان منشا التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فالام انما يدل على ان مجرورها سواء كان معلولا باعتبار كما فى قعدت عن الحرب للجبن او اذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام انما هو من جهة علية لا من جهة معلوليته كونه علة غائية كاف فى اعتبار الترتب على الفعل غير معتبر كونه معلولا لانه من حيث هى علة لا يقتضى الترتب على شئ وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذى هو غرض التعبير ترتبا ما ليس بتعليل وغرض فيكون الا فى المعلولية لانا نقول لا نسلم ذلك فى العلة الغائية قوله هى فى اسمار الاجناس الخ يرد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اعم كما هو مصطلح النحاة قوله وبهذا ندفع ما قيل الخ قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الكلمات والظروف عقيب تحقيقه والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف كثير من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الباحث عن حروف المعانى بالبحث عن حروف التهجى تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما فى الثانى من الخبط بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للظرف على مطلق الكلمة والظاهر ان الصحيح رواية بالحروف حقيقتها ولذا اسماها حروف المعانى ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف تسميتها حروف المعانى على ان بعضها اسمان تميز بها من حروف المبانى التى تثبت الكلمة عليها وركبت منها فالعبرة المفوقة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حروف المعانى والا فمن حروف المبانى قوله لمطلق العطف اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو اذا قلت حكم بحكم

مواضع استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يكون جارا رجلان ولم يكن هذا في رجل وامراة فاغسلوا واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فهذا لا يجب الترتيب في الوضوء وانما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب لقوله عليه السلام ابدؤا بما بدء الله تعالى لانا بالقرآن فان كونها من الشعائر لا يحتمل الا ثبوت اي الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدء الله لا يدل على ان بداية تعالى موجب لبدايتكم لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا لا يقتضي الا الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في احقية قد بالاداء لان ما وجب غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدء او ذهب ابو حنيفة رحمه الله والمقارنة عندهما استدلالا بالجمع

فقام زيد وعمرو او في ذات تخوفام وقعد زيد ولا يدل على بالمعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا على الترتيب اي تاخر الثاني عن الاول كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي الفارسي انه قد نص جماعة من ائمة اللغة كالخليل وسيبويه في مواضع من كتابه الشافعي استقراء موارد استعمالها فانها تستعمل في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل هو الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل فذلك مثل تشارك زيد وعمرو وتخاصم بكر وخالد المال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاء في زيد وعمرو قبلها وبعدها وثالثا انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المتحاذين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما ان الالف لا يفيد الترتيب بين الاسمين المتحدين كذلك الواو لا يفيد الترتيب بين الاسمين المتحاذين ورابعا ان الواو في قوله تعالى اقيموا الصلوة واغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين للجمع المطلق بالاجماع فكذا في قوله تعالى فا

مفوضہ اردو اخبار

نمبر

الواحدة عنده والثلث عندهما ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اي زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط جوابا سؤالة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عنده الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا معنى للعطف والثالث وعندهما يقع حملا لان الترتيب في الكلام لافي صيرورته طلاقا اي الترتيب في صيرورته هذا اللفظ طلاقا عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث كذا ههنا وان قدم الاجنبية اي اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار لم يقع بها الثلث اي اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلقت به الاجنبية المتوقفة وقعة فان قيل اذا تزوج امتين ثم اعتقهما المولى صح نكاحهما وبكلامين منفصلين اي اذا قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا تزوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به على تقدير ان يقيد لان يقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج

اين ثبت اصل وجوب السعي فقول عليه السلام اعلم فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليكم ان يطوف بهما في معنى فليطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا متحرجين عن الطواف بهما لما كان عليه امر في الجاهلية من صنمين كانوا يمسحونهما عند دخول بيت الله فلما فتح الله تعالى مكة طهر البيت وطاف طواف القدوم الواجب عند ابي حنيفة والثالث عند هما ثم بعض الفضل ان مبني على ان الواو عنده للترتيب فيتعين للاولى فلا تقتضي الثانية والثالثة الحال كما لو ذكرا بالفاء او ثم وعندهما طالق ثلثا فتقع الثالث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم ثم وقوله وكذا بالمنع والفصل وبحمل الواو على المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في استعمال الواو كونه مستفادا من الواو بل ان الطلاق لا يتحقق في الخارج الا متعددا واما النقض فلما انه لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما انتقضوا على تقدير الواو في مثل انت طالق وطالق وطالق فخبر الثالث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار ترتيبا بحيث الشرط واما الحمل فهو ان الاخبار انما كان يفيد ما لم يكن معلقا بالشرط وقوله طالق ثلثا انما يفيد ان لو لم يكن معلقا بالشرط وقوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا معلق بالشرط فلا يفيد الا بعد وجود الشرط فلا يكون الاخبار بالثلث اخبارا عن الواقع فلا يفيد الترتيب بل يكون الكل واقعا في حالة واحدة وهي حالة وجود الشرط فلا يقع الثلث

قوله اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد مر في الحواشي كون نكاح الاثنين بعقد واحد اثنا حالوضع المسئلة في الجامع الكبير والاحاجة لنا اي التقييد به نوا بالجنس الذي عن بعقدة واحد او بعقدين في المجلس الكبير فتعدد المسئلة بتعدد العقد واحدا نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل تختلف بالعقد الواحد وبالعقدين كما اذا كان نكاح الاثنين برضاهما دون الرجوع فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبالعقدين فلا جل هذه الغرض قيد بعقد واحد واذا عرفت تفاصيله فعليك بطالعة الجامع الكبير قوله او ان زوج الفضولي اختين بعقدين فاجاز هما متفرقا فالبطل نكاح الثانية واذا اجاز هما معا + اي قال اجزت نكاحهما + او بحرف واحد + اي قال اجزت نكاح هذه وهذه + فيبطل + اي نكاح كل واحدة منهما + فجملته + ما لقران ان قال عتق علي في مرضي موته او بعد اوان ارث ثلثه لا مال له سوى ذلك فان قرن عتقا متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلثا الثالث لانه لما قال عتق بعد موته او بعد اوان ارث ثلثه + وسكت عتق كله لانه يخرج من الثلث لان الضمير في قيمته يعود على السوار فاذا قال بعد سكوت وبعد اوسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لزيمين الرجوع عنه ثم لما قال وبعد اوجب عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث لا يكون الرجوع عن الاولين + فجملته + اي جملة حرف العطف فيما اذا اقر متصلا + للقران بمنزلة قوله اعتقتهما الى سنة لان لو قال اعتقهما الى سنة لكن للقران بل سكت النسبة كان كمسئلة السكوت فلنا ان الاول اعتقت لما عتقت الاولى لم يتق للاسنة محل للتوقف فان نكاح الاسنة على اخرة لا يحتمل الاسنة واحدة فالكلام فيصل نكاحها + واما الثاني والثالث فلان الكلام متوقف على اخره واذا كان اخره غير منزلة الشرط والاستثناء وبناء اخره الى ما تبين انه كذلك اي خرج الكلام غير لازما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية يرجب بطلان نكاح الاولى وما في الاجازة بالاعتاق فلان تحول الى هذا لو جب عتق كله قوله وهذا لو جب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يتبين ان الاول الا بعضه فيكون غير الاول الكلام + بخلاف الاختين + اي في المسئلة الاولى يعني آخر الكلام غير لازم الا نه اذا قال عتقت هذه وهذه وعتاقي للثانية لا غير عتاق الاولى فلا يتم الكلام وفي مسئلة الاختين اخر الكلام غير لازم الاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الصغير قد قيل الفرق بين مسئلة الاختين ومسئلة الاختين هل اجاز هما جاز الفرق لا اختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه وفي مسئلة الاختين فاجزت نكاح هذه وهذه فالاشارة في الاختين الى العقد وفي الاختين الى المعقود عليه وهو البضع فاختلف وضع المسئلة

مسئلة الاختين لم يفرد فيه وقت حتى لو افرد وجعل مسئلة على حدة فقال اذا اعتقت هذه وهذه عتقا + لو بحرف واحد + فجملته

قوله اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح بخلاف البيع فانه يجوز ان يتولى طرفيه لان حكم البيع وصول الحقوق الى صاحبها وهذا لا يتحقق في الفضولي بخلاف الاصيل والوكيل فانه يتحقق فيهما فلان ولايته جائزة اتفاقا وقيد قيد قوله بعقد واحد احترز عما اذا زوج كل واحد منهما بعقد على حدة فانه يجوز ويتوقف على اجازة الثاني ولا يتوقف على اجازة الاول عند ابي يوسف رح لان الاجازة لو نزوج بالاول لا تنعقد عنده ويتوقف على اجازة الثاني عند ابي حنيفة رح قوله وقيل هذا جواب الكتاب اي ما ذكر في الكتاب من ان الفضولي لا يتولى طرفي النكاح جواب الكتاب وقيل هذا جواب الكتاب اي ما ذكر في الكتاب من ان الفضولي يتولى طرفي النكاح جواب الكتاب وقيل هذا جواب الكتاب اي ما ذكر في الكتاب من ان الفضولي لا يتولى طرفي النكاح جواب الكتاب وقيل هذا جواب الكتاب اي ما ذكر في الكتاب من ان الفضولي يتولى طرفي النكاح جواب الكتاب

قوله فجملته ان تقرن حيث تقدم الصيغ على الاول وتفرق حيث تقدم على الثاني فان قلت ما الفرق قلت ان الاول اذا قال عتق علي في مرضي موته او بعد اوان ارث ثلثه لا مال له سوى ذلك فان قرن عتقا متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلثا الثالث لانه لما

وقد تدخل بین المجلتین فلا وجب اشتراکه فمتی قوله فهذا طالق تنشا وهذه طالق تعلق الثانیة وقد ذکرنا انه اذا اقتصر الاول فیشارکه الاول ﴿ ای آخر الکلام اولکه ﴿ فیما قرب به الاول المعینه ﴿ ای المعین بائم ﴿ لا بتقدیر مثله ﴿ ای مثل بائم ﴿ ان لم یمنع الاتحاد ﴿ ای ان لم یمنع ان یکون بائم به الاول متحدا فی المعطوف والمعطوف علیه ﴿ نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق لیس کذلک لتکرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا یقع الثلث عند ابی حنیفة رحمه خلافا لهما بخلاف انت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لان تعلیق الاجزیة المنکرة شرط واحد فتعلق طالق وطالق بعین شرط واحد وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدیر مثله لانه شرط آخر حتی یصیر کقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق کما زعم ابو یوسف ومحمد رحمهما الله ﴿ وقد یقدر ﴿ ای وقد یقدر مثله وهو عطف علی قوله لا بتقدیر مثله ان اتفق ای الاتحاد ﴿ نحو جاءنی زید وغیر ذا لا بد ان یکون مجیء زید غیر مجیء عمر و وبعضهم وجدوا الشرکة فی عطف الجمل ایضا حتی قالوا ان القرآن لما نزل بوجوب الصلوة والزکوة وامر الصلوة وامر الزکوة لا یجب الزکوة علی الصبی کما لا یجب الصلوة علیه ﴿ شبه ان یکون هذا الحکم عندهم بناء علی ان یجب ان یکون المخاطب احدهما عین المخاطب بالاخر ولما لم یکن الصبی مخاطبا بقوله فاقیموا الصلوة لا یکون مخاطبا بقوله آتوا الزکوة لکنا نقول انما لا تجب الزکوة علی الصبی لانها عبادة محضة والصبی لیس من اهلها لا للقرآن نظم القرآن والقائل لوجوب الزکوة علی الصبی یقول الخطاب بالصلوة والزکوة متناول الصبیان لکن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هی عبادة بدنیة لا عن وجوب الزکوة اذ هی مالیة یمکن ادا الولی عنه وهذا فاسد عندنا ﴿ والاشارة راجعة الی ایجاب الشرکة فی الجمل لان الشرکة انما تثبت اذا افتقرت الثانیة الی الاول ففی قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر تعلیق العتق بالشرط ایضا لان هذه الجملة فی قوة المفرد فی حکم الافتقار لان الاصل فی الواو الشرکة وهذه انما تثبت اذا عطف علی اخبار فهذه الجملة وان کانت تامة لکنها فی قوة المفرد فی حکم الافتقار فعطفت علی الخبر فیکون الواو علی اصلها وعطف الانشاء علی مثلها بخلاف وقع تیک طالق فان اظهار الخبر هناک دلیل عدم الشرکة فی الخبر ﴿ کما ذکرنا ان الشرکة بین المعطوف والمعطوف علیه انما تثبت اذا افتقرت الثانیة الی الاولی فقوله وعبدی حر فی قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر یرد نکا لا لانها جملة تامة غیر مفتقرة الی ما قبلها فینبغی ان لا تعلق بالشرط بل یکون کلاما مستانفا عطفا علی المجموع فاجاب بانها فی قوة المفرد ﴿

الاعجمیة اعلم ان عند ابی حنیفة رح تغییر الاول الی الرق لا یوجب علیه السعایة والمستسعی مکاتب والمکاتب عبد ما بقی علیه درهم وعندهما تغییر من براءة الی شغل لانه بدون قبوله والکلام متی مجانا لانه یخرج من التملک وبعد الاعتاق الآخرین لم یسبق له الا ملک التملک ووجب السعایة فی تملکی قیمته ثم التغییر انما یؤثر اذا کان متصلا فلذا لا تثبت فیما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخیا ضاع سکوت **قوله** وقد تدخل بین الجملتین الجمل المتعاطفة بالواو وان قدمت فی موضع خبر المبتدا او خبر انما ﴿ او خبر لکن ﴿ نحو ذلک فالواو زائدة عند الاخفش والاصل ذلک التعلیق والا فالواو لتفصیل الجمع بینهما فی حصول ما منعوها او بدون الواو وتحتمل الرجوع عن الاول والاضرابة وامّا الزیادة علی ذلک من اعتبار بعض الفصول الاولی فی الثانیة او بالعکس فتفوقه الی اهل الاثر والواو لا تاتی بها ولا تدل علیها **قوله** وان اتحد بیّن اذا افتقر الآخر الی الاول فهذا الحکم فی معلق العطف بالواو والا فی عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الی تقدیر المبتدا فی الثانی **قوله** لا بتقدیر مثله لانه خلاف الاصل فلا یصار الیه الا عند الضرورة **قوله** او بتقدیر مثله عطف علی قوله بعینه لا علی قوله لا بتقدیر مثله والمذکور المصرح به بالتامل ولا یخفی علیک ان تقدیر المثل فی نحو جاءنی زید وعمر ومما لا حاجة الیه لان الجمع لمعنی فی کل یمکن تعلقه بالمتعدد ات ولهذا اجمعوا علی انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلک فی مسئلة ترتیب الوضوء **قوله** لانها ای الزکوة عبادة محضة لکونها احدی ارکان الدین وللان الذکی یحمل المال خالصا لله تعالی ثم یصرفه الی الفقیر لیکون کفایة من الله تعالی لا بد فی العبادة المحضة من نیة وهی فیه من علیه الاداء ومن له نیابته عنه بان یتبرع او یستقرض فی الصبی فلا یکون من اهل العبادات المحضة وقد یقال انه لو لم یکن کذلک لما صح ایمانه وصلوته وصیامه فالاولی ان یقال انه اهل لها لکن لزوم الصبر مع لزوم العبادة علیه واحتراز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج اما فیها من معنی المؤنة **قوله** یمکن ادا الولی عنه یعنی عدم لزوم العبادات علیه انما هو لعجزه عن الادا والنظر الولی اعجز عن ادا المالیات لانها تتادی بالنائب وا جاب انه لا بد فی الانابة من نیة یا

فی حکم الافتراق وانما جملۃ تامۃ لان ما سبقہا الجزاء فی کونہا مقطوعۃ علی الجزاء الاعلی مجموع الشرط والجزاء اذ الکلام ثابت معطوفۃ علی الجملۃ الشرطیۃ لا تکون فی قوۃ المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملۃ وایضا الواو للعطف والاصل فی العطف المشارکۃ فیحمل علی المشارکۃ ما امکن وہذا اذا کان المعطوف مفتقرا الی ما قبلہا حقیقۃ کما فی المفرد او حکما کما فی الجملۃ التی یمکن اعتبارہا فی قوۃ المفرد فیحمل علی المشارکۃ لیکون الواو وجاریۃ علی اصلہا بقدر الامکان اما ازالم یکن جملۃ علی المشارکۃ فلا تحمل وہذا اذا کان المعطوف جملۃ لا تکون فی قوۃ المفرد فلا تکون مفتقرۃ الی ما قبلہا اصلا کما فی قولہم الصلوۃ واتوا الزکوۃ فالواو تکون للجمع المطلق والتعقیب والترتیب ففی قولہ ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر تلک طالق یمکن حمل قولہ وعبدہ حر تلک طالق علی الوجہین لکن اظہار الخبر وہو قولہ طالق فی قولہ وعبدی حر تلک طالق ترجح العطف علی المجموع لا علی الجزاء لانہ لو کان معطوفا علی الجزاء لکان معطوفا علی الخبر ایضا یکفی ان یقول وعبدی حر تلک فعطفہ بخلاف یرجح الی قولہ تعلیق العتق بالشرط والہذا جعلنا قولہ تعالی ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا معطوفا علی الجزاء لا قولہ واولئک ہم الفاسقون لان الاجمل ما ذکرنا فی قولہ وعبدی حر تلک ایضا لو کان معطوفا علی الجزاء لوما ذکرنا فی قولہ وعبدی حر تلک طالق من قیام الدلیل علی عدم المشارکۃ فی الجزاء جعلنا قولہ ولا تقبلوا الی آخرہ فان قولہ ولا تقبلوا جملۃ انشائیۃ تشمل قولہ فاجلدوہ والمخاطب بہا الائمۃ وقولہ واولئک جملۃ اخباریۃ ولیس الائمۃ مخاطبین بہا فدلیل المشارکۃ فی الجزاء قائم فی ولا تقبلوا ودلیل عدم المشارکۃ قائم فی واولئک فنعطفا الاول علی الجزاء والاخیر علی ما ذکرنا فی آخر فصل الاستثناء وانشاء اللہ تعالی ہذا والفاء للتعقیب فلمذہب ابی حنیفۃ رحمہ اللہ الجزاء اذا تاخر عن الشرط لغۃ ہذہ الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل علی الترتیب من غیر تراخ وقد تدخل علی المعلول بخلاف ما ذہب الیہ صاحب الکشاف اسلے وقد یکون المعلول عین العلۃ فی الوجود لکن بسبب

المفہوم غیر ما یسبق الی فہم السامع

کامل شرعا یحصل بمضی الاسابیع وہذا لا یوجد فی الہی **قولہ** فدلیل المشارکۃ فی الجزاء قائم فی ما ہو جزاء للقذف ومعلوم ہو الجلد فان قلت انما نعلم ذلک لو کان عدم قبول الشہادۃ صالحا لکونہ جزاء للقذف وہیہات لم یکن کذلک فان الانسان یتألم بردکلامہ وعدم قبول شہادتہ فوق ما یتألم بالضرب وہذا امر مناسب لکون الشیء الحق القذف من الجہات جہۃ الزنا ثم انہ صدق للسان الذی صدر منہ جریمۃ القذف لقطع السید فی الرتبۃ الا انہ ضم الیہ الایلام الذی ہو الکمال الزجر وہو متبع التکاس فان فہم من الایلام بالضرب ما لم یفہم بالقبول الہم شہادۃ ابدا من قبیل الم نشرح لک صدرک وہو ابلغ من لا تقبلوا اشہادتہم وادوقع فی النفس لما فیہ من الابہام ثم التفسیر **قولہ** ودلیل عدم المشارکۃ قائم فی اولئک ہم الفاسقون لکونہا جملۃ خبریۃ غیر مخاطب بہا الائمۃ بدلیل وجود الکاف فی اولئک فیجب ان یکون عطفا علی الجملۃ الامریۃ یعنی والذین یرمون الخ وقد یجیب اما اولا فلان عطف الخبر علی الانشاء ومالعکس شائع عند اختلاف الاغراض وثانیا فلان قولہ کاف الخطاب المتصل بہاسم الاشارۃ جائز فی خطاب الجماعۃ کقولہ تعالی ثم عفونا عنکم من بعد ذلک علی ان التحقیق ان والذین یرمون لیس بمبتدا بل ہو معطوف بفعل محذوف علی ما ہو المختار ای اجلدہ والذین یرمون فہو ایضا جملۃ خبریۃ انشائیۃ مخاطب بہا الائمۃ فالمانع المذکور قائم ہہنا مع زیادۃ المعدول عن الاقرب الی الابعد ولو سلم ان والذین یرمون مبتدا فلا بد فی الانشائیۃ الواقعۃ موقع الخبر من تاویل وصرف لما عن الانشائیۃ کما ہو رای الاکثر وحینئذ یصح ان یعطف علیہا قولہ اولئک ہم الفاسقون **قولہ** وفرۃ ہذا تاتی من ان قولہ الا الذین تابوا مستثنا من اولئک ہم الفاسقون او من عبارۃ ان القاذف یلی تقبل شہادتہ بعد التوبۃ ام لا **قولہ** وقد تدخل علی المعلول ہی بالحقیقۃ جواب عما یحذف ای اذا کان کذلک فما ذہب الیہ صاحب الکشاف فی ان العلیۃ والمعلولیۃ فی وجود الشیء والا ورد الآتی مفہومہا والعلۃ یجب ان یکون غائرۃ للمعلول بمقتضیۃ علیۃ الوجود فکیف یتصور اتحادہما فی الوجود قلت لما کان نظر الی انہ لم یتحقق من الفاعل الا فعل واحد والافعال تحصیل الحجر وضع الماء علی لکمہ او صبہ فی حلقہ والاراد الا تحصیل الا بعجنہ ما یقدر الری والہذا صح ان یقال سقاہ فاراوہ وانما خولف قولہ تسقوہ وناداہ نوح ربہ فقال رب وقالوا یا نوح قد جادلتنا فاکثرت جدالنا فذہب صاحب الکشاف الی ان المراد ہہنا ای اراد الجدال ودرد عبد الحق التعقیب والضمیر الی ان مرتبۃ المفسر ان یکون بعد المفسر ومرتبۃ المعلول بعد العلۃ فاستعیر الفاء المجرد التعقیب والتاخیر فی المرتبۃ

ودخولهن بخبري ولد والده وحي يجده مملوكا فيشتريه فيعتق فان قال البعت مذ اليوم بذلك تقال الآخر فهو بريء لانه اقال نبيا ما ايكفيني بهذا الثواب فيما فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفي نصفين كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو اشبر فقد اتاك الغوث ونظيره اولي افقاني فانت حر متى في الحال وكذا ازل فانت آمن ✦ اعلم ان الفعل اذا وقع على المعلول لا يتعقب العلة تعقب المعلول بل يتقدمها تارة على العلل لان العلة اذا كان مقصودا بالفعل يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا الملك لم يكن ذا هيبة ✦ قد قد قد ولته ذا هيبة ✦ ونظائره كثيرة واذا قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر سماه لانك حر وانما يكون ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا بالمستقبل امتناع لان الامر انما يتحقق ليجاب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل واذا تجعل ذريعة اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تاتني اكرمتك ولا تقول ان تاتني اكرمتك بل يجب ان يقال وتاتيني اكرمتك وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم ولا تقول ان تاتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل بعينها بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية ثبوت ومدلول المستقبل ومدلول الماضي وجوب البتة لا تجامع فلا يمكن ان يكون شيء منها مدلولا للآخر بل يكون مدلول كل منها على الزمان فالماضي يجعل بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل بالطريق الاولى ✦ ثم المتكلم اما ان يكون مع الغير او وحده ✦ اي الآمر اما ان يكون مع غيره او لا ✦ راجع الى المتكلم ✦ اي عند انشائه ✦ اي عند ايجاده فان قال انت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا تعلق بالاول ثنتان وبالثاني واحدة وبالثالث لم يقع شيء ولو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا تعلقن جميعا وتخرجن من ان تكون مدخولا بها بالثلث فان كانت مدخولا بها لم تبن الا بالثلث وان لم يكن مدخولا بها بانت بالاولى ولم يقع بالباقي شيء وكذا ان قدم الشرط وعند ابي حنيفة رح في غير المدخول بها ✦ اي عند ابي حنيفة رح في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء او اتمام يذكر تقديم الجزاء الا ترى انك تقول انت طالق ان دخلت الدار ✦ وان قدم الشرط فيقال ان دخلت الدار فانت طالق ✦ ولا خلاف بين ائمتنا في ان تقديم الجزاء او تاخيره لا يغير من حكم الشرط شيئا ✦ وانما الخلاف في ان تقديم الجزاء او تاخيره هل يغير من حكم المجازاة شيئا ✦ وعندنا لا يغير ✦ اي عند ابي حنيفة رح في غير المدخول بها ✦ اي عند ابي حنيفة رح في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء او اتمام يذكر تقديم الجزاء الا ترى انك تقول انت طالق ان دخلت الدار ✦ وان قدم الشرط فيقال ان دخلت الدار فانت طالق ✦ ولا خلاف بين ائمتنا في ان تقديم الجزاء او تاخيره لا يغير من حكم المجازاة

فكانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت صورة الوصل ان يقول انت طالق ان دخلت الدار بلا سكوت فلذا وجه التقدير الاول ولما جعل هذا الوجه تقديرا للاول والثاني ايضا لان الشرط في الثاني ايضا متأخر لفظا ومتقدم معنى

قوله فكانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت صورة الوصل ان يقول انت طالق ان دخلت الدار بلا سكوت فلذا وجه التقدير الاول والثاني ايضا لان الشرط في الثاني ايضا متأخر لفظا ومتقدم معنى

قوله فكانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت صورة الوصل ان يقول انت طالق ان دخلت الدار بلا سكوت فلذا وجه التقدير الاول والثاني ايضا لان الشرط في الثاني ايضا متأخر لفظا ومتقدم معنى

قوله فكانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت صورة الوصل ان يقول انت طالق ان دخلت الدار بلا سكوت فلذا وجه التقدير الاول والثاني ايضا لان الشرط في الثاني ايضا متأخر لفظا ومتقدم معنى

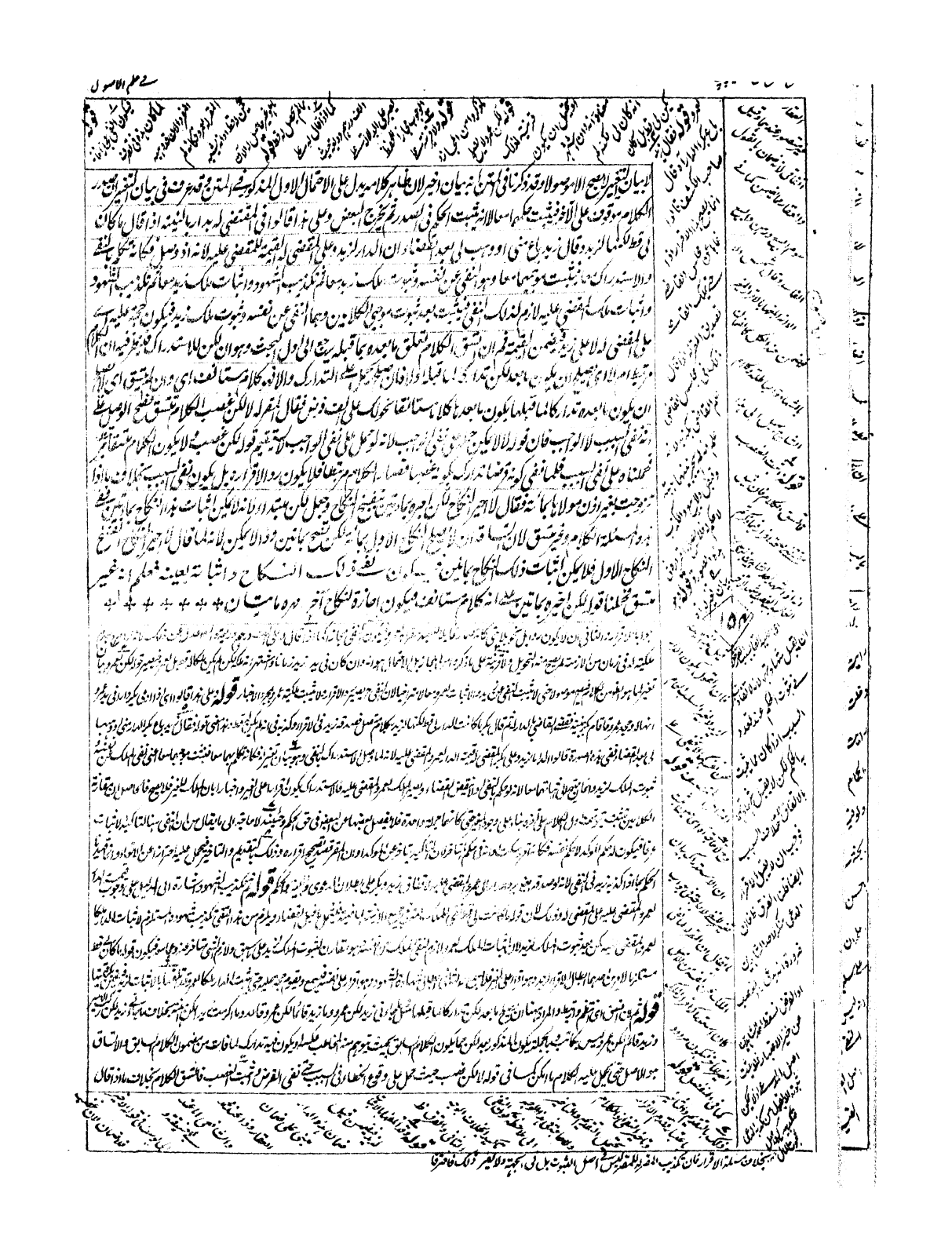
بخلاف الواو وفانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا * اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني تعيينا بالتعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب لما لم يسبق المحل بوقوع الحل الا للقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو * لكن للاستدراك بعد النفي او اهمل في الشروحين

ودخل في الجملة بحسب اختلاف ما قبلها وما بعدها وحي بخلاف بل * اعلم ان لكن للاستدراك فان دخلت في المفرد بحسب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن عمرو فانه يتبادر عدم رؤية زيد بدون رؤية عمرو وان دخل في الجملة لا بحسب كونه بعد النفي بل بحسب اختلاف الجملتين بالنفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان تكون الجملة التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان تكون التي بعدها مثبتة وهي

بخلاف بل * ان بل للاعراض عن الاول ولكن لتعيين الاعراض عن الاول * فان اقر المدعي بعدم ثبوت دعواه فالحكم بسقوط الدعوى لكن لعمرو فانه اقرار لزيد بعد اقرار له فلم يرد ان فصل فالمقرر في النفي تحمل ان يكون تكذيبا للاقرار فيكون * اي النفي * راجعا الى المقر ويمكن ان لا يكون تكذيبا بل يحمل ان يكون لعدم علمه بعمرو فانه يمكن ان لا يعلم بعمرو فانه اقرار لزيد فيثبت دعوى زيد بالاقرار وقد يقع في يد المقر فانه اقرار لزيد بان لعمرو ان كان معروفا بانه ملكه كان في الحقيقة لعمرو فصاله لكن لعمرو وبيان تغيير ذلك النفي فيتوقف عليه

اي على نحو لكن لعمرو * وبالشروط الموصل

لا يملك * اعلم ان الاضراب عن الشيء قد يقتضي ان يكون المضرب عنه مسكوتا عنه بالمرة بحيث لا يتعرض له بنفي ولا اثبات كما في قولك جاءني زيد بل عمرو وقد يقتضي ان يكون المضرب عنه منفيا كما في قولك ما جاءني زيد بل عمرو وقد يقتضي ان يكون المضرب عنه مثبتا كما في قولك جاءني زيد بل عمرو والاول هو الاضراب الصرف والثاني هو الاضراب الذي فيه معنى الاستدراك والثالث هو الاضراب الذي فيه معنى النفي والاستدراك ثم الاضراب الصرف قد يكون لمجرد الانتقال من غرض الى غرض آخر وقد يكون لابطال الاول وجعل الثاني مكانه وقد يكون لابطال الاول فقط والاضراب الذي فيه معنى الاستدراك قد يكون لتقرير الاول وتوكيده وقد يكون لابطاله وجعل الثاني مكانه وقد يكون لابطال الاول فقط والاضراب الذي فيه معنى النفي والاستدراك قد يكون لتقرير الاول وتوكيده وقد يكون لابطاله وجعل الثاني مكانه وقد يكون لابطال الاول فقط والاضراب الذي فيه معنى النفي قد يكون لتقرير الاول وتوكيده وقد يكون لابطاله وجعل الثاني مكانه وقد يكون لابطال الاول فقط والاضراب الذي فيه معنى الاستدراك قد يكون لتقرير الاول وتوكيده وقد يكون لابطاله وجعل الثاني مكانه وقد يكون لابطال الاول فقط والاضراب الذي فيه معنى النفي والاستدراك قد يكون لتقرير الاول وتوكيده وقد يكون لابطاله وجعل الثاني مكانه وقد يكون لابطال الاول فقط



اولا لانه بين الاشتراك فان الكلام لافهام وانما يلزم الاشتراك من الجمل وهو اخبار بخلاف الانشاء فانه للتحقيق كما يأتي فتفكر وثانيا
او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يرفع العتق في ايهما شاء او يكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء شرعيا حتى تثبت به اصلاحية المحل حينئذ اي حين يقال
العتق في ايهما شاء او اخبارا لغة عطفت على قوله انشاء شرعا فيكون بيانا لانشاء الواقع فيخبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في
الشرع لانه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احد كما حر او قال هذا احر او هذا الابيض العبد لاحتمال الاخبار
ههنا من حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار
لغة يوجب التهتك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو في الواقع فلما كان للبيان
وهو متعينا لاحد هما شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين من حيث انه انشاء شرعا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات
احدهما فقال ردت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا
اقر بالمجهول حبس حتى يبين وعند اما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه في قوله او وكلت هذا او هذا اما قصر في صيغ على ان
اولا احد اثنين وجعلني الوكالة على التوسع فلا يكون الجهالة مفضية الى المنازعة فلهذا اي لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير
في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا وقلنا ذكر الاخيرة مقابلة الانواع بالانواع
معلومة عادة وهي قتل وقتل واخذ مال او اخذ مال بتخويف فالقتل جزاء القتل والقتل والاخذ مقترنا او يصلب جزاء اخذ المال فاخذ واقطع اليد والرجل
والتخويف جزاء وضع الفتنة اي الجنس المدلم على نزوره في الحديث بناء على هذا المثال واذا اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع
ثم قتل او صلب وان شاء قتل وصلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد

قال المدقق الشريف قدس سره ما تقرر من ان الواو لمطلق الجمع لا تفيد الا الاباحة بالاجماع والمعطوف والمعطوف عليه يجوز ان يكونا واجبين او حرامين او مختلفين
اصل الاشكال فعلة صلى مع غير ذلك الشيء بمعنى الواو وهو السر في ما تقرر من ان الواو في الكلام يرجع الى التقييد بمعنى ان تقييد مع تقييد الحكم هذا مع ذلك الشيء تقييد الحكم هذا مع ذلك الشيء بل يرجع الى تقييد واحد
مقيد بالقيد الآخر فان قيل التخلي المقيد الموقوف هو ذلك التخلي المقيد بالتوضي حتى يجب ان يكون التوضي ايضا واجبا قلنا هو تخلي مقيد وهو لا يقتضي ان يكون التوضي واجبا لان الامر
لا يقتضي التعيين فانه كما يتناول الفرد المعين فقد يتناول الفرد المبهم كما في التخيير فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص لان الامر بالشيء
يقتضي النهي عن الترك الذي هو ضد خاص وقد تقرر ان الامر بالشيء لا يكون نهيا عن ضده الخاص قلنا ذلك فيما اذا كان الضد الخاص وحده تركا للمأمور به وهنا ليس كذلك
لان ترك الصلاة ليس بمنحصر في التوضي بل يحصل بالاشتغال بكل ما يضاد الصلاة من الاكل والشرب وغيرهما فلا يكون التوضي تركا للصلاة حتى يكون منهيا عنه فافهم
قوله والاصل في الواو الخ اعلم ان الواو لمطلق الجمع عند الاكثرين وقد يفيد معنى الترتيب بالقرائن كما في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله وقد يفيد معنى المعية كما في قوله
تعالى فاجتمع الماء على امر قد قدر وقد يفيد معنى او كما في قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع اي اثنين او ثلاثا او اربعا وقد يفيد معنى الحال كما في قوله تعالى وجاؤا ابا هم عشاء يبكون
اي باكين وقد يفيد معنى الاستئناف كما في قوله تعالى وكانت امرأته قائمة فضحكت اي فحاضت وقد يفيد معنى الاعتراض كما في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا تطع
احدا منهم آثما او كفورا وقد يفيد معنى القسم كما في قوله تعالى والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى اي وحق الليل وحق النهار وقد يفيد معنى الواو كما في قوله تعالى وناداه ربه
اي ناداه ربه وقد يفيد معنى الباء كما في قوله تعالى فاختلط به نبات الارض اي باختلاط الماء به وقد يفيد معنى الفاء كما في قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا
اي فجاءها بأسنا وقد يفيد معنى الواو كما في قوله تعالى ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون اي وضاق صدرك بما يقولون وقد يفيد معنى الفاء كما في قوله تعالى فوكزه موسى
اي فوكزه موسى فقضى عليه اي فقتله وقد يفيد معنى او كما في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي او كفورا وقد يفيد معنى الواو كما في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا
اي وكفورا

وهذا ايضا اي دلالة الواحد المشتمل على الاثنين فان في هذا احدا وهذا العبد وهو ايضا انه اذا حمل الامر على احدهما الذي هو اعم من كل واحد منهما وهو غير صالح للتعلق بهما وقال ابو حنيفة رحمه الله يحمل على الواحد المعين بجاز ذا لعمل بالحقيقة متعذر ولو قال لعبيده الثلثة هذا احدا وهذا وهذا تعلق الثالث وخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا وهذا يكون ان يكون معناه هذا احدا وهذان فيخير بين الاول والاخيرين لكن جملة على قولنا احدهما حر وهذا اولى لانه حينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا حر على ذلك الوجه يكون تقديره هذا احدا وهذان حران والفظ حر هذا كور في المعطوف عليه والفظ حران في الاولى انما يضمر في المعطوف بموجب قوله والثاني ان قوله اوهذا اغير لمعنى قوله هذا احد ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للجمع فيقتضي وجود الاول فيتوقف الكلام على الغير لاعلى الغير لما سبق من غير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا اغير مغير لما قبله لان الواو للجمع فيقتضي وجود الاول فيتوقف الكلام على الغير لاعلى الغير لما سبق من غير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا اغير مغير لما قبله لان الواو للجمع فيقتضي وجود الاول فيتوقف الكلام على الغير لاعلى الغير لما سبق من غير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا اغير مغير لما قبله لان الواو للجمع فيقتضي وجود الاول فيتوقف الكلام على الغير لاعلى الغير لما سبق من غير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا اغير مغير لما قبله لان الواو للجمع فيقتضي وجود الاول فيتوقف الكلام على الغير لاعلى الغير لما سبق من غير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا اغير مغير لما قبله لان الواو للجمع فيقتضي وجود الاول فيتوقف الكلام على الغير لاعلى الغير لما سبق من غير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا اغير مغير لما قبله لان الواو للجمع فيقتضي وجود الاول فيتوقف الكلام على الغير لاعلى الغير لما سبق من غير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۱۲	الفعل	الفعل
۱	۱۳	الفعل	الفعل
۱	۱۴	الفعل	الفعل
۱	۱۵	الفعل	الفعل
۱	۱۶	الفعل	الفعل
۱	۱۷	الفعل	الفعل
۱	۱۸	الفعل	الفعل
۱	۱۹	الفعل	الفعل
۱	۲۰	الفعل	الفعل
۱	۲۱	الفعل	الفعل
۱	۲۲	الفعل	الفعل
۱	۲۳	الفعل	الفعل
۱	۲۴	الفعل	الفعل
۱	۲۵	الفعل	الفعل
۱	۲۶	الفعل	الفعل
۱	۲۷	الفعل	الفعل
۱	۲۸	الفعل	الفعل
۱	۲۹	الفعل	الفعل
۱	۳۰	الفعل	الفعل
۱	۳۱	الفعل	الفعل
۱	۳۲	الفعل	الفعل
۱	۳۳	الفعل	الفعل
۱	۳۴	الفعل	الفعل
۱	۳۵	الفعل	الفعل
۱	۳۶	الفعل	الفعل
۱	۳۷	الفعل	الفعل
۱	۳۸	الفعل	الفعل
۱	۳۹	الفعل	الفعل
۱	۴۰	الفعل	الفعل
۱	۴۱	الفعل	الفعل
۱	۴۲	الفعل	الفعل
۱	۴۳	الفعل	الفعل
۱	۴۴	الفعل	الفعل
۱	۴۵	الفعل	الفعل
۱	۴۶	الفعل	الفعل
۱	۴۷	الفعل	الفعل
۱	۴۸	الفعل	الفعل
۱	۴۹	الفعل	الفعل
۱	۵۰	الفعل	الفعل
۱	۵۱	الفعل	الفعل
۱	۵۲	الفعل	الفعل
۱	۵۳	الفعل	الفعل
۱	۵۴	الفعل	الفعل
۱	۵۵	الفعل	الفعل
۱	۵۶	الفعل	الفعل
۱	۵۷	الفعل	الفعل
۱	۵۸	الفعل	الفعل
۱	۵۹	الفعل	الفعل
۱	۶۰	الفعل	الفعل
۱	۶۱	الفعل	الفعل
۱	۶۲	الفعل	الفعل
۱	۶۳	الفعل	الفعل
۱	۶۴	الفعل	الفعل
۱	۶۵	الفعل	الفعل
۱	۶۶	الفعل	الفعل
۱	۶۷	الفعل	الفعل
۱	۶۸	الفعل	الفعل
۱	۶۹	الفعل	الفعل
۱	۷۰	الفعل	الفعل
۱	۷۱	الفعل	الفعل
۱	۷۲	الفعل	الفعل
۱	۷۳	الفعل	الفعل
۱	۷۴	الفعل	الفعل
۱	۷۵	الفعل	الفعل
۱	۷۶	الفعل	الفعل
۱	۷۷	الفعل	الفعل
۱	۷۸	الفعل	الفعل
۱	۷۹	الفعل	الفعل
۱	۸۰	الفعل	الفعل
۱	۸۱	الفعل	الفعل
۱	۸۲	الفعل	الفعل
۱	۸۳	الفعل	الفعل
۱	۸۴	الفعل	الفعل
۱	۸۵	الفعل	الفعل
۱	۸۶	الفعل	الفعل
۱	۸۷	الفعل	الفعل
۱	۸۸	الفعل	الفعل
۱	۸۹	الفعل	الفعل
۱	۹۰	الفعل	الفعل
۱	۹۱	الفعل	الفعل
۱	۹۲	الفعل	الفعل
۱	۹۳	الفعل	الفعل
۱	۹۴	الفعل	الفعل
۱	۹۵	الفعل	الفعل
۱	۹۶	الفعل	الفعل
۱	۹۷	الفعل	الفعل
۱	۹۸	الفعل	الفعل
۱	۹۹	الفعل	الفعل
۱	۱۰۰	الفعل	الفعل

وواو اسم مجمل فی النفی یعم والاطلع منعم انما او لکفور ای لا یذہ او لا واذ اک لان تقدیرہ لا تطع احدا منہما فیکون نکرۃ فی موضع النفی فان قال لا افعل او یذہب یفعل احدہما او اذا قال لا یذہب ویقعدہما یحتمل ان یقصد بہ ان لا یجمع بینہما فی الذہاب والقعود بل یذہب وحدہ ویقعد وحدہ وان یقصد بہ ان لا یفعل واحدا منہما لا یذہب ولا یقعد ولا یجمع بینہما فلا یحنث الا بفعل الجمیع فلا یحنث بفعل احدہما وہو المراد ہہنا لان الظاہر من الناس ان لا یقصدوا بالنہی عن الشیئین الا ان لا یجمع بینہما ول

اعنی انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفی المجموع کما اذا حلفت لایتغدی ولا یتعشی المتغدی والمتعشی فی المنع فان متعاول احد هما لا یحنث اما فی الصورة الاولی فلانه لیس دخل علی انه انما حلف لاجل ان کلا منهما محرم فی الشرع فالمراد نفی کلهما واحدهما فیحنث بفعل احدهما وایضا لما ان الواو للجمع فانها ایضا نائبة عن العامل فتحمل ان یراد الفعل المجموع فلا یحنث بفعل واحد منهما وتحمل ان یراد الفعل فی غیر الاول فیحنث بفعل احدهما وایضا نقتصد ولیس فیحنث بفعل کلهما واحدهما فتحتاج الی الترجیح بدلالة الحال وهو ما ذکرنا فاحفظ هذا الجحث فانه یحتاج الیه فی کثیر من المسائل ☆ وقد یکون للاباحة نحو جالس الفقهاء او الحدثین والفرق بینهما وبین التخییر ان الامر او فیه احدهما فلا یملک ترجیح احدهما بخلاف الاباحة فانه ان یجالس کلا الفریقین ☆ اعلم ان المراد بالاباحة منع الحظر و بالاباحة منع الحظر ☆ ویعرف بدلالة الحال ان المراد ایهما تفعل هذا اقوالی اقلهم احدا الافلاتا او خلا تاکه ان یکلمها لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد تستعار حتی لقوله تعالی لیس لک من الامر شیء او منسوب علیهم لان احدا لا یرتفع بوجود الآخر کالمتیاینین ترتفع بالغایة فان حلف لا اد خل هذه الدار او دخل تلک فان دخل الاولی او الآخری ثم دخل الثانیة اولا علی نفی الهم ای النفس التی تهم بین الایجاب والعمل بهما او نفی الجمع بینهما والمعنی لا تهم نفسی بالجمع بینهما او نفی الجمع بجوزان یکون نفیا فی احدالامرین تحرزا عن الترجیح بلا مرجح او تعالیة علی نهایة الشمول لنفی وسائل الحکم عن کل واحد کما اذا حلفت لا اترک لک مالا او لا اکل مالا یشتهیه کما اذا تی بلذة الزائدة المولدة للتفی یحنث بما جاءنی زید والا عمرو فانه یحنث باحدهما تحت هذه القرینة فی الواو وعلی شمول لهم شمول واو لعکس ما ذکره الصدر من انه امکان الاجتماع تاثیر فی الشمول والا فشمول الهم ولیس بعارفانه اذا حلفت لا اکلم زیدا او عمرا فی نفی الجمع ای فی منع مشکله التفرس ان یحنث بفعل احدهما فقط فی هذا قولی فی اصل قولی افضل نهذا او ذاک یحتمل تارة فی قلب احد الامرین مع جواز الجمع بینهما ویسمی اباحة وتارة فی علمیه مع امتناع الجمع ویسمی تخییرا والاباحة والتخییر یتفقان فان الاسم غیر مقتضیة وقد یفترقان فان الاسم کلیة او جزئیة والتحقیق ان الکلیة او لا صدالامرین وجواز الجمع او متساویهما ایجاب بحسب محل الکلام وهو دلالة القرائن ونهذا کما قالوا انهما فی الخبر للشک والوهم تفسر التخییر بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد امتنع الجمع فی التخییر کما فی خصال الکفارة وکما اذا حلفت لیفعلن نهذه الدرا وهذه فانه لو فعل فیهما جمیعا لم یحنث و قد لا یمتنع الخلو فی الاباحة کما فی جالس الحسن او ابن سیرین فالامر للوجوب وکما اذا حلفت لا اکلم الا زیدا او عمرا وانه لو کلم واحدا منهما لم یحنث قلت قد ذکره مختص بصورة الامر ومعنا وضع الجمع او الخلو فی الاتیان بالمامور به ففی صورة الاباحة نحو ایاک جالس واحدا منهما لم یکن ایتانا بالمامور به ایتانا بالمامور به فی صورة التخییر نحو ایاک جالس واحدا منهما لکن ایتانا بالمامور به ایتانا بالمامور به فی صورة الاباحة دون التخییر کما اذا حلفت لا اکلم زیدا او عمرا فکلمهما کانت مجالسته کل منهما ایتانا بالمامور به فی صورة الاباحة دون التخییر فافهم ونهذا ظهر تخالف ما ذا جمع بین خصال الکفارة فان الاتیان بالمامور به انما یکون فی واحدة منهما وجوازه غیر انما هو حکم الاباحة الاصلیة حتی لو لم یکن لم یحنث کما اذا قال لیع نهذا العبد او ذاک وطلق نهذه الزوجة او تلک قوله وقد تستعار لما یحتمل الوجهین کما فی قوله تعالی ولا تطع منهم اثما او کفورا فانه یحتمل ان یراد لا تطع احدا منهم علی الخصوص ولا تطع کلا منهم علی العموم وقد یستعار لما یحتمل الاباحة والتخییر کما فی قوله تعالی فکلوا من حیث شئتم فانه یحتمل ان یراد کل واحد منکم یاکل من حیث شاء او کل واحد منکم یاکل من حیث شاء ای من ای مکان شاء ولا یاکل من مکان غیره وقد یستعار لما یحتمل الاباحة والتخییر والامر کما فی قوله تعالی فاصطادوا فانه یحتمل ان یراد کل واحد منکم یصطاد ما شاء او کل واحد منکم یصطاد ما شاء ای من ای مکان شاء ولا یصطاد من مکان غیره وقد یستعار لما یحتمل الاباحة والتخییر والامر والتهدید کما فی قوله تعالی اعملوا ما شئتم فانه یحتمل ان یراد کل واحد منکم یعمل ما شاء او کل واحد منکم یعمل ما شاء ای من ای مکان شاء ولا یعمل من مکان غیره وقد یستعار لما یحتمل الاباحة والتخییر والامر والتهدید والتعجیز کما فی قوله تعالی فاتوا بسورة من مثله فانه یحتمل ان یراد کل واحد منکم یاتی بسورة من مثله او کل واحد منکم یاتی بسورة من مثله ای من ای مکان شاء ولا یاتی بسورة من مکان غیره وقد یستعار لما یحتمل الاباحة والتخییر والامر والتهدید والتعجیز والتسخیر کما فی قوله تعالی کونوا قردة خاسئین فانه یحتمل ان یراد کل واحد منکم یکون قردة خاسئا او کل واحد منکم یکون قردة خاسئا ای من ای مکان شاء ولا یکون قردة خاسئا من مکان غیره وقد یستعار لما یحتمل الاباحة والتخییر والامر والتهدید والتعجیز والتسخیر والتکوین کما فی قوله تعالی کونوا حجارة او حدیدا فانه یحتمل ان یراد کل واحد منکم یکون حجارة او حدیدا او کل واحد منکم یکون حجارة او حدیدا ای من ای مکان شاء ولا یکون حجارة او حدیدا من مکان غیره وقد یستعار لما یحتمل الاباحة والتخییر والامر والتهدید والتعجیز والتسخیر والتکوین والتسویة کما فی قوله تعالی اصبروا او لا تصبروا فانه یحتمل ان یراد کل واحد منکم یصبر او لا یصبر او کل واحد منکم یصبر او لا یصبر ای من ای مکان شاء ولا یصبر او لا یصبر من مکان غیره وقد یستعار لما یحتمل الاباحة والتخییر والامر والتهدید والتعجیز والتسخیر والتکوین والتسویة والتهدید کما فی قوله تعالی اعملوا ما شئتم فانه یحتمل ان یراد کل واحد منکم یعمل ما شاء او کل واحد منکم یعمل ما شاء ای من ای مکان شاء ولا یعمل من مکان غیره وقد یستعار لما یحتمل الاباحة والتخییر والامر والتهدید والتعجیز والتسخیر والتکوین والتسویة والتهدید والتعجیز کما فی قوله تعالی فاتوا بسورة من مثله فانه یحتمل ان یراد کل واحد منکم یاتی بسورة من مثله او کل واحد منکم یاتی بسورة من مثله ای من ای مکان شاء ولا یاتی بسورة من مکان غیره وقد یستعار لما یحتمل الاباحة والتخییر والامر والتهدید والتعجیز والتسخیر والتکوین والتسویة والتهدید والتعجیز والتسخیر کما فی قوله تعالی کونوا قردة خاسئین فانه یحتمل ان یراد کل واحد منکم یکون قردة خاسئا او کل واحد منکم یکون قردة خاسئا ای من ای مکان شاء ولا یکون قردة خاسئا من مکان غیره وقد یستعار لما یحتمل الاباحة والتخییر والامر والتهدید والتعجیز والتسخیر والتکوین والتسویة والتهدید والتعجیز والتسخیر والتکوین کما فی قوله تعالی کونوا حجارة او حدیدا فانه یحتمل ان یراد کل واحد منکم یکون حجارة او حدیدا او کل واحد منکم یکون حجارة او حدیدا ای من ای مکان شاء ولا یکون حجارة او حدیدا من مکان غیره وقد یستعار لما یحتمل الاباحة والتخییر والامر والتهدید والتعجیز والتسخیر والتکوین والتسویة والتهدید والتعجیز والتسخیر والتکوین والتسویة کما فی قوله تعالی اصبروا او لا تصبروا فانه یحتمل ان یراد کل واحد منکم یصبر او لا یصبر او کل واحد منکم یصبر او لا یصبر ای من ای مکان شاء ولا یصبر او لا یصبر من مکان غیره وقد یستعار لما یحتمل الاباحة والتخییر والامر والتهدید والتعجیز والتسخیر والتکوین والتسویة والتهدید والتعجیز والتسخیر والتکوین والتسویة والتهدید کما فی قوله تعالی اعملوا ما شئتم فانه یحتمل ان یراد کل واحد منکم یعمل ما شاء او کل واحد منکم یعمل ما شاء ای من ای مکان شاء ولا یعمل من مکان غیره

حتی للغایۃ نحو حتی یعلم الفجر وحتی راسہا وقد یجیء للعطف فیکون المعطوف اما افضل او خس وتدخل علی جملۃ مبتدء ۃ فان ذکر الخبر نحو شربت الدم حتی رءسہ عضبان ہذا جواب الشرط ہنا محذوف ای فیہا او فانا اخبرک بذلک ۔ والا ۔ ای وان لم یذکر الخبر ۔ لقدم رءسہ نحو اکلت السمکۃ حتی راسہا بالرفع ای ماکول ان دخل الافعال فان جعل المصدر الاستدلال اخر الغایۃ حتی للغایۃ نحو حتی تستانسوا والا فان جعل سببیا للثانی یکون سببیۃ کمی نحو اسلمت حتی دخل الجنۃ والا فللعطف المحض فان قال عبدی حر ان لم ارکبک حتی اقتبح حنث ان قطع قبل البیع لان حتی للغایۃ فی مثل ہذہ الصورۃ ۔ وان قال عبدی حر ان لم ارکبک حتی تعدینی فاتاہ علم یعدہ ولم یرکبہ حنث لان قولہ حتی تعدینی لا یصلح للانتہاء بل ہو رجوع الی الاتیان والاتیان یصلح سببا والمعد الاخیر اہل علیہ ولو قال حتی اتعدی عندک فللعطف المحض لان تعدیہ لا یصلح غرضا للفعل فتعین کقولہ ان لم ارکبک فاتعدی عندک حتی اذا اتعدی من غیر تراخ بر ولیس المعد ا ۔ ای للعطف المحض ۔ نظیر فی کلام العرب

معطوف علی الفعل المنفی حتی یکون الفعلان فی سیاق النفی ویلزم شمول الہدم بوقوع الرفع النفی فیجنث بترک احدی الدارین ایتہما کانت کما اذا عطف الاکلم زیدا او عمرو او بعد الظہر ان اوفی قولہ تعالی لیغفر لہم ذنبہم علیکم ان علقتم الہناء والم تسوہن او تفرضوا لہن فریضۃ راجعۃ فیضاف للعموم ای علم الجماع مقیدا بانتفاء الامرین ای ای اجاء منہ وتقدیر الظہر حتی او حتی احدہما کان بمنزلۃ ای جعلتہا ایجاب امر فیکون تقریر ما مسطورا فاعلی تسوہن ولا حاجۃ الی جاز وجہا لیدخل احد الشاہدین سرا فی منصوب بانما ۔ ان علی معنی الا ان تفرضوا او ان تفرضوا ای ما لم تجدوا ما تسمونہ مہرا یخلی حتی تجدوا ای للتقدیر والمہر ۔ قولہ حتی للغایۃ ای للدلالۃ علی ان ما بعدہا غایۃ لما قبلہا سواء کان جزءا منہ کما فی اکلت السمکۃ حتی رءسہا او جزءا خرجۃ کما فی قولہ تعالی حتی مطلع الفجر وہذا عند الاطلاق فالاکثر علی ان ما بعدہا داخل فیما قبلہا وقد یکون عاطفۃ تبتدیء ما بعدہا ما قبلہا فی الاعراب فقد یکون ابتداء یۃ یقع ما بعدہا جملۃ فعلیۃ او اسمیۃ نحو سرت حتی ادخلہا وحتی ہو داخل بقرینۃ الکلام سابق وقد یکون ابتداء یۃ یکون ما بعدہا مجرورا بالعطف فیدخل علیہ حرف العطف نحو مرض الناس حتی الانبیاء ویقولون حتی لوطا ما ظلمہا ای حتی ان لوطا ما ظلم

بل اتخذوه اى اتخاذ المتصل استعارة حروف الجر البار للالصاق والاستعانة وهو مفيد على الوسائل كالآتيان فان قال بت هذا العهد بكريمتيه صحا وفى بيعت كرا بالعبد يكون سلما فيرى اشتر الطعة ولا يجرى الاستبدال فى الاكر بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذنى يجب لكل خروج اذن لان معناه الا تخرجا ملتصقا باذنى ☜ وفى الاول اذن واحد ☜ اى ان قال لا تخرج الآن اذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يكون ارادة معنى الحقيقى وهو الاستثناء فيه فيكون مجازا عن الغاية

وصاع المضروب يصح لانه نقل عن مضروب ليصاغ منه حقيقة الضرب ثم حقق هذا الضرب لما فى الغاية المذكورة ولو قال ابدى حران لم آتك حتى تعذرينى فهى للتعليلية دون الغاية لان تعذيرها الكلام على تعذيبه لا يضبط وانتهاء ☜ ولان الاتيان فاعل ابدى وهو لا يصلح مدة لانتهاء الاتيان فى المعنى ☜ وفى

والمناسبتین الاستثناء والغایۃ ظاہرۃ فیکون معناہ الی ان اذن فیکون الخروج ممنوعا الی وقت وجود الاذن وقد وجد مرۃ فانقطع المنع اقول یمکن تقدیرہ علی وجہ آخر وہو ان مع ان الفصل المضارع بمعنی المصدر والمصدر قد یقع حینا لسعۃ الکلام یقول تیک فخوض انجم ای وقت فخوض انجم فیکون تقدیرہ لا تخرج وقتا الا وقت اذنی فیجب لکل خروج اذن ویمکن ان یجاب بانہ علی ہذا التقدیر یکتفی ان خرج مرۃ واحدۃ باذن وعلی التقدیر الاول لا یکتفی فلذلک کنت بالشک وقالوا ان وضعت فی الۃ المسح نحو مسحت الحبر الطریق تعدی الی المحل فینال کلہ ان وضعت فی المحل نحو مسحوا برؤسکم لا ینال کل المحل لتقدیرہ الصقوا بہ رؤسکم اعلم ان الالۃ غیر مقصودۃ بل ہی واسطۃ بین الفاعل والمنفعل فی وصول اثرہ الیہ والمحل ہو المقصود فی الفعل المتعدی فلا یجب استیعاب الالۃ بل یکفی منہا ما یحصل بہ المقصود بل یجب استیعاب المحل فی مسحہ فما الظاہر بیدی لان الحائط اسم الجمع وقد وقع مقصودا غیر آلۃ بخلاف الید الیہ فاذا دخل الباء فی المحل وہی حرف مخصوص بالالۃ فقد شبہ المحل بالالۃ فلا یراد منہ کلہ انما یثبت استیعاب الوجہ ان دخل الباء فی المحل فی قولہ تعالی وامسحوا بوجوہکم لان المسح خلق عن التحلیل والاستیعاب ثابت فیہ فکذا فی خلفہ او بحدیث عمار وہو مشہور زیادہ علی الکتاب علی علا استعلاء ویراد بہ الوجوب فی علی سن والدین لہما وجوب کہ یعنی

اذ بہا یستعان علی القاصد کالاثمان فی البیوع فان المقصود الاصلی من البیع ہو الانتفاع بالملوک وذلک لا فی البیع والثمن وسیلۃ الیہ لانہ فی الغالب من النقود التی لا ینتفع بہا بالذات بل بواسطۃ التوسل بہا الی المقاصد۔ بمنزلۃ الالات افرغ فیہ الاسلام رح وخولہا فی الاثمان حتی کو نہا مال الصاق وجہان الصقی فی الالصاق وہو المقصود والملصق بمنزلۃ الآلۃ فیفرض الباء علی الاثمان التی ہی بمنزلۃ الآلات فلو قال لعبت بہذا العبد کان بمنزلۃ ان یقول لعبت بہذا العبد بکرین الخطبۃ یکون العبد مبیعا والکر ثمنا ثبت فی الذمۃ حالا ولو قال لعبت فی الذمۃ حالا ولو قال لعبت کان الخطبۃ بہذا العبد یکون سلما والعبد راس المال فی المجلس والکر مسلما فیہ حتی اشترط اتمامہ فی المجلس نحو ذلک لا یجری الاستبدال فی الکر قبل القبض بخلاف الصورۃ الاولی فانہ یجوز التصرف فی الکر قبل القبض بالاستبدال کما فی سائر الاثمان قولہ لا تخرج الا باذنی معناہ الا لغرض صحیح فیجب ان یقدر لہ مستثنی منہ عام مناسب الی جنسہ صفتہ فیکون المعنی لا تخرج لغرض من الاغراض الا لغرض صحیح فاذہ اخرج منہا بعض الغرض یبقی ما عداہ علی حکم النفی فیکون ہذا الاستثناء مفرغ

ويستعمل للشرط نحو يا غلام ائتني على ان لا اشترك بل اشتريا وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الى ساعة مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق بذا

بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قمارا فاذا قال

بعت منك هذا العبد على الف درهم بالف ودرهم ان قدم فلان الطائر وعند محمد وزفر الشرط عمل بالحالين وعند ابي حنيفة هو كلمة على في الطلاق الشرط لان

الطلاق يقبل الشرط فيحمل الشرط فيحمل على معناها الحقيقي فلا تقع الا على الف وطلقها واحدة لا يجب الا الف عنده لانها للشرط عنده واخبار لا الشرط لا تقسم

على اخبار المشروط ويجب عنده ما في ثمنه الف لانها بمعنى الباء عنده يا فيكمان الا ان عوضا لا شيئا واخبار العوض تقسم على اخبار العوض

ومن قدم ما ذكره المصنف هنا في فصل العوام في قوله من خشيت من عبيدي الى بلا نهاية فيصدر الكلام ان احتمل الانتهاء

الى الغاية بقطع الامكان ان لم يكن احتمله بعيدا وان دل الكلام عليه فذلك بحوالت الى شهر لان صدر الكلام وهو الحمل الانتهاء

الى الغاية لكن يكون تعلق قوله الى شهر بحروف دل الكلام عليه فصار كقوله لبعت واجبت الثمن الى شهر وان لم يكن اي وان لم يكن تعلقه

بحروف دل الكلام عليه يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي التاخير بحوالت طالق الى شهر لانه وهو التجيز الناجز يقع عند مضي شهر

عند زفر يقع في الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل الكلمة بحوالت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك وكلمة السمكة

الى رأسها لا يدخل تحت المبيع وان لم تكن اي وان لم تكن غاية قبل كلمة فصدر الكلام ان لم يتناول لها هي لما الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام

الى الليل فان الصدر لا يتناول الغاية وهي الليل فتكون الغاية مفيدة لما الحكم اليها فصدر كذلك جواب الشرط اي لا يدخل الغاية تحت

الصيام وان تناول اي تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تناول المرفق فذكر الاسقاط اما واو ربما اي وذكر الغاية يكون الاسقاط واو الى الغاية تحولي

عقد ثبت بالبينة الشهود يا كفيك غير ان غيرة لك غير ان تقدم فلان خلف ان الصوم وقيد الاستيعاب الا ان صمت يوما سمي الرسل فصل الراجعين تحقيقا قوله يستعمل الشرط وهي

قد يستعمل على في معنى ليهم ان يكون العبد اشتراط لما قبلها كقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك ان لا يكون بالنصب اي لئلا يكون الانحناض ان لا يكون

كون الشرط للحقيقة تحقيقا انتهى الانهاني اصل الوضع للاداة الجزاء لان الشرط قوله في المعاوضات المحضة اي الغاية عن على الاسقاط كالبيع والنكاح قوله كذا في الطلاق عند الطلاق

على المال مساوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع فيصير كلام الزوج كلمة على تحمل معنى الباء فيحمل عليها لان الحال وعند الشرط على الحقيقة ان قالت طلقني

الف درهم فطلقها واحدة فعليها ثلث الف لان اخبار العوض تقسم على اخبار المعوض عنده لا يجب شيء الا ان اخبار الشرط لا تقسم على اخبار الشرط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع

المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذاك وجميع تقدم احدهما على الآخر ينافي المقابلة بين العوضين وثبوت الشرط بطريق المقابلة ضرورة توقف

الشرط على المشروط على ما عرف في موضعه فيتحقق اخبار الشرط على اخبار المشروط لزم تقسم اخبار الشرط على اخبار المشروط على المقابلة فيما بينهما فاذا قالت طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة لا يجب الا

الالف لان الباء للمقابلة فيقتضي المقابلة فيقتضي التوزيع ولو قالت طلقني واحدة بالف فطلقها ثلاثا يجب الجميع من الالف لانها للمقابلة فاقتضاء المقابلة فيدخل على الشرط كان الجمل

كلها على ما لو قالت ان طلقتها فانت طالق ثلاثا بالف فطلقها واحدة طلقت واحدة بحصة الجميع من الالف لان الشرط والمشروط جميعا بخلاف ما تقدم فان هناك اذا تقدم الشرط

شيء قوله لما سن لقد يكون للتعيين او غيره ما يتفقون على ان اصلها ابتداء الغاية ثم الواقع راجعة اليه يا ابتداء يذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها الى ان اصل وضعها للتعيين فعلا تكون

بمعنى الطلاق تنبيه للغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والغاية بالغاية في تواجهم من الابتداء والغاية الى الانتهاء والغاية هو المسافة الطلاق لا سلم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها

ابتداء وانتهاء قوله يبت الى شهر اي سواء جعلا الشهر الى شهر على اختلاف قول انت طالق الى شهر ان نوى التعجيل والتاخير فذاك والا يقع بعد مضي شهر فاصل الى الايقاع اختلاف الامام عند

زفر يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت صفة الوجود فلا يمنع الوجود في الحال ثم هو الوصف لان الطلاق قد يقبل قوله ثم على غاية فتلقوا في ان الكوفة بعد الى هل يدخل فيها قبل حتى يتناول الحكم

اما الاولون فقالوا من الغاية على انها لا تقع الا اذا كانت الغاية من جنس ما قبلها لان الداخل اذا عد مدخل سواه الى الجليل والحقير دان يدخل في المكان لكن يتبع الجزء لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم يسم غاية وفصل المصنوعان الغاية اما ان يكون غاية في الواقع او بحيث لا يتكلم بدخول الى عبيها فان كانت غاية قبل الكلمة فلا يدخل

سواء ما ابدا الصدر كالسكة للراس والاكاليستان للحائط وهذا ما قالوا ان حتى اذا كانت غاية منتهاها حتى جزء قبل الكلمة غير المقصود في الحرد الى الغاية فلا يدخل الى انها غاية منتهاها فلا يكون الى يستعمل

مسئلہ ۱۶۱

قولہ ۱۶۱ ۵ قولہ ۱۶۲ ۵ قولہ ۱۶۳ ۵ قولہ ۱۶۴ ۵ قولہ ۱۶۵ ۵ قولہ ۱۶۶ ۵ قولہ ۱۶۷ ۵ قولہ ۱۶۸ ۵ قولہ ۱۶۹ ۵ قولہ ۱۷۰ ۵ قولہ ۱۷۱ ۵ قولہ ۱۷۲ ۵ قولہ ۱۷۳ ۵ قولہ ۱۷۴ ۵ قولہ ۱۷۵ ۵ قولہ ۱۷۶ ۵ قولہ ۱۷۷ ۵ قولہ ۱۷۸ ۵ قولہ ۱۷۹ ۵ قولہ ۱۸۰ ۵ قولہ ۱۸۱ ۵ قولہ ۱۸۲ ۵ قولہ ۱۸۳ ۵ قولہ ۱۸۴ ۵ قولہ ۱۸۵ ۵ قولہ ۱۸۶ ۵ قولہ ۱۸۷ ۵ قولہ ۱۸۸ ۵ قولہ ۱۸۹ ۵ قولہ ۱۹۰ ۵ قولہ ۱۹۱ ۵ قولہ ۱۹۲ ۵ قولہ ۱۹۳ ۵ قولہ ۱۹۴ ۵ قولہ ۱۹۵ ۵ قولہ ۱۹۶ ۵ قولہ ۱۹۷ ۵ قولہ ۱۹۸ ۵ قولہ ۱۹۹ ۵ قولہ ۲۰۰ ۵ قولہ ۲۰۱ ۵ قولہ ۲۰۲ ۵ قولہ ۲۰۳ ۵ قولہ ۲۰۴ ۵ قولہ ۲۰۵ ۵ قولہ ۲۰۶ ۵ قولہ ۲۰۷ ۵ قولہ ۲۰۸ ۵ قولہ ۲۰۹ ۵ قولہ ۲۱۰ ۵ قولہ ۲۱۱ ۵ قولہ ۲۱۲ ۵ قولہ ۲۱۳ ۵ قولہ ۲۱۴ ۵ قولہ ۲۱۵ ۵ قولہ ۲۱۶ ۵ قولہ ۲۱۷ ۵ قولہ ۲۱۸ ۵ قولہ ۲۱۹ ۵ قولہ ۲۲۰ ۵ قولہ ۲۲۱ ۵ قولہ ۲۲۲ ۵ قولہ ۲۲۳ ۵ قولہ ۲۲۴ ۵ قولہ ۲۲۵ ۵ قولہ ۲۲۶ ۵ قولہ ۲۲۷ ۵ قولہ ۲۲۸ ۵ قولہ ۲۲۹ ۵ قولہ ۲۳۰ ۵ قولہ ۲۳۱ ۵ قولہ ۲۳۲ ۵ قولہ ۲۳۳ ۵ قولہ ۲۳۴ ۵ قولہ ۲۳۵ ۵ قولہ ۲۳۶ ۵ قولہ ۲۳۷ ۵ قولہ ۲۳۸ ۵ قولہ ۲۳۹ ۵ قولہ ۲۴۰ ۵ قولہ ۲۴۱ ۵ قولہ ۲۴۲ ۵ قولہ ۲۴۳ ۵ قولہ ۲۴۴ ۵ قولہ ۲۴۵ ۵ قولہ ۲۴۶ ۵ قولہ ۲۴۷ ۵ قولہ ۲۴۸ ۵ قولہ ۲۴۹ ۵ قولہ ۲۵۰ ۵ قولہ ۲۵۱ ۵ قولہ ۲۵۲ ۵ قولہ ۲۵۳ ۵ قولہ ۲۵۴ ۵ قولہ ۲۵۵ ۵ قولہ ۲۵۶ ۵ قولہ ۲۵۷ ۵ قولہ ۲۵۸ ۵ قولہ ۲۵۹ ۵ قولہ ۲۶۰ ۵ قولہ ۲۶۱ ۵ قولہ ۲۶۲ ۵ قولہ ۲۶۳ ۵ قولہ ۲۶۴ ۵ قولہ ۲۶۵ ۵ قولہ ۲۶۶ ۵ قولہ ۲۶۷ ۵ قولہ ۲۶۸ ۵ قولہ ۲۶۹ ۵ قولہ ۲۷۰ ۵ قولہ ۲۷۱ ۵ قولہ ۲۷۲ ۵ قولہ ۲۷۳ ۵ قولہ ۲۷۴ ۵ قولہ ۲۷۵ ۵ قولہ ۲۷۶ ۵ قولہ ۲۷۷ ۵ قولہ ۲۷۸ ۵ قولہ ۲۷۹ ۵ قولہ ۲۸۰ ۵ قولہ ۲۸۱ ۵ قولہ ۲۸۲ ۵ قولہ ۲۸۳ ۵ قولہ ۲۸۴ ۵ قولہ ۲۸۵ ۵ قولہ ۲۸۶ ۵ قولہ ۲۸۷ ۵ قولہ ۲۸۸ ۵ قولہ ۲۸۹ ۵ قولہ ۲۹۰ ۵ قولہ ۲۹۱ ۵ قولہ ۲۹۲ ۵ قولہ ۲۹۳ ۵ قولہ ۲۹۴ ۵ قولہ ۲۹۵ ۵ قولہ ۲۹۶ ۵ قولہ ۲۹۷ ۵ قولہ ۲۹۸ ۵ قولہ ۲۹۹ ۵ قولہ ۳۰۰ ۵ قولہ ۳۰۱ ۵ قولہ ۳۰۲ ۵ قولہ ۳۰۳ ۵ قولہ ۳۰۴ ۵ قولہ ۳۰۵ ۵ قولہ ۳۰۶ ۵ قولہ ۳۰۷ ۵ قولہ ۳۰۸ ۵ قولہ ۳۰۹ ۵ قولہ ۳۱۰ ۵ قولہ ۳۱۱ ۵ قولہ ۳۱۲ ۵ قولہ ۳۱۳ ۵ قولہ ۳۱۴ ۵ قولہ ۳۱۵ ۵ قولہ ۳۱۶ ۵ قولہ ۳۱۷ ۵ قولہ ۳۱۸ ۵ قولہ ۳۱۹ ۵ قولہ ۳۲۰ ۵ قولہ ۳۲۱ ۵ قولہ ۳۲۲ ۵ قولہ ۳۲۳ ۵ قولہ ۳۲۴ ۵ قولہ ۳۲۵ ۵ قولہ ۳۲۶ ۵ قولہ ۳۲۷ ۵ قولہ ۳۲۸ ۵ قولہ ۳۲۹ ۵ قولہ ۳۳۰ ۵ قولہ ۳۳۱ ۵ قولہ ۳۳۲ ۵ قولہ ۳۳۳ ۵ قولہ ۳۳۴ ۵ قولہ ۳۳۵ ۵ قولہ ۳۳۶ ۵ قولہ ۳۳۷ ۵ قولہ ۳۳۸ ۵ قولہ ۳۳۹ ۵ قولہ ۳۴۰ ۵ قولہ ۳۴۱ ۵ قولہ ۳۴۲ ۵ قولہ ۳۴۳ ۵ قولہ ۳۴۴ ۵ قولہ ۳۴۵ ۵ قولہ ۳۴۶ ۵ قولہ ۳۴۷ ۵ قولہ ۳۴۸ ۵ قولہ ۳۴۹ ۵ قولہ ۳۵۰ ۵ قولہ ۳۵۱ ۵ قولہ ۳۵۲ ۵ قولہ ۳۵۳ ۵ قولہ ۳۵۴ ۵ قولہ ۳۵۵ ۵ قولہ ۳۵۶ ۵ قولہ ۳۵۷ ۵ قولہ ۳۵۸ ۵ قولہ ۳۵۹ ۵ قولہ ۳۶۰ ۵ قولہ ۳۶۱ ۵ قولہ ۳۶۲ ۵ قولہ ۳۶۳ ۵ قولہ ۳۶۴ ۵ قولہ ۳۶۵ ۵ قولہ ۳۶۶ ۵ قولہ ۳۶۷ ۵ قولہ ۳۶۸ ۵ قولہ ۳۶۹ ۵ قولہ ۳۷۰ ۵ قولہ ۳۷۱ ۵ قولہ ۳۷۲ ۵ قولہ ۳۷۳ ۵ قولہ ۳۷۴ ۵ قولہ ۳۷۵ ۵ قولہ ۳۷۶ ۵ قولہ ۳۷۷ ۵ قولہ ۳۷۸ ۵ قولہ ۳۷۹ ۵ قولہ ۳۸۰ ۵ قولہ ۳۸۱ ۵ قولہ ۳۸۲ ۵ قولہ ۳۸۳ ۵ قولہ ۳۸۴ ۵ قولہ ۳۸۵ ۵ قولہ ۳۸۶ ۵ قولہ ۳۸۷ ۵ قولہ ۳۸۸ ۵ قولہ ۳۸۹ ۵ قولہ ۳۹۰ ۵ قولہ ۳۹۱ ۵ قولہ ۳۹۲ ۵ قولہ ۳۹۳ ۵ قولہ ۳۹۴ ۵ قولہ ۳۹۵ ۵ قولہ ۳۹۶ ۵ قولہ ۳۹۷ ۵ قولہ ۳۹۸ ۵ قولہ ۳۹۹ ۵ قولہ ۴۰۰ ۵ قولہ ۴۰۱ ۵ قولہ ۴۰۲ ۵ قولہ ۴۰۳ ۵ قولہ ۴۰۴ ۵ قولہ ۴۰۵ ۵ قولہ ۴۰۶ ۵ قولہ ۴۰۷ ۵ قولہ ۴۰۸ ۵ قولہ ۴۰۹ ۵ قولہ ۴۱۰ ۵ قولہ ۴۱۱ ۵ قولہ ۴۱۲ ۵ قولہ ۴۱۳ ۵ قولہ ۴۱۴ ۵ قولہ ۴۱۵ ۵ قولہ ۴۱۶ ۵ قولہ ۴۱۷ ۵ قولہ ۴۱۸ ۵ قولہ ۴۱۹ ۵ قولہ ۴۲۰ ۵ قولہ ۴۲۱ ۵ قولہ ۴۲۲ ۵ قولہ ۴۲۳ ۵ قولہ ۴۲۴ ۵ قولہ ۴۲۵ ۵ قولہ ۴۲۶ ۵ قولہ ۴۲۷ ۵ قولہ ۴۲۸ ۵ قولہ ۴۲۹ ۵ قولہ ۴۳۰ ۵ قولہ ۴۳۱ ۵ قولہ ۴۳۲ ۵ قولہ ۴۳۳ ۵ قولہ ۴۳۴ ۵ قولہ ۴۳۵ ۵ قولہ ۴۳۶ ۵ قولہ ۴۳۷ ۵ قولہ ۴۳۸ ۵ قولہ ۴۳۹ ۵ قولہ ۴۴۰ ۵ قولہ ۴۴۱ ۵ قولہ ۴۴۲ ۵ قولہ ۴۴۳ ۵ قولہ ۴۴۴ ۵ قولہ ۴۴۵ ۵ قولہ ۴۴۶ ۵ قولہ ۴۴۷ ۵ قولہ ۴۴۸ ۵ قولہ ۴۴۹ ۵ قولہ ۴۵۰ ۵ قولہ ۴۵۱ ۵ قولہ ۴۵۲ ۵ قولہ ۴۵۳ ۵ قولہ ۴۵۴ ۵ قولہ ۴۵۵ ۵ قولہ ۴۵۶ ۵ قولہ ۴۵۷ ۵ قولہ ۴۵۸ ۵ قولہ ۴۵۹ ۵ قولہ ۴۶۰ ۵ قولہ ۴۶۱ ۵ قولہ ۴۶۲ ۵ قولہ ۴۶۳ ۵ قولہ ۴۶۴ ۵ قولہ ۴۶۵ ۵ قولہ ۴۶۶ ۵ قولہ ۴۶۷ ۵ قولہ ۴۶۸ ۵ قولہ ۴۶۹ ۵ قولہ ۴۷۰ ۵ قولہ ۴۷۱ ۵ قولہ ۴۷۲ ۵ قولہ ۴۷۳ ۵ قولہ ۴۷۴ ۵ قولہ ۴۷۵ ۵ قولہ ۴۷۶ ۵ قولہ ۴۷۷ ۵ قولہ ۴۷۸ ۵ قولہ ۴۷۹ ۵ قولہ ۴۸۰ ۵ قولہ ۴۸۱ ۵ قولہ ۴۸۲ ۵ قولہ ۴۸۳ ۵ قولہ ۴۸۴ ۵ قولہ ۴۸۵ ۵ قولہ ۴۸۶ ۵ قولہ ۴۸۷ ۵ قولہ ۴۸۸ ۵ قولہ ۴۸۹ ۵ قولہ ۴۹۰ ۵ قولہ ۴۹۱ ۵ قولہ ۴۹۲ ۵ قولہ ۴۹۳ ۵ قولہ ۴۹۴ ۵ قولہ ۴۹۵ ۵ قولہ ۴۹۶ ۵ قولہ ۴۹۷ ۵ قولہ ۴۹۸ ۵ قولہ ۴۹۹ ۵ قولہ ۵۰۰ ۵ قولہ ۵۰۱ ۵ قولہ ۵۰۲ ۵ قولہ ۵۰۳ ۵ قولہ ۵۰۴ ۵ قولہ ۵۰۵ ۵ قولہ ۵۰۶ ۵ قولہ ۵۰۷ ۵ قولہ ۵۰۸ ۵ قولہ ۵۰۹ ۵ قولہ ۵۱۰ ۵ قولہ ۵۱۱ ۵ قولہ ۵۱۲ ۵ قولہ ۵۱۳ ۵ قولہ ۵۱۴ ۵ قولہ ۵۱۵ ۵ قولہ ۵۱۶ ۵ قولہ ۵۱۷ ۵ قولہ ۵۱۸ ۵ قولہ ۵۱۹ ۵ قولہ ۵۲۰ ۵ قولہ ۵۲۱ ۵ قولہ ۵۲۲ ۵ قولہ ۵۲۳ ۵ قولہ ۵۲۴ ۵ قولہ ۵۲۵ ۵ قولہ ۵۲۶ ۵ قولہ ۵۲۷ ۵ قولہ ۵۲۸ ۵ قولہ ۵۲۹ ۵ قولہ ۵۳۰ ۵ قولہ ۵۳۱ ۵ قولہ ۵۳۲ ۵ قولہ ۵۳۳ ۵ قولہ ۵۳۴ ۵ قولہ ۵۳۵ ۵ قولہ ۵۳۶ ۵ قولہ ۵۳۷ ۵ قولہ ۵۳۸ ۵ قولہ ۵۳۹ ۵ قولہ ۵۴۰ ۵ قولہ ۵۴۱ ۵ قولہ ۵۴۲ ۵ قولہ ۵۴۳ ۵ قولہ ۵۴۴ ۵ قولہ ۵۴۵ ۵ قولہ ۵۴۶ ۵ قولہ ۵۴۷ ۵ قولہ ۵۴۸ ۵ قولہ ۵۴۹ ۵ قولہ ۵۵۰ ۵ قولہ ۵۵۱ ۵ قولہ ۵۵۲ ۵ قولہ ۵۵۳ ۵ قولہ ۵۵۴ ۵ قولہ ۵۵۵ ۵ قولہ ۵۵۶ ۵ قولہ ۵۵۷ ۵ قولہ ۵۵۸ ۵ قولہ ۵۵۹ ۵ قولہ ۵۶۰ ۵ قولہ ۵۶۱ ۵ قولہ ۵۶۲ ۵ قولہ ۵۶۳ ۵ قولہ ۵۶۴ ۵ قولہ ۵۶۵ ۵ قولہ ۵۶۶ ۵ قولہ ۵۶۷ ۵ قولہ ۵۶۸ ۵ قولہ ۵۶۹ ۵ قولہ ۵۷۰ ۵ قولہ ۵۷۱ ۵ قولہ ۵۷۲ ۵ قولہ ۵۷۳ ۵ قولہ ۵۷۴ ۵ قولہ ۵۷۵ ۵ قولہ ۵۷۶ ۵ قولہ ۵۷۷ ۵ قولہ ۵۷۸ ۵ قولہ ۵۷۹ ۵ قولہ ۵۸۰ ۵ قولہ ۵۸۱ ۵ قولہ ۵۸۲ ۵ قولہ ۵۸۳ ۵ قولہ ۵۸۴ ۵ قولہ ۵۸۵ ۵ قولہ ۵۸۶ ۵ قولہ ۵۸۷ ۵ قولہ ۵۸۸ ۵ قولہ ۵۸۹ ۵ قولہ ۵۹۰ ۵ قولہ ۵۹۱ ۵ قولہ ۵۹۲ ۵ قولہ ۵۹۳ ۵ قولہ ۵۹۴ ۵ قولہ ۵۹۵ ۵ قولہ ۵۹۶ ۵ قولہ ۵۹۷ ۵ قولہ ۵۹۸ ۵ قولہ ۵۹۹ ۵ قولہ ۶۰۰ ۵ قولہ ۶۰۱ ۵ قولہ ۶۰۲ ۵ قولہ ۶۰۳ ۵ قولہ ۶۰۴ ۵ قولہ ۶۰۵ ۵ قولہ ۶۰۶ ۵ قولہ ۶۰۷ ۵ قولہ ۶۰۸ ۵ قولہ ۶۰۹ ۵ قولہ ۶۱۰ ۵ قولہ ۶۱۱ ۵ قولہ ۶۱۲ ۵ قولہ ۶۱۳ ۵ قولہ ۶۱۴ ۵ قولہ ۶۱۵ ۵ قولہ ۶۱۶ ۵ قولہ ۶۱۷ ۵ قولہ ۶۱۸ ۵ قولہ ۶۱۹ ۵ قولہ ۶۲۰ ۵ قولہ ۶۲۱ ۵ قولہ ۶۲۲ ۵ قولہ ۶۲۳ ۵ قولہ ۶۲۴ ۵ قولہ ۶۲۵ ۵ قولہ ۶۲۶ ۵ قولہ ۶۲۷ ۵ قولہ ۶۲۸ ۵ قولہ ۶۲۹ ۵ قولہ ۶۳۰ ۵ قولہ ۶۳۱ ۵ قولہ ۶۳۲ ۵ قولہ ۶۳۳ ۵ قولہ ۶۳۴ ۵ قولہ ۶۳۵ ۵ قولہ ۶۳۶ ۵ قولہ ۶۳۷ ۵ قولہ ۶۳۸ ۵ قولہ ۶۳۹ ۵ قولہ ۶۴۰ ۵ قولہ ۶۴۱ ۵ قولہ ۶۴۲ ۵ قولہ ۶۴۳ ۵ قولہ ۶۴۴ ۵ قولہ ۶۴۵ ۵ قولہ ۶۴۶ ۵ قولہ ۶۴۷ ۵ قولہ ۶۴۸ ۵ قولہ ۶۴۹ ۵ قولہ ۶۵۰ ۵ قولہ ۶۵۱ ۵ قولہ ۶۵۲ ۵ قولہ ۶۵۳ ۵ قولہ ۶۵۴ ۵ قولہ ۶۵۵ ۵ قولہ ۶۵۶ ۵ قولہ ۶۵۷ ۵ قولہ ۶۵۸ ۵ قولہ ۶۵۹ ۵ قولہ ۶۶۰ ۵ قولہ ۶۶۱ ۵ قولہ ۶۶۲ ۵ قولہ ۶۶۳ ۵ قولہ ۶۶۴ ۵ قولہ ۶۶۵ ۵ قولہ ۶۶۶ ۵ قولہ ۶۶۷ ۵ قولہ ۶۶۸ ۵ قولہ ۶۶۹ ۵ قولہ ۶۷۰ ۵ قولہ ۶۷۱ ۵ قولہ ۶۷۲ ۵ قولہ ۶۷۳ ۵ قولہ ۶۷۴ ۵ قولہ ۶۷۵ ۵ قولہ ۶۷۶ ۵ قولہ ۶۷۷ ۵ قولہ ۶۷۸ ۵ قولہ ۶۷۹ ۵ قولہ ۶۸۰ ۵ قولہ ۶۸۱ ۵ قولہ ۶۸۲ ۵ قولہ ۶۸۳ ۵ قولہ ۶۸۴ ۵ قولہ ۶۸۵ ۵ قولہ ۶۸۶ ۵ قولہ ۶۸۷ ۵ قولہ ۶۸۸ ۵ قولہ ۶۸۹ ۵ قولہ ۶۹۰ ۵ قولہ ۶۹۱ ۵ قولہ ۶۹۲ ۵ قولہ ۶۹۳ ۵ قولہ ۶۹۴ ۵ قولہ ۶۹۵ ۵ قولہ ۶۹۶ ۵ قولہ ۶۹۷ ۵ قولہ ۶۹۸ ۵ قولہ ۶۹۹ ۵ قولہ ۷۰۰ ۵ قولہ ۷۰۱ ۵ قولہ ۷۰۲ ۵ قولہ ۷۰۳ ۵ قولہ ۷۰۴ ۵ قولہ ۷۰۵ ۵ قولہ ۷۰۶ ۵ قولہ ۷۰۷ ۵ قولہ ۷۰۸ ۵ قولہ ۷۰۹ ۵ قولہ ۷۱۰ ۵ قولہ ۷۱۱ ۵ قولہ ۷۱۲ ۵ قولہ ۷۱۳ ۵ قولہ ۷۱۴ ۵ قولہ ۷۱۵ ۵ قولہ ۷۱۶ ۵ قولہ ۷۱۷ ۵ قولہ ۷۱۸ ۵ قولہ ۷۱۹ ۵ قولہ ۷۲۰ ۵ قولہ ۷۲۱ ۵ قولہ ۷۲۲ ۵ قولہ ۷۲۳ ۵ قولہ ۷۲۴ ۵ قولہ ۷۲۵ ۵ قولہ ۷۲۶ ۵ قولہ ۷۲۷ ۵ قولہ ۷۲۸ ۵ قولہ ۷۲۹ ۵ قولہ ۷۳۰ ۵ قولہ ۷۳۱ ۵ قولہ ۷۳۲ ۵ قولہ ۷۳۳ ۵ قولہ ۷۳۴ ۵ قولہ ۷۳۵ ۵ قولہ ۷۳۶ ۵ قولہ ۷۳۷ ۵ قولہ ۷۳۸ ۵ قولہ ۷۳۹ ۵ قولہ ۷۴۰ ۵ قولہ ۷۴۱ ۵ قولہ ۷۴۲ ۵ قولہ ۷۴۳ ۵ قولہ ۷۴۴ ۵ قولہ ۷۴۵ ۵ قولہ ۷۴۶ ۵ قولہ ۷۴۷ ۵ قولہ ۷۴۸ ۵ قولہ ۷۴۹ ۵ قولہ ۷۵۰ ۵ قولہ ۷۵۱ ۵ قولہ ۷۵۲ ۵ قولہ ۷۵۳ ۵ قولہ ۷۵۴ ۵ قولہ ۷۵۵ ۵ قولہ ۷۵۶ ۵ قولہ ۷۵۷ ۵ قولہ ۷۵۸ ۵ قولہ ۷۵۹ ۵ قولہ ۷۶۰ ۵ قولہ ۷۶۱ ۵ قولہ ۷۶۲ ۵ قولہ ۷۶۳ ۵ قولہ ۷۶۴ ۵ قولہ ۷۶۵ ۵ قولہ ۷۶۶ ۵ قولہ ۷۶۷ ۵ قولہ ۷۶۸ ۵ قولہ ۷۶۹ ۵ قولہ ۷۷۰ ۵ قولہ ۷۷۱ ۵ قولہ ۷۷۲ ۵ قولہ ۷۷۳ ۵ قولہ ۷۷۴ ۵ قولہ ۷۷۵ ۵ قولہ ۷۷۶ ۵ قولہ ۷۷۷ ۵ قولہ ۷۷۸ ۵ قولہ ۷۷۹ ۵ قولہ ۷۸۰ ۵ قولہ ۷۸۱ ۵ قولہ ۷۸۲ ۵ قولہ ۷۸۳ ۵ قولہ ۷۸۴ ۵ قولہ ۷۸۵ ۵ قولہ ۷۸۶ ۵ قولہ ۷۸۷ ۵ قولہ ۷۸۸ ۵ قولہ ۷۸۹ ۵ قولہ ۷۹۰ ۵ قولہ ۷۹۱ ۵ قولہ ۷۹۲ ۵ قولہ ۷۹۳ ۵ قولہ ۷۹۴ ۵ قولہ ۷۹۵ ۵ قولہ ۷۹۶ ۵ قولہ ۷۹۷ ۵ قولہ ۷۹۸ ۵ قولہ ۷۹۹ ۵ قولہ ۸۰۰ ۵ قولہ ۸۰۱ ۵ قولہ ۸۰۲ ۵ قولہ ۸۰۳ ۵ قولہ ۸۰۴ ۵ قولہ ۸۰۵ ۵ قولہ ۸۰۶ ۵ قولہ ۸۰۷ ۵ قولہ ۸۰۸ ۵ قولہ ۸۰۹ ۵ قولہ ۸۱۰ ۵ قولہ ۸۱۱ ۵ قولہ ۸۱۲ ۵ قولہ ۸۱۳ ۵ قولہ ۸۱۴ ۵ قولہ ۸۱۵ ۵ قولہ ۸۱۶ ۵ قولہ ۸۱۷ ۵ قولہ ۸۱۸ ۵ قولہ ۸۱۹ ۵ قولہ ۸۲۰ ۵ قولہ ۸۲۱ ۵ قولہ ۸۲۲ ۵ قولہ ۸۲۳ ۵ قولہ ۸۲۴ ۵ قولہ ۸۲۵ ۵ قولہ ۸۲۶ ۵ قولہ ۸۲۷ ۵ قولہ ۸۲۸ ۵ قولہ ۸۲۹ ۵ قولہ ۸۳۰ ۵ قولہ ۸۳۱ ۵ قولہ ۸۳۲ ۵ قولہ ۸۳۳ ۵ قولہ ۸۳۴ ۵ قولہ ۸۳۵ ۵ قولہ ۸۳۶ ۵ قولہ ۸۳۷ ۵ قولہ ۸۳۸ ۵ قولہ ۸۳۹ ۵ قولہ ۸۴۰ ۵ قولہ ۸۴۱ ۵ قولہ ۸۴۲ ۵ قولہ ۸۴۳ ۵ قولہ ۸۴۴ ۵ قولہ ۸۴۵ ۵ قولہ ۸۴۶ ۵ قولہ ۸۴۷ ۵ قولہ ۸۴۸ ۵ قولہ ۸۴۹ ۵ قولہ ۸۵۰ ۵ قولہ ۸۵۱ ۵ قولہ ۸۵۲ ۵ قولہ ۸۵۳ ۵ قولہ ۸۵۴ ۵ قولہ ۸۵۵ ۵ قولہ ۸۵۶ ۵ قولہ ۸۵۷ ۵ قولہ ۸۵۸ ۵ قولہ ۸۵۹ ۵ قولہ ۸۶۰ ۵ قولہ ۸۶۱ ۵ قولہ ۸۶۲ ۵ قولہ ۸۶۳ ۵ قولہ ۸۶۴ ۵ قولہ ۸۶۵ ۵ قولہ ۸۶۶ ۵ قولہ ۸۶۷ ۵ قولہ ۸۶۸ ۵ قولہ ۸۶۹ ۵ قولہ ۸۷۰ ۵ قولہ ۸۷۱ ۵ قولہ ۸۷۲ ۵ قولہ ۸۷۳ ۵ قولہ ۸۷۴ ۵ قولہ ۸۷۵ ۵ قولہ ۸۷۶ ۵ قولہ ۸۷۷ ۵ قولہ ۸۷۸ ۵ قولہ ۸۷۹ ۵ قولہ ۸۸۰ ۵ قولہ ۸۸۱ ۵ قولہ ۸۸۲ ۵ قولہ ۸۸۳ ۵ قولہ ۸۸۴ ۵ قولہ ۸۸۵ ۵ قولہ ۸۸۶ ۵ قولہ ۸۸۷ ۵ قولہ ۸۸۸ ۵ قولہ ۸۸۹ ۵ قولہ ۸۹۰ ۵ قولہ ۸۹۱ ۵ قولہ ۸۹۲ ۵ قولہ ۸۹۳ ۵ قولہ ۸۹۴ ۵ قولہ ۸۹۵ ۵ قولہ ۸۹۶ ۵ قولہ ۸۹۷ ۵ قولہ ۸۹۸ ۵ قولہ ۸۹۹ ۵ قولہ ۹۰۰ ۵ قولہ ۹۰۱ ۵ قولہ ۹۰۲ ۵ قولہ ۹۰۳ ۵ قولہ ۹۰۴ ۵ قولہ ۹۰۵ ۵ قولہ ۹۰۶ ۵ قولہ ۹۰۷ ۵ قولہ ۹۰۸ ۵ قولہ ۹۰۹ ۵ قولہ ۹۱۰ ۵ قولہ ۹۱۱ ۵ قولہ ۹۱۲ ۵ قولہ ۹۱۳ ۵ قولہ ۹۱۴ ۵ قولہ ۹۱۵ ۵ قولہ ۹۱۶ ۵ قولہ ۹۱۷ ۵ قولہ ۹۱۸ ۵ قولہ ۹۱۹ ۵ قولہ ۹۲۰ ۵ قولہ ۹۲۱ ۵ قولہ ۹۲۲ ۵ قولہ ۹۲۳ ۵ قولہ ۹۲۴ ۵ قولہ ۹۲۵ ۵ قولہ ۹۲۶ ۵ قولہ ۹۲۷ ۵ قولہ ۹۲۸ ۵ قولہ ۹۲۹ ۵ قولہ ۹۳۰ ۵ قولہ ۹۳۱ ۵ قولہ ۹۳۲ ۵ قولہ ۹۳۳ ۵ قولہ ۹۳۴ ۵ قولہ ۹۳۵ ۵ قولہ ۹۳۶ ۵ قولہ ۹۳۷ ۵ قولہ ۹۳۸ ۵ قولہ ۹۳۹ ۵ قولہ ۹۴۰ ۵ قولہ ۹۴۱ ۵ قولہ ۹۴۲ ۵ قولہ ۹۴۳ ۵ قولہ ۹۴۴ ۵ قولہ ۹۴۵ ۵ قولہ ۹۴۶ ۵ قولہ ۹۴۷ ۵ قولہ ۹۴۸ ۵ قولہ ۹۴۹ ۵ قولہ ۹۵۰ ۵ قولہ ۹۵۱ ۵ قولہ ۹۵۲ ۵ قولہ ۹۵۳ ۵ قولہ ۹۵۴ ۵ قولہ ۹۵۵ ۵ قولہ ۹۵۶ ۵ قولہ ۹۵۷ ۵ قولہ ۹۵۸ ۵ قولہ ۹۵۹ ۵ قولہ ۹۶۰ ۵ قولہ ۹۶۱ ۵ قولہ ۹۶۲ ۵ قولہ ۹۶۳ ۵ قولہ ۹۶۴ ۵ قولہ ۹۶۵ ۵ قولہ ۹۶۶ ۵ قولہ ۹۶۷ ۵ قولہ ۹۶۸ ۵ قولہ ۹۶۹ ۵ قولہ ۹۷۰ ۵ قولہ ۹۷۱ ۵ قولہ ۹۷۲ ۵ قولہ ۹۷۳ ۵ قولہ ۹۷۴ ۵ قولہ ۹۷۵ ۵ قولہ ۹۷۶ ۵ قولہ ۹۷۷ ۵ قولہ ۹۷۸ ۵ قولہ ۹۷۹ ۵ قولہ ۹۸۰ ۵ قولہ ۹۸۱ ۵ قولہ ۹۸۲ ۵ قولہ ۹۸۳ ۵ قولہ ۹۸۴ ۵ قولہ ۹۸۵ ۵ قولہ ۹۸۶ ۵ قولہ ۹۸۷ ۵ قولہ ۹۸۸ ۵ قولہ ۹۸۹ ۵ قولہ ۹۹۰ ۵ قولہ ۹۹۱ ۵ قولہ ۹۹۲ ۵ قولہ ۹۹۳ ۵ قولہ ۹۹۴ ۵ قولہ ۹۹۵ ۵ قولہ ۹۹۶ ۵ قولہ ۹۹۷ ۵ قولہ ۹۹۸ ۵ قولہ ۹۹۹ ۵ قولہ ۱۰۰۰ ۵

والمنجوبين فى الى البقية مذاهب الدخول لامجازا اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا لاجازا وعكسه اى المذهب الثانى هو ان الداخل الغاية تحت حكم المغيا لامجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اى المذهب الثالث هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا فى البعض بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان بالحد هو ما مر قبلها وعدمه ان لم يكن بذا هو المذهب الرابع وما ذكر الشارح فى الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لا تتناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا مناسب بهذا الرابع اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره النحويون فى المذهب الرابع شئ واحد وانما الاختلاف فى العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا سموه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلثة لان تعارض الاولين اوجب الشك كذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك ان تناولها لا يثبت خروجها بالشك وبعض الشارحين قالوا هى غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اى لبعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين بنوا بهذا الوجه ويمكن ان الغاية غاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست بمحل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط قد دخل تحت الاسقاط فلا تدخل كذا ان ليست بمحل بل لل

فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول المقصورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال والاخر عندنا يحتمل فيجب تسعة عندنا يدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر رحمه الله لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية وقد دخل الغاية في الحياة عنده اي بلغ على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في الغد عندنا يحتمل رحمه الله لان قوله علي انه بالخيار تناول ما فوقه فتقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عندنا يحتمل رحمه الله المذكور كما في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي ولا طلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا طلب الثمن ولا اكلم زيدا تناول الغير فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه في الظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره وتحو صمت هذه السنة يحتمل الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في انت طالق غدا يقع في اول النهار فيكون واقعا في جميع الغد وفي الغدان لو في آخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار

يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لان به يتحقق وجود الكل بدون الجزء كما ذكر المصنف فانه مضمحل من باب الانقضاء والمرور فيكون لغرض فان الواحد يدخل عند الكل عددا لكن اذا ذكرت عددا ذات عشرة مثلا فالمسلمان الواحد الذي هو الاول منها جزء لما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر اثنا عشر ويكون الاول والثاني والثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر فكذلك حتى لو كان مكان العاشر الحادي عشر او غيره كذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء من الواحد والعاشر الذي انه تقاتل على تسعة اعشار واحد وعشرين الى تسعين ومن عشرين الى تسعة وتسعين مع انها ليست بجزء لان التسعة التي بينها وبين العشرين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة والاربعين بتزايد على اثنان وثمانية وتزايد على عشرة حتى او انهم اليه عشرة لازم اربعة وتسعون فتظهران الكلام من على ان المراد الاول او الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما يدخل على ذلك لم يلزم فرق بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فانه يتناول على ما وجب ما بين الاول والعاشر في التاسع والثالث وغيرها والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلثة فانه يقع الثنتان ثنتان لما يقع الثنتان ثنتان ثم قال الا واحدة يلغو الاستثناء لانه لا يقع الواحدة ولم يقل الا واحدة فيقع الثلث لان ذكر الواحد في الاول لا يتصور بدون الثاني والثالث وغير ذلك فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلثة فانه يقع الثنتان ثنتان لما يقع الثنتان ثنتان ثم قال الا واحدة يلغو الاستثناء لانه لا يقع الواحدة ولم يقل الا واحدة فيقع الثلث لان ذكر الواحد في الاول لا يتصور بدون الثاني والثالث وغيرهما

طلق حالا الا ان يبدو لي في دخولك الدار فيتعلق به وقد تستعار للمقارنة ان لم تصلح ظرفا كانت طالق في دخولك الدار فيصيه بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في مشيئة الله تعالى ويقع في علم الله تعم لانه يراد به المعلوم - اعلم ان التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله تعم وذلك لان مشيئة الله تعالى تتعلق بجملة الممكنات ودون البعض فاما علم الله تعم فانه يتعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله تعم لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى ،

ثم يشترط لان الظرف قد يكون اسم فاعل نحو انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء ، وفي انت طالق في غد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم تكن ثمة نية كان الخبر الاول ولو في باب جمع عدم الجزم ويخالف ما روي عن ابراهيم عن محمد انه اذا قال لمرکبه رمضان وفي رمضان فيها سواء وكذا اذا وفي غد يكون الامر بيده في رمضان او في الغد لكنه قول ضعيف والتعليق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق فلا يمنع ان يقع في مكان اذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فلا يكون تعليقا الا ان يريد اذا كانت طالق في دخولك الدار فيكون تعليقا بنيته لان طالق في دخولك الدار في وقت تنوي اما حالي بفتح الصاد بمعنى الزمان فانه تستعمل احيانا استعارة في المقارنة كما مر الظروف المعروفة من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان تقارن التي تقتضي وجوده فيه فيصير تعليق الطلاق بوجود الخبر استعارة قيل وقوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصح شيخنا رحمه الله تعالى ويقع الطلاق بمعنى لا يتوقف على شيء ولا يتعلق بشيء فيقع الطلاق في الحال كما في قوله انت طالق اذا دخلت الدار فانه يكون تعليقا لا تنجيزا كما توهم ، وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله تعالى ان كان الظرف مما يصلح للتعليق بان كان مما يستعمل في الشرط يكون تعليقا وان كان مما لا يستعمل في الشرط لا يكون تعليقا وهذا ليس بشيء لان الظرف لا يكون شرطا بنفسه وانما يكون شرطا بتضمن معنى الشرط فيكون تعليقا بهذا المعنى لا بنفسه ، وقال الامام فخر الاسلام البزدوي رحمه الله تعالى ان كان الظرف مما يصلح للتعليق بان كان مما يستعمل في الشرط يكون تعليقا وان كان مما لا يستعمل في الشرط لا يكون تعليقا

اسماء الظرف مع لفظة فيقع ثمان ان قال الغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فتقع واحدة ان قال انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية نعته للطلاق المذكور اولا فلم تتحقق الا فيه ثنتان لو قال قبلها اي قبل واحدة انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال الذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بيناني قوله قبلها وانت ولو قال انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بيناني قوله قبل واحدة مع عند للحضر فقوله فعلان عندي الف فكون دينا لانه لا يدخل على الازمنة كلمات الشرط لانه شرط فقط فتدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فان شرط وسوء عدم الطلاق فتحقق عند الموت فيقع قبله

فانت طالق ثلاثا قبل موتي بيوم او بعده بيوم في صحته او مرضه فمات بعده بيوم وفي المحيط لو قال لم اطلقها فانت طالق ثلاثا قبل الموت بلا فصل فمات قبله لا تطلق لانه خلاف ما التزم وذكر في المنتقى ايضا قبل موته بيوم او يومين تطلق لان الموت يقطع الوصل فيقع المعلق عليه قبل الموت اذ لو بقي الوصل لوقع المعلق بعد الموت ايضا وفي سائر النوازل علقه بالتطليقتين بعد مائة سنة تعالى اياما فطلقها ابدا كذا ذكره في المنتقى وفي الجامع الصغير لو قال ان لم اتزوج عليك فانت طالق ثلاثا ثم مات ولم يتزوج عليها ذكر ابو سليمان عن محمد رحمه الله تعالى انها لا تطلق ما لم يقل حتى اتزوج عليك او الا تزوجت عليك فحينئذ تطلق ثلاثا وفي النوازل عن ابي يوسف رحمه الله تعالى ان لم اتزوج عليك فانت طالق ثلاثا ثم مات ولم يتزوج عليها لا تطلق ما لم يقل حتى اتزوج عليك او الا تزوجت عليك فحينئذ تطلق ثلاثا وفي الخانية لو قال ان لم اتزوج عليك فانت طالق ثلاثا ثم مات ولم يتزوج عليها لا تطلق ما لم يقل حتى اتزوج عليك او الا تزوجت عليك فحينئذ تطلق ثلاثا وفي الخانية لو قال ان لم اتزوج عليك فانت طالق ثلاثا ثم مات ولم يتزوج عليها لا تطلق ما لم يقل حتى اتزوج عليك او الا تزوجت عليك فحينئذ تطلق ثلاثا

فقال انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله تعالى فغير المشيئة لم يقع ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف ما لو قدم حيث يقع في الحال لغو ما في التعليق بالشرط فقوله ان لم يشأ الله الثنتين بمنزلة قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله الثنتين فيقع في الحال لغو ما في التعليق بالشرط فقوله ان لم يشأ الله الثنتين بمنزلة قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله الثنتين فيقع في الحال لغو ما في التعليق بالشرط فقوله ان لم يشأ الله الثنتين بمنزلة قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله الثنتين فيقع في الحال لغو ما في التعليق بالشرط

فيقع في عدم المشيئة الى الاصرف اليه المشيئة وان اطلقها اثنتين قوله اسماء الظروف يعقب بحث معروف المعاني بعنوان اسماء الظروف ما يتعلق به مسائل تعليقه فهم بعضها كلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واسماء وفيما من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضعيفا لا يدوات الشرط في سلك احد المتعلق مباحث بعضها بالبعض قوله قبل احدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والبعدية دون السابقة وهي المتصفة بالقبلية والبعدية دون اللاحقة وهي المتصفة بالقبلية والبعدية دون السابقة واللاحقة

بل الثانية معا مقارنا كما اذا قال معا واحدة بثنتين من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يعمل الثاني في الحال لان من ضرورة الاسناد الى السبق الوقوع في الحال وهو يمكن الاسناد فيثبت بضمني الكلام وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولا يلزم وربان في مثل لعبد درهم قبل درهم او بعد درهم او مقارنا درهم او بعده درهم او الدرهم بعد الدرهم يجب دينا قوله عندي الف للمودعة لان الحفظ كما لو قال ضمنت الشيء عندك يضمن عند الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف ودينا ثبت قوله كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه يجوز وتغليب الامر ورد في حمل كلام الهم عليه قوله ان للشرط اي لتعليق مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اسم من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما مر في اذا وحتى فتدخل في امر على خطر الوجود اي مترددين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة قوله فيقع في الحال الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانها اذا حيين يمكن ان يطلقها فالمعلق عليه هو ان لم يزل بها فلا ميراث لها ولان وحل فلها الميراث بحكم القرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالمنجز لدى الشرط فلا يشترط له بالشرط حقيقة التطليق ويكفي وجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق بحيض فوجد الشرط حال جنونه فانه يزل الجزء الاخير ولان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن سالم منه والعجز انما تحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبل الموت فلان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك في

واذا اعتد الكونين يجي للظرف والشرط نحو انت طالق اذا دخلت الدار او ان دخلت الدار وقوله تعالى واذا ما مت لسوف اخرج حيا والتعليق بهما صحيح بلا خلاف واذا لم يعتد احدهما لم يصح التعليق عند ابي حنيفة رح وعندهما يصح التعليق بالشرط دون الظرف فعندهما انت طالق غدا او في غد يقع عند طلوع الفجر الثاني وعند ابي حنيفة رح لا يقع الا بمضي الغد بكماله وقوله في الجامع الصغير انت طالق في غد او في رأس الشهر او في الشهر او في السنة او في رأس السنة يقع عند طلوع الفجر الثاني من اول جزء من الغد او من الشهر او من السنة بالاتفاق وقوله انت طالق في كل شهر او في كل سنة يقع عند طلوع الفجر الثاني من اول جزء من كل شهر او من كل سنة بالاتفاق وقوله انت طالق في رأس كل شهر او في رأس كل سنة يقع عند طلوع الفجر الثاني من اول جزء من كل شهر او من كل سنة بالاتفاق وقوله انت طالق في كل يوم او في كل غد يقع عند طلوع الفجر الثاني من اول جزء من كل يوم بالاتفاق وقوله انت طالق في كل يوم غدا او في كل غد غدا يقع عند طلوع الفجر الثاني من اول جزء من كل يوم بعد الغد بالاتفاق وقوله انت طالق في كل يوم امس او في كل امس يقع عند طلوع الفجر الثاني من اول جزء من كل يوم بعد امس بالاتفاق وقوله انت طالق في كل يوم امس غدا او في كل امس غدا يقع عند طلوع الفجر الثاني من اول جزء من كل يوم بعد امس بالاتفاق وقوله انت طالق في كل يوم امس غدا او في كل امس غدا يقع عند طلوع الفجر الثاني من اول جزء من كل يوم بعد امس بالاتفاق وقوله انت طالق في كل يوم امس غدا او في كل امس غدا يقع عند طلوع الفجر الثاني من اول جزء من كل يوم بعد امس بالاتفاق

قوله واذا اعتد الكونين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يخرج به الفعل ويكون استعماله فيما يقطعي الوجود كقوله واذا اكون كريما اعطي ولما ثبت ان استعمال الجزاء في الماضي مجاز ثبت ان استعمال الكون في الماضي مجاز ايضا لان الكون لا يتحقق الا في ضمن الجزاء فصار كانه قال ان اعطيت فيما مضى اعطيت فيما مضى وهذا لا يستقيم وقوله واذا ما تكون كريما ترجى يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يخرج به الفعل ويكون استعماله فيما يقطعي الوجود كقوله واذا اكون كريما اعطي ولما ثبت ان استعمال الجزاء في الماضي مجاز ثبت ان استعمال الكون في الماضي مجاز ايضا لان الكون لا يتحقق الا في ضمن الجزاء فصار كانه قال ان اعطيت فيما مضى اعطيت فيما مضى وهذا لا يستقيم وقوله واذا ما تكون كريما ترجى يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يخرج به الفعل ويكون استعماله فيما يقطعي الوجود كقوله واذا اكون كريما اعطي ولما ثبت ان استعمال الجزاء في الماضي مجاز ثبت ان استعمال الكون في الماضي مجاز ايضا لان الكون لا يتحقق الا في ضمن الجزاء فصار كانه قال ان اعطيت فيما مضى اعطيت فيما مضى وهذا لا يستقيم

۱۷۳

قولہ

فاتاح ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ الی الفرق والفرق انہ لما جاز لکلا التعلیقین وقع الشک فی سلطنتہ فی الوقوع فی الحال فلا یقع بالشک وتدعی القطع تعلقہ بالمشیۃ فلا یقطع بالشک + ای لما جاز اذا بمعنی متی وبمعنی ان نفی قولہ اذا لم اطلقک وانت طالق ان جعل علی متی یقع فی الحال وان جعل علی ان یقع عند الموت وقع الشک فی الوقوع فی الحال فلا یقع بالشک فصار مثل ان جئتنی فی طلقتک فانک ان شئت الآن تعلق فی الحال بمشیتہا فان جعل علی الان یقع عند الموت وان جعل علی متی لا ینقطع + والشک لا یزیل الحال تعلق فلا یتقطع بالشک + وکیف للسؤل عن الحال فان استقام + ای السوال عن الحال او جواب ان محذوف ای فیما او یحمل جعل السؤل عن الحال + قالا بطلت + ای ان لم یستقم السؤال عن الحال بطل کلہ کیف وحیث + فیتعلق فی الحال کیف شئت + لانہ لا یستقیم السؤال عن الحال فیتعلق یقولہ انت مرۃ وبطل کیف شئت واحد ان کلمۃ کیف فی مثل قولہ انت حرۃ کیف شئت او انت طالق کیف شئت لیست للسؤال عن الحال بل عبارۃ مجازا ومعناہا انت طالق او انت حسب ما یکیفہ شئت فعلی ہذا المراد بالاستقامۃ ہو ان یصح تعلق الکیفیۃ بصدر الکلام کانت طالق کیف شئت فان الطلاق لہ کیفیۃ وہی ان یکون رجعیا او بائنا اذا لحق فلا کیفیۃ لہ فلا یستقیم تعلق الکیفیۃ بصدر الکلام وتعلق فی انت طالق کیف شئت وبقی الکیفیۃ ای کونہ رجعیا او بائنا حقیقۃ او خلیفۃ مفوضۃ الیہا ان لم تنو الزوج وان نوی الزوج فان اتفقا فذاک والا فہو حقیقۃ وہذا لانہ کما تفوض الکیفیۃ الیہا فان لم تنو الزوج اعتبرنیۃ الزوج فان نوی الزوج فان اتفق منیتہا وقع انواہا وان اختلفت فلا بد من اعتبار احد النیتین اما نیتہا فلانہ فوض الیہا وامانیۃ فلان الزوج ہو الاصل فی ایقاع الطلاق فاذا تعارضا سقطا فبقی اصل الطلاق وہو الواقع وقد جاء تعلق الاصل ابتداء + ای فی المشیۃ طلق کیف شئت یتعلق اصل الطلاق بمشیتہا وقد جاء تعلق الکیفیۃ بالمشیۃ ای لا یکون من قبیل المحسوسات فحالہ اصلہ سواء + اظن ان ہذا مبنی علی امتناع قیام العرض بالعرض فان العرض الاول لیس محلا لعرض ثان فی کل حال لا فی جسم قلیل احدہما اولی بکونہ اصلا ومحلا والآخر بکونہ فرعا وحالا فیضمحل لکن فیہ ان یقال ان الطلاق اہل الکیفیۃ عرض قائم والاصل ہو الاصل ہو الفعل الاصلی وجود بدلیل الفرع بل ہما سواء فی الاصلیۃ والفرعیۃ لکن الواقع انہ کل واحد منہما عن الآخر اذ الطلاق لا یوجد الا ان یکون رجعیا او بائنا فاذا وجد احدہما بمشیتہا تعلق الآخر

قولہ ما اذا شئت متی فی انہ لا یتقید عند متی الظرف وہو مذہب البصریین وعند مثل ان فی المحض علیہ طلقی ما جوزہ الکوفیون قولہ فاتاح ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ الفرق بین اذا ومتی ان اذا لما کانت للظرف لا یتقید عند متی الظرف وہو مذہب البصریین وعند مثل ان فی المحض علیہ طلقی ما جوزہ الکوفیون قولہ فاتاح ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ الفرق بین اذا ومتی ان اذا لما کانت للظرف لا یتقید عند متی الظرف وہو مذہب البصریین وعند مثل ان فی المحض علیہ طلقی ما جوزہ الکوفیون قولہ فاتاح ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ الفرق بین اذا ومتی ان اذا لما کانت للظرف لا یتقید عند متی الظرف وہو مذہب البصریین وعند مثل ان فی المحض علیہ طلقی ما جوزہ الکوفیون قولہ فاتاح ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ الفرق بین اذا ومتی ان اذا لما کانت للظرف لا یتقید عند متی الظرف وہو مذہب البصریین وعند مثل ان فی المحض علیہ طلقی ما جوزہ الکوفیون

احدہما بمشیتہا تعلق الآخر

فصل فی الصریح والکنایۃ الصریح لایحتاج الی النیۃ والکنایۃ یحتاج الیہا والاستثناء لا یثبت بہا ما یندرئ بالشبہات فلا یجد بالتعرض لحکمہ

انما یجوز ان قالوا وکنایات الطلاق تطلق مجازا لان معانیہا غیر مستترۃ لکن الابہام فیہا یتصل بہا کالبائن مثلا فانہ مبہم فی انہا بائنۃ عن ای شیء
شئی عن النکاح او عن غیرہ فاذا نوی نوعا منہا وہو البینونۃ عن النکاح + تبین وتبین موجب الکلام والجملۃ کنایۃ حقیقۃ تطلق رجعیۃ لانہم
فسروہا بما یتبینہ منہ المراد والمراد المستتر ہنا الطلاق فیصیر کقولہ انت طالق ثلاثا اعلم ان علماءنا رحمہم اللہ تعالی لما قالوا بوقوع الطلاق البائن
بقولہ انت بائن ونہالہ بائن علی ان موجب الکلام لو لم یقع بہ ولم یرد علیہم ان نیۃ الطلاق بہذہ الالفاظ کنایات عندکم والکنایۃ ہی ما استتر المراد منہا والمراد المستتر ہو الطلاق
فی ہذہ الالفاظ فیجب ان لا یقع بہا الا بنیۃ کما فی انت طالق فاجاب شمس الائمۃ ان الطلاق لفظ الکنایۃ علی ما بیناہ ان الالفاظ بطریق المجاز کما ذکرنا فی المتن فصار
بہا البائن لان موجب الکلام البینونۃ وہذا بناء علی تفسیر الکنایۃ عندہم ولو سلمنا تفسیرہا علی البیان ثبت البینونۃ وہو البینونۃ والاحتیاج فی الجواب
الی ہذا التکلف وہو ان ہذہ الالفاظ کنایات بطریق المجاز فاذا قال لم یتحقق البیان لما یحتاج الیہ من ہذہ الکنایات لاحتمال انہ اراد بہا الکذب او الشتم
یعنی ان ہذہ الالفاظ لما کانت کنایات بطریق المجاز فاذا قال لم یتحقق البیان لما یحتاج الیہ من ہذہ الکنایات لاحتمال انہ اراد بہا الکذب او الشتم
تقوض الاحوال انتفاء دون الاصل علی العموم وغیر ان ذلک لا یشیء بعد وقوع الطلاق بکون الطلاق موجبا صریحا او ما فی معناہ بالتقویۃ
ان الطلاق وقت کون جہلا فیہ یعنی انا لا نسلم ان الطلاق وقت کونہ جہلا فیہ یصیر بحیث لا یقع فانا لا نسلم ان الطلاق یقع بالمستہجن والتقوض
الاصل لا یتحقق کیف تتحقق بہ کلمۃ کیف اذا لم یتحقق الاصل وکیف یتحقق الاوصاف وعند ہا یتحقق الاصل فی الشبہۃ لان فوت الوصف یوجب فوت الاصل حال دون
او تقیید بالصفۃ فصار کقولہ انت طالق ثلاثا ان دخلت الدار او ما یجری مجری ذلک من الالفاظ التی ذکرناہا کما قالوا فی مثل قولہ انت طالق ان دخلت الدار
یا کالا یجوز ان یکون مع حال تحقیق کلا مہما حالیا کما ذکرہ الزہد ان لا یکون موجبا لکلمۃ من الالفاظ المتقدمات الشرعیۃ من الطلاق والعتاق والفسخ وغیرہا فی الحال
سواء الاولی وجودہ لما لم یکن موجبا بل یعرف بہ ما ذکرہ واوجب فی فاقدۃ معروف ثم یرد الی معرفۃ اثرہ وہو صفۃ الکلام فی البینونۃ اصل الکلام وہو الوصف
وصار تعلیق الوصف بالشرط فی الحال لما لفظ الشرط من التبعیۃ علی الاصل فی الحال ولہذا لم یجز التعلیق بالشرط فی الحال فی الطلاق
لیکون موجبہ الایقاع فی الحال ولہذا لم یجز التعلیق بالشرط فی التصرفات التی ہی اعراض غیر محتملۃ ولما ثبت ہذا فنقول اما ثبت عدم الانحلال لما بینا ان
تعلق الکلام بہا سواء تم او لم یتم بالاجماع فوجب ان یثبت حکم التعلیق فی الحال لما بینا ان عدم الانحلال لما بینا ان عدم الانحلال لما بینا ان
والمعلق بشیء ما لم یوجد لم یوجد المعلق علیہ وقد علق الطلاق بالبینونۃ بکلمۃ او بجملۃ فلا یقع الطلاق بہا الا بالبینونۃ قولہ فصار کقولہ انت طالق ثلاثا
والکنایۃ فی البینونۃ فقولہ ولا استثناء فیہا ای لغیر فلا یصح الاستثناء فی الطلاق الرجعی بالکنایۃ لان الاستثناء انما یصح فی الکلام الذی یصح ان یکون
الطلاق والعتاق ثم لو اوقع انت طالق رفع حقیقۃ القید بالصفۃ وہی رفع حقیقۃ الاقتضاء والکنایۃ یحتاج الی النیۃ اما لعدم احتمال النزول نہا من استثناء المراد
والاستثناء قولہ ولا استثناء ای لغیر فلا یصح الاستثناء فی الطلاق الرجعی بالکنایۃ لان الاستثناء انما یصح فی الکلام الذی یصح ان یکون
مزان بخلاف جامعتک فلانۃ او واقعتہا او طلیقتہا وکذا اذا قال اعتدی او استبرئی رحمک او الحقی باہلک او ما یجری مجری ذلک لان ہذہ الالفاظ لا تحتمل الطلاق
ای جامعتک کلا سلم علیک او انزلی جہلک الکریم وحقیقۃ الملک الکلام الی فصل ای جانب یدل علی المقصد فاذا قال لست فتح زان توضیحا بان المخاطب لان لا یجب احد لان التعرض لیس
من الکنایۃ ویکون مستہجنا فلم یکن کما لو قال لست فتح زان فی عرض من یہودی المسلمین المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ فتوصلا بذلک الی نفی الاسلام عن الموذی قولہ فاذا کانت کنایۃ
اطلاق فقال انت بائن انت بتۃ انت تبتلۃ انت حرام تطلق علیہا لفظ الکنایۃ بطریق المجاز دون حقیقۃ للکنایۃ انہ المراد بہ وہذہ الالفاظ معانیہا غیر مستترۃ بل
ظاہرۃ علی کل ذی من اہل اللسان لکنہا شابہت الکنایۃ من جہۃ الابہام فیتصل بہ ہذہ الالفاظ وقع فیہ مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البینونۃ ہی الوصلۃ وہی
متنوعۃ انواعا مختلفۃ کوصلۃ النکاح وغیرہ فاستتر المراد لافی تقریر بل متبادرا بہام المحل الذی یظہر اثرہ البینونۃ فاستتر لہا لفظ الکنایۃ واتضحت التبیینۃ قول ابہام
المحل تبعین البینونۃ عن وصلۃ النکاح وتلک الطلاق البائن بموجب الکلام نفسہ من غیر ان یجعل انت بائن کنایۃ عن انت طالق حتی یلزمہ کون الواقع بہ رجعیا ولا یخفی

بعد الدخول ان کان قبلہ بنیت بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب ح یرد علیہ انہ یکون المسبب انما یطلق علی السبب اذا کان المسبب مقصودا منہ وہہنا السبب لیس کذلک

ان فیہ ضربا من التکلف اذ لقائل ان یقول ان اریدبہ ان معنی ما ہنا اللغویۃ ظاہرۃ غیر مستترۃ منذ الازمنۃ الی الکنایۃ واستتار مراد المتکلم بہا کما فی جمیع الکنایات وان اریدان مراد المتکلم بہا ظاہر لا استتار فیہ فہم کیف ولا یکون التوصل الیہ الا ببیان من جہۃ المتکلم وہم مصرحون بانہا من جہۃ المحل مع بقائہا مستترۃ وقولہم لتفسیر الکنایۃ الا بما استتر منہ المراد سوار کان ذلک باعتبار المحال وغیرہ ولم یشترطوا ارادۃ اللازم ثم الانتقال منہ الی الملزوم بدلیل انہم جعلوا الحقیقۃ المجردۃ والمجاز الغیر المتعارف کنایۃ لمجرد استتار المراد قلنا لم نصر انہم لم یفسروا الکنایۃ بما فسرہ بہ علماء البیان لما اشتہر الی ہذا الوقت بل التطفت وتقریرہ ان الکنایۃ عند علماء البیان ان یذکر لفظ ویراد معناہ ولکن لا لذاتہ بل لینتقل من اللازم الی الملزوم للمعنی الاول کما یراد بطول النجاد معناہ الحقیقی لینتقل منہ الی ما یلزمہ من طول القامۃ فیراد بالبائن معناہ الحقیقی ثم لینتقل منہ بواسطۃ النسبۃ المتکلم الی ملزومہ الذی ہو الطلاق فتطلق المراۃ علی صفۃ البینونۃ تولد کون انت بائن بمنزلۃ انت طالق علی ما ہو شان المجاز لیلزم کونہ جعیا وذا معنی علی ان المراد فی الکنایۃ ہو اللازم بالعرض والملزوم بالذات علی ما سبق تحقیقہ واما ما قیل من کیفیۃ فی الکنایۃ بمعنی عدم جواز ارادۃ المعنی الحقیقی فلا یخفی ما فی ذلک اذ لا یخفی علی احد ان اللازم من حیث انہ لازم یجوز ان یکون اعم فلا ینتقل منہ الی الملزوم ما لم یعتضد بقصد حتی یکون الانتقال من اللازم الی الملزوم والبائن لیس بلازم للطلاق بجواز ان یکون الطلاق جیاء ولا یلزم لہ لان قولہ بین من غیر وصلۃ النکاح لا ینافی لزوم الطلاق ہہنا ما ہو بمنزلۃ تابع الشی ورد فیہ وفوات الانتقال بواسطۃ قرینۃ سن عرف او دلالۃ حال او نحو ذلک وہہنا لیست بحیث یتوہم ان لو سلم ارادۃ الموضوع لہ فی الکنایۃ فلا ضرر فی انہ لا یکون مقصودا ولا یمنع ارادۃ الصدق والکذب لا یلزم منہ ثبوتہ فی الواقع حتی ان قولنا طویل النجاد کنایۃ عن طول القامۃ ذکرہ الزمخشری مع کونہ صفیا فالا یوجب ثبوت طول النجاد لہ وکثرۃ الرماد فی این یلزم الطلاق بصفۃ البینونۃ ولعمری اجل صاحب الکشاف تفسیر علماء البیان ودلیلا علی ان ہذہ الالفاظ لیست بکنایات اذ لیس فیہا انتقال من لازم الی ملزوم بل لم یقل من یعتنی بہا انہا کنایات شتی آخذان المراد بہا البینونۃ دون الحرمۃ والقطع لکن علی وجہ مخصوص فی محل خاص فہو الاستتار قولہ الا فی اعتدی ای تطلق بصفۃ البینونۃ فی الکنایات الا فی اعتدی وستبری حیضۃ وانت واحدۃ فان الواقع بہا رجعی وظاہر کلامہ ان ہذہ الثلثۃ کنایات بتفسیر علماء البیان بناء علی انہ اراد بہا ما یعتنی منہا الی الطلاق الملزوم الا انہا لا دلالۃ فی معانیہا علی البینونۃ بخلاف لفظ بائن وحرام وبتۃ وبتلۃ وبیان الملزوم ان قولہا اعتدی یحتمل عدد الرہم والدنانیر او یعم الله تعالی علیک او ما یعد من الاقرار فالمراد مستتر فاذا نوی ما یعد من الاقرار یثبت الطلاق بطریق الاقتصار ضرورۃ ان وجوب عدد الاقراء یقتضی سابقیۃ الطلاق تصحیحا للامر بالضرورۃ وتترتع اثباتا واحدا جمعا فلا یصار الی الزائد وفی ہذا تنبیہ علی ان الملزوم المنتقل الیہ فی الکنایۃ قد یکون لازما منتقدما علیہ ہو المعتبر فی الاقتصار وہذا او کان قولہا اعتدی بعد الدخول بہا وما اذا قال ذلک قبل الدخول بہا فلا حاجۃ للاقتصار وارادۃ حقیقۃ الامر بعد الاقرار لینتقل منہ الی الطلاق لان طلاق غیر المدخول بہا لا یوجب العدۃ فیجعل قولہ اعتدی مجازا عن کونی طالقا بطریق اطلاق اسم السبب علی المسبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا یجعل مجازا عن طلقتک اذ لا یلیق بہ طلاق ولا عن انت طالق او طلقتک لان شیوع طول التوانع فی الصیغۃ والحاصل انہ لما جاز ارادۃ المعنی الحقیقی جعل اللفظ کنایۃ ولما تعذر ذلک جعل مجازا وما بتفسیر علماء الاصول فہو کنایۃ علی التقدیرین لاستتار المراد بہ ثم اورد علی التعبیر عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب بانہ مشروط بکون المسبب مقصودا من السبب لیصیر بمنزلۃ علۃ غائیۃ فیتحقق اصالۃ علی ما مر فی باب المجاز فقط ان لیس المقام من الطلاق ہو الاعتداد وجب بان لا یشترط فی اطلاق المسبب علی السبب اختصاصہ بالسبب لینتفی الانفصال من جانبیہ کاختصاص الفصل بالارادۃ والخمر بالعنب بخلاف ذلک الاعتداد منشر عا بطریق الاصالۃ مختص بالطلاق لا یوجد فی غیرہ الا بطریق التبع والشبہ کالموت وحدوث حرمۃ المصاہرۃ وارتداد الزوج وغیرہ وتحقیقہ ان اعتدی من باب الاضمار ای طلقتک فاعتدی او اعتدی لانی طلقتک ففی المدخول

لذا استبری رحمک اللہ بین قولہ الاول ای الاصل ای الدلیل الذی دل فی محل النزاع علی ان الاصل استبراء الرحم طلقہ او ثلثا وقت زوجہا آخر فاذا انقضی العدۃ بالاقراء او بالاشہر ولم تعلم براءۃ رحمہا حل لہا التزوج بالاجماع ولو تزوجت فی العدۃ لم یحل لہا وطء الثانی ولا الاول حتی تعتد من الثانی بالاجماع ولو تزوجت فی عدۃ الثانی لم یحل لہا وطء الثانی ولا الاول حتی تعتد من الثانی بالاجماع ولو تزوجت فی عدۃ الثانی لم یحل لہا وطء الثانی ولا الاول حتی تعتد من الثانی بالاجماع

قولہ ثم اذا ظہر ہذا فاعلم ان ہذا الکلام الخ ای اذا ظہر ان الاصل ہو الاستبراء فاعلم ان ہذا الکلام الخ

قولہ فاذا انقضی ہذا الاصل الخ ای اذا انقضی الاصل الذی ہو الاستبراء بالاقراء او بالاشہر

قولہ وقد تعارض ہذا الاصل الخ ای الاستبراء بالاقراء او بالاشہر

قولہ فاذا انقضی

اقول ان الاولان لا مفسر و المحکم نکروان فی کتب الاصول و فی التمثیل بهما نظر لان الفرق بین المفسر و المحکم بان المفسر قابل للنسخ و المحکم غیر قابل له و المثالان المذکوران و بهما قوله تعالی ! فسجد الملائکة الخ و قوله ان الله بکل شیء علیم فی ذلک سواء لانهما ان اراد و قابل النسخ و عدمه بحسب اللفظ و کل منهما مفسر فولیس فی الآیتین ما یمنع النسخ بحسب اللفظ وان اراد و بحسب محل الکلام او اعم من کل منهما فکل منهما محکم لان الاخبار بسجود الملائکة لا یقبل النسخ کما ان الاخبار بعلم الله تعالی لا یقبله فلاجل هذا اوردت مثالین فی الحکم الشرعی لیظهر الفرق بین المفسر و المحکم

قوله تعالی ! تاملوا لتعلموا ان کون کافة سد مسد الجمع بالتخصیص کثیر یحتمل النسخ لکونه حکما شرعیا و قوله علیه الصلوة والسلام الجهاد ماض الی یوم القیمة محکم لان قوله الی یوم القیمة سد مسد التأبید فلا یحتمل النسخ و الکل یوجب العلم و الحکم

قوله اعلم ان هذه الاربع و هم الربوا و امثال هذه الظواهر اصل اشارة الی ان الکلام الواحد یجوز ان یکون ظاهرا فی معنی نص فی معنی آخر فیکون مجملا فی حق المعنیین مبینا فی حق کل واحد منهما و ان کان الکل فی الکفرة العامین بمنزلة واحدة و امثال هذه الظواهر تکون نظائر باعتبار لفظ النص باعتبار لفظ آخر و هو قولنا فاکهوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلث الخ و آیات الکواکب الطیبات لکم معدودات هذا العدد مثنین و ثلثا و اربعا

قوله و الجواب فان قلت الکلام هنا فی الظاهر فکیف یحمل الانکاح الذی هو ظاهر فی الوطی علی العقد الذی هو نص فیه قلت الظاهر یترک بدلالة النص و هو قوله مثنی و ثلث و رباع و استدل علی کونه مسوقا لاثبات العدد و بجواز ان یکون مسوقا لاثبات الاباحة و العدد یتبعها و ان کان مسوقا لاثبات العدد فکیون نصا فیه باعتبار قوله مثنی و ثلث و رباع و ظاهرا فی الاباحة باعتبار قوله فانکحوا ما طاب لکم من النساء و ان کان مسوقا لاثبات الاباحة و العدد یتبعها و ان کان مسوقا لاثبات العدد فکیون نصا فیه باعتبار قوله مثنی و ثلث و رباع و استدل علی کونه مسوقا لاثبات الاباحة بقوله فانکحوا ما طاب لکم من النساء و ان کان مسوقا لاثبات العدد فکیون نصا فیه باعتبار قوله مثنی و ثلث و رباع و ظاهرا فی الاباحة باعتبار قوله فانکحوا ما طاب لکم من النساء

الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فان خفي واما خفي لعارض فيسمى خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل اول بل تقلا فمجمل اول والا يدرك اصلا فمتشابه فالخفي كاية السرقة حيث في التباس والطرار اختصاصا جابا سم آخر فيظهر ان كان في الخفاء لتعيين فيه الحكم ولنقصان لاوه المشكل اما بالعروض في المعنى نحو ان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب غسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفرد الباطن من وجه حتى لا يفيد الصوم بتيلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفيده دخول شيء في الفم فاعتبرناه الوجهين فاخذ بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسل في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم اولا لاستعارة بداية نحو قوارير من قضة فقوله اولا لاستعارة عطف على قوله والمشكل بالمعنى المعروض في المعنى وانما اشكل لغرابة اللفظ استعارة لان الاقارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاءه صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة والمجمل كاية الربوا فان قوله وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع وهو المراد ههنا لان المراد الفضل المجرد عن العوض المشروط في العقد لما بين النبي عليه السلام الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه كالقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوها

قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض تقديم الفعل على الظن والمفسر على المحكم الكل لان اهل اللغة وضعوا الالفاظ ليعبروا بها عن مقاصدهم فالاقوى اولى واوفى والاوفى اولى واتم فيجب ان يحمل الظاهر عليه مثلا على اتما لا لاخذ الموفق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل فوق الاربع من غير الحرائر وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل بقوله عليه السلام اسخافة تبرضا لكل صلوة نص في رد لوجوب التحلل اتما يحمل اللام على انها للتوقيت وقوله المستحاضة توضاي لوقت كل صلوة تفسير فعمل به قوله واذا خفي اي المراد من اللفظ فخفاءه اما لنفس اللفظ او لعارض اتاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل اولا والاول يسمى مشكلا والثاني لا يدرك المراد بالنقل اولا يدرك اصلا الاول مجملا والثاني متشابها وهذه الاقسام متباينة بالاعتبار والمشكل ماخوذ من اشكل اذا دخل في اشكاله واشتباهه بحيث لا يعرف الا بدليل غير سيرة والمجمل من اجمل الحساب اذا ابهمه فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ماخفي المراد منه نفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ظهر المراد من نفس اللفظ فلنا الخفاء بعارض نفس اللفظ فوق الخفاء بنفس اللفظ فلو كان الخفي ما يكون خفاءه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للاظهر قوله فالمكان لاستخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لتزيد لمعنى فيه هو ظاهر في المعنى الذي اتلحق به الحكم كالطرار فانه سارق كالذي ياخذ جهرا بحضور المالك لكن اللفظ فيه مزيد على السارق من البيت سمي بالسرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع والمكان انما يقطع لكونه مكانا للتباس فانه ناقص في معنى السرقة لعدم الاخذ بالمرة في فلا يقطع قوله هذا اي الحاق الباطن بالفم باطنا في الغسل حتى يجب غسله بالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان الظهر وهو المذكور في الجنابة يميل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه لان الطهارة الصغرى الكثيرة تقع عامة الناس فيها بالتخفيف اليسر وترك المبالغة فيها اوفق واولى دخول العين فانه يصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى النظر معلوم لغة وشرعا لانه مختبة في حق دخول الفم والانف كالة الرتفي الطهارة والتباس فيكون من قبيل المخفي لا المشكل قلنا لم نعلم معنى شرعا قبل الطلب اتما هو كيف والاختلاف فيما بقي بعده وتحقيقه ان معنى النظر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه فصولا يعلم قبل الطلب التامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف ليدخل تحت قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فكان قوله وايديكم الى المرافق استعارة لان اليد حقيقة من المنكب الى الاصابع والمرفق ليس بداخل فيها فكان ذكره لبيان ان الواجب غسل الكل قوله والاستعارة عطف على قوله المعروض في المعنى كقوله رايت اسدا يرمي ولكنه اسد لا يهاب الرجال قوله ثم جملها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجات استعارة غريبة بديعة قوله المجمل هو ما يفيد المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله مختاره هو ما يفيد بنفس اللفظ ادراجي كزيد اصلا كالمتشابه او اوائل السور مثل الم سيمت بذلك لانها اسماء للمتشابه او بحيث يدل بالقطع في الحكم كالمتشابه اسما لكونه بحيث لا يستقيم بالوقوف على المراد منه تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب فالوقف على الا الله عند المحققين جائز لان الواو للاستيناف او ان الخبر فيه يطلق على الكل قوله يده اليد في الحقيقة هو العضو المخصوص الى المنكب او الى المرفق او الى الكوع بحسب اختلاف العرف واللغة ثم استعير للقدرة والنعمة والجارحة والعضو والجمع ايدي وايد وايدي قال تعالى والسماء بنيناها بايد وقال تعالى واذكر عبدنا داود ذا الايد وقال تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وقال تعالى بل يداه مبسوطتان وقال تعالى يد الله فوق ايديهم وقال تعالى تبت يدا ابي لهب وقال تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم فمن نكث فانما ينكث على نفسه ومن اوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه اجرا عظيما وقال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال تعالى ولا تقربوا اموال اليتيم الا بالتي هي احسن وقال تعالى ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء وقال تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة وقال تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم فمن نكث فانما ينكث على نفسه ومن اوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه اجرا عظيما وقال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال تعالى ولا تقربوا اموال اليتيم الا بالتي هي احسن وقال تعالى ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء وقال تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة

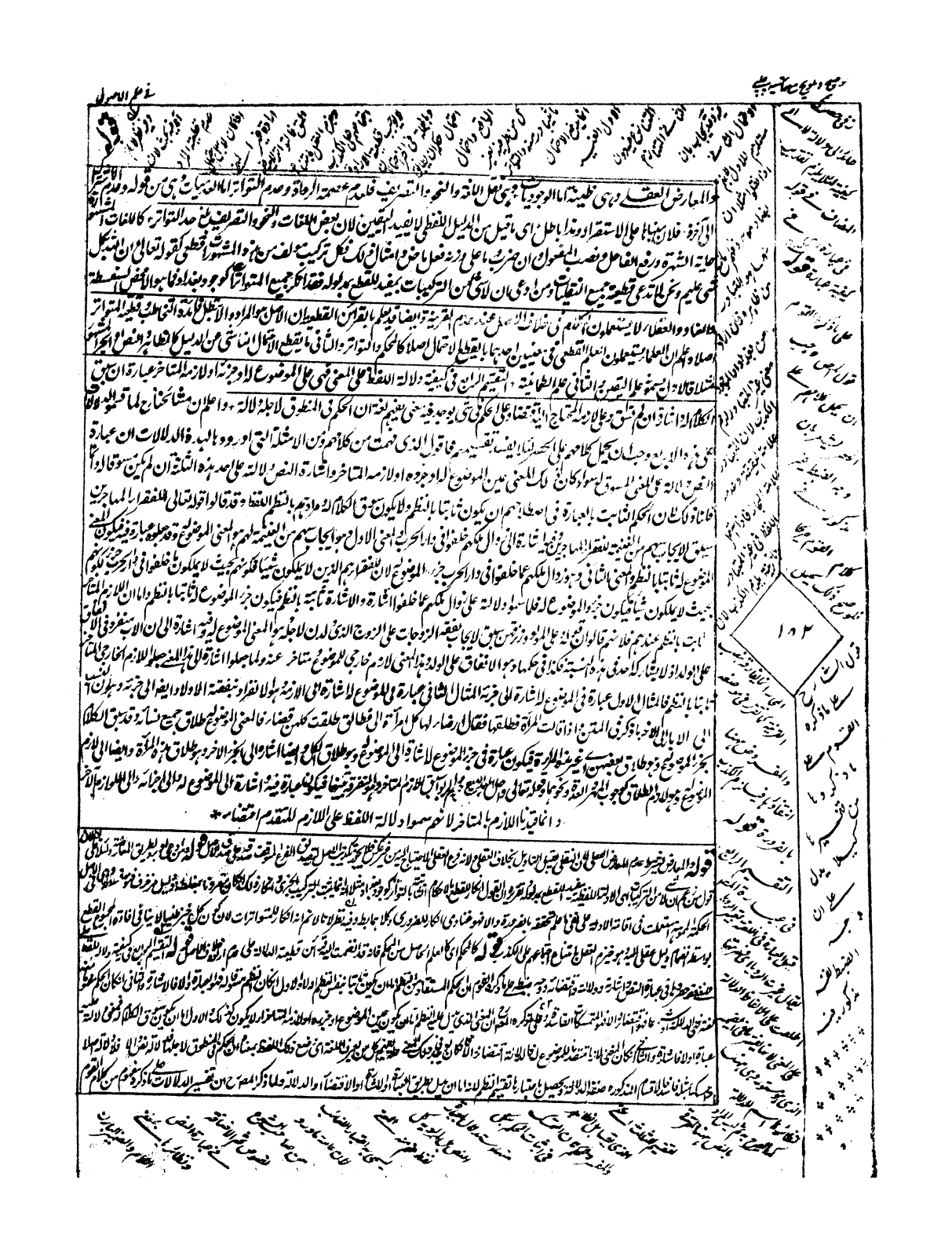
وكما ان الطلب والتكلف الطلب ثم الشارع في فعل الاستفسار ثم الطلب ثم الشارع فيما كما في الزيادة والمشابهة التوقف اي حكم المتشابه انه يقف
فهذا من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين واجود منه ما تقدم من ان في الزيادة الحجة عوضا عن الواو عطفا على قراءة الوقف على الا الله
في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فيقفون قراءة ابا بالوقف على الله فقط لازما والبعض قرأوا بالوقف على الاول والراسخون غير عالمين
بالمتشابهات وليكونوا بهذا عالما جميعا وهذا اليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات خط الزائغين والاقرار بحقيقة العجز عن درك الراسخين
وهذا اتم من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا اي بمحكمنا واولم نعلم فالاليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سوال للعصمة عن الزيغ الذي
ذكره الراسخ في اتباع المتشابهات الذي يفضي الى الضلالة والعياذ بالله تعالى وايضا على ذلك المذهب يقفون ايضا ويختبرون ويقولون آمنا به
الاصل في التقدير انا نؤمن به فحذف الفعل وابقي مصدره فكما ان قولك ضربت زيدا اي في طلب العلم والزهد به فكذا الطلب بسيط
طلب العلم بقبل الراسخ في العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين بالعلم فقط في العلم بالمتشابهات
فما الفائدة في ازال المتشابهات بهذا الخ فبين الفائدة بقوله ابتلاء فكما يبتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم يبتلي الراسخ بكف عنان ذلك عن اتباع المتشابهات
فان رياضة البليد يكون بالجد وبرياضة الجواد بكف عنان والمنع عن السير وهذا اعظم جهادي اي هذا النوع من الابتلاء اعظم الابتلاءين
بلوى والغوغان من الابتلاء واذكر من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمها بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقي
نفسه وجه العجز والهوان ويتبلا شئ علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفضاء اسم ولا رسم وفناء منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك

بقتال سماها بهذا الاسم تعالى للتنبيه على ان الحسنة ما كان من قبيل المتشابه تحقيقا وتعيينا كيف كيفية وتعيين تحصيل المقدمات هما الصور الموجودة فيها عن ارشاد
والهداية الى المقصد او تحصيل الحكم الذي هو المقصد الاقصى ونحو هما بقتضيان لا يتوقف فلا يكون من قبيل المتشابه وبما يدل على ثبوت هذه الامور المذكورة قد تعالى انها صفات كمال
في المشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال التي يبلغ كمالها ان يكون موصوفا بها على الاطلاق ظهورا بالحجة والحجة في حقها تعالى تكون الكيفية مجهولة لا يرجى درك هذا وبحجاب عالم
كمال في الملحوق بما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان المستمر عين ما هو اهل الرؤية والكرامة يكون من عيب نقصان في المستمر والله تعالى منزه عن هذا وكل ذلك بحسب ما يكون بسبب
فيحجاب بانه يجوز ان يكون لارتفاع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل والاستواء بمعنى الاستيلاء جلال والحق ذلك ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا والله لا يرجى درك الكيفية
فيكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا يحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين المتعينة بهذه المسافة في هذا المكان قوله
وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل الرد والاطلاع على ان هذا من قبيل المتشابه او لا يكلف والاجتهاد في الفكر الذي هو مشكل الذي يحتاج الى التفكر والتامل الكثير فحكم
المجمل الاستفسار وطلب البيان من اجل انه بيان يصير مجملا فيفسر كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشارة بقوله ذلك ولذا قال عمر رضي الله عنه تعلم
من الديناروا بين لنا الباب الربوع يحتاج الى ضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تتمايل المتعين البعض وزيادة صلوحه لذلك حكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد
حقيقة بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى وجمهور المحققين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم يعلمون تاويل
الاول انه اليق بالنظم لانه كما ذكر ان من القرآن متشابها جاء اهل الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم الى الثانيين المستقيمين الذين لا يتبعون استرلا لغير حكم
فيجعل اتباع المتشابه خط الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد التحقيق العجز عن الادراك خط الراسخين
بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا اي الصدق بحقيقة سواء علمناه او لم نعلمه وهو من عند الله فيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في الفراسة انه اذا وقف ذلك كان
الاليق بالنظم انه ما والراسخون في العلم انتهى انه على ذلك المذهب اي مذهب لقائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الا الله وتركا للوقف على
الله يكون يقولون كلاما مبتدا موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدا اي هم يقولون وبحذف خلاف الاصل وبكذا صرح جاز الحذف والفصل تقديره المبتدا
في جميع هذا من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية حالية لا تبتدا بها من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدا وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني
الراسخون لعدم الالتباس قوله كلما ابتلى الخ ومذهب بعض المحققين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بالافهام وان جاز عقلا فهو بعيد عادة تخصيص الحال اعني يقولون

مسئلة الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه معنى على نقل اللغة والنحو والتصريف عدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل + ان يكون منقولا من الموضوع لاى معنى آخره + والتخصيص والتقديم وقد اورد وها في مسئالة اسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل الكلوني البراغيث + والتاخير والنسخ

بالمعطوف مع ان الاصل تغاير المعاني المعطوف عليها سوى من الخطاب بالا يقيد هملا واتناقض في حصر الحكم على معطوف عليه معطوف بمعنى الفرد وهما بذلك دون غيره جاءني زيد وعمرو الا بكرا ولا خالدا اشار الى الجواب بان قاعدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يكون ابتلاء وبالامر بطلب العلم كمن ضرب من الجهل لان العلم غاية منتهاه فكيف يبتلى به انا قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل اذ لا يعلم شيئا فلا يسمى العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وانما عبر عنى اى فضلا لانه اشق فتوهم بالاكثر فان قيل من اية الاوقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه اظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في رايهم اسبابا طلبة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفسادها وتاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول واثانى حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين رضوعن ابن عباس رض انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما يجب طلب العلم حقيقة لاظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا الا يخص المتشابه بل اكثر القران من هذا القبيل لانه تحر لا يقتضي عجايبه فنهتى غرايبه فاني للشيء العوض سلم لا يليه والاحاطة بكنه مافيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا

قوله مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه وتقريره الاعتراض ان الدليل اللفظي يبنى على امور ظنية والمبنى على الظني لا يفيد اليقين واما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التركيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما وذا دلالة التضمين المتوقف مع احتمال شيء من ذلك او مع احتمال شيء من ذلك لا يبقى قطعيا فانى مدلوله لان القطع ينافي الاحتمال والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد وان الفعلي التواتر وكلاهما ممنوع واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع وليس كذلك اى لانا نمنع عدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب ان اريد ان يحصل القطع من الاستقراء ممنوع فان القطعية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها يفيد القطع فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نمنع ان الامور المذكورة ظنية في كل سبيل يفرض وقوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كخلق الارض والسماء ونحوها كما ان منها ما هو متواتر عقلا كرفع الفاعل ونصب المفعول ان شكل ضرب فعل ماض فيجوز ان يوقف منها دليل يفيد القطع وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا لم لا يجوز ان يكون مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يقبل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان يقيم الله قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به ح يفيد قطعا ان الاصل هو المراد والالزم بطلان قاعدة لا اتى على ان قاعدة لا الاسلم بها في الجملة ولو اسلم بطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر يضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فانا لم نعلم هذا الكلام قطع الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن للمتواتر قطعيا **قوله** قد اورد وفي مثالة اهل تقدير بقرينة يصلح مثالا للوجه الثاني التقديم لا التقديم في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما معانقة طا واحدا فلا يتصور افرادها **قوله** كيلا يكون من قبيل الكلوني البراغيث جعل هو باعتبار التقديم لا لخرج من هذا القبيل لان الكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان اشبه البراغيث في شده مكانا بتسا بالعقلا فيكون المراد بالجمع لما قلنا المراد بقبيل الكلوني الراغيث اللغة الضعيف التي توجد فيها بالواو لا ولا له على ان الافاضل جميع سوار كان من العقلاء او شبيها بهم لو لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم وهذا اخير تخرج من هذا القبيل



۷۴ قولہ ثم ان ایہ الخ

۷۳ قولہ ثم ان ایہ الخ

۷۲ قولہ ثم ان ایہ الخ

۷۱ قولہ ثم ان ایہ الخ

۷۰ قولہ ثم ان ایہ الخ

۶۹ قولہ ثم ان ایہ الخ

۶۸ قولہ ثم ان ایہ الخ

۶۷ قولہ ثم ان ایہ الخ

۶۶ قولہ ثم ان ایہ الخ

۶۵ قولہ ثم ان ایہ الخ

۶۴ قولہ ثم ان ایہ الخ

۶۳ قولہ ثم ان ایہ الخ

۶۲ قولہ ثم ان ایہ الخ

۶۱ قولہ ثم ان ایہ الخ

۶۰ قولہ ثم ان ایہ الخ

۵۹ قولہ ثم ان ایہ الخ

۵۸ قولہ ثم ان ایہ الخ

۵۷ قولہ ثم ان ایہ الخ

۵۶ قولہ ثم ان ایہ الخ

۵۵ قولہ ثم ان ایہ الخ

۵۴ قولہ ثم ان ایہ الخ

۵۳ قولہ ثم ان ایہ الخ

۵۲ قولہ ثم ان ایہ الخ

۵۱ قولہ ثم ان ایہ الخ

۵۰ قولہ ثم ان ایہ الخ

۴۹ قولہ ثم ان ایہ الخ

۴۸ قولہ ثم ان ایہ الخ

۴۷ قولہ ثم ان ایہ الخ

۴۶ قولہ ثم ان ایہ الخ

۴۵ قولہ ثم ان ایہ الخ

۴۴ قولہ ثم ان ایہ الخ

۴۳ قولہ ثم ان ایہ الخ

۴۲ قولہ ثم ان ایہ الخ

۴۱ قولہ ثم ان ایہ الخ

۴۰ قولہ ثم ان ایہ الخ

۳۹ قولہ ثم ان ایہ الخ

۳۸ قولہ ثم ان ایہ الخ

۳۷ قولہ ثم ان ایہ الخ

۳۶ قولہ ثم ان ایہ الخ

۳۵ قولہ ثم ان ایہ الخ

۳۴ قولہ ثم ان ایہ الخ

۳۳ قولہ ثم ان ایہ الخ

۳۲ قولہ ثم ان ایہ الخ

۳۱ قولہ ثم ان ایہ الخ

۳۰ قولہ ثم ان ایہ الخ

۲۹ قولہ ثم ان ایہ الخ

۲۸ قولہ ثم ان ایہ الخ

۲۷ قولہ ثم ان ایہ الخ

۲۶ قولہ ثم ان ایہ الخ

۲۵ قولہ ثم ان ایہ الخ

۲۴ قولہ ثم ان ایہ الخ

۲۳ قولہ ثم ان ایہ الخ

۲۲ قولہ ثم ان ایہ الخ

۲۱ قولہ ثم ان ایہ الخ

۲۰ قولہ ثم ان ایہ الخ

۱۹ قولہ ثم ان ایہ الخ

۱۸ قولہ ثم ان ایہ الخ

۱۷ قولہ ثم ان ایہ الخ

۱۶ قولہ ثم ان ایہ الخ

۱۵ قولہ ثم ان ایہ الخ

۱۴ قولہ ثم ان ایہ الخ

۱۳ قولہ ثم ان ایہ الخ

۱۲ قولہ ثم ان ایہ الخ

۱۱ قولہ ثم ان ایہ الخ

۱۰ قولہ ثم ان ایہ الخ

۹ قولہ ثم ان ایہ الخ

۸ قولہ ثم ان ایہ الخ

۷ قولہ ثم ان ایہ الخ

۶ قولہ ثم ان ایہ الخ

۵ قولہ ثم ان ایہ الخ

۴ قولہ ثم ان ایہ الخ

۳ قولہ ثم ان ایہ الخ

۲ قولہ ثم ان ایہ الخ

۱ قولہ ثم ان ایہ الخ

متعلقہ صفحہ

۷۵ قولہ حتی یلزم کون الواقع الخ رجیا مما قال انما نفع اذ لا تقع بالفاظ الکنایۃ عندہ الا الرجعی ہذا ویمکن ان یجاب عن اصل السوال اعنی لزوم کون الواقع بالفاظ الکنایۃ رجیا بعد تسلیم ان الکنایۃ حقیقۃ فی بذہ الالفاظ بان یقال ان المراد المستفاد من اطلاق حتی یلزم ان یکون رجیا بل ینویۃ وصدہ القضاء ولا یلزم ہنا تعین طلاقا رجیا ۱۲

وانما جعلوا كل ذلك لان دلالة الملزوم على اللازم لما كانت بجعل الملزوم علة للمعلول او جزء علة له كانت دلالة المعلول على العلة دلالة على اللازم غير المتأخر عن الملزوم وكذا دلالة المعلول على العلة دلالة على اللازم المتقدم على الملزوم وكذا دلالة المعلول على العلة دلالة على اللازم

للفقراء المهاجرين بحق الاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوه في دار الحرب بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
سبق الايجاب فقضتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى ان الاب لاية تملك له لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي
كمال الاختصاص الموارد اختصاص ما له بابيه على قدر الامكان وتملك المولد غير ممكن لكن تملك له ممكن فثبت بذاته والى انفراده بالانفاق على
المولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات المولد
من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة
لعدم ثبوته بالمنطوق + وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة سيقومون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشترك
توجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به + وعند الشافعي
رحمه الله لا يجوز الا بالتمليك كما في الكفارة + لان الاطعام جعل الغير طاعما لا اجعاله مالكا

اعم كالقصر فانه لا يدل على انتفاء ان يكون محصورا بالنبات او القدر والظرف لكلية اقتوى من غير المظروف فاعتبر وجعل نفس الظرف الدال على الملزوم دالا على اللازم
ولم يعتبر غير المظروف فلم يجعل نفس الظرف الدال على الملزوم الاعلى اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت المعلول لكونه تابعا ومثبت المعلول ليس مثبتا للعلة لكون
اصلا بل مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك تبين ان بقية المعلول كاللازم الثابت بالعبارة فالنص الثابت للعلة كالملزوم والذي هو ثابت بالنص نفقة العلة كاللازم
المتقدم ثابت بعبارة النص الثابت للعلول كالملزوم عما خلفوا في دار الحرب ان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استرداد شيء ما فقد ايراد
الآية وقيل هو عطف على تبرك العاطف وحقيقة الفقر عدم الملك لا العجز الاحتياج وبعد السيد عن المال فلذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا فقي الملاق الفقر عليهم مع
كونهم ذوي يسار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب ان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استرداد شيء ما فقد ايراد
لاحتياجهم وانقطاع الطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله تعالى لو جعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي بالاجماع والقرينة ما فهة
الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك فيجب بان الاصل الحقيقة وفي الآية نفي السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن
اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تقدر الاصل وهنا
بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لحالة الحكم والمتكلم
لقطع بان قولنا قتل زيد في النسبة الماضية قتيلا مجازا باعتبار ما يؤل اليه وقولنا خلف هذا الرجل الذي طفلا يتيما حقيقة مع ان المقتول حال التكلم جثة والكلام
قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم العبرة هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي هو طفلا حقيقة
وقوله عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه يجاز مع ان الرجل حال الاكرام ليس بطفل والقتيل حال الاستحقاق قاتله سلبه فتقابل فعمل بهذا
يؤول الاموال اليهم حقيقة وان كانت لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم للسهم من الغنيمة فان ثبات النسبة بالاشارة
هذا من احد من الاقسام الثمانية قلت جملة المصلي من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك الخلف في الواجب جزء من مفهوم الفقر
هو بعدم ملك شيء اصلا فيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم انه جزء مدلول ملكهم شيئا بل لازم متقدم يجب ان
يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وهو عدم ملك شيء اصلا فيه نظر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا قوله فان اراد ايراد الوالد
استيجار الوالدة الخ قلت لا ضياع الولد يكون استغناء اجرا عن التقدير تاتيا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في حصول المقدر وهو فائدة ان لو استيجار
غير الوالدة فثبوت استغناء اجرا عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه اجارة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يستوفون العادة
قوله لان الغاية ميسر لهم لان فقره يعود اليهم والامن الكسوة لان الولد في حجر الاب بالاشارة النص لا بين ثابت بقبل النظر لان الخبر في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات قوله لان الاطعام
جعل الغير طاعما اما في الكل لان حقيقة طعم الطعام كله والتمر للتعدية الى المفعول الثاني او جعله كالمأخوذ المتملك هذا الطعام فانما كان تمليكا تعريفا الى الاصل

واحق به التملیک لانه لان المقصود قضاء حوائجهم وهی کثیرة فاتیهم التملیک متفاوتا مهما ولا کذلک فی الکسوة ای لایکون الا علی الکسوة فی الاباحة ای لان الکسوة بالکسر الثوب فوجب ان یصیر المعین کفارة دون اتملیک المعین لانه اباحة فاذا وجب ترتب علی المنفعة علی ان الاباحة فی الطعام تتم المقصود ای سلمنا ان الکسوة بالکسرة مصدر لکن الاباحة فی الطعام وهی ان یاکلوا علی ملک المبیح تتم المقصود دون اعارة الثوب ای وهی ان یلبسوا علی ملک المبیح فانه لاتتم بها المقصود فان للبیح ولایة الاسترداد فی اعارة الثوب ولایکون الرد فی الطعام بعد الاکل واما دلالة النص وهی نحوی الخطاب فکقوله فلا تقل لهما ان یدل علی حرمة الضرب لان المعنی المفهم منه هو الاذی ای المعنی الذی یفهم منه ان التاقیف حرام الحاصل هو الاذی موجود فی الضرب بل اشد فکذا الکفارة بالوقاع وجبت علیه ای علی الرجل قضاء علیها ای علی المراة دلالة لان المعنی الذی یفهم فی الوقاع موجب للکفارة هو الجنایة علی الصوم وهی مشترکة بینهما فکذا فی الاکل اذ الشرب دلالة نص وفی الوقاع ان المعنی الذی یفهم فی الوقاع موجب للکفارة وهو کونه جنایة علی الصوم فانه الامساک عن المفطرات الثلث فیثبت الحکم بهما

لانه لم یتعد ط بها فاذا لم یتعد بها اذا وکر المشمول الثانی فهو لاتملیک والاباحة هذا او الذی ذکره فی کتاب الاقلة ان الاطعام اعلاه الطعام وهو ان یکون تملیکا او اباحة ولایخفی ان تقیید جعل الاوسط بما ای اکلا لیست فی موضع الحد قوله ای ضم بالاطعام اتملیک یعنی کان ینبغی ان لایجوز التملیک لانه لیس باطعام الا ان اکتفی بالاطعام بطریق دلالة النص لان المقصد قضاء حوائج المساکین وهی کثیرة وحقیقة الاطعام لایکفی بالاباحة الاکل فاتیهم التملیک متفاوتا مهما اقتضاء حوائج المساکین کلها یعنی مقام قضاء مهما لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج مع بعض کلها بطریق الاولی اذا کان جواز التملیک ثابتا بالدلالة لایلزم النظر الی ان فی الاطعام الخ هو الحقیقة وهی الاباحة والمجاز هو التملیک قوله فوجب ان یصیر المعین کفارة فان قلت الکفارة لایکون عینا لانها عبارة وفی الحقیقة اسم للفعلة التی تکفر الخطیئة فنابه من تقدیر الفعل ای اعتبار الکسوة سواء کان بطریق الاعارة او التملیک قلت نعم لان الله تعالی جعل الکفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدیر علی وجه یصیر به کفارة فی الجملة وذلک فی تملیکه دون اعارته بالاعارة قوله فوجب ان یصیر المعین کفارة منافع الثوب لایخلو ان قلت ان کسوة الکفارة الاطعام ایضا موجبین لان قوله تعالی من اوسط ما تطعمون یدل من الطعام والبدل والمبدل یکونان بمعنی واحد فی الاصل فما وجه التخصیص بالکسوة قلت البدل اعم من المبدل والمتقدم بالنسبة ولذا جعل صاحب الکشاف ذکر کسوتهم عطفا علی قوله من اوسط الاطعام لاعلی الاطعام فیلزم ان یشترط فی الاطعام ایضا التملیک قلت یحتمل ان یکون وصفا لمحذوف ای اطعاما مثل ما تطعمون اهله انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدیر اعنی ولایخفی ما فی الاحتمال الاول من قلة البدل اوجه لکونه مقدما بالنسبة ومستغنیا عن التقدیر ومشتملا علی زیادة البیان والتقدیر وموصولا الی کونه المعطوف علیه ای عین کالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا کثر مخالفة الاصل یعنی جعل الکفارة ضمنا لا معنی ویصیر عطف تحریر فقه من عطف المعنی علی العین فتفطن ایضا الی التقدیر ای الطعام من اوسط ما تطعمون ویقع لفظ الطعام غیر مضاف بالبیت وسع اقتطع بان بیان المصرف اعنی عشرة مساکین اذ هی القصد من بیان کون الطعام من اوسط ما تطعمون اهلیکم اذ بها یفهم ذلک من الاطلاق بقرینة العرف فجعل ما هو غایة المقصود وما هو وقع مقصودا فرجع عن القانون الجلی بما یجعل مثله کونهم عائلة الی عشرة مساکین لا الی اهلیکم ویضعف فی العطف بحاجة وجهه للاعراض عن الاطعام فلا یلائمه فاطعام الخ فیضعف الکلام ازالة التمثیل المذکور الصحیح بدل الاشکال لجواز ان فتحاله الی شیء واحد کما اذا قلنا بجنبی تزید کرت نبوه حماة قوله علی ان الاباحة جواب عما یقال ان الذی فی الکتب من کتاب التفسیر ان الکسوة مشتقة من الاباحة اسم للثوب من ثلثة الاشیاء قوله تعالی ثم اتموا الصیام الی اللیل فانه یوجب الاباحة الی جواز النیة بالنهار لان کلمة ثم لمهلة ثم تفاوت ابتدای الصوم وجوبین الفجر حصلت النیة بعد مضی جزء من النهار لان الاصل اقتران النیة بجزء من الصوم وهو استدلال بالآیة علی ان الوصف المذکور لکن للخصم ان یقول امر الله تعالی بالصیام اصل الکف عن المباشرة الا انه علیه السلام قال الشیخ ابو المعین ان ابا جعفر الجباء استدل بهذه ال

بل اول لان الصبر عنها اشد والداعیۃ اکثر فباجری ان ثبت الزیادۃ فیہما ولو بوجوب حد عند ہما فی اللواطۃ بدلالۃ النص ورد علی

اکثر فان الذی یفیدہ منہ قضاء الشہوۃ لیقع الماء فی محلہ موجود فی اللواطۃ بل زیادۃ لانہا فی البحبوحۃ ومنع الماء فوقہ + ای فوق الزنا انا فی الحرمۃ فلان حرمۃ اللواطۃ لاتنزل الی اباحۃ الزنا فلا تفید المار علی وجہ الحقیقۃ

منہ لہ + وفی الشہوۃ مثلہ لکنا نقول الزنا اکمل فی منع الماء والشہوۃ ان عید ملاک البشر لان ولد الزنا ہالک حکما وفیہ افساد

او شر + ای فراش الغیر لانہ یجب فیہ الاحتراز وثبت الفرقۃ بسببہ وثبتہ النسب + اما تضییع الماء فقاصر + ای انما قلنا ان

تضییع الماء فی اللواطۃ قاصر فی الحرمۃ + لانہ قد یحل بالنقل والشہوۃ فیہ من الطرفین فیخاف منہ وجود الزنا

بانا نالین علی ان الثابت بدلالۃ النص قد یکون ضروریا کحرمۃ الضرب من حرمۃ التاقیف قد یکون نظریا کوجوب الکفارۃ بالوقاع علی المراۃ الطائعۃ بدلالۃ علی المرأۃ المکرہۃ فی

الآیۃ لم یفد ان الکفارۃ لاہل الخیانۃ علی الصوم بل یوم انما الاہل فساد الصوم بالجماع تام ولنا لم یحملوا ہذہ الآیۃ علی المرأۃ لان صوما یفید بجہۃ دخول شیء من الخشبۃ فی جوفہا

فہ لا یسلم ان سبب الکفارۃ ہو الخیانۃ الکاملۃ المستکرۃ مینیا بل الخیانۃ بالوقاع تام وہی مختصۃ بالرجل ولذا سکت النبی علیہ السلام عن وجوبہا علی المرأۃ فی الحدیث الطویل

علی نصۃ الاعرابی فان قیل البیان فی جانبہا بیان فی جانبنا لاتحاد الکفارۃ تقابل خلاف حدیث السیف فان الحد فی جانبہ کان الجلد فی جانبہا الرجم اجیب بانہ مبنی علی تفنن الشیب فی جانبہا

وہہنا قولہ بل اولی اذ ثبت الکفارۃ بالخیانۃ علی الصوم بالاکل واشتراط الجنون بتوہا بالخیانۃ علیہ الجماع لانہا اہوج الی الزاجر من الجماع لقلتہا وکثرۃ الاکل فیہا

لاسیما بالنہار لانہ لیس بہا داع ظہر الحاجۃ الیہا وفی ہذا تحقیق ان وجوب الکفارۃ ثابت بدلالۃ النص لا بالقیاس حتی یرد علیہ ان القیاس لم یثبت الحد وجوہ فان قیل فہذا معارض

لوجوہ الاول ان الکفارۃ بالوقاع لیست علۃ بالاکل لتعلقہ بالمال ثانیا ان الجماع محظور الصوم والاکل لیس بمحظور فوق الخیانۃ علیہا بالنقیض لان الاول یوجب علی الصوم والثانی یوجب الافطار

والترجيح بالحرمة يجر نافع بداى ترجيح الاحتياط بالالتزام بالحرمة يجر نافع في وجوب الحد * لان الحرمة المجردة بدون اعتبار الجناية على المحصن بالزنا وهي هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب حدا كما ليوم شاهدا وكوجوب القصاص المتعلق عن بما يدل * قوله عليه السلام الا فود الا بالسيف * يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يتحقق الا بالسيف والثاني ان لا تجب الا بالسبب المتعلق بالسيف * فان المعنى الذي يفهم موجبا * حال عن الضمير المستتر في يفهم * اى غير ذلك الكلام عن انتفاء حرمة النفس متعلق بالجواز والانتهاك كما في قتال من المنتهك * وهو القطع يقال سيف نهيك اى قاطع ومعنى قطع الحرمة بالاكيل في تلخ المصادر الانتهاك حرمت كسي شكستن * بالضرب * خيران * بالاتيقه البدن وقال ابو حنيفة رحمه الله المعنى خرج بعض البنية ظاهرا وباطنا فانه حينئذ يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة فيكون الكل وكوجوب الكفارة عند الشافعي رح في قتل العبد المؤمن بدلالة نفوس هو في الخطاء والمعهودة او جب الشافعي رح الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في النفوس بدلالة نص ورد في المعهودة وهو قوله تعالى ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية * لانه لما وجب في القتل الخطاء الكفارة مع وجود العذر * فلان ان يجب بدونه واذا وجبت في المعهودة اذا الذنب فاولى ان يجب العمد وهي كافرة في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء وبه جزره عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الخطاء والاباحة كقتل الخطاء والمعهودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام واما العمد والنفوس فجناية محضة وهي لا تلائم العبادة وهي نحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيات * والمراد بالسيات ههنا الصغيرة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس الجمعة الى الجمعة وشهر رمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فعلم من هذا الحديث ان الحسنات لا تحو الكبائر فلا تكون الكبيرة داخلة تحت السيئة اذ لو كانت تحتها الحسنات لكنها لا تحو الكبائر *

حمل الزنا في اللبن والحرمة الا ان فيه ما يوجب المغفرة * وهو استقذاره فيكون شبهة الطباع السليمة فيها قال * قوله والترجيح بالحرمة غير نافع اى الحرمة غير نافع في ايجاب الحد للزنا في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسبع المار وشدق الشهوة فرده بيان زيادة الزنا في الشهوة وسبع المار ولم يكتبه بيان زيادة في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد للزنا زيادة لبعض اجزاء علة الحكم في شئ مع نقصان البعض كالشهوة وسبع المار علة تنصف لبعض كملان لبعض دائما فالاول اشتداد الفراش واشتباه النسب لتوجب بحكم فيه كثرب البول فانه نوع الحرمي اذا كانه لان حرمة الحرة في التحليل مع ذلك توجب الحد * قوله الا فود الا بالسيف يحتمل عليين المعنى الاول انا لا يجب القتل بسبب القتل بالسيف ثبت للقصاص بالقتل بالقتل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو القتل بالاتلاف البدن سلطانا كان الخارج يغرض الضرب بالسيف ذلك لان ذبح الدرهم بقدر الرمح بقصد الرمح لا يوجب القصاص لان كون الرمح موجبا للاتلاف عادة لا حقيقة فالقتل بالسيف اولى ان لا يوجب القصاص لان المعنى الموجب هو الرمح الذي يقصل البنية الانسانية ظاهرا وباطنا اى بالجرح او بالخرق بالخشبة بالضاى او بازاق الروح اعنى الطبائع الاربع فانه اى عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي محل اللطيف الذي تتكون من الطف اجزاء الاغذية وتكون سببا للحس والحركة وتحترز بها عن النفس الانساني والنفي بخراب البدن فيكون تلك جناية بالكل من الجناية دون القصد كالقتل الخطاء فيقيد البنية ظاهرا فقط كالجرح دون الساية او باطنا فقط كالقتل بالشقل او كانت الجناية على وجه لا يتصور بقاء الحيوان معه كالجراحة الاكلة وتخصيص سببها اى بالضربة كان يكون سببها اى بالضربة * قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين الخطاء والاباحة * اى بين الخطاء والاباحة فيقتضي الحرمة والجناية الا ان الاباحة ثبت بالنص في الاضحية في الدور فيقتضي القتل الخطاء اعنى الاباحة من جهة المرمى اليه صيدا وكفارة وهي الخطاء من جهة تارك التسمية اصابه الانسان المعصوم في الهمين المقصود * اى الاباحة من جهة انها تقتضي الحرمة لفصل الخصوصات فيما يتعلق بحكم اسم الله تعالى وهي الخطاء من جهة الخطاء والكذب دائرا بين الخطاء والاباحة كيمين هو خبر محض فيما يتعلق بالعبادة اى هي كالكفارة * قوله قال ان الجناية على الصيد في الاحرام جناية على العبادة * اى الصوم * وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيئا يقتضي الاباحة

من غير المخصوص فان قلت ليس كذلك من مجاز غير المخصوص لان لفظ الخصوص لان يتناول قدرا من الاقل بالنص فان قلت ليس كذلك من مجاز غير المخصوص لان لفظ الخصوص لان يتناول قدرا من الاقل بالنص

قولہ فیقتل بالمثقل قصاصا لانہ اقتل ولانہ اعم منہ هذا اشکال علی قولہ لایجب القصاص علی من قتل بالمثقل لانہ یکون سببا وہو اعم من الخطاء والاجتماع فان القتل بالمثقل حرام محض فیجب ان لایجب فیہ الکفارۃ فان فیہ شبہۃ الخطاء ای فی القتل بالمثقل شبہۃ الخطاء فانہ لیس بآلۃ القتل وہی ہذا ای الکفارۃ محتاطۃ فی اثباتہ فتجب بشبہۃ عدم السبب وبالسبب القتل الخطاء فان قتل فیجب ان تجب فیہا الخ قتل مستامنا عمدا فان الشبہۃ فائمۃ هذا اشکال علی قولہ فان فیہ شبہۃ الخطاء فان قتل المستامن فیہ شبہۃ بخطاء بسبب المحل فان المستامن کافر حربی فشبہ عصمتہ اباح قتلہ کما نو قتل مسلما ظنہ صیدا او حربیا واذا کان فیہ شبہۃ الخطاء یجب ان تجب فیہ الکفارۃ کما فی القتل بالمثقل الکفارۃ جزاء بشبہۃ الخطاء تجب الشبہۃ فی الفعل فاعتبرت فی القود فانہ تعالی المحل من وجہ لقولہ تعالی ان النفس بالنفس فاما الفعل فمحض خالص والکفارۃ جزاء الفعل وفی المثقل شبہۃ فی الفعل فاوجب الکفارۃ واستغفت القصاص فانہ جزاء الفعل الخ من وجہ یعنی شبہۃ الخطاء فی قتل المستامن انما ہی فی محل الفعل فان قتل المستامن عمدا محض فاعتبرت الشبہۃ فیما ہو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجہ فاعتبرت الشبہۃ فیہ حتی لایجب القصاص بقتل المستامن ولم تعتبر ہذہ الشبہۃ فیما ہو جزاء الفعل من کل الوجوہ وہو الکفارۃ فوجب الکفارۃ فیہ کذا اعتبرت فیما ہو جزاء الفعل من وجہ وہو القصاص حتی لم یجب القصاص فیہ ینبغی ان یعلم ان الشبہۃ مما تثبت الکفارۃ وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجہ جزاء المحل من وجہ لقولہ تعالی ان النفس بالنفس کونہ متلوا بالواو لیلزم التقسیم علی خلاف ما ذہب الیہ الشافعی فلانہ شرع لیکون جزاء من جنس ما بہ من مثلہ الربوٰ الزاجر کما عرف وہو انما یجب لافعال وجوب القصاص علی انہا محل بالواو لیدل علی کونہ جزاء الفعل والثابت بدلالۃ النص کالثابت بالعبارۃ والاشارۃ عند التعارض وہو فرق القیاس لان المعنی فی القیاس یکون ثابتا بالاستنباط فی الحال

قولہ لان قتل عامل السوال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض تکلیف وجبت بہ الکفارۃ عند ابی حنیفہ رح وحاصل جوابہ ان فیہ شبہۃ الخطاء من جہۃ ان الفعل لیس بآلۃ لانہ لایقتل غالبا والشبہۃ فی الثابت بمنزلتہا فی الثابت بالاجتہاد والشبہۃ یعنی لانہا فی الاثبات للعباد کما یکفی لدرء العقوبات وحاصل السوال الفانی المطالبۃ بالفرق بین قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسیف حیث ثبتت الکفارۃ بالاول دون الثانی مع عدم القصاص فیما لامکان الشبہۃ وحاصل جوابہ ان الشبہۃ انما تؤثر فی اثبات شیء وہو اسقاط ما امکنت فیہا یقابل ذلک الشیء والقصاص یقابل الفعل من جہۃ دون المحل فیسقط بالشبہۃ الفعل کما فی القتل بالمثقل لان الشبہۃ فی الآلۃ الموضوعۃ لتہیم القدرۃ الناقصۃ تدخل فی فعل الجنایۃ لعدم الشبہۃ فیہا بشبہۃ فی الفعل وبالشبہۃ فی المحل کما فی قتل المستامن فان بدلہ لایقابل دم المسلم فی العصمۃ لانہ جزء یتمکن بین الرجوع الی دار الحرب فلا یقابل الفعل من کل وجہ لان الرد جزاء جنایۃ الافعال فیثبت بالشبہۃ فی الفعل کما فی القتل بالمثقل فی المحل کما فی قتل المستامن قولہ اثابت بدلالۃ النص اعلم ان اثابت بالاشارۃ والعبارۃ ملوفی الثبوت بالنظم فی الخطیۃ اربعۃ عند الاکثر الا انہ عند التعارض یقدم العبارۃ علی الاشارۃ لکمال القصد بالسوق کقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام فی النساء انہن ناقصات عقل ودین الحدیث سیق لبیان النقصان ویمنع قولہ اشارۃ الی ان اکثر الحیض خمسۃ عشر لیوما ویوما ضعیفا بانہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اقل الحیض ثلثۃ ایام واکثرہ عشرۃ ایام وہو عبارۃ فرجح فان قیل لا معارضۃ لان المراد بشطر البعض لا النصف علی السواء ولو سلم فاکثر اعمار الامۃ ستون او نحوہا ایام یعنی دہبا ایام الحیض فی الاغلب فیتساوی النصفان فی الصوم والصلوٰۃ وترکہما ایجابی قلنا الشطر حقیقۃ فی النصف فاکثر اعمار الامۃ بما بین الستین الی السبعین علی الاصح والحدیث وارد علی الغالب وہو ان اکثر اعمار امتی ما بین الستین الی السبعین وقلیل من یجاوز ذلک فلا یصلح معارضا لما ثبت بالعبارۃ ولا بالاشارۃ ولا یلزم من ترک الصوم والصلوٰۃ مدۃ اشہر کثیر بین الرجال والنساء لیصلح سببا للنقصان وینبغی ان تثبت بالدلالۃ مثل الثابت بالاشارۃ والعبارۃ فی کونہ قطعیا مستندا الی النظم لا مستندا الی المعنی المفہوم من النظم لغۃ ولہذا سمیت الدلالۃ النص فیقدم علی خبر الواحد القیاس فی قبول التخصیص علی ما مر ثمۃ لان الثابت بالدلالۃ کالثابت بالاشارۃ عند البعض والاصح الثابت بالعبارۃ بدلک شمس الائمۃ قولہ لان المعارضۃ فان الثابت بالعبارۃ یقدم علی الثابت بالدلالۃ لان فیہا انظم والمعنی اللغوی فی الدلالۃ اقوی فسبق النظم سالما عن المعارض شمالہ ثبوت الکفارۃ فی القتل العمد بدلالۃ النص لورود الخطاء فیہا رخصۃ لمن قتل مؤمنا متعمدا فجزاءہ جہنم حیث جعل کل جزاء جہنم فیکون اشارۃ الی نفی الکفارۃ فرجحت علی دلالۃ النص فان قیل المراد بخبر الآحاد والا لکان نسخا قلنا الی نفی القصاص فخبر المحل من وجہ الجزاء الفعل من وجہ فعملنا بہما من کل وجہ لو سلم فالقصاص یجب بعبارۃ النص الوارد فیہ قولہ والمعنی اثابت بدلالۃ النص فوق الثابت بالقیاس لان المعنی الذی یفہم ان الحکم فی المنطوق لما علہ یدرک فی القیاس بالرای والاجتہاد فی دلالۃ النص اللتہ الموضوعۃ لافادۃ المعانی فیصیر بمنزلۃ الثابت بالنظم فی التعلیل بالشارۃ الی انہ لایقدم علی القیاس المنصوص العلۃ واسے ان دلالۃ النص مبناہ علی القیاس الشرعی وقد یستدل علی ذلک بوجوہ الاول ان الاصل فی القیاس الشرعی لایکون خبرہ من الفرع اجماعا وہہنا

متعلقہ صفحہ ۱۸۵

قولہ ۱۲

قولہ ۱۳

قولہ ۱۴

قولہ ۱۵

قولہ ۱۶

قولہ ۱۷

قولہ ۱۸

قولہ ۱۹

قولہ ۲۰

قولہ ۲۱

قولہ ۲۲

قولہ ۲۳

قولہ ۲۴

قولہ ۲۵

قولہ ۲۶

قولہ ۲۷

قولہ ۲۸

قولہ ۲۹

قولہ ۳۰

قولہ ۳۱

قولہ ۳۲

قولہ ۳۳

قولہ ۳۴

قولہ ۳۵

قولہ ۳۶

قولہ ۳۷

قولہ ۳۸

قولہ ۳۹

قولہ ۴۰

قولہ ۴۱

قولہ ۴۲

قولہ ۴۳

قولہ ۴۴

قولہ ۴۵

قولہ ۴۶

قولہ ۴۷

قولہ ۴۸

قولہ ۴۹

قولہ ۵۰

قولہ ۵۱

قولہ ۵۲

قولہ ۵۳

قولہ ۵۴

قولہ ۵۵

قولہ ۵۶

قولہ ۵۷

قولہ ۵۸

قولہ ۵۹

قولہ ۶۰

قولہ ۶۱

قولہ ۶۲

قولہ ۶۳

قولہ ۶۴

قولہ ۶۵

قولہ ۶۶

قولہ ۶۷

قولہ ۶۸

قولہ ۶۹

قولہ ۷۰

قولہ ۷۱

قولہ ۷۲

قولہ ۷۳

قولہ ۷۴

قولہ ۷۵

قولہ ۷۶

قولہ ۷۷

قولہ ۷۸

قولہ ۷۹

قولہ ۸۰

قولہ ۸۱

قولہ ۸۲

قولہ ۸۳

قولہ ۸۴

قولہ ۸۵

قولہ ۸۶

قولہ ۸۷

قولہ ۸۸

قولہ ۸۹

قولہ ۹۰

قولہ ۹۱

قولہ ۹۲

قولہ ۹۳

قولہ ۹۴

قولہ ۹۵

قولہ ۹۶

قولہ ۹۷

قولہ ۹۸

قولہ ۹۹

قولہ ۱۰۰

قولہ ۱۰۱

قولہ ۱۰۲

قولہ ۱۰۳

قولہ ۱۰۴

قولہ ۱۰۵

قولہ ۱۰۶

قولہ ۱۰۷

قولہ ۱۰۸

قولہ ۱۰۹

قولہ ۱۱۰

قولہ ۱۱۱

قولہ ۱۱۲

قولہ ۱۱۳

قولہ ۱۱۴

قولہ ۱۱۵

قولہ ۱۱۶

قولہ ۱۱۷

قولہ ۱۱۸

قولہ ۱۱۹

قولہ ۱۲۰

قولہ ۱۲۱

قولہ ۱۲۲

قولہ ۱۲۳

قولہ ۱۲۴

قولہ ۱۲۵

قولہ ۱۲۶

قولہ ۱۲۷

قولہ ۱۲۸

قولہ ۱۲۹

قولہ ۱۳۰

قولہ ۱۳۱

قولہ ۱۳۲

قولہ ۱۳۳

قولہ ۱۳۴

قولہ ۱۳۵

قولہ ۱۳۶

قولہ ۱۳۷

قولہ ۱۳۸

قولہ ۱۳۹

قولہ ۱۴۰

قولہ ۱۴۱

قولہ ۱۴۲

قولہ ۱۴۳

قولہ ۱۴۴

قولہ ۱۴۵

قولہ ۱۴۶

قولہ ۱۴۷

قولہ ۱۴۸

قولہ ۱۴۹

قولہ ۱۵۰

قولہ ۱۵۱

قولہ ۱۵۲

قولہ ۱۵۳

قولہ ۱۵۴

قولہ ۱۵۵

قولہ ۱۵۶

قولہ ۱۵۷

قولہ ۱۵۸

قولہ ۱۵۹

قولہ ۱۶۰

قولہ ۱۶۱

قولہ ۱۶۲

قولہ ۱۶۳

قولہ ۱۶۴

قولہ ۱۶۵

قولہ ۱۶۶

قولہ ۱۶۷

قولہ ۱۶۸

قولہ ۱۶۹

قولہ ۱۷۰

قولہ ۱۷۱

قولہ ۱۷۲

قولہ ۱۷۳

قولہ ۱۷۴

قولہ ۱۷۵

قولہ ۱۷۶

قولہ ۱۷۷

قولہ ۱۷۸

قولہ ۱۷۹

قولہ ۱۸۰

قولہ ۱۸۱

قولہ ۱۸۲

قولہ ۱۸۳

قولہ ۱۸۴

قولہ ۱۸۵

قولہ ۱۸۶

قولہ ۱۸۷

قولہ ۱۸۸

قولہ ۱۸۹

قولہ ۱۹۰

قولہ ۱۹۱

قولہ ۱۹۲

قولہ ۱۹۳

قولہ ۱۹۴

قولہ ۱۹۵

قولہ ۱۹۶

قولہ ۱۹۷

قولہ ۱۹۸

قولہ ۱۹۹

قولہ ۲۰۰

قولہ ۲۰۱

قولہ ۲۰۲

قولہ ۲۰۳

قولہ ۲۰۴

قولہ ۲۰۵

قولہ ۲۰۶

قولہ ۲۰۷

قولہ ۲۰۸

قولہ ۲۰۹

قولہ ۲۱۰

قولہ ۲۱۱

قولہ ۲۱۲

قولہ ۲۱۳

قولہ ۲۱۴

قولہ ۲۱۵

قولہ ۲۱۶

قولہ ۲۱۷

قولہ ۲۱۸

قولہ ۲۱۹

قولہ ۲۲۰

قولہ ۲۲۱

قولہ ۲۲۲

قولہ ۲۲۳

قولہ ۲۲۴

قولہ ۲۲۵

قولہ ۲۲۶

قولہ ۲۲۷

قولہ ۲۲۸

قولہ ۲۲۹

قولہ ۲۳۰

قولہ ۲۳۱

قولہ ۲۳۲

قولہ ۲۳۳

قولہ ۲۳۴

قولہ ۲۳۵

قولہ ۲۳۶

قولہ ۲۳۷

قولہ ۲۳۸

قولہ ۲۳۹

قولہ ۲۴۰

قولہ ۲۴۱

قولہ ۲۴۲

قولہ ۲۴۳

قولہ ۲۴۴

قولہ ۲۴۵

قولہ ۲۴۶

قولہ ۲۴۷

قولہ ۲۴۸

قولہ ۲۴۹

قولہ ۲۵۰

قولہ ۲۵۱

قولہ ۲۵۲

قولہ ۲۵۳

قولہ ۲۵۴

قولہ ۲۵۵

قولہ ۲۵۶

قولہ ۲۵۷

قولہ ۲۵۸

قولہ ۲۵۹

قولہ ۲۶۰

قولہ ۲۶۱

قولہ ۲۶۲

قولہ ۲۶۳

قولہ ۲۶۴

قولہ ۲۶۵

قولہ ۲۶۶

قولہ ۲۶۷

قولہ ۲۶۸

قولہ ۲۶۹

قولہ ۲۷۰

قولہ ۲۷۱

قولہ ۲۷۲

قولہ ۲۷۳

قولہ ۲۷۴

قولہ ۲۷۵

قولہ ۲۷۶

قولہ ۲۷۷

قولہ ۲۷۸

قولہ ۲۷۹

قولہ ۲۸۰

قولہ ۲۸۱

قولہ ۲۸۲

قولہ ۲۸۳

قولہ ۲۸۴

قولہ ۲۸۵

قولہ ۲۸۶

قولہ ۲۸۷

قولہ ۲۸۸

قولہ ۲۸۹

قولہ ۲۹۰

قولہ ۲۹۱

قولہ ۲۹۲

قولہ ۲۹۳

قولہ ۲۹۴

قولہ ۲۹۵

قولہ ۲۹۶

قولہ ۲۹۷

قولہ ۲۹۸

قولہ ۲۹۹

قولہ ۳۰۰

قولہ ۳۰۱

قولہ ۳۰۲

قولہ ۳۰۳

قولہ ۳۰۴

قولہ ۳۰۵

قولہ ۳۰۶

قولہ ۳۰۷

قولہ ۳۰۸

قولہ ۳۰۹

قولہ ۳۱۰

قولہ ۳۱۱

قولہ ۳۱۲

قولہ ۳۱۳

قولہ ۳۱۴

قولہ ۳۱۵

قولہ ۳۱۶

قولہ ۳۱۷

قولہ ۳۱۸

قولہ ۳۱۹

قولہ ۳۲۰

قولہ ۳۲۱

قولہ ۳۲۲

قولہ ۳۲۳

قولہ ۳۲۴

قولہ ۳۲۵

قولہ ۳۲۶

قولہ ۳۲۷

قولہ ۳۲۸

قولہ ۳۲۹

قولہ ۳۳۰

قولہ ۳۳۱

قولہ ۳۳۲

قولہ ۳۳۳

قولہ ۳۳۴

قولہ ۳۳۵

قولہ ۳۳۶

قولہ ۳۳۷

قولہ ۳۳۸

قولہ ۳۳۹

قولہ ۳۴۰

قولہ ۳۴۱

قولہ ۳۴۲

قولہ ۳۴۳

قولہ ۳۴۴

قولہ ۳۴۵

قولہ ۳۴۶

قولہ ۳۴۷

قولہ ۳۴۸

قولہ ۳۴۹

قولہ ۳۵۰

قولہ ۳۵۱

قولہ ۳۵۲

قولہ ۳۵۳

قولہ ۳۵۴

قولہ ۳۵۵

قولہ ۳۵۶

قولہ ۳۵۷

قولہ ۳۵۸

قولہ ۳۵۹

قولہ ۳۶۰

قولہ ۳۶۱

قولہ ۳۶۲

قولہ ۳۶۳

قولہ ۳۶۴

قولہ ۳۶۵

قولہ ۳۶۶

قولہ ۳۶۷

قولہ ۳۶۸

قولہ ۳۶۹

قولہ ۳۷۰

قولہ ۳۷۱

قولہ ۳۷۲

قولہ ۳۷۳

قولہ ۳۷۴

قولہ ۳۷۵

قولہ ۳۷۶

قولہ ۳۷۷

قولہ ۳۷۸

قولہ ۳۷۹

قولہ ۳۸۰

قولہ ۳۸۱

قولہ ۳۸۲

قولہ ۳۸۳

قولہ ۳۸۴

قولہ ۳۸۵

قولہ ۳۸۶

قولہ ۳۸۷

قولہ ۳۸۸

قولہ ۳۸۹

قولہ ۳۹۰

قولہ ۳۹۱

قولہ ۳۹۲

قولہ ۳۹۳

قولہ ۳۹۴

قولہ ۳۹۵

قولہ ۳۹۶

قولہ ۳۹۷

قولہ ۳۹۸

قولہ ۳۹۹

قولہ ۴۰۰

قولہ ۴۰۱

قولہ ۴۰۲

قولہ ۴۰۳

قولہ ۴۰۴

قولہ ۴۰۵

قولہ ۴۰۶

قولہ ۴۰۷

قولہ ۴۰۸

قولہ ۴۰۹

قولہ ۴۱۰

قولہ ۴۱۱

قولہ ۴۱۲

قولہ ۴۱۳

قولہ ۴۱۴

قولہ ۴۱۵

قولہ ۴۱۶

قولہ ۴۱۷

قولہ ۴۱۸

قولہ ۴۱۹

قولہ ۴۲۰

قولہ ۴۲۱

قولہ ۴۲۲

قولہ ۴۲۳

قولہ ۴۲۴

قولہ ۴۲۵

قولہ ۴۲۶

قولہ ۴۲۷

قولہ ۴۲۸

قولہ ۴۲۹

قولہ ۴۳۰

قولہ ۴۳۱

قولہ ۴۳۲

قولہ ۴۳۳

قولہ ۴۳۴

قولہ ۴۳۵

قولہ ۴۳۶

قولہ ۴۳۷

قولہ ۴۳۸

قولہ ۴۳۹

قولہ ۴۴۰

قولہ ۴۴۱

قولہ ۴۴۲

قولہ ۴۴۳

قولہ ۴۴۴

قولہ ۴۴۵

قولہ ۴۴۶

قولہ ۴۴۷

قولہ ۴۴۸

قولہ ۴۴۹

قولہ ۴۵۰

قولہ ۴۵۱

قولہ ۴۵۲

قولہ ۴۵۳

قولہ ۴۵۴

قولہ ۴۵۵

قولہ ۴۵۶

قولہ ۴۵۷

قولہ ۴۵۸

قولہ ۴۵۹

قولہ ۴۶۰

قولہ ۴۶۱

قولہ ۴۶۲

قولہ ۴۶۳

قولہ ۴۶۴

قولہ ۴۶۵

قولہ ۴۶۶

قولہ ۴۶۷

قولہ ۴۶۸

قولہ ۴۶۹

قولہ ۴۷۰

قولہ ۴۷۱

قولہ ۴۷۲

قولہ ۴۷۳

قولہ ۴۷۴

قولہ ۴۷۵

قولہ ۴۷۶

قولہ ۴۷۷

قولہ ۴۷۸

قولہ ۴۷۹

قولہ ۴۸۰

قولہ ۴۸۱

قولہ ۴۸۲

قولہ ۴۸۳

قولہ ۴۸۴

قولہ ۴۸۵

قولہ ۴۸۶

قولہ ۴۸۷

قولہ ۴۸۸

قولہ ۴۸۹

قولہ ۴۹۰

قولہ ۴۹۱

قولہ ۴۹۲

قولہ ۴۹۳

قولہ ۴۹۴

قولہ ۴۹۵

قولہ ۴۹۶

قولہ ۴۹۷

قولہ ۴۹۸

قولہ ۴۹۹

قولہ ۵۰۰

قولہ ۵۰۱

قولہ ۵۰۲

قولہ ۵۰۳

قولہ ۵۰۴

قولہ ۵۰۵

قولہ ۵۰۶

قولہ ۵۰۷

قولہ ۵۰۸

قولہ ۵۰۹

قولہ ۵۱۰

قولہ ۵۱۱

قولہ ۵۱۲

قولہ ۵۱۳

قولہ ۵۱۴

قولہ ۵۱۵

قولہ ۵۱۶

قولہ ۵۱۷

قولہ ۵۱۸

قولہ ۵۱۹

قولہ ۵۲۰

قولہ ۵۲۱

قولہ ۵۲۲

قولہ ۵۲۳

قولہ ۵۲۴

قولہ ۵۲۵

قولہ ۵۲۶

قولہ ۵۲۷

قولہ ۵۲۸

قولہ ۵۲۹

قولہ ۵۳۰

قولہ ۵۳۱

قولہ ۵۳۲

قولہ ۵۳۳

قولہ ۵۳۴

قولہ ۵۳۵

قولہ ۵۳۶

قولہ ۵۳۷

قولہ ۵۳۸

قولہ ۵۳۹

قولہ ۵۴۰

قولہ ۵۴۱

قولہ ۵۴۲

قولہ ۵۴۳

قولہ ۵۴۴

قولہ ۵۴۵

قولہ ۵۴۶

قولہ ۵۴۷

قولہ ۵۴۸

قولہ ۵۴۹

قولہ ۵۵۰

قولہ ۵۵۱

قولہ ۵۵۲

قولہ ۵۵۳

قولہ ۵۵۴

قولہ ۵۵۵

قولہ ۵۵۶

قولہ ۵۵۷

قولہ ۵۵۸

قولہ ۵۵۹

قولہ ۵۶۰

قولہ ۵۶۱

قولہ ۵۶۲

قولہ ۵۶۳

قولہ ۵۶۴

قولہ ۵۶۵

قولہ ۵۶۶

قولہ ۵۶۷

قولہ ۵۶۸

قولہ ۵۶۹

قولہ ۵۷۰

قولہ ۵۷۱

قولہ ۵۷۲

قولہ ۵۷۳

قولہ ۵۷۴

قولہ ۵۷۵

قولہ ۵۷۶

قولہ ۵۷۷

قولہ ۵۷۸

قولہ ۵۷۹

قولہ ۵۸۰

قولہ ۵۸۱

قولہ ۵۸۲

قولہ ۵۸۳

قولہ ۵۸۴

قولہ ۵۸۵

قولہ ۵۸۶

قولہ ۵۸۷

قولہ ۵۸۸

قولہ ۵۸۹

قولہ ۵۹۰

قولہ ۵۹۱

قولہ ۵۹۲

قولہ ۵۹۳

قولہ ۵۹۴

قولہ ۵۹۵

قولہ ۵۹۶

قولہ ۵۹۷

قولہ ۵۹۸

قولہ ۵۹۹

قولہ ۶۰۰

قولہ ۶۰۱

قولہ ۶۰۲

قولہ ۶۰۳

قولہ ۶۰۴

قولہ ۶۰۵

قولہ ۶۰۶

قولہ ۶۰۷

قولہ ۶۰۸

قولہ ۶۰۹

قولہ ۶۱۰

قولہ ۶۱۱

قولہ ۶۱۲

قولہ ۶۱۳

قولہ ۶۱۴

قولہ ۶۱۵

قولہ ۶۱۶

قولہ ۶۱۷

قولہ ۶۱۸

قولہ ۶۱۹

قولہ ۶۲۰

قولہ ۶۲۱

قولہ ۶۲۲

قولہ ۶۲۳

قولہ ۶۲۴

قولہ ۶۲۵

قولہ ۶۲۶

قولہ ۶۲۷

قولہ ۶۲۸

قولہ ۶۲۹

قولہ ۶۳۰

قولہ ۶۳۱

قولہ ۶۳۲

قولہ ۶۳۳

قولہ ۶۳۴

قولہ ۶۳۵

قولہ ۶۳۶

قولہ ۶۳۷

قولہ ۶۳۸

قولہ ۶۳۹

قولہ ۶۴۰

قولہ ۶۴۱

قولہ ۶۴۲

قولہ ۶۴۳

قولہ ۶۴۴

قولہ ۶۴۵

قولہ ۶۴۶

قولہ ۶۴۷

قولہ ۶۴۸

قولہ ۶۴۹

قولہ ۶۵۰

قولہ ۶۵۱

قولہ ۶۵۲

قولہ ۶۵۳

قولہ ۶۵۴

قولہ ۶۵۵

قولہ ۶۵۶

قولہ ۶۵۷

قولہ ۶۵۸

قولہ ۶۵۹

قولہ ۶۶۰

قولہ ۶۶۱

قولہ ۶۶۲

قولہ ۶۶۳

قولہ ۶۶۴

قولہ ۶۶۵

قولہ ۶۶۶

قولہ ۶۶۷

قولہ ۶۶۸

قولہ ۶۶۹

قولہ ۶۷۰

قولہ ۶۷۱

قولہ ۶۷۲

قولہ ۶۷۳

قولہ ۶۷۴

قولہ ۶۷۵

قولہ ۶۷۶

قولہ ۶۷۷

قولہ ۶۷۸

قولہ ۶۷۹

قولہ ۶۸۰

قولہ ۶۸۱

قولہ ۶۸۲

قولہ ۶۸۳

قولہ ۶۸۴

قولہ ۶۸۵

قولہ ۶۸۶

قولہ ۶۸۷

قولہ ۶۸۸

قولہ ۶۸۹

قولہ ۶۹۰

قولہ ۶۹۱

قولہ ۶۹۲

قولہ ۶۹۳

قولہ ۶۹۴

قولہ ۶۹۵

قولہ ۶۹۶

قولہ ۶۹۷

قولہ ۶۹۸

قولہ ۶۹۹

قولہ ۷۰۰

قولہ ۷۰۱

قولہ ۷۰۲

قولہ ۷۰۳

قولہ ۷۰۴

قولہ ۷۰۵

قولہ ۷۰۶

قولہ ۷۰۷

قولہ ۷۰۸

قولہ ۷۰۹

قولہ ۷۱۰

قولہ ۷۱۱

قولہ ۷۱۲

قولہ ۷۱۳

قولہ ۷۱۴

قولہ ۷۱۵

قولہ ۷۱۶

قولہ ۷۱۷

قولہ ۷۱۸

قولہ ۷۱۹

قولہ ۷۲۰

قولہ ۷۲۱

قولہ ۷۲۲

قولہ ۷۲۳

قولہ ۷۲۴

قولہ ۷۲۵

قولہ ۷۲۶

قولہ ۷۲۷

قولہ ۷۲۸

قولہ ۷۲۹

قولہ ۷۳۰

قولہ ۷۳۱

قولہ ۷۳۲

قولہ ۷۳۳

قولہ ۷۳۴

قولہ ۷۳۵

قولہ ۷۳۶

قولہ ۷۳۷

قولہ ۷۳۸

قولہ ۷۳۹

قولہ ۷۴۰

قولہ ۷۴۱

قولہ ۷۴۲

قولہ ۷۴۳

قولہ ۷۴۴

قولہ ۷۴۵

قولہ ۷۴۶

قولہ ۷۴۷

قولہ ۷۴۸

قولہ ۷۴۹

قولہ ۷۵۰

قولہ ۷۵۱

قولہ ۷۵۲

قولہ ۷۵۳

قولہ ۷۵۴

قولہ ۷۵۵

قولہ ۷۵۶

قولہ ۷۵۷

قولہ ۷۵۸

قولہ ۷۵۹

قولہ ۷۶۰

قولہ ۷۶۱

قولہ ۷۶۲

قولہ ۷۶۳

قولہ ۷۶۴

قولہ ۷۶۵

قولہ ۷۶۶

قولہ ۷۶۷

قولہ ۷۶۸

قولہ ۷۶۹

قولہ ۷۷۰

قولہ ۷۷۱

قولہ ۷۷۲

قولہ ۷۷۳

قولہ ۷۷۴

قولہ ۷۷۵

قولہ ۷۷۶

قولہ ۷۷۷

قولہ ۷۷۸

قولہ ۷۷۹

قولہ ۷۸۰

قولہ ۷۸۱

قولہ ۷۸۲

قولہ ۷۸۳

قولہ ۷۸۴

قولہ ۷۸۵

قولہ ۷۸۶

قولہ ۷۸۷

قولہ ۷۸۸

قولہ ۷۸۹

قولہ ۷۹۰

قولہ ۷۹۱

قولہ ۷۹۲

قولہ ۷۹۳

قولہ ۷۹۴

قولہ ۷۹۵

قولہ ۷۹۶

قولہ ۷۹۷

قولہ ۷۹۸

قولہ ۷۹۹

قولہ ۸۰۰

قولہ ۸۰۱

قولہ ۸۰۲

قولہ ۸۰۳

قولہ ۸۰۴

قولہ ۸۰۵

قولہ ۸۰۶

قولہ ۸۰۷

قولہ ۸۰۸

قولہ ۸۰۹

قولہ ۸۱۰

قولہ ۸۱۱

قولہ ۸۱۲

قولہ ۸۱۳

قولہ ۸۱۴

قولہ ۸۱۵

قولہ ۸۱۶

قولہ ۸۱۷

قولہ ۸۱۸

قولہ ۸۱۹

قولہ ۸۲۰

قولہ ۸۲۱

قولہ ۸۲۲

قولہ ۸۲۳

قولہ ۸۲۴

قولہ ۸۲۵

قولہ ۸۲۶

قولہ ۸۲۷

قولہ ۸۲۸

قولہ ۸۲۹

قولہ ۸۳۰

قولہ ۸۳۱

قولہ ۸۳۲

قولہ ۸۳۳

قولہ ۸۳۴

قولہ ۸۳۵

قولہ ۸۳۶

قولہ ۸۳۷

قولہ ۸۳۸

قولہ ۸۳۹

قولہ ۸۴۰

قولہ ۸۴۱

قولہ ۸۴۲

قولہ ۸۴۳

قولہ ۸۴۴

قولہ ۸۴۵

قولہ ۸۴۶

قولہ ۸۴۷

قولہ ۸۴۸

قولہ ۸۴۹

قولہ ۸۵۰

قولہ ۸۵۱

قولہ ۸۵۲

قولہ ۸۵۳

قولہ ۸۵۴

قولہ ۸۵۵

قولہ ۸۵۶

قولہ ۸۵۷

قولہ ۸۵۸

قولہ ۸۵۹

قولہ ۸۶۰

قولہ ۸۶۱

قولہ ۸۶۲

قولہ ۸۶۳

قولہ ۸۶۴

قولہ ۸۶۵

قولہ ۸۶۶

قولہ ۸۶۷

قولہ ۸۶۸

قولہ ۸۶۹

قولہ ۸۷۰

قولہ ۸۷۱

قولہ ۸۷۲

قولہ ۸۷۳

قولہ ۸۷۴

قولہ ۸۷۵

قولہ ۸۷۶

قولہ ۸۷۷

قولہ ۸۷۸

قولہ ۸۷۹

قولہ ۸۸۰

قولہ ۸۸۱

قولہ ۸۸۲

قولہ ۸۸۳

قولہ ۸۸۴

قولہ ۸۸۵

قولہ ۸۸۶

قولہ ۸۸۷

قولہ ۸۸۸

قولہ ۸۸۹

قولہ ۸۹۰

قولہ ۸۹۱

قولہ ۸۹۲

قولہ ۸۹۳

قولہ ۸۹۴

قولہ ۸۹۵

قولہ ۸۹۶

قولہ ۸۹۷

قولہ ۸۹۸

قولہ ۸۹۹

قولہ ۹۰۰

قولہ ۹۰۱

قولہ ۹۰۲

قولہ ۹۰۳

قولہ ۹۰۴

قولہ ۹۰۵

قولہ ۹۰۶

قولہ ۹۰۷

قولہ ۹۰۸

قولہ ۹۰۹

قولہ ۹۱۰

قولہ ۹۱۱

قولہ ۹۱۲

قولہ ۹۱۳

قولہ ۹۱۴

قولہ ۹۱۵

قولہ ۹۱۶

قولہ ۹۱۷

قولہ ۹۱۸

قولہ ۹۱۹

قولہ ۹۲۰

قولہ ۹۲۱

قولہ ۹۲۲

قولہ ۹۲۳

قولہ ۹۲۴

قولہ ۹۲۵

قولہ ۹۲۶

قولہ ۹۲۷

قولہ ۹۲۸

قولہ ۹۲۹

قولہ ۹۳۰

قولہ ۹۳۱

قولہ ۹۳۲

قولہ ۹۳۳

قولہ ۹۳۴

قولہ ۹۳۵

قولہ ۹۳۶

قولہ ۹۳۷

قولہ ۹۳۸

قولہ ۹۳۹

قولہ ۹۴۰

قولہ ۹۴۱

قولہ ۹۴۲

قولہ ۹۴۳

قولہ ۹۴۴

قولہ ۹۴۵

قولہ ۹۴۶

قولہ ۹۴۷

قولہ ۹۴۸

قولہ ۹۴۹

قولہ ۹۵۰

قولہ ۹۵۱

قولہ ۹۵۲

قولہ ۹۵۳

قولہ ۹۵۴

قولہ ۹۵۵

قولہ ۹۵۶

قولہ ۹۵۷

قولہ ۹۵۸

قولہ ۹۵۹

قولہ ۹۶۰

قولہ ۹۶۱

قولہ ۹۶۲

قولہ ۹۶۳

قولہ ۹۶۴

قولہ ۹۶۵

قولہ ۹۶۶

قولہ ۹۶۷

قولہ ۹۶۸

قولہ ۹۶۹

قولہ ۹۷۰

قولہ ۹۷۱

قولہ ۹۷۲

قولہ ۹۷۳

قولہ ۹۷۴

قولہ ۹۷۵

قولہ ۹۷۶

قولہ ۹۷۷

قولہ ۹۷۸

قولہ ۹۷۹

قولہ ۹۸۰

قولہ ۹۸۱

قولہ ۹۸۲

قولہ ۹۸۳

قولہ ۹۸۴

قولہ ۹۸۵

قولہ ۹۸۶

قولہ ۹۸۷

قولہ ۹۸۸

قولہ ۹۸۹

قولہ ۹۹۰

قولہ ۹۹۱

قولہ ۹۹۲

قولہ ۹۹۳

قولہ ۹۹۴

قولہ ۹۹۵

قولہ ۹۹۶

قولہ ۹۹۷

قولہ ۹۹۸

قولہ ۹۹۹

قولہ ۱۰۰۰

صفحہ ۱۸۸

صفحہ ۱۸۹

صفحہ ۱۹۰

صفحہ ۱۹۱

صفحہ ۱۹۲

صفحہ ۱۹۳

صفحہ ۱۹۴

صفحہ ۱۹۵

صفحہ ۱۹۶

صفحہ ۱۹۷

صفحہ ۱۹۸

صفحہ ۱۹۹

صفحہ ۲۰۰

صفحہ ۲۰۱

صفحہ ۲۰۲

صفحہ ۲۰۳

صفحہ ۲۰۴

صفحہ ۲۰۵

صفحہ ۲۰۶

صفحہ ۲۰۷

صفحہ

فثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت دائما بالقياس ۔ اى بما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص اذ ۔ الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في اثناء تتمة بدلالة الفصل ام بالقياس فعليك بالتامل فيها واما المقتضى فخوا عتق عبدك عني بالف يقتضي البيع ضرورة صحة العتق ۔ فصار كانه قال بع عبدك عني بالف ولكن وكيلي في الاعتاق فثبت اى البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه التي لا تثبت ان ثبت جميع شروطه بل ثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحصل السقوط صح في الجملة لا ثبت فقال ابو يوسف رح هذا تقرير لما ذكرته لا ثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شئ انه يصح عن الامر وتستغني البتة عن القبض وهو شرط كما لا يستغني البتة عن القبول هو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول لا يحتمله اى القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي ۔ الا القبض في البيعة

فيكون كما لو قال لعبده لا تطلق زيادة فانه بدل على منع اعطاء فوق الثلثة مع ان الدرة جزء منه فان قيل النصوص عليه هو الدرة فيقيد الوعد والاقتداء فيها وفيما قبلها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله متمسك في القياس على الاجماع اشار الى ان ۔ النص يثبت قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لاف التضرر لا نفسه سواء علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس او لا والانصاف ان الناقص يقيس قال ويمكن ان يقال كيف يقاس ما فيه من الحاق فرع باصله لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلى تقطع به فلا نزاع لفظ قوله فيثبت تفريع على كون النهى في الدلالة ۔ كالامر فان كلا منهما يستدل الى التعلم ويتفق عنه بشبهة الدلالة عن ثبوت الحد والقصاص هي اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم للشبهة الواقعة في طرق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان قوله واما ثبت ذا اى بما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي مناه مدرك بالراى دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارية للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه يمتنع الخ قوله واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد اى مثله المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد بالمواطاة والقصاص بما يفهم لغة بل ايما فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن ثبتا للحدود والقصاص او حوانيه لدلالة النص قوله واما المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل فخوا عتق عبدك عني بالف وتقتضاه هو البيع لان الاعتاق الرجيل عبده بوكالة الغير وتياسه يتوقف على حصله ملكا له وسبب الملك ههنا البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما مقتضا للمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع فكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء كما في هذا المثال المراد الذي ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته العقلية او الشرعية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المجاز في المحذوف مثل واسال القرية وهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرط الصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط تحقيقا لشرطه المتقدم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص لتصير ما تقدمه ليصير المنصوص عليه اوموجبا للحكم قوله فثبت البيع بقدر الضرورة اى مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا يسقط بحال فلا يشترط القبول لا ثبت خيار الرؤية والعيب لعدم تعيبه في الامر الهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام قوله فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول حده بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو المقدور وكانه انما اختار هذا التقدير تحقيقا في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري من ان الامر كانه قال اشتر نيابة عني عبدك عني والمامور حين قال اعتقه نحانه قال اعتق عبدك عني عبدك عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول فنعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المصنف اذ لا يقال لعبده عنك بل متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني بعبدي عني بالف قوله لا اقبض اى لا يحتمل القبض في البتة السقوط بحال اذ لا يوجد بتة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن الامر دون الآمر وانما قيد بالقبض في البتة لان القبض في البيع الفاسد ان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى لو قبض

ولما عموم المقتضى اى اذا كان المعنى المقتضى صفة تحته الافراد ولا يجب ان يثبت جميع افراده ولانه ثابت ضرورة ويقدر بقدرها. فاذا لم نعم لم يقبل التخصيص في قوله لآكل لان طعاما ثابت اقتضاء ايضا لا تخصيص الا في اللفظ فان قيل يقدر اكلا هو مصدر ثابت لغة فلا دلالة له على المصدر بطريق المنطوق لا عاما ولا دلالة تضمنية فالثابت لغة على تقدير حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسال القرية فيصح كقوله لما اكل اكلا فرسته التخصيص في لآكل اكلا صحيحة بالاتفاق. قلنا المصدر اثنان لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد وخلاف قوله لما اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم تعم عامة ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لآكل معناه لا اجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراده الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لانه لا ان اللفظ يدل على جميع الافراد اى بطريق المنطوق. فان قيل ان قال لا يسكن في بيت واحد تصح نية بيوت والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نية ان لم تنافه نوعان قاصرة وهي ان يكون في دار واحدة وكاملة وهي هذه اى المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد حقيقة البيت الواحد لا تكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسياتي تمامه في هذا الفصل

عن الاثر فما ذا اخذ اقتضى ثلاث دينار وعلى من اخذ ان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان البيع لا يصح لعدم بدونه والفاسد يحتمل ان يستوفي بغير قبض اصلا وانما القبض فيه شرط الملك اصلا لا يثبت الا بالقبض ثم ان الفاسد نصف اتلاف الى القبض فيقوى به وتد حصل التقوي بثبوته في ضمن التسليم قوله ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اى الاول المتقدم الذي اقتضاه الكلام يعني انا اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من العوارض اللفظ والمقتضى منسوب الى المعنى وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل ما يتوقف عليه صدق المتكلم عقلا او شرعا او لغة على تقدير هو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة ولم يستقم الكلام كيفما اتفق فيها اذا قال لا آكل ولم آكل اكلت فعندي حرفه الشافعي يحمل نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعندنا يحنث لانه ليس لعام فلا يقبل التخصيص والخلاف في شمول الكل وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عندنا يحنث لانه يقتضي اصلا لكنه لا يقتضي ثبوته في كل صورة لان على العموم المقتضى ويكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير الدوام وعلى تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا نوجه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة الثابتة وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول قوله فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فصح نكرة في سياق النفي فهو بمنزلة ما فاصرح يتحول الاكل كلا ما هو معهود في مية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر اثنا بحسب اللغة اى في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل لتوقف الفعل على المصدر وهو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على المفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في تحول الاكل اكلا فانه عام اقتضاء وفيه نظر لان المصدر هنا للتاكيد والتاكيد لتقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولئن صح ما ذكرتم فالمصدر ولا يصح بخلاف ما يكون للنوع او الآلة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر فهو نوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فعم فيقبل التخصيص قوله لانا لا نسلم ان لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد يوجد في الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال ان دلالة الساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد فذا تخصيص تقتضي سلبقية العموم فلا تقتضي عموم وتقرير الجواب بانا لا نسلم ان التخصيص بل ارادة احد منوعي المشترك او احد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة بين اثنين

وقد عرفت بما ذکرنا فی تقدیر وما ذکرہ فیہ کذا فتدبر والکمال والذکاء فتدبر ما ذکرنا فی انت طالق ثلثا فتدبر ان نیۃ الثلث ان نیۃ بائلۃ ان المصدر الذی ثبت ہو بالمطابقۃ الاشارۃ ہو الثلث لا الوقوع فیکون ثابتا اقتضاء فتدبر فی انت طالق ثلثا فتدبر ان نیۃ الثلث لان مفاد الفعل فعل الطلاق فیثبت المصدر فی المستقبل بالطریق اللغۃ فیکون کالملفوظ کسائر اسماء الاجناس علی ما بانی فان قیل ثبوت البینونۃ فی انت بائن امر شرعی فیضاف بیضاف ان الواقع فیہ نیۃ الثلث تدبر فلم لم یکن البینونۃ علی نوعین فتصح نیۃ احدہما ولا کذلک الطلاق فانہ لا اختلاف فیہ الا بالعدد وہما یتصل بذلک المنجز فی نحو انت بائن ثلثا الا ترکیب فی نحو انت بائن ثلثا ای الہما فاجاب بقولہ بخلاف اثبات الاہل بغیر الکلام فقل النسبۃ من الضرۃ الیہ فالمفہوم ہو الاہل المعین

شابتۃ فیکون کالملفوظ فیجری فیہ العموم والخصوص

وہی المکنۃ فی المکان علی سبیل الاستقرار والدوام فمتی فعل بقیوم بہا بان یتصل فعل کل منہما بفعل صاحبہ فذلک فی البیت یکون بصفۃ الکمال وفی الدار انما یکون الاتصال فی نحو ایوان المسکن ومن ذلک الدار ہو فضل الاشتراب ونحو ہا لان فی اصل المسکن فی الدار لکن غلبت المساکنۃ فی دار واحدۃ سواء کانت فی بیت او بیوت متعددۃ والدلیل علیہ عدم الیمین علی عدم الدخول فی بیت بیت من بیوت الدار دون الدار بخلاف ما لو حلف لا یدخل دارا فدخل بیتا منہا یحنث لان الدار ہو المسکن المشتمل علی البیوت والغرف والمرافق لا البیت وحدہ ولہذا لو حلف لا یدخل بیتا فدخل دارا لا یحنث لان البیت لا یشتمل علی الدار والمرافق ولہذا لو حلف لا یدخل دارا فدخل بیتا منہا یحنث لان الدار تشتمل البیت

قوله ولذلك اى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا تصح نية الثلث فى انت طالق وطلقتك خلافا لزفر وقوله الا اقتضاء بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المراة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعى لان ثبوت لغة فان قيل الطلاق الذى يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء لان المقتضى فى اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه ههنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته لا يكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتباره بالكلية ووضعه للاخبار ابتداء بل الشرع فى جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت مباينة منافية للحال كالفاظ الماضى والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو فى اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة به فى الحال فيثبت الشرع الاقتضاء من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث

من قبل الزوج الا بعد الاخبار بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء شرعا فى الشرع انها نقلت من معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولا لها اكتفاء بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولا لها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعا من جهة بطريق الاقتضاء لتصحيح هذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام سمى انشاء ولهذا كان جملة الكلام خبرا وما تحتمل لو كونه اخبارا لم يحتمل انشاء بان تقول للمطلقة قد سلكتك فانك طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا تقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا وجه فيما ذكرتم احتمال الصدق والكذب للقطع بتحقيق من حكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يفرق كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان بين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق بالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا تحاشى المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فمنوعات بالعبارة قطعا الثانى ان الطلاق الذى يدل عليه طلق لغة صفة للمراة هو ليس بمعتبر فى ذاته بل مقيد ومنسوب الى التطليق الذى هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فخالف يصح فيما يبتنى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور فى الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعى ان ذكر الطلاق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطلاق ذكر لايقاع هو صفة المراة لا لتطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكر اولا ان الطلاق انما ثبت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المحذور المذكور وهو ان التطليق الذى هو صفة الرجل ليس ثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق طلقتك فى الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذى هو صفة للزوج ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه فالاولى فى ذلك الامنع كونه انشاء والقول بانه اخبار بقضى سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا لما فعله بعينه كما هو الاولى وقد عرفت ما فيه ثم قال الوجه المذكور فى الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت نية الثلث اتفاقا فاجاب عنه بانا لمانوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور فى الكتاب ولا يخفى بعده على انا نمنع وقوع طلاق بانت وحرام عليك لان التطليق ليس بلفظ يعد من ذلك فمع هذا يصح نية الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف عليه نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لانا يقال الجواب انا لا نسلم ان الطلاق الذى هو صفة المراة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه هلا يقال بانه لا تاثير له ولا وضع لكن فيه الا تاثير التطليق وهو الذى يقبل التعدد لذا ثبت فى انت طالق طلاقا فاوانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما فى انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث فى الطلاق مبنيا على صحته فى التطليق لما صح ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المصرح قوله لان المقتضى فى اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمنزلة لا يكون قوله

لانه لا عموم للمقتضی ولان نیة الثلث انما تصح بطریق المجاز من حیث ان الثلث واحد اعتباری ولا تصح نیة المجاز الا فی الالفاظ کنایة لتحقیق ثمانیهما قولانت طالق یدل علی الطلاق الذی ہو صفة المرأة لغة ویدل علی التطلیق الذی ہو صفة الرجل اقتضاء فالذی ہو صفة المرأة لا تصح فیه نیة الثلث لانه غیر متعدد فی ذاته وانما التعدد فی التطلیق حقیقة وباعتبار تعدده یتعدد لازمه ای الذی ہو صفة المرأة فلا تصح فیه نیة الثلث واما الذی ہو صفة الرجل فلا تصح نیته الثلث فیه ایضا لانه ثابت اقتضاء وہذا الوجه مذکور فی الهدایة والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتک وانتی محضوص بانت طالق وانت طالق طلاقا اوانت الطلاق فانه تصح فیهما نیة الثلث ووجهه علی ہذا الجواب الثانی مشکل لان اجواب الثانی ہو ان الطلاق الذی ہو صفة المرأة لا تصح فیه نیة الثلث وفی قولانت طالق طلاقا لاشک ان طلاقا ہو صفة المرأة فینبغی ان تصح فیه نیة الثلث فیقول اذا نوی الثلث تعین ان المراد بالطلاق ہو التطلیق فیکون مصدرا الفعل محذوف تقدیره انت طالق لانی طلقتک تطلیقا ثلاثا واقولانت الطلاق اذا نوی الثلث فمعناه انت ذات طلاق علیک لتطلیقات الثلث واما علی الجواب الاول فلا یحتاج ہذا الاشکال اذلم یقل ان الطلاق الذی ہو صفة المرأة لا تصح فیه نیة الثلث بل یجوز ذلک والطلاق ملفوظ فتصح فیه نیة الثلث وان کان صفة المراة وقوله کسائر اسمار الاجناس ای اذا کان کالملفوظ لکنه اسم جنس ہو اسم فرد بدلیل علی الحد بدلیل علی الواحد بالحقیقی او الاعتبار کسائر اسماء الاجناس اذا کانت ملفوظة لانه دل علی الواحد اما حقیقة او اعتبارا علی ما بیانی فی الفصل الذی ذکر فیه ان الاسم الدال

صحیح و ملونہ ج ۲ ص ۲۰۴ ۔ ۔ ۔

وهو الاستغراق غير ان المادة تتبدل مرة وعيانا ومرة وهلة وجواب تسكال وهو ان يقال ثانيا ان للام الاستغراق كان معناه ان جميع افراد الفعل في صوره وجوده الحسي فلا يناسب الفعل الا تعاقب الانتفاء حينئذ بلا مارق اجاب عن هذا بان الفعل لا يجيب بدون المادة لان الانتفاء الخ حين دليل المادة الى الانتفاء الخ فيه دور الحكم مع دليل الانزال الخ وقد اجاب المحققون عن هذا السؤال بوجوه الاول ان المشقة وهو السفر ومنه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان التخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي او نقول تخصيص الشيء مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل غير مبتدأ محذوف اي وهو الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف المراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فخصص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عند عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير المؤمنات لتعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير مبتدأ والضمير الى ما ذكرنا ولهذا استجهله العقلاء والاستقباح حيث الاجل نية عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه اذا قال الانسان الطويل غير الطويل لا يطير لا يستجهله العقلاء افهم ان الاستفتاح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير والتكثير افادة ولانه لو لم يكن فيه تلك فائدة لكان كرره تكريرا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عداه الموصوف ثانيا تخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير عدم المرجحات الاخر كخروج مخرج العادة الى آخره ولان مثل هذا الكلام يدل على جملة هذا الوصف فوق الاجل السائمة وكونه يقتضي العدم عند عدمه غالبا بدليل ان موجبات التخصيص لا تنحصر فما ذكرا علم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان لا تخصيص الحكم عما عداه اذا لم تعرف في مخرج العادة لم يكن لسؤال وحادثة او علم بتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة ونفي الحكم عما عداه فاذا لم توجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفس الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك الاربعة بل هي امور استقرائية لم يقم بان الحصر لم يتناول غير المنطوق في الجواب الحكم مسكوت عنه وضع للايجاب فلان لا يدل غير المنطوق على نفي الحكم منه مع انه لم يوضع لنفي الحكم اولى وغير نفي الحكم منه مع انه لم يوضع لنفي الحكم اولى وان كان غير المنطوق حجة في الجملة كما ذهب اليه الشافعي رضي الله عنه لكن لا يلزم من كونه حجة ان يكون حجة في كل شيء حتى في محل الاثبات ولهذا لا يكون موجبا في اثبات مثله وردا بانه لا يلزم ذلك جاز ان يتناوله النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل اثبات رضعه في غير ذلك المحل وعدم تناول النفي غير المنطوق يعين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا **قوله** وهو اي العام للاستغراق يعني ان جميع افراد اصل الجماعة يتناوله مرة بعد اخرى في اصل الجماعة والاجتماع على وجوب الغسل من الجنابة والتقاء الختانين يعني جميع افراد الجنابة يتناوله مرة بعد اخرى **قوله** منه تخصيص الشيء بالوصف اي نقض شيوعه تقليل اشتراكه فذلك ان يكون الشيء عاما يطلق على كل الجنسية وعلى غيره يتقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ذلك المقيد دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم بالمشتق وهي الذات وما يدل على معنى لان الصفة تميز الموصوف عن غيره فيقتضي نفي الحكم عن غير الموصوف فان قيل لم قلتم ان الوصف يقتضي نفي الحكم عن غير الموصوف قلنا لان الوصف لو لم يقتض نفي الحكم عن غير الموصوف لكان ذكره كعدمه وهو خلاف الاصل قيل هذا معارض بما ان الوصف لو اقتضى نفي الحكم عن غير الموصوف لكان ذكره كعدمه وهو خلاف الاصل فان قيل لم قلتم ان الاصل في الكلام الافادة قلنا لان الكلام انما وضع للافادة ولا يتحقق الا بها **قوله** والرابع ان تعليق الحكم بوصف مناسب يشعر بالعلية يقتضي كونه علة لذلك الحكم اذ لو لم يكن علة لكان ذكره عبثا وهو خلاف الاصل قال مولانا عبد العزيز رحمه الله وهذا الايماء قياسي **قوله** وهذا الايماء قال مولانا عبد العزيز رحمه الله وهذا الايماء قياسي

نحو الجسم الطويل العريض العميق فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد فيه شئ من ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان النفي الحكم عما عداه يلزم منه ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز الوصف به وكالمدح او الذم + فانه قد يوصف الشئ للمدح ولا يراد به الوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا + او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره + اي غير التاكيد + ونحو وما من دابة في الارض فلم يوجد بحكم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما عداه + فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة يكون نهائي الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شئ من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض لان كل ما يدب يكون في الارض فعلم ان موجبات التخصيص فوائده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل ما يوجد من موجبات التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا ان استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطويل فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام لكلمة واحدة الف فائدة بعجز عن دركها افهام العقلاء قوله لكان ذكره بريحا من حيث في خير المنع لان المرجح لا يحضر فيما ذكر ولان قصى درجاته اي الوصف ان يكون علة وهي لا يدل على ذكر تم للان الحكم ثبت بعلل شتى + جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام + وممن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة +

على اثبات مذهبه بطال لانه اعتصم بمحض فلا يكون موجبات اذا كان مذهبهم دعوى شئ بلا دليل فلك ان تقيد كفى في المط ر هذا ذكره لانهم من الادلة ان الحكم منتف عالم يقم عليه الدليل انما سكت عن البعض فلبوره على ان ما ذكره لا يصح ان يجعل دليلا على مذهب كما بينه انشاء الله تعالى فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على مرتع الحكم ايضا فكيف اوعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة في نفي الحكم عما عداه قلت لان غلبة الاولوية او المساواة وان شرط عدم في المفهوم الا انه يجوز بالتخصيص على الاصح قوله ونحو وما من دابة على الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة تاكيد كانه قيل وما من دابة تدب في جميع الارضين السبع وما من طائر يقطع في جو السماء بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها عند الله مرتبة على صراط وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض دابة يطير بجناحيه ان [illegible] فلا مساواة ولا فرق مخرج الاغلب لا لسؤال او لاحادثة ولا لتقدير جهالة او خوف او غير ذلك حالا لتقيد تخصيصه بما ذكر والمقصد هو حوالة بان ما يحمل على نفي الحكم عما عداه ذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى سواه اما نافيا فلان الوصف للكشف او المدح والذم واما كما يقتضي

فیکون حادم الحکم حدا اصلیا لا حکما شرعیا ملا انه علة لعدمیة ای لابتناء علی ان عدم الوصف علة لعدم الحکم وعدم الوصف ہو ثمرة الخلاف اذا وا
کان الحکم المذکور حکما عدمیا لا یثبت الحکم الشرعی فیما ہذا الوصف عندنا کقوله صلی الله علیه وآله وسلم لیس فی المعلوفة زکوة فانه لا یلزم ان الابل
اذا لم تکن معلوفة کان فیها زکوة عندنا لان الحکم الثبوتی لا یمکن ان یثبت بناء علی العدم الاصلی وعندہ یثبت فیما عدا الوصف الحکم الثبوتی وایضا
من ثمرات الخلاف صحة التعدیة وعدمها کما فی قوله تعالی فتحریر رقبة مومنة ہل تقع تعدیة عدم جواز الکافرة فی کفارة القتل الی کفارة الیمین وقد تقدم
فی فصل المطلق والمقید ہذا وبنظیرہ قوله تعالی من فتیاتکم المومنات ہذا لا یوجب تحریم کتابیة الامة الکتابیة عندنا خلافا له مع انه یحتمل الخروج مخرج
العادة + فان العادة ان لا ینکح المومن الا مومنة کم اور دمسلمین تیوہم فیها انا قالوا بان التخصیص بالوصف یدل علی نفی الحکم عما عداہ
وہما مسئلتا الدعوة والشہادة فقال + ولا یلزم علینا امة ولدت ثلثة فی بطون مختلفة فتقال المولی الام منی فانه نفی الاخیرین لان ہذا لیس
التخصیص ہذا دلیل علی قوله ولا یلزم والمعنی ان کونه نفیا للاخیرین لیس لاجل ان التخصیص دال علی نفی الحکم عما عداہ بل لان السکوت فی موضع
الحاجة بیان فانه یحتاج الی البیان ای الی الدعوة لو کان الولد منه فلما سکت عن الدعوة یکون بیانا بانه لیس منه وایضا انما انتفی نسب الاخیرین
لان الدعوة شرط لثبوت نسبہما ولم توجد للامة نفی نسبہما وانما قال فی بطون مختلفة حتی لو ولدت فی بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة الجمیع لان
الحاجة الی البیان فانما صارت بالاول ام ولد ثبت نسب الاخیرین بلا دعوة لانا انما یلزمنا ان لو کانت دعوة الاکبر قبل ولادة الاخیرین
اما ہنا فلا + فان دعوة الاکبر سکتنا متاخرة عن ولادة الاخیرین فلا یکون الاخیران ولد ام الولد بل ہما ولد الامة فیحتاج لثبوت نسبہما
الی الدعوة + ولا یلزم اذا قال الشہود لا نعلم له وارثا فی ارض کذا انه لا تقبل الشہادة عند ہا فہذا نفی ای عدم قبول الشہادة عندہا بناء علی ان
التخصیص دال علی ما قلنا + ای علی نفی الحکم عما عداہ فیفہم من ہذا الکلام ان الشہود معلمون له وارثا فی غیر تلک الارض فبناء علی ہذا المعنی لا تقبل شہادتہم
لان الشاہد + ولیس علی قوله ولا یلزم + لما ذکرنا لا حاجة الیه جار شبهة وبہا ترد الشہادة ونحن لا ننفی الشبهة فما نحن فیه ہو ای فی التخصیص
بالوصف ای لا ننفی کونه شبهة فی نفی الحکم عما عداہ والشبهة کافیة فی عدم قبول الشہادة ولا حاجة الی الدلالة + وقال ابو حنیفة رحمه الله
ای ما سکوت عن غیر الارض المذکورة + سکوت فی غیر موضع الحاجة لان ذکر المکان غیر واجب ہہنا + ای ذکر المکان المذکور یحتمل الاحتراز
عن المحارفة فانہم ربما کانوا تنفصین عن احوال تلک الارض فاراد ابانتی علیہم بالوارث فی ارض کذا نفی وجوده فیها لانه لو کان موجودا فیہا لکانوا
عالمین به اما سائر الاراضی فلا معرفة لہم بما وجودا لہا فخصوا عدم الوارث بالارض المذکورة دون سائر الاراضی احترازا عن المجازفة + وسئلة التعلیق
بالشرط یوجب العدم عند عدم الشرط عندنا خلافا للشافعی رح علما بشرطیة خان شرط یبقی الحکم بانتفائه وعندنا العدم لا یثبت به + ای بالتعلیق بل یبقی الحکم
علی العدم الاصلی + حتی لا یکون ہذا العدم حکما شرعیا بل عدما اصلیا لعین ما ذکرنا فی التخصیص بالوصف ما ذکرنا من ثمرة الخلاف فیه ہہنا ایضا

وہو غیر مفید لان المسئلة من الاصول **قوله** ستا یحتمل ان یخرج مخرج العادة ان لا ینکح المومن الا المومنة لیس علی ما ینبغی لان فی الخروج مخرج العادة ان یکون ذکر الموصوف تنبیها علی
ان العادة جاریة بانصاف المذکور بذلک الوصف وان الغالب ہو الانصاف ککون الربائب فی حجورکم ولو کانت الفتیات ای الامام مومنات فی الغالب العادة جاریة
بذلک یصح ما ذکره **قوله** فی بطون مختلفة بان یکون بین الاولین ستة اشہر فصاعدا **قوله** اما ہہنا فلا یعنی ان الفراش اذا ثبت لما بین وقت الدعوة فکان انفصال الاولین
الاخیرین قبل ظہور الفراش فیما بینکون ولدی الامة **قوله** فی ارض کذا یحتمل ان یکون صفة وان شرطا ویکون ظرفا لغوا متعلقا بلا تعلم فیکون منا سبا للتخصیص بالصفة من حیث
انه تقیید وہذا لک اور دوا فی بحث التخصیص بالصفة ان قوله تعالی ولا تقتلوا اولادکم خشیة املاق خرج شرط الخشیة فان شرط الشیء ما یتوقف علیه ولا یکون داخلا فی ذلک الشیء ولا
یتقید وہذا لک فالضرورة یندفع بانتفاء ہذا الدلیل تیقن به الشرط والا جمیع ما ذکر فی الصفة من القبول والرد یجری ہہنا وبالجملة دلائل مفہوم الشرط اقوی حتی ذہب البعض من ائمتنا الی ان مفہوم
الصفة یبقی بالضرورة یبقی بانتفاء ہذا الدلیل تیقن به الشرط والا جمیع ما ذکر فی الصفة من القبول والرد یجری ہہنا وبالجملة دلائل مفہوم الشرط اقوی حتی ذہب البعض من ائمتنا الی ان مفہوم الصفة
قوله یعنی ما ذکرنا ای بناء علی عدم علیة الحکم الا بناء علی ان عدم الشرط علة لعدم الحکم **قوله** وما ذکرنا من ثمرة الخلاف یعنی لقال ان کانت الابل معلوفة
فلا تؤدی زکوتہا لا یجب بذلک الزکوة عندنا خلافا له وایضا الحکم المعدوم عند عدم الشرط لا یجوز تعدیته بالقیاس لانه لیس بحکم شرعی وعندہ یجوز

بيان الشرط قد يقال الامر خارج يتوقف عليه الشئ ولا يترتب عليه كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف عليه والشرط بالمعنى الاول لو جيب فاذكر لما بالمعنى الثاني اي يتبقى المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط للصلوة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بعد المعنى حكم شرعي بل لاشك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء والاعلى عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفاء على انتفاء المشروط فان المشروط يكون ان لو جد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عند ولا يوجب عند نا قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عندنا وتفسير مفهوم هذه الاية مخصصا عنده بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا المطلق يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الاية فيثبت الجواز بتلك الاية وهذا بناء على ان الانتفاء بمعنى على ان الانتفاء بمعنى اعتبار المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيد وای الحكم بتقديرين وعدمه اي الحكم على غيره فيكون له تاثير في العدم اي عدم الحكم وكن تعتبره معنى اعتبار المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد فحكم واحد على تقدير واحد وهو سالمت عن غيره فانه شرط بدون الشرط مثل انت في انت طالق اي المشروط وهو انت طالق في قولنا انت طالق ان دخلت الدار فانت طالق فعند مجرد اعتبار الشرط منزلة انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم معلى هذا اي على هذا الاصل وهو انا اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فالعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط اي على ما ذكرنا الى المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقديرين وعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم لا

قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال الخ وحاصله انا لا نسلم ان المشروط ههنا يتوقف عليه بل الشئ على ما علق عليه الحكم كما قال بعض المحشين ودخلت الدار بخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق

ولا يلزم من انتفاء انتفاء المعلق عليه بوجه ما انتفاء المعلق بالشرط كما بينا شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشئ وفي عرف المتكلمين ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا في الشئ ولا مؤثرا فيه في اصطلاح النحاة داخل على شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للاول كالشمس ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غيرهما فذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق وعلى القرائع ههنا الشرط النحوي وذلك لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بان انحد سببا بان حكم شرعي انتفاء بانتفاء حكم شرعي آخر فلا نزاع في عدم العموم وان لم يعتبر فالاصل عدم وجوب العموم والقطع قوله من لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فينكح مملوكة من الاماء المؤمنات عنده لا يجوز نكاح الامة عندنا قطعا نكاح الحرة ويكون ما ملكت ايمانكم شرعيا ثابتا بالنص المفهوم فضلا بان عدم الاتصال ظاهر لانتفاء فيه وان لم يكن مخصصا ولا ناسخا فهي ثابتة على حكمها شرعا بلا اصلية وقد يقال ان المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال في المزاجي انه نسخ للتخصيص فذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا هذا اصليا وقد يقال ان المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال فلما ثبت قبل الشرع جواز نكاح الامة علمت يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الجملة من الجملة الثالثة بقية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزء وحده والشرط بقيده لا بمنزلة الطرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرط بقيده جزئيه والكان انشاء فانشائية وعند اهل النظر مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ثبوت شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غيره دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء خبر من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر فمال الشافعي رح الى الاول وعمل

منع السببية فالبطل التعليق الطلاق والعتاق الملك + هذا تفريع على ان المتعلق ينعقد سببا عنده خان وجود الملك شرط عنده ووجود السبب بالاتفاق والمعلق ينعقد سببا عند الشافعي رح فاذا علق الطلاق والعتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق خان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق ينعقد سببا عنده فيجوز التعجيل والكفارة اليمين اذا كانت مالية + خان الشافعي رح جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث خان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فثبتت نفس الوجوب بناء على السبب وانما ثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان ثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني + وفي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن خان نفس الوجوب بشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا انفكاك احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت الوجوب لا يصح الاداء وما قوله فلا انفكاك احدهما عن الآخر ففي فصل الامر باقي ان في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء + + + +

التعليق ميزلة البند اذا الجزاء الشافي هم الاول وعمل التعليق بجعلها بالحكم على تقدير وجود الشرط وعدمه مالا على تقدير عدم فصار كل من الشوت والانتفاء مكملا شرعيا ثابتا بالمفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط موجبا وجوبا عند وجوده لا قبله لانعدام انتفاء الحكم على تقدير عدم الشرط وهذا اشارة الى الشافي فصل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط سواء كان عين المعلق والاثبات على تقدير عدم ما علق عليه اصلا اصلنا على عدم دليل الثبوت الاحكام شرعيا ساقطا ومن لم يعلم شرطا تخصيصا اذ لا دلالة لاسم العام على التقدير حتى يقتصر على الوجود قوله وكفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل موجود ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما ظهر في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية خان قبل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي ذكرتم فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان قمت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جاء في السبب والشرط مطلقا سواء ورد في صورة التعليق او وردت في صورة الشرط اولا فان الحالف بحلف عند سبب للكفارة بدليل انها فتها اليه والحنث شرط لوقوف وجوب اداءها عليه اجماعا وقيل ان يقال ان قيل في قوله ان حنثت فعبيدي احرار حنث فيه مع انه لم يحلف قلنا الكفارة بدل عن اليمين لان الحلف سبب قوله وفي البدني لما لم يثبت لا نفس الوجوب قيل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او يجامعه لاستلزام زمان لانفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتجعيله قبل وجود الشرط لا يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول ان فيه ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه ان السبب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا تعلق الافعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف والعذر امر حدثي نحو مست عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم تعلق بالعين كما تعلق بالفعل و معنى حرمة الميتة ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف والمجاز في هذا بمعنى الحرمة المنع ففي حرمة الفعل ان العبد منع عن كما به وتحصيله فالعبد مع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد ان تفرزها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذي بين يديه هذا اولى وكذا بالغ وذكر في الميزان ان المتحرك انما انكر واحرمة الاعيان للملايلزم منه خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر

وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقيل وجود الشرط ليس كذلك على ما عهدنا من الاصل وهو انا نعتبر الشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الخروج انه ليست في انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط + فتختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر كيف تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا تختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك تحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر بالكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا تكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب وفرق بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية +

في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كانا يضافان في اليمين بتعريف اليها انها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت اليمينة لان تحريمها المضيف فيها والا يقال الحرمة شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة الخبر والسبب لما من انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من الآن طالق وهو لا يكون سببا لانه لا يكون سببا والثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب بالنظر الى تصيير اسببا باقية لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء وهو منتفيا الى التكلم لانه يكون قبل وجود الشرط مانعا للحكم عن الوصول الى المحل والمانع للوصول الى الحاصل حاصل ولهذا قلنا ان الحكم لا يثبت عند وجود الشرط ما لم يوجد ما يزيل المانع وهو الوصول الى المحل وورد على الاول ان الاضافة اليقيني ان يكون ما نافيا فانه يقتضي سببا فانه يقتضي ان يكون انت طالق عند ايجاب التعليق عاين وهي التحقيق الى ترتيب اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مقتضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها تقتضي وقوعه لا المنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع زوال الزمان من ان يوافق الوقوع وورد على الثاني انا سلمنا اصل المحل لكن ان يقتضي ان يكون مانعا فانا نقول ان اذا جاء الشرط والسبب بانما كان مرجو الاصل لوجود الشرط ولو الحلال التعليق حل كلا ما يحيى لا ترى انه ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لفاشل انت طالق انها بانه تعالى **قوله** فيجوز تعليق العتاق والطلاق والعتاق بالملك لقوله عليه الصلوة والسلام فيما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان نزوجها فوفى طلاق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عليه الصلوة والسلام فقال الطلاق قبل النكاح فان كان هذا حديث فمعناه لا يقبل لها ويدل فلا يدمن ان يبين لنخطأ ومدعيه صحته **قوله** والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر بدليل قضاء اليد والكفارة انما تجب على تقدير البر فلا تكون اليمين مقتضيا اليها لاستلزام قضاء النهي الى ما لا تحقيق الا عدم وذلك النهي والثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود سبب لا يمين لا ينفي عند وجود الكفارة لانها انما تكون يمينا الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه يقتضيا الى الكفارة من حيث انه خيانة وتهتك لحرمتها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا والقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يقتضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب الى الحقيقة عمل البر كالصوم والاحرام فانهما ميقات عمل تركتا كالسبب بصير ان يمين لم تجب الكفارة بطريق الانقلاب على الثاني لم لا يجوز ان يبقى الحلف حتى الكفارة بعد انقطاع الحلة كالمبيع بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان الحلة علة لا يجاب الاصل لا لبقاء وخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام والصوم نظر بل سبب **قوله** وفرق اي فرق انا في بين الحقوق الماهية والبدنية بانه منفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فيتعلق السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الوجوب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل شرعي يباشره العبد بخلاف هو ي نفسه تجارا ومرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتادى به الوجوب بمنزلة سائر منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط مع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت الينا به في المالية لحصول المقصد وهو النفقة ومخالفة هو ي النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب يفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد وانه تبع الانسان زيد قطرة ان

وتبين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل شرط الخيار فان مؤخرين واخلا على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر واما ثبت الخيار بخلاف القياس قد خوله على الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فاشترطا الخيار شرع مع المنافي فانه لان الشرط داخلا على السبب يكون داخلا على السبب الحكم معا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط لان الاصل ان يدخل التعليق في السبب ليصلا تخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع الباب الثاني في افادته الحكم الشرعي اي افادته اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المقيد له اما خبران احتمل الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض لكونه خبر خبر صادق اخبار ان لم يحتمل واخبار الشرع كقولهم والوالدات يرضعن اولادهن اكد اي من الانشاء لانه اخبار على الوجود + اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر له الاخبار لان الخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا

قوله وتبين الفرق لما جعل الشافعي رح التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار رف لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنع السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا حاجة لتاخير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصد بذلك حيث يمكن صاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخيره ضرورة اتباع السبب ثابت بقوله اطلاق وعتاق فماس الاستلذات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيصل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل المنتهى على كمال وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة هنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص يستلزم ابطال البيع فانه لا تحمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير شرط قمار اوهو حرام محض والقائل ان يقول العتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات كما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق

قوله الباب الثاني من الباب بين الذين اورد فيما ابحاث الكتاب في مباحث المتعلقة باضافة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي **قوله** اللفظ المقيد له اخذ ان المضير للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من تمام اللفظ المقيد لا مطلق الحكم قيد اللفظ بالمقيد تخرج المفرد عن مورد القسمة فلا تقيض حد الانشاء وبضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المقيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع وقد يعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العوارض كقول القائل السماء تحتنا فانه ان الكلام في اللفظ المقيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه على هذا الاضافة الى ان يقال المراد احتمال احدهما وهو احتماله لهما كان اضافة بيانية كما سبق كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة النسبة الخبرية للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهيته الخبر والانشاء وهي عند العقل والمقصد تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور

قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر جعل الحكم ثبوت مفهوم المفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه تفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ايجاب مجازا عن الانشاء وان لم يمكن كذلك فوجه افادة الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بالبلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه عنه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الامتثال بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين تصور الكذب على تقدير عدم الامتثال

واما الانشاء فالمتبادر منه هنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز في الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فاما يدل على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في القول بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي قوله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي بالفعل تمت نظرا الى ظاهر صورته واخيرا فان علت تنفي مثل الوالد ربت يرتفع من اخير الذي هو مجاز على الامر اهو مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتدا وعند قلت سبيل صاحب الكشف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن ولينبغ ان يعلم ان الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد جاء ذلك في شرح التلخيص قوله واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اما تام كتبية او ناقص نحو ما في كتب العقائد الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا جعلهما بعض كتب الاصول بياب الامر والنهي تعالى بل يقتدا اي في البيان الامر والنهي لان معظم الاستدلال جار وغير قضايا موقته الاحكام وتبيينه الحلال والحرام وانما قال البعض هذا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه قوله فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل الطلب لعلو رتبته وعد نفسه عاليا فعل او اعتبر تقييد الاستعلاء على المدعاء والالتماس بما هو طريق لمجموع او المتساوي وطريقة الاعلو اسيد فعل قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء وانما يتأتى بالصيغة او ما يجري مجراها من الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اي تشيرون والمشتق اي مقبوله فعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق الفعل من الفعل ثم الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى المتكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء وقيد بقوله فيكف عن النهي غير مريد عليه يخرج الفعل المامور به الآن فانه مريد فيه كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر المشتق منه الفعل وهو نحو امر يامر والامر والمامور به وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يكون تعليقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد بهما طلاح الاصول فغير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريقة الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانها قال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول نمنع ان يكون الاستعلاء مستمرا كما وجوفان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى تبليغا وحكاية عن الامر المستعلي فانه امر لبس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا شاهد في العرف مقول غير القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته قوله والامر حادث مريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسن البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشأن والفعل والصفة وان اشتراك الذهن عند اطلاقه دليل على هذه الامور وردبانه لم يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة في القدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما فالمجاز هو الاكثر اشتراكا وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالدلالة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام يفيد على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول يكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب جماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غيره ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا الرسول عليه الصلوة والسلام بكذا هل يجب اتباعه علينا ام لا فعال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللنفي هذين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني في متفرع

قولہ الصلوٰۃ المفروضۃ الخ فرضیۃ الصلوٰۃ فی اول الوقت یحرز ترک بحث وجوب ذی المقدمۃ فی اول الوقت ۱۲

قولہ لانہ ان ارید بالمفہوم ثبوت مادۃ الامر الخ یرد علیہ ان المفہوم ثابت لنوع تلک المادۃ ایضا کما ان المنطوق ثابت لصنف تلک المادۃ فلا یتم ما ذکرہ من ان المفہوم لیس بمراد ۱۲

قولہ لان الشرط انما یقتضی الخ لقائل ان یقول ان الشرط یقتضی ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط فیلزم من ثبوت الشرط ثبوت الجزاء فیکون ثبوت الشرط علۃ لثبوت الجزاء ۱۲

قولہ ان ثبوت حکم المنطوق الخ لقائل ان یقول ان ثبوت الحکم للمنطوق انما یکون بحیث اشتغ بجواب التحصیص وعدم المعارض وهذا المعنی موجود فی المفہوم ایضا فیکون ثبوت الحکم للمفہوم ایضا بحیث اشتغ بجواب التحصیص وعدم المعارض فلم یکن ثبوت الحکم للمنطوق اقوی من ثبوت الحکم للمفہوم ۱۲

قولہ فلا یکون الاصل الخ لقائل ان یقول ان الاصل فی الاستعمال وان کان هو الحقیقۃ لکن الاصل فی الاستعمال ایضا هو الاستعمال فی القدر المشترک بین الحقیقۃ والمجاز لان الاستعمال فی القدر المشترک لا یحتاج الی القرینۃ بخلاف الاستعمال فی الحقیقۃ او المجاز فالاصل فی الاستعمال هو الاستعمال فی القدر المشترک فلا یتم ما ذکرہ من ان الاصل فی الاستعمال هو الاستعمال فی الحقیقۃ ۱۲

قولہ من الاتفاق علی ان الصحیح الخ لقائل ان یقول ان الاتفاق علی ان الصحیح هو الاول لا یستلزم ان یکون الاول هو الحقیقۃ لجواز ان یکون الاول هو المجاز الراجح ۱۲

قولہ لان الاصل فی الاستعمال الخ لقائل ان یقول ان الاصل فی الاستعمال هو الاستعمال فی القدر المشترک لا الاستعمال فی الحقیقۃ او المجاز

فان لیس حقیقۃ فی الفعل لان الاشتراک خلاف الاصل ولانہ اذا افعل لم یفعل افعل لصح نفیہ یعنی ای نفی الامر ای بصیغتہ وعرفا ان یقال انہ لم یامر وھو من ہذا الدلیل نظہر ان الامر الذی ہو مصدر لیس حقیقۃ فی الفعل الذی ہو بمعنی الشان ولکن لما شیعت ہذا الدلیل ان الامر الذی ہو اسم لیس حقیقۃ فی الفعل الذی ہو بمعنی الشان او تسمیۃ امر اخبارا او الفعل یجیب بہ وتوالد الفعل الخ بیان لعلاقۃ المجازیین الفعل والامر علمنا انہ حقیقۃ فیہ ای فی الفعل لکن الدلایل تدل علی ان القول الایجاب الا الفعل ای الدلایل التی ان الامر للایجاب تدل علی ان الامر القولی للایجاب لا الفعل فان تلک الدلایل غیر فروعہ لعم فلیجتہد الذین یبحثون عن امور یرادبہا الامر القولی ولا یکون حملہا علی الفعلے وسیاتی وما قولہ فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ فالضمیر فی امرہ امکان راجعا الی اللہ تعالی لا یکون جبابہ علی الفعل وان کان راجعا علی الرسول فالقول مرادبہا فلا تحمل علی الفعل لان المشترک لا یراد بہ اکثر من معنی واحد جملی انا لا نحتاج الی اقامۃ الدلیل علی ان الفعل غیر مراد بل ہو محتاج علی اقامۃ الدلیل علی ان المراد الفعل وسخن فی صدور المنع صحیح قولنا لان الدلایل الدلالۃ علی ان الامر للایجاب لا تدل علی ان الفعل للایجاب واللفظ کاف المقصود ای الامر القولی کاف للمقصود وہو الایجاب والراوف خلاف الاصل ویجاب عنہ علیہ السلام استفید من قولہ صلوا کما رایتمونی اصلی فاذکر

علی الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع الفعل

متفرع علیہ وہو ان فعل النبی علیہ الصلوۃ والسلام للایجاب واحتجوا علی الاصل بقولہ تعالی وما امر فرعون برشید ای فعلہ لانہ الموصوف بالرشد کذا قولہ تعالی وامرہم شوری بینہم فقالوا تعتم فی الامر المحیرین من امر الرد وامتثال ذلک واحتجوا علی الفرع بقولہ علیہ الصوۃ والسلام صلوا کما رایتمونی اصلی فاوجبن تشمل عن اربع صلوات یوم الخندق فقضاہا مرتبۃ ثقب بہذا النص ان فعلہ اوجب الاتباع وہو معنی کونہ للایجاب کما ثبت بقولہ تعالی الطیبون لہ والطیبون الرسول ان قولہ موجب عان قلت ای حاجۃ الی الاحتجاج علی الفرع بعد ثبات الاصل قلت فیہ تنبیہ علی انہ مع ابتنائہ علی الاصل وشہرتہ بادلۃ ثابت بدلیل مستقل قولہ لما احتج الخصم علی کل من الاصل والفرع علی حدۃ اتبع المصنف علی بطلان کل منہما مع الاشارۃ الی الجواب عن احتجاجہ والاحتجاج علی بطلان الاصل من وجہین الاول ان الامر حقیقۃ فی القول المخصوص بمعنی انہ موضوع لہ بخصوصہ انفاقا فلو کان حقیقۃ فی الفعل ایضا یلزم الاشتراک وہو خلاف الاصل لاخلالہ بالتفاہم ترکیب الادلیل والمجاز ان کان خلاف الاصل الا انہ راجح علی الاشتراک لکونہ اکثر واشہر فائدۃ فیفہمنا انہ موضوع لہ بخصوصہ لان مجرد کون اللفظ حقیقۃ فی ایرین تخلفین لا یوجب الاشتراک لجواز ان یکون موضوعا مقدرا المشترک بینہما کالجسم ان فانہ حقیقۃ فی الانسان والفرس ولیس بمشترک بل ہو متواطی والثانی ان الامر لو کان حقیقۃ فی الفعل لما صح نفیہ عنہ لان امتناع النفی من لوازم الحقیقۃ واللازم یلزم الملزوم فاذا انتفی اللازم انتفی الملزوم لکن التالی باطل بدلیل ان الفعل یصح نفیہ عنہ فیقال ما امرک بکذا وما امرت بکذا وما امرت بہ الا بکذا وما امرت بہ الا بکذا وما امرت بہ الا

وموجبہ التوقف عندابن شریح حتی تبین المراد لانہ استعمل فی معان مختلفۃ وہی ستۃ عشر الایجاب کقولہ تعالی اقیموا الصلوۃ ب الندب کقولہ تعالی فکاتبوہم ح التادیب کقولہ علیہ السلام کل مما یلیک د الارشاد کقولہ تعالی واستشہدوا واذا اباحۃ کقولہ فاصطادوا د التہدید نحو اعملوا ما شئتم ز الامتنان نحو کلوا مما رزقکم اللہ ح الاکرام نحو ادخلوہا بسلام ط التعجیز نحو فاتوا بسورۃ من مثلہ ی التسخیر نحو کونوا قردۃ خاسئۃ یا الاہانۃ نحو ذق انک انت العزیز الکریم یب التسویۃ نحو اصبروا او لا تصبروا یح الدعاء نحو اللہم اغفر لی یہ التمنی نحو الا یا لیلی الطویل الا تجلی یہ الاحتقار نحو القوا ما انتم قائلون بو التکوین کن فیکون

المخصوص للایجاب الادیل علی ان الامر یعنی فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم للایجاب علی ما یجیء یار مستدل المصنف علی الفصل غیر مرادبہا ما افاد ہا القول مرادا جماعا فالمراد بالفعل ان المشترک لا عموم لہ فما کان من باب المخصوص عموم المشترک مرض عن الاستدلال فی المنع لان المخصوص حوالہ یستدل علی کون الامر للایجاب فی لکان ما فعلہ النبی فیہ ان الفعل اذا ثبت کونہ فعلا للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فہو دلیل علی ان الامر الذی ہو مورد ہذا الفعل ہو ال

قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتسوية نحو لا تنظر الى زيد ولا تنظر الى عمرو والتحقير نحو لا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والياس نحو لا تعتذروا اليوم والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء والشفقة نحو لا تخبر الدواب كيف تمشي فلم يتوقف احد

ولان النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله في معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل والفعل واللفعل يثبت بالامر والتوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقائق لا يمكن ان يراد به جميع حقائق الاشتراك فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا لاحتمال عدم تخصيص الاول وخلق مسماه بهذا الاسم بعد وضعه له ايضا مع انه محكم عند العامة موجب واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل هو الاباحة عند بعضهم وعند بعضهم الوقف وهو باطل ايضا لان الاشتراك وان كان خلاف الاصل لكنه موجب النهي الى ان يتوقف على الدليل وهو باطل لان التوقف على الدليل انما يكون بعد العلم بالمعاني والعلم بالمعاني انما يكون بعد العلم بالاسباب والعلم بالاسباب انما يكون بعد العلم بالمسببات والعلم بالمسببات انما يكون بعد العلم بالاحكام فلو توقفنا في الاحكام لتوقفنا في كل شيء ولا يخفى ما فيه من الفساد

ذلك الليل حتى كان انجلاءه بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله القائلون بالاشتراك في مقابلة المعتزلة

الباء هنا للالصاق والتكوين هو الاتحاد وقولنا الطلب ليدخل التوقف بانه منفوض بالنهي فانه ليس بمعان مع ان موجبه ليس التوقف على ما مر وقولنا بالامر ليس موجب الفعل لواحد ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بانتهائها والوقف المشترك بين الفعل والترك هو التوقف بالمعنى الاعم فلا يتم الدليل

تم الطلل المغبرة الغابرة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشتراك والاحتمال يبدو في الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها احتمال لسبق احد خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع بمراد المعاني لا الظهور فيه كما ان ادعى ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ادعى انه ظاهر في الوجوب مثلا يحتمل الغير وعند ظهور البعض لوجه التوقف بل يحمل عليه حتى يوجد دليل ارجح غيره هذا نظرا اولا فلان الواقفين في الامر اتفقوا على النهي وثبت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لانافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما او هو الوجوب او احدهما او هو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما او هو التحريم او احدهما او هو الكراهة او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمل من ان يلزم التساوي وعدم الفرق بين الفعل واللفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر انما ينافي القول بالوجوب او الندب على القول بالفعل عن الشافعي وهو ما بين الاباحة او بين الاباحة والتهديد على ما ذهب اليه الشيعة لا على القول بالاشتراك بمعنى الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل وبين الوجوب والندب بالاباحة على ما ذهب اليه القاضي من الشيعة فان موجبهم ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه احد هذه الامور اذ كر توقفي ذلك لواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحابنا انه للاباحة لان الطلب جزء الفعل وادناه المتيقن الاباحة قال ابو هاشم وجماعة من المعتزلة وهو احد قولي الشافعي انه للندب لان طلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك واذا ما للندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك زائدا على الرجحان قال اكثر العلماء انه للوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال الا ان النقص ثابت من وجه دون وجه من جعل الامر للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا فاكمال ما امكان هذا ثبات اللغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسك بالنص والدلالة

من ترجیح جانب الوجود وهو اما ان یکون عند اکثرهم بقوله تعالی فلیحذر الذین یخالفون وعن امره ان تصیبهم فتنة او یصیبهم عذاب الیم فیفهم من هذا الکلام خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ فوات ذلک الخوف یقبح التحذیر فیکون المامور به واجبا او لیس علی ترک غیر الواجب خوف الفتنة او العذاب ان یکون لهم الخیرة قال الله تعالی وما ان کان لمومن ولا مومنة اذا قضی الله ورسوله امرا ان یکون لهم الخیرة من امرهم والقضاء والله اعلم بحکمه الحکم الصادر من غیر لفظه او حال او تمییز فلا یکون ان یکون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالی فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول علی الله یمنع ذلک فتعین ان المراد الحکم لان المراد من الامر المقول لا الفعل لانه ان اراد بالفعل فاما ان یراد فعل القاضی او فعل المقضی علیه فالمراد اذا قضی یامر فالاصل عدم تقدیر الباء وایضا یکون المعنی اذا حکم فعلا فلا معنی للنفی الخیرة وان اراد فعل المقضی علیه فالمراد اذا قضی یامر فالاصل عدم تقدیر الباء وایضا یکون المعنی اذا حکم یفعل لا یکون لهم الخیرة والحکم لفعل مطلقا لا یوجب نفی الخیرة اذ یمکن ان یکون الحکم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلک فهو المدعی فعلم ان المراد بالامر ما ذکرنا لا الفعل وما سنعک ان الانسبی اذا امتنک فالزم علی ترکه کیوجب الوجوب وانما قولنا انسبی اذا اردناه ان نقول له کن فیکون وهذا حقیقة کما جاز عن سرعة الایجاد ذهب الشیخ الامام ابو منصور رح الی ان هذا مجاز عن سرعة الایجاد والمراد بالقول التمثیل لا حقیقة القول وذهب صدر الاسلام الی ان حقیقة الکلام مرادة بان اجری الله تعالی سنة فی تکوین الاشیاء ان الزمان یکون فیما بهذه الکلمة لکن المراد هو الکلام النفسی المنزه عن الحروف والاصوات وعلی الذهبین یکون الوجود مرادا من الامر اما علی المذهب الثانی فظاهرا واما علی الاول فانه جعل الامر قرینة لما یجاد ومثل سرعة الایجاد بالتکلم بهذا الامر الایجابی، والنص آیات منها قوله تعالی فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنة او یصیبهم عذاب الیم فان التعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیة فخوفهم وعذبهم علی علیة الفتنة فی المزید اذ العذاب یتبع الاخف ویجب ان یکون لسبب مخافتها الامر وهی ترک المامور به کما ان سوء الفتنة للثانیان بالاولی لفهم الاعدام، فترک حقیقة او اطلق علی غیرها هو علیهما یکون والوجوب او الندب فشلا نحمل علی غیره فیقال خالفنی فلان عن کذا اذا اعرض عنه وانت قاصد ایاه فقبل علیه فالمعنی یخالفون المومنین عن امر الله تعالی والنبی صلی الله علیه وسلم یجوز ان یکون علی تضمین المخالفة معنی الاعراض ای یعرضون عن الامر ولا یاتون بما مور به فیسوق الآیة للتحذیر عن مخالفة الامور انما یحسن ذلک اذا کان فیها خوف الفتنة او العذاب اذا لا معنی للتحذیر عما لا توقع فیه کما روه ولا یکون فی مخالفة الا خوف الفتنة او العذاب الا اذا کان الامر به وجوبا او الامر مجردا فی ترک غیر الواجب الاول باطل بداهة اتم علی تقدیر وجوب الحذر بقول تعالی فلیحذر الذین یخالفون واما ان یکون المسئلة بعینها النزاع وعلی تقدیر کون امره عاما موهوم لان موهوم لا نزاع فی کون بعض الامور به مطلق الامر وجوب لانه تقول النزاع فی ان الامر المطلق یستدل علی وجوب ای فرد من افراده بطریق البرهان او الاقناع بسبیل الغیبة الساق فانه لا معنی هنا للندب والاباحة بل الجزم عن ماهیة المذکورة واجب والامر مصدر مضاف من غیر قرینة علی عمومه فیکون عاما مطلقا علی تقدیر کونه مطلقا تم الاستدلال لدعوی ان الامر المطلق للوجوب النازل منزلة العموم من الآیة الشهیرة علی مخالفة الامر المطلق اتی بوجه یدل علی ان مخالفة الامر المطلق یوجب الفتنة او العذاب فیکون مخالفة الامر المطلق موجبا لاحدهما وهو المطلوب ان قلت لم لا یجوز ان یکون المراد من الامر فی الآیة الشهیرة الامر المقید بقرینة فی نظم الکلام او فی غیره کالاجماع او السنة المتواترة قلت لان العطف علی المطلق یقتضی ان یکون المعطوف من جنس المعطوف علیه فیکون المعطوف ایضا مطلقا فیکون المعنی فلیحذر الذین یخالفون امرا مطلقا ان قلت لم لا یجوز ان یکون المراد من الامر الشان او الامر الذی هو ضد النهی قلت لان الشان لا یناسب المقام والامر الذی هو ضد النهی لا یصح اضافته الی الموصول لان الموصول لا یضاف الی ما هو ضده فلا یقال جاءنی الذی ضرب لا الذی لم یضرب فتعین ان یکون المراد من الامر المطلق، وقد یقال ان الامر المطلق یستعمل فی الوجوب کثیرا فی القرآن والسنة بحیث یتبادر الوجوب عند الاطلاق فیکون حقیقة عرفیة فیه فیحمل علیه عند عدم القرینة وهذا لا یستلزم ان یکون حقیقة فی الوجوب لغة فلا یرد ان الاستعمال اعم من الحقیقة

وتترتب وجود المامور به عليه والا لان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر بوجد المامور به فانه اتى في كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة وذكر اي كن فاعلا للذكوة فثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الكون الا ان هذا اي كون الوجود مرادا من كل امر بعد الاختيار فلم يثبت به وتثبت الوجود لانه مفض الى الوجود وشيء من المنصوص كقوله تعالى افعصيت امري وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون والمعرف فان كل من يريد يطلب الفعل حزما يطلب بهذا اللفظ وتلزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله تعالى من امره هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل ام المضاف على المصدر او التميز او في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم فاعل كما تقول جاءني زيد اركبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاغراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تارك الذم والاخلال بان يقول انك ما اتيت بالمقتضى السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له ونحن صابه قلت اطلاق قول اسجد والآدم من غير قرينة مع قول اذا مر تك دون ان يقول امر تك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى فلا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وتيسيره على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بانشاء اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف والاقتدار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وبسبب بعضهم الى انه حقيقة في الكلام وان الله قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكون بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول لما احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر وتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم اشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود بخلاف المعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد ومعدوم عند ذلك يخصهم على الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب قوله وعلى المذهبين اي سواء كان قوله فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظاهر ان معناه لتقول لما احدث فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد اي نظره الواقع موقعة النازل منزلته حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما وقع هذا التمثيل لعدم الجامع وهذه العبارة انما اوردها فخر الاسلام وغيره في التقرير الثاني اعني كون الكلام على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لما استقام ان يكون قرينة للايجاد اي لما صح ان يكون الامر نظير الايجاد ونزيلته في تكون الاشياء به على ما هو راي الاشعري لانه انما يكون نظيره ونزيلته اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما ترتب على التكوين في الايجاد وجمهور المشارحين على ان معناه لما صح ان يكون الامر ضمنيا الايجاد ومقترنا به في وجود الاشياء وكونها على ما حررت السنة الالهية من ضم امر كن الى صفة التكوين عند ارادة تكون الكائنات اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة وان كان التكوين كافيا في ذلك بخلاف اي شيء آخر وذلك لانه لا معنى لضم شيء الى الغير في تحقق موجبه الا اذا كان ليس اشر في ذلك وقصدا قصد بذلك الغير وفي الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شيء آخر وهو امارة النقصان ولتوهم ورود الاشكال في هب بعضهم الى ان ضمير يكون للوجود دون الامر ان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة الامر اي ما ثر اراده مقرونا به مرتبا عليه وبالجملة سواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى

مسئلة وكذا البحث لما قلنا وقيل للندب كما في واتبعوا من فضل الله اي الحلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا واقلنا يثبت بالقرينة اي الندب والاباحة في الآيتين بيانا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم

لانها كلما من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طلبا للكون يجب كون المطلوب حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف بان يحدث الفعل شاء اولم يشأ كما في امر الايجاد وهو يبطل قاعدة التكليف اذ لابد فيه ان يكون للمامور به نوع اختيار وان كان ضروريا بالعلمية لله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والابصار ملحقا بالجادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر التكليف بل نقل الشرع على لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب لان الوجوب يفضي الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازم الوجود وحاصل ماذكره شيخ الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب كون المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده اياه فاعتبر الملغيين واشتبه الامر كما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود واراده مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب لان وجوب الايجاب بالشرع نسان قلت. الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه للوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل واراده من المنع عن النقيض وهو ايجاب الزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل واراده جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والارادة تتبدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني وللقائل ان يقول لانهم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون مع عدمها فيحصل المامور به في ايامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل وللقائل بالفرق بين امره وامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولانا ان اوامر الشرع مجازات لغوية وتقيد لو كان ان مركن لطلب وجود الحادث وارادة تكوينه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا يلزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبئ عنه الآية فالاول ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اي اتركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص ولكنه لا يحقق لصحة الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها الآية ماكث الممكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر المطلق وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد الذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق والدلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلا نفاق اهل اللغة والعرف على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه لا يطلب بمثل صيغة افعل الا على انه يطلب الفعل جزما وهذا هو الوجوب وايضا ريكل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر المطلق موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ليس للوجوب بل الدليل المذكور هناك فانها لا تفرق بين الامر والنهي والبحث جار وللقائل ان يقول الدلائل انما تنفي الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصد رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لابد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير فاذا انصرفت عن الجمعة فساوم شيئا وان اشتراه وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال المذكور لا يصح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة من الآيتين بمعونة القرينة وبيانه ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو ندب اليه حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض ذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى واتبعوا من فضل الله للاباحة لما روي

مسئلة واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل الاطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا يجوز ارادتهما معا

اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بالطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والخصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فيهما وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويل ان المجاز في اصطلاح لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر امغائر لما في اصطلاح سيرد من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له رسوا ركان جزءا ٥ او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس غيرا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل مع جواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك كما يجيء قولنا ان الامر اذا اريد به الاباحة او الندب فهو مجاز اريد من الاباحة وهو الجواز الفعل فقط لا ان يدل على كلا جزئيه لان الامر اذا دل على جواز الترك لا يدل ايضا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل

عن رسول الله عليه السلام انه قال اطلب الكسب بعد الصلوة صلوة الظهر بعد الظهر يقال وقد قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق عند الخصم للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وقد سبق البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض فلا نزاع في الحمل على ما يتيقن المقام وعند انضمام القرينة قوله مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والخصاص انه مجاز والحق ان هذا الخلاف ليس في صيغة الامر من حيث هي بل ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما مرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى ان الدلالة في هذا على كون صلوة الضحى او صوم ايام البيض مجازا انما يدل على ان الاطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان الاطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة استعمال اللفظ في غير ما وضع له او انه كما يقع في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب غيره ان المندوب والمباح مامور بهما خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب او الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر فيهما لان الامر للمطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله والكعبي فالمباح واجب لكونه تركا للحرام او مقدمة له فيكون مامورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل بترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا فيجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة او المباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد للكلام فخر الاسلام لو لاحظ الندب والاباحة في سلك احد تخصيص الخلاف بالكرخي والخصاص فلهذا ذهب الكرخي الى ان هذا الاطلاق انما هو في صيغة الامر اولا والكلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة الوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا اتى بالطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع لاجله دل عليه بلا قرينة ذكر والتاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس مجازا على ما نحن فيه المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عليه ولان الغيرين من وجود ان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له الذي في متن خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة امره

بالفظ الامر فجواز الفعل الذي سببت بالامر جزء للوجوب فيكون الاطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قولنا لان الامر دال على جواز الفعل الذي هو جزء بما لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن سببت والعدم الدليل على حرمة الترك التي هو جزء آخر للوجوب فبقي ما يستحقه الاحاد من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيما فيقول الخلاف الى ان استعمالها في الندب والاباحة من قبيل الاستعارة فيكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان للفعل في الندب وكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يخفى ما في هذا القيد مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزء الا لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الآخر خارجا لانها في الجزئية كالسقف والبيت فالحق اصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزء اللوجوب بمنزلة الخليل بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم بخيص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب سوى الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعلها جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب المصرح الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون اللام للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ بالقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما والوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك وامتناعه وانما ثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك فلا اخطار في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب هو استعمالها في جزءيهما الذي هو بمنزلة الجنس وبثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ وبثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل مع المنع النقيض والاثر الثابت بالعين كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب تاركه فلا يتم ان جواز الفعل جزء من مفهوم ومدلول على المصرح من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فهم يعتد بهذه قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وان الماذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه فيكون ماذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ فهم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة واراد تهما منه والفرق في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عد ولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر دليل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فثم يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل حزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع واراده منه فان ذلك من حيث ان افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد دليل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع هنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انها من افراد جواز الفعل والاذن فيه وبثبت خصوصيته كونه مع جواز الترك وبدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على المطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل وبين الفعل عند قصد الاباحة بان مدلول جواز الفعل ومدلول الثاني في جواز الترك لان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وبين قولنا هو للاباحة اذا المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه مستعملا في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمي حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ

متن القدوري

٢٠٩ من اصل الكتاب وهو ما يوجب الحد بالقتل او ما يوجب القطع في السرقة او ما يوجب الحد في الخمر او ما يوجب التعزير وهو ما دون ذلك من الجنايات والاصل في هذا ان الجناية على ثلاثة اقسام جناية على النفس وجناية على ما دون النفس وجناية لا على النفس ولا على ما دون النفس فالجناية على النفس هي القتل والجناية على ما دون النفس هي القطع والجناية لا على النفس ولا على ما دون النفس هي الزنا وشرب الخمر والسرقة وقطع الطريق والردة والبغي فاما القتل فانه ينقسم على اربعة اقسام قتل العمد وشبه العمد والخطأ والقتل بسبب فاما قتل العمد فهو ان يتعمد ضربه بما يقتل غالبا فان مات به فعليه القصاص وهو القود وقال الشافعي رحمه الله ليس بعمد ولا قود فيه وهو قول ابي يوسف الاول ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف الآخر رحمه الله هو عمد ولا قود فيه وهو قول ابي حنيفة رحمه الله وقال مالك رحمه الله هو عمد ويقتل به الا ان يعفو الولي وقال احمد رحمه الله هو عمد ويقتل به الا ان يعفو الولي او يصطلحوا على الدية وقال ابو حنيفة رحمه الله ان كان بحديدة تقتل مثل السيف والسكين فهو عمد ويقتل به وان كان بحجر كبير او خشبة كبيرة فهو عمد ولا قود فيه وان كان بحجر صغير او خشبة صغيرة فهو شبه عمد وان كان بسوط او عصا او لكزه بيده فمات فهو شبه عمد وان لطمه بيده او وكزه بيده او رفسه برجله او ضربه بحجر صغير او خشبة صغيرة او بعمود فمات من ساعته او من يومه او من ليلته فهو شبه عمد وان مرض ثم مات فهو عمد وان ضربه بالسوط ضربة او ضربتين او ثلاثا فمات من ساعته او من يومه او من ليلته فهو شبه عمد وان مرض ثم مات فهو عمد وان ضربه بالسوط ضربة او ضربتين او ثلاثا فمات من ساعته او من يومه او من ليلته فهو شبه عمد وان مرض ثم مات فهو عمد وان ضربه بالسوط ضربة او ضربتين او ثلاثا فمات من ساعته او من يومه او من ليلته فهو شبه عمد وان مرض ثم مات فهو عمد

متن الكنز

٢١٠ الجناية على ثلاثة اقسام جناية على النفس وجناية على ما دون النفس وجناية لا على النفس ولا على ما دون النفس فالجناية على النفس هي القتل والجناية على ما دون النفس هي القطع والجناية لا على النفس ولا على ما دون النفس هي الزنا وشرب الخمر والسرقة وقطع الطريق والردة والبغي فاما القتل فانه ينقسم على اربعة اقسام قتل العمد وشبه العمد والخطأ والقتل بسبب فاما قتل العمد فهو ان يتعمد ضربه بما يقتل غالبا فان مات به فعليه القصاص وهو القود وقال الشافعي رحمه الله ليس بعمد ولا قود فيه وهو قول ابي يوسف الاول ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف الآخر رحمه الله هو عمد ولا قود فيه وهو قول ابي حنيفة رحمه الله وقال مالك رحمه الله هو عمد ويقتل به الا ان يعفو الولي وقال احمد رحمه الله هو عمد ويقتل به الا ان يعفو الولي او يصطلحوا على الدية وقال ابو حنيفة رحمه الله ان كان بحديدة تقتل مثل السيف والسكين فهو عمد ويقتل به وان كان بحجر كبير او خشبة كبيرة فهو عمد ولا قود فيه وان كان بحجر صغير او خشبة صغيرة فهو شبه عمد وان كان بسوط او عصا او لكزه بيده فمات فهو شبه عمد وان لطمه بيده او وكزه بيده او رفسه برجله او ضربه بحجر صغير او خشبة صغيرة او بعمود فمات من ساعته او من يومه او من ليلته فهو شبه عمد وان مرض ثم مات فهو عمد وان ضربه بالسوط ضربة او ضربتين او ثلاثا فمات من ساعته او من يومه او من ليلته فهو شبه عمد وان مرض ثم مات فهو عمد وان ضربه بالسوط ضربة او ضربتين او ثلاثا فمات من ساعته او من يومه او من ليلته فهو شبه عمد وان مرض ثم مات فهو عمد

متن الوقاية

٢١١ الجناية على ثلاثة اقسام جناية على النفس وجناية على ما دون النفس وجناية لا على النفس ولا على ما دون النفس فالجناية على النفس هي القتل والجناية على ما دون النفس هي القطع والجناية لا على النفس ولا على ما دون النفس هي الزنا وشرب الخمر والسرقة وقطع الطريق والردة والبغي فاما القتل فانه ينقسم على اربعة اقسام قتل العمد وشبه العمد والخطأ والقتل بسبب فاما قتل العمد فهو ان يتعمد ضربه بما يقتل غالبا فان مات به فعليه القصاص وهو القود وقال الشافعي رحمه الله ليس بعمد ولا قود فيه وهو قول ابي يوسف الاول ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف الآخر رحمه الله هو عمد ولا قود فيه وهو قول ابي حنيفة رحمه الله وقال مالك رحمه الله هو عمد ويقتل به الا ان يعفو الولي وقال احمد رحمه الله هو عمد ويقتل به الا ان يعفو الولي او يصطلحوا على الدية وقال ابو حنيفة رحمه الله ان كان بحديدة تقتل مثل السيف والسكين فهو عمد ويقتل به وان كان بحجر كبير او خشبة كبيرة فهو عمد ولا قود فيه وان كان بحجر صغير او خشبة صغيرة فهو شبه عمد وان كان بسوط او عصا او لكزه بيده فمات فهو شبه عمد وان لطمه بيده او وكزه بيده او رفسه برجله او ضربه بحجر صغير او خشبة صغيرة او بعمود فمات من ساعته او من يومه او من ليلته فهو شبه عمد وان مرض ثم مات فهو عمد وان ضربه بالسوط ضربة او ضربتين او ثلاثا فمات من ساعته او من يومه او من ليلته فهو شبه عمد وان مرض ثم مات فهو عمد وان ضربه بالسوط ضربة او ضربتين او ثلاثا فمات من ساعته او من يومه او من ليلته فهو شبه عمد وان مرض ثم مات فهو عمد

هذا اذا استعمل وارید به الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى بقي الندب والاباحة عند الشافعي رح فلا يكون مجازا لان هذا دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وسوان دلالة الامر على الاباحة بطريق الاطلاق لفظ الكل على الجزء امر بطريق الاستعارة انما يكون اذا استعمل الامر وارید به الندب او الاباحة اما اذا استعمل وارید به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي رح فالامر بل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا ان المجاز لفظ ارید بغير ما وضع له ولم يوجد لانه ارید بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان دلالة اللفظ على كل واحد من الافراد ليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي رح لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي ثبتت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان في احيا بالامر اذا اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم وانكر الاكثرون اطلاق هذا الضرب مختصر من اطلب مناك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم وسؤال السائل في الحج العام انما هذا امر للابد فيفهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا هذا عشرة لسائر العبادات وعند الشافعي رح يحمل لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فتوضع على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او موصوفا بوصف كقوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا واقيموا الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم المجد والمسجد للمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملهما اصلا لان المصدر فسر انما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن او المجموع الافراد والواحد من حيث هو مجموع وذا لا يحتمل لانه يثبت الا بالنية لا على العدد المحض اي الجامع على العدد المحض ففي طلقني نفسك يوجب الثلث على الاول ويحمل الاثنين والثلث عند الشافعي رح وعندنا يقع على الواحد ويصير نية الثلث لانه لا اثنين ثلاثا في الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتبارا ولا فصح نية الاثنين لانه عدد محض لدلالة الاسم الفرد على العدد وقد ذكرنا هذه المسألة بالتمرة والاختلاف ولم يذكر واثمرة الاختلاف مبتنيا وبين من قال انما يحمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاخرجت هذه المسألة

٢١٩

واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان الشائع في الجنس لا يحتمل غيره لانه ليس بعض افراده اولى من بعض فيتوقف وقع له اذا استعمل يعني الامر بصيغة افعل يجب عدم الخروج عن الفعل مع الخروج في الكل فارقا يجوز ان يكون في الفعل الخروج جميعا وان يكون في بعض دون بعض فلا يدل على الاباحة ولا على الجواز الثابت في ضمن الوجوب عند الشافعي رح بدليل ان دليل الوجوب دل على وجوب الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز فيرتفع الوجوب فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل على الزائد وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة الامر الوجوب على جواز الفعل دلالة حقيقية على ما لما اقتضى لا دلالة المجاز على ما يلزم المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في الطلاق

قوله فصل عموم الفعل شمولا افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك ما يقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب قدر المداومة وان كان موقتا يجب القاعة في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر قيل زمان في مثل صلوا وصوموا الاتباع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى نظائر المفتوحين وصحة افترقا في الجملة ثم الخلاف في ان الامر المفيد بقرينة العموم والتكرار او المرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالة على مصدر معرف باللام لان ضرب مختصر من اطلب مناك الضرب على قصد اشارة الطلب ودون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان الامر بالجمع بين الحالين وهو من اهل اللسان فيلزم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامان هذا امر للابد لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم ان الحرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتياده الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وليس كذلك بل هو متكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع

وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن صاحبنا في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وهذا ما قال في المتن فان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على مذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى

العامنا هذا الابد ولا تعلق بالامر وما احد يث الاقرع بن الحابس فمعناه روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم انتهى قلت لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر فلما بل عناه بصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب شرع والله يقضب الشرائع كذا في مذهب الشافعي رح وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله يعني انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او مكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من ان الاقرع وسن كونه محتملا ان اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووجه الضمير في قوله يحتملها ان القصد من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والمقيد بثبوت وصف كقوله تعالى واقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما هو من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه قلت لا معنى لقوله لا بمطلق الامر لان الخصم لم يدع انه مطلق لان المقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وح لا اشكال فظاهر عبارة المص ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه لو جيه على هذا المذهب حتى لا يتفق الابد ليل كما صرح به المصرح في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان المقيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي اشتراء اللحم الا مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب بشرط وهذا معنى قول الامام السرخسي رح المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يحتمل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على الاحد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا عني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم او نحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير له بل تغيير الى ما يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا اقترن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع كان الواقع بلفظ العدد بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد نوى ما نوى قبل فكر العدد لم يقع شئ والفرق بين طلقتك وطلقي نفسك قد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون معنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارا فهو مسلم اذ لا مشاحة في الاسم المعلوم والا فكل ما سوى انه يراد الجنس فهو مفرد من افراد الفعل

فاقطعوا ایدیهما لایرید به کل الافراد اجماعا فیراد الواحد فلیس بدلیل علی الیسار فصل الاتیان بالمامور به نوعان اداء امر اسی تسلیم عین الثابت بالامر وقضائی تسلیم مثل الواجب به وقلنا فی الاول بالثابت بالامر لیتسهل النقل

قوله وقوله تعالی فاقطعوا ایدیهما قد یقرء علی هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لایحتمل العدد مسئلة عدم قطع یسار السارق فی الکرة الثانیة وکلام القوم حیث ابتنا ها علی ان المصدر الذی یدل علیه اسم الفاعل وهو السارق لایحتمل العدد وقال فخر الاسلام وعلی هذا یخرج ان کل اسم فاعل دل علی المصدر بغته مثل قولک تعالی والسارق والسارقة لایحتمل العدد وکل اسم فاعل دل علی مصدر لایحتمل مصدر العد فالامر فی المصدر عرض ان یضاف علیه ما یحتمل مصدره ویحصل الربط فصیح الکلام والحاصل ان المصدر الذی یدل علیه اسم الفاعل لایحتمل العدد بمنزلة المصدر الذی یدل علیه الامر معنی السارق الذی سرق سرقة واحدة ولا یجوز ان یراد الواحد لانه مجمل الذی هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق علی آخر الحیوة اذ لا نعلم تحقق جمیع سرقاته الا مع وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع ید واحدة بالاجماع فالمعنی الذی سرق والتی سرقت سرقة واحدة یقطع من کل واحد منهما ید واحدة وهی الیمنی بدلیل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضی الله عنه ایسانهما فلا تقطعوا الیسری مرادا اصلا ولا یکون تکرار الحکم بتکرار السبب لقولهم المحلی هو الیمین بخلاف تکرار الجلد بتکرار الزنا فان المحل باق وهو البدن وکلام المصنف رحمه الله فی اتیان هذه الاسئلة علی مصدر لا مرا غنی الحاصل الواحد الحقیقی متعین للاجماع علی ان لا یقطع بالسرقة الا ید واحدة وقطع الیمین مرادا اجماعا فلا یدل الآیة علی قطع الیسار ولا یتناوله النص وانما عدل عن تقریر القوم ان اسم الفاعل کالسارق مثلا اسم وعمومه یقتضیه عموم المصدر ضرورة امتناع قیام الواحد الحقیقی بالمجموع وجواب ان المراد وقوع المصدر بالنسبة الی کل فرد من افراد السارق مثلا قوله فصل الاتیان بالمامور به نوعان اداء امر بحسب الوقت علی الاتیان بالموقتات وغیره مثل ادا الرکوة والصلاة وقضاء الصوم والحج للآتیان به ثانیا بعد فساد الاول وتخرج ذلک ما یحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحابنا فرض یختص بالعبادات الموقتة ولا یتصور الاداء الا فیما یتصور فیه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل فی وقته المقدر شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء کالصلوات الخمس وعند الشافعی رحمه الله الاداء استدراک لما سبق وجوبه مطلقا وقولهم مطلقا تنبیه علی انه لایشترط الوجوب علیه لیدخل فیه قضاء النائم والحائض اولا وجوب علیهما عند المحققین حتی ان وجد السبب لولا المانع کسفر وجواز الترک مجمع علیه وهو نبانی الوجوب والاعادة ما فعل فی وقت الاداء ثانیا کالمتی فی الاول فیدخل المعادة بالجماعة بعد الصلوات منفردا یکون اعادة علی الثانی لان طلب الفضیلة عذر لاعلی الاول لعدم الخلل وظاهر کلامهم ان الاعادة قسیم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعریف للاداء بقوله اولا علی انه یخلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانیا اولا وذهب بعض المحققین الی انها قسم من الاداء وان قوله فی تعریف الاداء اولا متعلق بالقول المقدر لا بقوله فعل فی وقته المقدر له شرعا ثانیا حیث قال علیه الصلوة والسلام فلیصلها اذا ذکرها فان ذلک وقتها فقضاء صلوة النائم والناسی یسمی اداء شرعا احترازا عن القضاء لانه واقع

وتطلق كل منهما على الآخر مجازا واقتضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت قربة في فتحقق افاذا وقت شرعا فقد
لا تعرف لمثل الامين وعند عامة اصحابنا يجب لما ذكرنا ولانه مامور به بامر جديد يسمى الامر بالاسقاط لكونه اسقط الخروج عن العهدة بالصوم
فيضاف الى سببه وهو الوقت كما يضاف الاداء الى سببه وهو الوقت الا ان الاداء سمي اداء لكونه تسليما لعين الواجب بالامر الاول
والقضاء سمي قضاء لكونه تسليما لمثل الواجب بالامر الاول ولانه لما فات الاداء وجب تدارك الفائت بقدر الامكان وذلك بالقضاء
فيكون واجبا بالامر الاول ولهذا يأثم بتأخير القضاء الى وقت آخر ويجب عليه الاداء بالوقت الثاني ولو كان الواجب بالامر الثاني
لما وجب عليه الاداء بالوقت الثاني كما لا يجب على المسافر الصوم بالامر الثاني في رمضان آخر ولا يأثم بتأخير القضاء الى رمضان آخر
وقوله (وقيل الاداء بالامر الاول والقضاء بالثاني) اختيار القفال الشاشي وابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
البزدوي وصدر الشريعة وجماعة من المتأخرين وهو الصحيح من مذهب اصحابنا لان الامر الثاني لو كان موجبا للاداء لكان موجبا
للاداء بعد خروج الوقت ايضا لان الامر المطلق يقتضي التكرار فيلزم ان يكون الاداء بعد خروج الوقت واجبا بالامر الثاني
وهو باطل بالاجماع فان من اخر الصلاة عن وقتها لا يقال انه ترك واجبا بالاجماع وقوله (وقيل الاداء بالامر الاول والقضاء
بالامر الاول بدليل وجوب الاداء على الحائض والنفساء اذا طهرتا قبل مضي ادنى وقت الصلاة) اختيار الكرخي وطائفة من
اصحابنا وهو ضعيف لان الحائض والنفساء لا تجب عليهما الصلاة في الوقت بالاجماع وانما تجب عليهما بعد الطهر بالامر الثاني
فكان الاداء بالامر الثاني ايضا وقوله (وقيل الاداء بالامر الاول والقضاء بالامر الاول بدليل وجوب الاداء على الحائض والنفساء
اذا طهرتا قبل مضي ادنى وقت الصلاة) اختيار الكرخي وطائفة من اصحابنا وهو ضعيف لان الحائض والنفساء لا تجب عليهما
الصلاة في الوقت بالاجماع وانما تجب عليهما بعد الطهر بالامر الثاني فكان الاداء بالامر الثاني ايضا وقوله (وقيل الاداء
بالامر الاول والقضاء بالامر الاول بدليل وجوب الاداء على الحائض والنفساء اذا طهرتا قبل مضي ادنى وقت الصلاة) اختيار
الكرخي وطائفة من اصحابنا وهو ضعيف لان الحائض والنفساء لا تجب عليهما الصلاة في الوقت بالاجماع وانما تجب عليهما
بعد الطهر بالامر الثاني فكان الاداء بالامر الثاني ايضا

فضاء ثبت ظهر مسلوبا وصفه فضاء بموت فلهذا لا يصح مع قوة الادلة خلاف حرف النقل مع ان المأتي به ادائي فان قلت قد يطلق التعريف الاداء على الاتيان بالمأمور به
الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الحلال والاتمي اذا تحللت البلاغ جميعا مامور بعينه للمحققين فاذا ثبت بالامر الاول كان الاداء واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام
بعد ما فسر الاداء بما سلكتم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو ما فعل بعض ما تعلق به الامر حقيقة في الجملة كمن صلى ركعة من الظهر ثم افسدها
اتمام المأمور به فاذا جعل اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض فخل الاداء بالواجب فلهذا جعلنا من اتمام ما وجب بالامر الاول سماه الطلب جازما كان او
جعلا على التركيب وساويا له دخل في المأمور به الواجب والمندوب جميعا لما بينا ان الاداء بالنقل وهو ما ثبت فاعله والبيني تارك هذا معنى الندب وسمه
اداء فيفسد تسليم عين الواجب والمندوب ولا يخفى ان هذا يتم على رأي من يجعل الامر والندب اسما مشتركا بين الوجوب والندب بالاشتراك اللفظي ويجعلهما موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في
كل من الثلثة فلم لا يكون فعل المباح اداء ولا اكتفى بقول من يجعلهما حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد ههنا لفظ
الامر لا صيغته واما اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب
الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب لكان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام اثابة بالالفاظ
الحجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول البعض **قوله** وتطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الاخر مجازا اشعارا بالتباين
المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي تممتم فاذا قضيت الصلوة وقولك ادبت الدين و
توهمت اداء ظهر الامر وما بحسب اللغة فقد ذكر وان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في
تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة العناية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل **قوله** والقضاء بمثل معقول فعند البعض يكون بسبب جديد اي
يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض يكون بسبب جديد اي فض مبتدأ تنزيلا للمتصل الوارد لوجوب الاداء فعلى عبارة اكثر المشايخ
تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم بثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا اشير كلام المصنف اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد
وشمس الائمة وفخر الاسلام رح القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء واختار الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة بتنزيله عما يخالف القياس
فلا يكفينا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر في مقام القياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان قامة مخلة مقام كعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت و
كذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قولهم فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لاداء الفعل الذي عرف كونه قربة مثل بعض اولا مدخل
للراي في مقادير العادات وهيئات اثبات الشارع بينهما لا يقال لو وجب بعض جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يسم قضاء حقيقة لانا نقول
سمي قضاء لكونه مستدركا لوجوب سابق بخلاف الواجب بتداء وارجح الفريقين الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه
بخروج الوقت والحال ان الفعل شغل من عند الكلف يصرف الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر تركه للاشتغال وهو اقرر ما عليه من العهدة واحرز لبقوة
وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة مخلة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من حلت السيات والاوصاف
هو الوقت والاقدرة عليه قلت انما يقتصر القوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت وبقي اهل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج
عن عهدته بان يصرف البه ما هو مشروع له في وقت آخر ويجاب في النيات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا والى لم يجز الفي
احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة بسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كان الصفة مقصودة والوقت ليس

ان مشروط الوجوب یا عدم الامر بالاستدعاء وجوب لما ثبت
ارادۃ الوجوب بالاستدعاء وعدم الامر بالاشتداد وعدم وجودہ
الثواب ۱۲ قولہ فالواجب بالقدرۃ المیسرۃ
اوقبل ۱۲ اقول اسے فی نہایۃ الحاجۃ ان اکثر قال
اطلاقہا فی کلام وقع فی الوقت اقول الذی
عین فیہ الماموربہ بما لیس فی وقتہ ثم یتعین
لہ اوذ لیتحمل ان یکون ذلک من اشارع
امر الاتفاقی وہذا وہوی عشر فی ان قال من فاتہم
یوم من رمضان فلیقض صیام الدہر کما لو فات
بہ اوکون تعلیم اللہ تعالیٰ وحی الفاتحۃ الہوے
مقصودا من ایجادہ لایناقی کون التعلیم وحی الوحی
الہوی فیہ اکثر قل ہو کذلک وحی الوحی
والتعلیم فی الاکثار یا لامر علیہ اکثر کون
ادرت مرفوعۃ من آثار الاوقات سنۃ
ایجادات التی یعنت لہا فیلک بیعا وقد
ارسالۃ اسماۃ بالکیلسا دات فی الکسار
الیمین ان الواجب بالکیفیۃ الایجاد الاسم الامور
الفاتحۃ وبہذا ظہر ان الواجب بالکیفیۃ الایجاد الاسم الامور
کلہا لایتی کلہا وکیف ان یقال مراد ہ ان
الوقوف الاکمل ہو التعلیم وان کان محی فوۃ
الوقت لہ سلوم بالامر الواجب فوت فلکہ لیس
اولیٰ فقوتیت الاول لشاغب ویتبع
فت ل ۱۲ ۱۲ ۱۲

فوائد الاشرف الوقت وقد فات غیر مضمون الا بالاثم ان کان عامد القوله لعم فعدة من ایام اخر وقوله علیه السلام من نام عن صلوة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها قال الله تعالی فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر وقال علیه السلام من نام عن صلوة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها فان ذلک وقتها استدللنا بالآیة والحدیث علی بان شرف الوقت غیر مضمون اصلا اذ لم یکن عامدا فی واذا ثبت ذلک فی الصوم والصلوة وهو معقول فثبت فی غیرهما کالمنذورات والاعتکاف قیاسا ما ذکرنا من ان علام ان ما وجب بالسبب السابق غیر ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط الا لایجاب ابتداء ← جواب اشکال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فوته آه فنقول واجبا بسبب جدید لا بالسبب الذی اوجب الاداء فقال فی جوابه وما ذکرنا من النص الی آخره والبعض لا یرد قضاء الاعتکاف والمنذورات قیاسا لان القیاس مظهر لا مثبت فان قیل قیاسی هذا الاصل وهو ان القضاء یجب بسبب الاداء قضاء الاعتکاف المندور فی رمضان ینبغی ان یجوز فی رمضان آخر کذلک لان المقصد بالعبادة هو تعظیم الله تعالی ومخالفة الهوی وذلک یختلف باختلاف الاوقات واستواء التقدیم علی الوقت انما هو لامتناع تقدیم الحکم علی سبب فان قیل الفائت لا یقابل بالمثل او الفائت فما الذی تؤول شرف الوقت الفائت تقدیرا عند تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم یشرع الا لمبدء وتمایل شرف الوقت والا لتفاوت بالنقصان فقد انتقت فی غیر العمد قوله صلی الله علیه وسلم رفع عن امتی الخطاء والنسیان وثبتت فتحقق الاثم فی العمد بالنص والاجماع علی تارک الواجب تارة عن وقته تم الظن من کلام القوم ان یراد بالآیة والحدیث فی هذا المقام التمسک جاهلی ان الواجب هو الصوم والصلوة لا یفید تعلق الوقت الا الان الصوم صرح بالتعلیل لما فهم من قوله اذا کان عامدا وهو انه اذا لم یکن عامدا لا یکون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلک لان الشرع جعل جزاء ترک غیر عامد هو الاتیان بالصوم فی ایام آخر والصلوة فی وقت آخر من غیر تعرض لشیء آخر لکن مع ایجاب القضاء فی الجملة وکیف لا یکون مراده الاستدلال بها علی عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه ینبغی ان اشار بالکلام علی زیادة فائدة وهو بالجملة اقتضاء الوجوب بعد الوقت ثابت فی الصوم منصوص الکتاب وفی الصلوة نص الحدیث وکلاهما مقبول الا انه یتجه ان یقال ان الوقت لا یصلح مسقطا ولا یجزی حق اصل العبادة فثبت الحکم فی غیر الصوم والصلوة کالمنذور والاعتکاف قیاسا علیهما بجامع ان کلا منهما عبادة وجب بسببها فان قیل هذا حجة علیکم لا لکم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الکتاب والسنة وجوب قضاء غیرهما من الواجبات بالقیاس فیکون القضاء بسبب دلیل مبتدء اراد اما ایجاب الاداء قلنا لا نم ان النص الایجاب القضاء بل انما یجب بقاء الواجب حقوق شرف الوقت لا الی بدل وضمان فیما اذا کان اخراج الواجب عن الوقت لعذر والقیاس مظهر لا مثبت فی کون بقاء وجوب المنذور والاعتکاف بالنص الوارد فی بقاء وجوب الصوم والصلوة ویکون بالوجوب فی الکل بالسبب السابق لا یقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لکان الامر مقتضیا لو کنا نحن قائلون بان قول القائل صم یوم الخمیس لا یقتضی صوم الجمعة والیوم لو اقتضاه لکان اداء بتعذر ان یقال صم ایام الخمیس والیوم الجمعة علی ذوی التمییز وکانا سواء فلا یتعین اداء فیه لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبالبقاء فی یوم الخمیس فمفاد الکلام ابقاء الصوم فی یوم الخمیس الذی یکمل الواجب به بقی الوجوب به بعض ناقص فیصح ح لا یلزم اقتضاء خصوص یوم الجمعة ولا کونه اداء فیه ولا کون صوم الیوم من سوار قوله فان قیل لو قال لله تعالی ان احتلم رمضان لوجب علی صوم شهر آخر فلو کان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلک لان رمضان الاخر مثل الاول فی کون الصوم مشروعا فیه استحقاقا علیه وکون الاعتکاف فیه صحیحا ولما لم یجز علم انه بسبب جدید وهو التقویة وبسبب مطلق یوجب الاعتکاف بصوم مقصود مخصوص به بعینه وانما اوجب لان تعیک شهر غیر رمضان فیظاهره التقریر بان المراد بالسبب الجدید والسبب الاول هو سبب الحکم لا النص الدال علی ثبوت الحکم والا لکان المناسب ان یقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال علی وجوب الاداء بالنذر والسبب الجدید هو قیاس المنذور علی الصوم والصلوة بل النص الوارد فی وجوب قضائهما یمکن ان یقال کون سبب القضاء هو النذر کذلک یمین وجوب سببا النص الدال علی وجوب المنذور وکونه هو التقویت کنایة عن وجوبه بالقیاس علی الصوم والصلوة تعبیرا بالملزوم عن اللازم وفی لفظ فخر الاسلام اشارة خفیة الی هذا المعنی او احتمال هذا استثقل لا یجاب الفصل علی الاصل

اى اذا نذر الاعتكاف فى رمضان ولم يعتكف الى رمضان آخر ينبغى ان يجوز قضاء الاعتكاف المنذور فى رمضان آخر
لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف فى رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف
فيجوز القضاء فى رمضان آخر قلنا القضاء ههنا يجب بما اوجب الاداء اى النذر وهو يقتضى صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه
اى الصوم المخصوص بالاعتكان سقط فى رمضان الاول لعارض شرف الوقت فاذا فات هذا اى عارض شرف الوقت
بحيث لا يمكن درکه الا بفوت مديد يستوى فيه الحيوة والموت وهو من شوال الى رمضان آخر عاد الى الاصل موجبا لصوم
مقصود اى الصوم مخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت او
سقوطا بوجوب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا هو مراد صدر الاسلام بقوله وكان هذا
احوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط فى قوله فسقط ما ثبت لشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء
مع سقوط زيادة ثبت لشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع رعاية شرف الوقت كما ان الاداء
وجب كذلك ولا يرد عليه ان فى سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت
والدليل على الاحوطية ما قال لان ما ثبت لشرف الوقت الى آخره معناه ان شرف الوقت اوجب زيادة فاذا وجب انقصانا
فالزيادة هى فضيلة صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلا يمضى رمضان سقط
وجوب رعاية ملك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغى ان يسقط ذلك النقصان المنجبر تلك الزيادة
ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة انما يحتاط فى اثباته فسقوط النقصان اولى
من سقوط الزيادة والضا سقوط الزيادة فيشرف الوقت انما ثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب
صوم مقصود ثبت بخوف الموت ولهذا بالاعتكاف ايضا فاذا سقطت الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى

بايجاب التكليف زيادة على نفسه والمسئلة تدل ان وجوب القضاء ههنا لوجوب التكليف على نفسه كان بوجوب جديد لا بالوجوب الاول فكذا فى ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب
وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضى صوما بالاعتكاف لما ترى فى ايجابه وانما جاز هذا النقصان فى مسئلة شهر رمضان لعارض شرف الوقت وما ثبت
لشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو موقت مديد يستوى فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط ما ثبت لشرف الوقت
من الزيادة فبقى مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت لشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان الواقعة بالشرف الذى لا يحتمل
السقوط اولى بالعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتأد فى رمضان الثانى فقوله فيقتضى صوما مبنى على نتيجة لها الصوم فى الاعتكاف الواجب لقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف
الا بالصوم وايجاب الشئ ايجاب لما لا بد منه وشرط الطهارة التى لا يتوصل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء فى الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو محدث
جاز اداء ما يجب لتحقق الوضوء لا جلها وقوله انما جاز هذا النقصان اى عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف فى هذه الصورة بواسطة ان وقت الصورة بشرفه وفخامة
فرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف فى هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف فى هذا الوقت الشريف
فثبت لعارض شرف الوقت نقصان وهو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هى فضيلة العبادة فى الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام
سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اى على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة اثباته لشرف الوقت فسقط ما ثبت لشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق
العجز من اكتسابه فبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ الاعجز عنه واطلاقه يقتضى صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد عرف العجز عن ادراك
شرف الوقت بخروجه فبقى اصل الصلوة مضمونا بغير الطهارة وقوله وكان هذا اى سقوط ما ثبت لشرف الوقت من زيادة الفضيلة واثباته الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين
الذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت لشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء لصوم مقصود مخصوص به الآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت لشرف الوقت

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت یوجب وجوب صوم مقصود ولا شک ان وجوب القضاء مع فضیلة الصوم المقصود الحوط من وجوب القضاء مع فضیلة شرف الوقت اذ فضیلة مرتبة الوقت فضیلة لیلیلة تتهاوی بخلاف فضیلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشکلات مباحث اصول الامام فخر الامام رح وقد فسر فی بعض الحواشی الوجهان بغیر ما فسرت لکن لا یخفی علی ذوی الکیاسة الممارسین للعلوم ان الدلیل الذی استدل به علی الاحوطیة یدل علی ان المراد ما ذکرت لا ما توهموه والحمد لله الملهم للصواب

من الزیادة وذلک بان یقتضی الاعتکاف فی رمضان آخر والدلیل علی کونه احوط اولی من ما ثبت بشرف الوقت من الزیادة لما اشتمل السقوط والبعض رمضان فالنقصان الثابت بهذا الواسطة اقرب الوقت اولی باحتمال السقوط واحوط الی الکمال الذی هو الاصل فی الاعتکاف وهو ان یقترن بصوم مقصود مخصوص واذا عاد الاعتکاف المنذور الی کماله المرتاد بالاعتکاف فی رمضان الثانی لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتکاف ولانه وجب کاملا فلا یتادی ناقصا وجوبا ولویة سقوط النقصان امران احدهما ان الاتیان بالعبادة احوط من ترکها والیجابها اولی من نفیها وبعبارة اخری تاخیر من النقصان فیما سقط المتقدمان فیما یکون اولی من سقوط الزیادة وایضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تکثیر للعبادة وتکمیل للاعتکاف فیکون اولی وثانیهما ان موجب سقوط الزیادة امر واحد وهو خوف الفوت قبل دخول رمضان الثانی وموجب سقوط النقصان امران خوف الفوت والتذریر بالاعتکاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثانی یوجب قضاء الاعتکاف قبله ولا یتصور ذلک الا بسقوط النقصان وایجاب صوم مخصوص به واما الثانی فلان الاعتکاف شرع لصوم له اثر فی ایجاب ما یقع لا یسقط الا بعارض فی النذر بالاعتکاف یثبت صوم مخصوص به وهو معنی سقوط النقصان فاذا ثبت ما یثبته خوف الموت فاولی ان یثبت ما یثبته خوف الموت ومعنی قولهم آخر یقتضیها جمیعا لان قوة السبب وکثرته ادعی الی وجود المسبب والایراد من ذلک جماع المؤخرین علی اتحاد حکمی المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التاثیر والایجاد فان تعدد الزیادة والنقصان قد تثبتا بعارض شرف الوقت فی فصلان بخلاف الاعدام المؤثرة فلا حاجة الی ما ذکرتم من التطویل تلمیحا لسبب قد یکون سببا لحدوث المسبب ودوام بقایه فلا یدوم بانعدامه لما لا اصلا وقد وجبت بالوقت وبقی الوجوب بعد انقضائه فلا یدری بیان المدعا حما ذکروا وفیه اشارة الی الجواب عما یقال ان سقوط شیء لا یصلح دلیلا علی وجوب صوم مقصود فیکون وجوبه ثابتا بالدلیل وذلک لان النذر بالاعتکاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت کان مانعا عن فوت الحکم فعند العود ثبت الحکم بوجوب بسبب عدم المانع وقوله لان یحتمل بفتح اللام علی انها اللام الداخلة علی الجملة الاسمیة مبتدأ ان یحتمل وخبرا اولی وغیر یحتمل عائد الی النقصان والزیادة وحده لاتحاد هما معنی اذا المراد بعدم وجوب المقوم وقوله رمضان الآخر ورمضان الثانی بتنکیر الوصف تارة وتعریفه اخری علی انه علم اذا قصد به معین ومنکرا اذا قصد به مبهم مثل مررت برجل من الفاضل وزید آخر فارا وبه رمضان آخر رمضانا مغایرا للذی نذر الاعتکاف فیه ایاما کان ورمضان الثانی الذی یلیه رمضان معین الا ان قوله فی تقریر السوال ولا یجوز فی شهر رمضان الآخر کان ینبغی ان یکون بالتنکیر ولذا قال اهـ رح فی رمضان آخر لما مر والی رمضان اله آخر تحقیقا لما هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول علی الحذف والتخفیف ذکره فی الکشاف وذلک لانه لو کان رمضان علما لکان شهر رمضان بمنزلة انسان زید لا یخفی تجوزا لمنذ کثر فی کلام العرب شهر رمضان والمسجد شهر رجب وشهر شعبان بالاضافة قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذکره تمهید علی قصد التفسیر وههنا علی قصد التقریر لیستنتج منه ان سقوط شرف الوقت یوجب وجوب صوم مقصود لانه یوجب سقوط النقصان الذی هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفی النفی اثبات فی کون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم المقوم فیکون موجب السقوط موجبا اذ فضیلة شرف الوقت فضیلة لیلیلة فوتها لان الاعتکاف مشروع فی جمیع الشهور الاثنی عشر وبذه الفضیلة لا توجد الا فی واحد منها فتجانف فضیلة الصوم المقوم فان فوتها نادرا لا یکون الا بعد الاعتکاف فی رمضان قوله وقد فسر فی بعض الحواشی الوجهان بغیر ما فسرت فقیل احدهما ایجاب القضاء بما اوجب الاداء والاخر ایجابه بسبب جدید هو التفویت والاول احوط والملزم ان لا یجب علیه القضاء فی صورة الفوات دون التفویت کما اذا احدث به فی رمضان مرض مانع من الاعتکاف دون الصوم کما لا یخفی مثله وقیل احدهما ایجاب القضاء بصوم مقصود الا خر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتکاف بلا صوم وتعذر ایجاب الصوم بلا موجب کما هو احد الاحتمالین

والادا ء اما کامل وهو ان یؤدی بالوصف الذی شرع کالجماعة او قاصرا ان لم یؤد کصلوة المنفرد والمسبوق کفعل اللاحق فانه ادا ء باعتبار الوقت قضاء لانه یقضی ما انعقد لم باحرام الامام متبلا فکانه خلف الامام فعلی هذا ان اقتدی المسافر بمقیم فی الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام ما یخرجه مصره لیتوضا واما بنیة الاقامة فی غیر مصره وقد فرغ امامه بنی کمقتضی باعتبار انه قضاء والقضاء لا یتغیر اصلا بالاقامة ولا بالسفر وان لم یقع فرغ امامه صورة المسئلة اقتدی مسافر بمسافر فی الوقت ثم سبق المقتدی حدث فدخل مصره للوضوء او نسی الاقامة والامام لم یفرغ ثم اراد بعد الاقامة اعترضت علی الادا ء فصارت فرضه قضاء من حیث الصورة لان الوقت لم یبق له حکم الادا ء لان الوقت انما یبقی حکم الادا ء لما یقع فیه من العبادات وهذه لا یقع فیها شیء من العبادات فصار کما بعد خروج الوقت وانما بقی حکم الادا ء فی حق الاقتداء لان الاقتداء بناء الشیء علی ما فوقه فیبقی ما بقی المبنی علیه وهو الوقت وانما لم یبق حکم الادا ء فی حق القراءة لان القراءة لا تبنی علی ما فوقها فلا تبقی ببقاء ما فوقها وانما لم یبق حکم الادا ء فی حق الاقتداء لان الاقتداء بناء الشیء علی ما فوقه فیبقی ما بقی المبنی علیه وهو الوقت وانما لم یبق حکم الادا ء فی حق القراءة لان القراءة لا تبنی علی ما فوقها فلا تبقی ببقاء ما فوقها وانما لم یبق حکم الادا ء فی حق الاقتداء لان الاقتداء بناء الشیء علی ما فوقه فیبقی ما بقی المبنی علیه وهو الوقت وانما لم یبق حکم الادا ء فی حق القراءة لان القراءة لا تبنی علی ما فوقها فلا تبقی ببقاء ما فوقها وانما لم یبق حکم الادا ء فی حق الاقتداء لان الاقتداء بناء الشیء علی ما فوقه فیبقی ما بقی المبنی علیه وهو الوقت وانما لم یبق حکم الادا ء فی حق القراءة لان القراءة لا تبنی علی ما فوقها فلا تبقی ببقاء ما فوقها

او کان هذا المسافر مسبوقا ای کان المسافر الذی اقتدی بمسافر فی صلوة الظهر فی الوقت مسبوقا ای اقتدی بعد ما صلی الامام رکعة فلما تم صلوة الامام ونوی المقتدی الاقامة فانه یتم اربعا لان بنیة الاقامة اعترضت علی قدر ما سبق وهو موقن هذا القدر من کل الوجوه لان الوقت باق ولم یلتزم ادا هذا القدر مع الامام حتی یکون قاضیا بل التزم ادا ره مع الامام اما اللاحق فانه التزم ادا جمیع الصلوة مع الامام فیکون فی المقدار الذی سبقه الحدث ولم یؤد مع الامام فاضیا او تکلما ای تکلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوی الاقامة تم اربعا لانه ادا فتغیره بالاقامة لان علیه الاستیناف فاذا استانف یکون موذیا من کل الوجوه فتنبه الاقامة اعترضت علی الادا فیتم اربعا وهذا لایة بلاحق ولا یسجد للسهو ای لاجل ان اللاحق کانه خلف الامام لایقرء ولا یسجد للسهو اذا سها فی القدر الذی لم یصل مع الامام لایسجد للسهو کالمقتدی اذا سها لایسجد بخلاف المسبوق فانه منفرد فیما سبق فیقرء ویسجد للسهو واما القضاء فما یماثل معقول کالصلوة للصلوة واما یماثل غیر معقول کالفدیة للصوم وثواب النفقة للحج وکل مالا یعقل له مثل قربة لایقضی الا بنص کالوقوف بعرفة ورمی الجمار والاصحیة وتکبیرات التشریق فانها علی صفة الجهر لم تعرف قربة الا فی هذا الوقت لان اصل فیه الاخفاء قال الله تعالی واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخفیة ودون الجهر وقال وعوا رکم تضرعا وخفیة فان کونها قربة مخصوص بزمان ولا یقضی تعدیل الارکان لان الطال لاصل بالوصف باطل والوصف وحده لایقوم بنفسه فلم یبق الا الاتم وکذا صفة الجودة ای لایقضی لان الطال الاصل الی آخره اذا اوی الزیوف فی الزکوة فان قیل فلم اوجبت الفدیة فی الصلوة قیاسا ای علی الصوم هذا اشکال علی قوله ومالا یعقل له مثل قربة لایقضی الا بنص وقد عدم النص لوجوب الفدیة اذ فات الصلوة للشیخ الفانی والنص ورد فی الصوم وهذا حکم لایدرک بالقیاس فینبغی ان لایقاس علیه غیره واما الاصحیة فلان اراقة الدم لم تعرف قربة فی غیر هذا الایام والابدری ان یتصدق بعین الشاة او بقیمتها مثل هو مثل بقربة الاراقة ام لا والتصدق بالعین اد القیمة فی الاصحیة قلنا نحتمل فی الصوم التعلیل بالعجز فقلنا بالوجوب احتیاطا فیکون آتیا بالمندوب والواجب قوة ترجو القبول به فانه یحتمل ان یکون الفدیة واجبة قضاء للصلوة وان لم تکن واجبة فلا اقل من ان یکون اثباتا بالمندوب ومحمد رح قال فی هذا موضوع ترجو القبول ☆ وفی الاصحیة لان الاصل فی العبادة المالیة التصدق بالعین الا نقل الی الاراقة تطیبا للطعام وتحقیقا لضیافة الله تع لکن لم تعمل بهذا التعلیل المنسون

قوله واما القضاء یعنی ادا بالنص یماثل معقول او غیر معقول ولا غیر محض قوله وثواب النفقة مع بشیر الی قول العامة ان الحج لایقع عن المباشر ولا ثواب الانفاق لان النیابة لاتجری فی العبادات البدنیة الا ان فی الحج شائبة مالیة من جهة الاحتیاج الی الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة یقع عن المامور ومن جهة الانفاق یقع عن الآمر وهذا المذهب انه یقع عن الآمر عملا بظواهر الاحادیث وعلی التقدیرین فالواجب علی الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمامور متنبها غیر مقبوله وفی قوله وثواب النفقة مع الحج تسامح لان التمثیل اما للمثل والثواب لیس شیئا منهما قوله ولا یقضی تعدیل الارکان فی الصلوة ولا صفة الجودة کالتثنیة فی الدراهم المودعاه فی الزکوة لانه اما ان یقضی الوصف وحده وهو باطل لانه ☆ لایقبل له مثل ولا یوجد فصل ومع الاصل بان یقضی صلوة مستدلة الارکان ویقضی نفس الرکن بصفة الاعتدال ویقضی دراهم جیادا وهو الوصف بواسطة بطلان الوصف وهو فضل الاصل وطلب المقبول قوله قلنا بالوجوب احتیاطا ای لانا سالنا لانه لان المنی الموتر فی ایجاب الفدیة کالعجز مثلا مشکوک ☆ لامعلوم الانه علی تقدیر التعلیل بالعجز یکون الفدیة فی الصلوة ایضا واجبة بالقیاس الصحیح وعلی تقدیر عدم التعلیل یکون مستحبة مندوبة لتحوبه فیکون القول بالوجوب احوط ویرجی قبولها ولهذا قال محمد رح فی الزیادات فی فدیة الصلوة تجزیه ان شاء الله تعالی قوله وفی الاصحیة عطف علی مایدل علیه الکلام ای قلنا بوجوب الفدیة فی الصلوة کما ذکرنا وبوجوب التصدق بالعین

وهو ان الاصل فی العبادة المالیة التصدق بالعین حتی فی الوقت حتی لم نقل ان المتصدق بالعین فی الوقت یجوز فی معرض النص وعلنا به بعد الوقت احتیاطا فلهذا یرجع الی قوله وعلنا به بعد الوقت ۔ اذ اجاز العام الثانی لانتقال الی النصیحة لانه لما احتمل جهة اصالته ودفع الحکم به لم یبطل بالشک واما قضاء بشبه الاداء عطف علی قوله واما بمثل غیر معقول کما اذا ادرک الامام فی العید راکعا کبر فی رکوعه ای کبر تکبیرات الزوائد فانه وان فات موضعه ولیس لتکبیرات العید قضاء اذ لیس لها مثل قربة لکن الرکوع شبه بالقیام فیکون شبیها بالاداء وحقوق العباد ایضا تقسم الی هذا الوجه فالاداء الکامل کرد عین الحق فی الغصب والبیع والصرف والسلم کما عقد الصرف اد السلم یجب بدل الصرف والسلم فیه فی الذمة فکان ینبغی ان یکون تسلیم بدل الصرف والسلم فیه قضاء اذ العین غیر الدین لکن الشرع جعله عین ذلک الواجب فی الذمة لئلا یکون استبدالا فی بدل الصرف والسلم فیه والاستبدال فیهما حرام

اود التیقن فی الاخیرة لانا عباد مالیة ثبت قربته بالکتاب والسنة والاصل فی العبادات المالیة التصدق بالعین مخالفة الهوی النفس تبرکا بالمحبوب الا ان التصدق بالعین نقل فی الاضحیة الی اراقة الدم تیسیرا للطعام بازالة ما تشتمل علیه مال الصدقة من دماء وساخ الذنوب والاثام فبالاراقة تنقل الجنب الی الدماء وتصیر ضیافة الله تعالی باطیب ما عنده علی ما هو عادة الکرام ولیستوی فیه الغنی والفقیر الا انه یحتمل ان یکون نفس التضحیة والاراقة اصلا من غیر اعتبار معنی التصدق فی الوقت لم نقل بالتعلیل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعین او القیمة فی ایام النحر لقیام النص الوارد بالتضحیة ولهذا لو هلکت الشاة او عیبت للتضحیة او باعها تبرأ عن التضحیة الحرم بعین شیئا احتیاطا فی باب العبادة واخذا بالمحتمل احتیاطا بالقیاس فجاز ان یکون معناه فعولی فی الوقت وفی معرض النفل متعلق بقوله لم نقل بهذا التعلیل نظرا الی عبادة المتن الا انه جعل فی الوقت متعلقا بالتصدق بالعین من کلام الشرح قوله لم یبطل بالشک ای باحتمال ان یکون الاداء اصلا وقد قدر علی المثل بخبر الایام الخمسة فان قلت کیف ینتقل الحکم الی الصوم فمن وجب علیه الفدیة من الصوم فقد عجز علی الصوم قلت لان کون الاصل فی الشهر هو الصوم لیس بمشکوک بل متیقن فمتی عجز زال الحد متیقن بیقاء وجوب الصوم لقوله تعالی فعدة من ایام اخر قوله لکن الرکوع شبه بالقیام حتی جعل تبقا لا تقضا والاستواء فی انصف الاعلی من البدن وانما یتحقق القعود بانتهائه لان استواء اعالی البدن موجود فی الحالین الا انه لیس بقیام حقیقة لکان الانحناء قوله فنقیسه الی هذا الوجه الصواب علی هذا الوجه لما هو لفظ فخر الاسلام قوله والبیع ای وتسلیم عین الحق فی البیع وفی عقد الصرف والسلم فیکون هذا العطف من قبیل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد لیقتضی سابقة الاخذ فیصح فی الغصب دون البیع وفی التمثیل بالامثلة الاربعة اشارة الی ان الاداء الکامل قد یکون تسلیم عین الواجب بسبب التحقیق کرد المغصوب وتسلیم البیع علی الوصف الذی درد علیه الغصب والبیع وقد یکون تسلیم عین الواجب بسبب اعتبار الشارع کتسلیم بدل الصرف وتسلیم المسلم فیه اذ کل منهما ثابت فی الذمة وهو وصف لا یحتمل التسلیم الا ان الشرع جعل المؤدی عین ذلک الواجب فی الذمة لئلا یلزم الاستبدال فی بدل الصرف والسلم فیه قبل القبض وهو حرام ولئلا یلزم امتناع الجبر علی التسلیم بناء علی ان الاستبدال موقوف علی التراضی ولکذا الحکم فی سائر الدیون لان الدیون انما تقضی بامثالها ضرورة ان الدین وصف ثابت فی الذمة والعین المؤدی مغایرة الا ان الشرع جعله عین الواجب لما ذکرنا فان قیل القضاء مبنی علی تصور الاداء اذ لا معنی له الا التسلیم مثل ما یکون عینه اداء فاذا امتنع تسلیم العین امتنع تسلیم المثل قلنا العین اعم من ان یکون بسبب التحقیق او اعتبار الشرع ثم امتنع فی الدین تسلیم العین بسبب التحقیق وانتفاء الخاص لا یوجب انتفاء العام فالمؤدی فی الدین عین الحق فی الجملة وان کان مثلا للعین بسبب التحقیق لانه ضرورة تحقق التغایر فی الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدی فیه مثل لم یجعله الشارع عین الثابت فی الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض محکم فبالنظر الی المقبوض یکون المؤدی مثلا واما ما یقال من ان معنی قضاء الدین بالمثل ان المدیون لما سلم المال الی رب الدین صار ذلک دینا فی ذمته کما کان ماله دینا فی ذمة المدیون فتقاصا مثلا مثل فحینئذ لزم قضاء الدین ح لا کون تسلیم عین الواجب هو ولا تسلیم مثله لان المثل علی هذا التقدیر هو ما ثبت فی ذمة رب الدین والتسلیم لم یقع علیه بل علی نفس المال المؤدی وایضا علی هذا لا یکون بین قضاء الدین بمثله والقرض

والقاصر والمغصوب والمبيع مشغولا بجناية اودين اوغيرهما بان كان حاملا اومرهونا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رح وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكذا الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى يرد هلك عنده لطل حقه حصلا لمامر والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا ادى احملا باقتضاء حق صورة لاستحالة ان يكون الواو المرأة عبد الرجل فيتوجهان ذلك الرجل على ان الخمر ابو باقتضاء حتى وجبت قيمته للمرأة على الزوج ولم ينقض بها القاضي حتى ملكا بناء من حيث انه عين حقهما اداء اي تسليم الزوج اليهما اداء فلا يملكان منه اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليهما لا يملك الزوج ان يمنعه منهما ولكن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روى ان رسول الله عليه السلام

فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض تقتضي مثل المقبوض لا قيمته اذ هو الكامل قوله والقاصر يعني اذا غصب عبدا فاز غائره مشغولا بجناية يستحق بها رقبته اوظفر وادين بان استهلك في يده مال انسان تتعلق الضمان برقبته اوعرض حدث في يد الغاصب لو غصب جارية فرد بها حاملا اوطبع عبدا اوجارية تسالما من ذلك فسلما مجدي هذه الصفات فهذا اداء لورود عليه ما غصب فيرد لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداءه ويتفرع على تصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رح حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن على البائع لان يد المشتري زالت من الثمن وكذا المبيع بمنزلة المرهون ما لو استحقه مالك اومرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا في لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين في المبيع دون المغصوب قوله والاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويرجع فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جيادا وفاداها زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث قوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يمنع الاداء ويطالب المديون بالجياد حصلا لغرضه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا والامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رح للمقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة تاديه الى الربوا فيصير مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم يصاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للمتن من رد المقبوض لا للكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبده ثم ابوا المرأة يعتق الاب لتملك المنتفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي لبطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه يسمى مالا وجب بتسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة على الزوج الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة هذا هو الاداء من حيث ان العبد المعين حق المرأة لانه الذي استحقه بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المملك ثانيا كالمستحق بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه معينا حقها مع قيام حقها في التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكها البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق ان لا حق في البيع على اجازة المستحق معينا لم يجز فبطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة لان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملكه نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملكا الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انقطع عن العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم العين لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بقول الزوج ثم العين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه لا يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه بخلاف ما اذا قضى بالقيمة بتصديق المالك وباقامة البينة فانه لا يعود حق

وعلى على بريرة فاتت بريرة تبرء والقدر كان يعلى باللحم فقال عليه السلام الآخرين لنا من اللحم فعسيا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشئ بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشئ من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه الا اذا تعلق حكم شرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار بتبدل الشرع وقد اراد بالعين هذا المجموع اعني الذات مع الاعتبار لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يتحقق قبل تسليمه اليها وبملك الزوج اعتاقه وبيعه فكيف اي بيع العبد قبل تسليم اليها وان كان يقضى القاضي عليه ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر ما لو انعدم المغصوب الا لاك جاها وعند الشافعي رح لا يبرء عن الضمان لانه ماموريا الاداء لا بالتقرير وربما لا يمكن الانسان في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف وبالتحيل لا بعدم ولهذا وجب الضمان على الغاصب اذا هلك في يده بالاتفاق ولان الاداء بالتقرير اسقاط والاسقاط لا يحتمل الرد كالابراء والطلاق والعتاق وهذا لان الاداء بالتقرير لو لم يسقط الضمان لبقي الضمان على الغاصب بعد الاداء فيؤدي الى ان يؤدي ضمانين بفعل واحد وهو الاتلاف وانه لا يجوز وانما قلنا ان الاداء بالتقرير لا يسقط الضمان لان الاداء بالتقرير لو اسقط الضمان لسقط بالاباحة لان الاباحة تقرير المالك على ملكه وانه اسقاط الضمان

ففی قطع الید بالقتل خیر الولی بین القطع مع القتل وبین القتل فقط وهو تام وعندهما لا یقطع لانه انما تعقص بالقطع اذا بقی له شیء لم یسر فاذا فنی الید حل موجبه فی موجب القتل المراد بالموجب ههنا ما یجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل تام موجب القطع وللاولیاء ههنا الاثر الحاصل بالقطع فی محله فصار کما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حیث المعنی ای هذا الذی ذکرنا ان القتل تام اثر القطع فاتحد الکیفیة فیتحد موجبهما انما هو من حیث المعنی ✦ اما من حیث الصورة فی جزء المفعل فلان المفعل وهو القطع والقتل من حیث الصورة متعددة فیتعدد بهذا المفعل وهو القصاص انما یدخل فی جزء المحل بهذا یدخل فتمام الجزء فی ضمان الکل فیما هو جزء المحل کما یتحمل ارش الموضحة فی بریة الشجة وبهذا ان الدیة جزاء الکل وان قد یحط اثر القطع کما تم قال الله تعالی وما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء ✦ انه علی حکیم ای ما کان لبشر ان یکلمه الله الا بهذه الثلاثة کذا ههنا ما کان لبشر ان یقتل الا بهذه الثلاثة ✦ اما بالسیف او بما فی معناه او بما هو اشد منه ✦ وانما خص السیف بالذکر لانه آلة القتل ✦ وانما خص الید بالذکر لانها آلة البطش ✦ وانما خص الرجل بالذکر لانها آلة المشی ✦ وانما خص الانف بالذکر لانه عضو بارز ✦ وانما خص الاذن بالذکر لانها عضو ظاهر ✦ وانما خص الشفة بالذکر لانها عضو مستور ✦ وانما خص الذکر بالذکر لانه آلة الجماع ✦ وانما خص الانثیین بالذکر لانهما آلة المنی ✦ وانما خص الید بالذکر لانها آلة البطش ✦ وانما خص الرجل بالذکر لانها آلة المشی ✦ وانما خص الانف بالذکر لانه عضو بارز ✦ وانما خص الاذن بالذکر لانها عضو ظاهر ✦ وانما خص الشفة بالذکر لانها عضو مستور ✦ وانما خص الذکر بالذکر لانه آلة الجماع ✦ وانما خص الانثیین بالذکر لانهما آلة المنی

قوله فنی قطع الید بالقتل ای بعد ما قطع الید بالقتل ✦ وهذا علی التقدیرین اما ان یکون خطأین او عمدین او احدهما عمدا والآخر خطأ او علی التقدیر الاول ان یکون القتل قبل البرء او بعده والتفاصیل للاحکام مذکورة فی کتب الفقه ومحل اتحاد الموجب المذکور فی الکتاب ما اذا کان القاتل والقاطع شخصا واحدا اما لو کان القتل قبل البرء وعند ما لیس للاولیاء ان یقتلا لانه انما یقتص بالقطع اذا تعین ان لم یسر الی النفس لحکم النص فاذا اقتضی الی القتل بان قتله بعد سقوط حکم القطع فی نفسه صار قتلا وحل موجبه الشرعی وهو القصاص فصار موجب القتل کان القتل تداخل الاثر الثابت بالقطع حسا وحقیقة بدلیل ان حکم السرایة لیکون القطع ثم القتل جنایة واحدة بمنزلة ما اذا کان بضربات فلیس للاولی فیه الا القتل والحاصل ان جعل الاقتضاء الی القتل بمنزلة السرایة لیدل فلهذا یراد بالموجب فی الموضعین الاثر الثابت بالنص لان الاول ثابت شرعا والثانی حسا وذکر الموجب لتعمیمهما لما صدق علیه الموجب فی الموضعین لا بیان اتحاد فهما بالمفهوم قوله والقتل قد یحاط القطع من حیث ان الفعل یفوت به ولا تصور للاتمام والسرایة بعد فوت المحل قوله وعند ابی یوسف رح یجب بقیة یوم النصب لانه لما انقطع بقی القتل الملحق بالاصل والخلف انما یجب بسبب الاصل به ✦ وهو النصب فیجب بقیة یوم النصب وعند محمد رح یجب بقیة یوم الانقطاع لان المصیر الی القیمة للعجز عن ادائه القتل وذلک بالانقطاع فیجب بقیة آخر یوم کان موجودا فی الاداء قوله لما بینا فی قوله لما بینا فی قوله لما بینا فی

على قوله فتكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخياط فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة حال الدخول في العقد فمنع انها غير متقومة حال الخروج لمنع مقابلتها بالمال في العقد وهو عند التمام فضلا ان العقد لا يحتاج الى تقومها في العقد فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد تكون في نفسها متقومة ✦ قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضا ✦ هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضا ✦ بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا احراز ✦ فلا قياس عليه ✦ يقتل معينين احدهما انه لا قياس تقوم المنافع في النصب على تقومها في العقد والثاني انه لا قياس كون المنافع مقابلا بالمال في النصب على كونها مقابلا بالمال في العقد ✦ لهذا المعنى ✦ اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على الطلان القياس بالمعنى الاول وقوله وللفارق الصناع هو الرضا ✦ دليل على الطلان القياس بالمعنى الثاني فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال وللعين الشاهد يعفو الولي القصاص او يقضي القاضي به ثم رجع ✦ هذا تفريع آخر على قوله والا لقتل له مثل مقتول لا يقضي الا بحق وصورته شهد شاهدان بحق الولي القصاص فقضى القاضي بالقود ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا غير ولي القتيل اذا قتل القاتل ✦ اي للعين غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان بالشهود وقاتل القاتل لم يقولوا لولي القتيل شيئا الا باستيفاء القصاص وهو معنى لا يقبل له مثل ✦ ولقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا اهر عبدا غير عين فانها قضاء حقيقة للان كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت الوصف ثبت العجز اي عن الاداء الاصل وتسليم العبد

ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثل المال المتقوم فلا يقضي الانفس والنفس على عدم بقاء الاعراض مع قطع النظر عن الفناء الدائم الان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة الفناء الاعيان وحدوث امثال ها في كل آن وقد سبق انه سقط الحكم بالاعراض المضمرة مثل المنافع فثبت ان الحكم ان يقتل بل التقويم باعتبار الملكية والطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا نفس الاموال قوله لتقوم المنافع مبنية على ان ما ليس بمال كما في الصلح من دم العمد لا يقال كل من القياسين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص البطلان الاول بكون الاصل على خلاف القياس والبطلان الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمال بالمال المتحقق الانتفاع المقصود وتقاسا المحرم بكل منهما والرضا انما يؤثر في صحة مبتدل ما ليس بمال بالمال لا في محل ليس بمتقوم فقوله ✦ هو اي استيفاء القصاص معنى لا يقبل المثل ليس بمثل له صورة وهو ظاهر وبالمعنى لان في استيفاء القصاص معنى الاجارة لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اوليا آء المقتول على بناء على تمام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول وابنائه حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى الاوجد في المال وانما يثبت في المحل خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان العبد ان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب ودابة تحمل فيما ينبغي على المسامحة كالنكاح ولان لم يحتمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء تسليم قيمته قضاء حقيقة كقضاء مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لانه في جنسه فلا صار الواجب بالعقد في الذمة عبدا وصفة لا يكون اداؤه الا بتقويم صفات العبيد اصلا رجح الى تعيين الوسط الواجب في العقد وتعيير مقدار على العبد حتى كان العبد خلف منه فكان قبل فينبغي ان يتعين القيمة واما في الزوج يمين اداء العبد وهذا القيمة فوجه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو اهر عبدا معينا وبالنظر الى الثاني لو يجب القيمة كما لو اهر عبدا غيره فتعذا لاداء الا عبد بالعقد

فوجب القبيحة فحاسنا اصل ولما كان اى الاصل وهو العبد معلوما من حيث الحاسن كسب هو اى الاصل وهو العبد فحسن بسببه وبين القبيحة وايهما ادى تخيير على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القبيحة فصارت اصلا من وجه فقضا. وبالتبع الاداء

فصل ☜ لابد للمامور به من صفة الحسن هذه المسئلة من مهمات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك فهي مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في مباديها افهام المتفكرين ومع فرت في بحارها عقول المتعمقين وحقيقة الحق فيها اعني الحق بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الا خواص عباده وبا انا يصل من ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك الادراك قدرما وقفت عليه وفقت لا يرده اعلم ان العلماء قد ذكروا عن الحسن والقبح اطلاقا على ثلثة معان الاول كون الشئ ملائما للطبع ومتاقراله الثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا وامّا بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا نزاع على الامرين احدهما انهما ليسا الذات الفعل وليس الفعل صفة يحسن بالعقل والقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوزوا كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده القبح من الله تعالى ان يثيب القبيحة ويجازي عليها بالسيئ اختياره

كانه احد الثمنين فيخير الزوج فالتسليم عليه لا على المرأة فنبا ايها ادى تجبر المرأة على القبول فظهر بهذا ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القبيحة فصارت اصلا من وجه فالصلاة وجبت بذاته في صلاة القبيحة بل هو تضييع وتتميم لما سبق على ما قررنا في وجوب الحج على الفور فتدبر لما سبق من تحقيق صور التضاد فانه لا يكون الامر متعذر الاداء انه قوله فصل من قضاء بالشرع انه لابد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالقبائح وامامن حيث اللغة فلا امتناع لان القبح في اشرب على سبيل الالزام مرفوعة وقد تحكم في الحسن المامور به من موجبات الامر يعني انه ثبت بالامر او من مدلولاته يعني انه ثبت بالعقل او الامر الدليل عليه ومعروف لغة المصرح قبل تفصيل المذاهب والدليل اجمالا القول بانه لابد للمامور به من الحسن سواء ثبت قبل الامر او بالعقل تحقيقا قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر بها مفيدا لحسنها فيما ثبت حسنها في العقل وهو معنى قوله بالعقل وهذا يعرف به قوله هذه المسئلة اى مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان مفهم الباب الامر وانسب ما ذكر فيها

لان الحسن والقبیح یذهب ان الی افعال الله تعالی عنده فالحسن والقبیح بالمعنی الثالث یکونان عند الاشعری بحر ویکون الفعل مامورا به منهیا عنه فلهذا قال ✤ فالحسن عند الاشعری ما امر به سواء کان الامر للایجاب او الاباحة والندب ✤ والقبیح ما نهی عنه ✤ سواء کان النهی للتحریم او الکراهة ✤ وعند المعتزلة ما یحمد علی فعله ✤ سواء یحمد شرعا او عقلا وهذا التفسیر احسن ✤ وما یذم علی فعله یقابله التفسیر القبیح ✤ وبالتفسیر الاخیر یلتقی القادر العالم بحاله ان یفعله احتراز بالقیدین عن فعل المضطر والمجنون وهذا التفسیر اخص من المعتزلة فسروا الحسن والقبیح بتفسیرین فی الحسن بالتفسیر الاول یخلص بالواجب والمندوب بالتفسیر الثانی یتناول المباح ایضا ✤ ولا یلیس لزدنک ✤ ای الحسن والقبیح بالمعنی الثالث لیس للقادر العالم بحاله ان یفعله ویترکه ✤ وبالتفسیر الاول یخلص بالواجب والمندوب ✤ وبالتفسیر الثانی یتناول المباح ایضا ✤ وبواسطة بین الحسن والقبیح علی الثانی ✤ وبواسطة بینهما ✤ عند الاشعری لانه ✤ ای الحسن ✤ ما امر الشارع به او اذن فیه ✤ والقبیح ما نهی عنه ✤ ولیس کذلک عند المعتزلة ✤ وبواسطة بین الحسن والقبیح علی الاول ✤ ای التفسیر الاول ✤ للحسن ✤ المباح ✤ لان الاخیر اعم ✤ والمکروه علی الثانی ✤ ای التفسیر الثانی ✤ للقبیح ✤ منتفیا ✤ وبان لا یتناولان ✤ ای الاخیر اعم ✤ والمکروه علی الثانی ✤ ای التفسیر الاول ✤ للحسن ✤ المباح ✤ ولیس ✤ ای المباح ✤ لزدنک ✤ ای لیس المباح ✤ بقبیح ✤ ای بمعنی ✤ یتعلق العقاب ✤ بفعله ✤ ولا بحسن ✤ ای بمعنی ✤ یتعلق المدح والثواب ✤ اما الاول ✤ ای کون المباح لیس بقبیح بمعنی یتعلق العقاب بفعله ✤ فلان الاباحة ✤ ای اباحة الشارع ✤ تنافی العقاب ✤ ای تمنع تعلقه ✤ ولان العقاب ✤ ای تعلقه ✤ یستدعی سابقة الجنایة ✤ ولا جنایة ✤ ای فی المباح ✤ واما الثانی ✤ ای کون المباح لیس بحسن بمعنی یتعلق المدح والثواب ✤ فلان الاباحة ✤ ای اباحة الشارع ✤ لا تنافی المدح ✤ ای تعلقه ✤ والثواب ✤ ای تعلقه ✤ لان الاباحة ✤ ای اباحة الشارع ✤ تنافی الحرج ✤ ای تمنع تعلقه ✤ لا تنافی ✤ ای لا تمنع ✤ تعلق ✤ المدح والثواب ✤ لان ترک الحرج ✤ ای المشقة ✤ لا یصلح ✤ ای لا یکون ✤ سببا للثواب ✤ ولا یلزم ✤ ای من عدم منافاة الاباحة للثواب ✤ ان یکون ترک الحرام ✤ ای الزنا ✤ والخمر ✤ ای شربها ✤ والقتل ✤ ای قتل النفس ✤ بغیر حق ✤ ای بغیر قصاص ✤ ولا ترک الکفر ✤ ای الاتیان به ✤ والزنا ✤ ای الاتیان به ✤ وشرب الخمر ✤ ای الاتیان به ✤ والقتل ✤ ای الاتیان به ✤ بغیر حق ✤ ای بغیر قصاص ✤ حسنا ✤ ای ترک کل واحد منها ✤ لان ترک الحرام ✤ ای کل واحد منها ✤ لا یصلح ✤ ای لا یکون ✤ سببا للثواب ✤ لان ترک الحرام ✤ ای کل واحد منها ✤ لا یقصد ✤ ای لا یکون مقصودا ✤ لان ترک الحرام ✤ ای کل واحد منها ✤ لا یکون ✤ ای لا یحصل ✤ الا بترک الحرام الآخر ✤ ای الا بترک الحرام الآخر ✤ ولا یتصور ✤ ای ترک الحرام ✤

لاثبات الاصلیین لما الاول فقوله ✲ لانهما لیسا بذات الفعل او صفته لانا لا نلزم قیام العرض بالعرض وضعفه ظاهر ای ضعف
هذا الدلیل ظاهر لانه ان عنی بقیام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع فقولنا هذه الحرکة سریعة او ابطیئة علی ان قیام
العرض بالعرض بهذا المعنی لازم علی تقدیر کونه ممتنعا سیجیء الیضا نحو بدا الفعل حسن خیرا او قبیح شره فان عنی ان العرض لا یقوم
عرضا آخر لیل لا بد من جوهر یقوم به العرضان فالقیام بهذا المعنی غیر لازم علی تقدیر کون الحسن والقبح لذات الفعل او الصفة
لو اوجب من فاعل لقوم الفعل الحسن به وان عنی معنی آخر فلا بد من بیانه لتکلم علیه واما الثانی فقول ✲ دلان فاعل القبیح
ان لم یتمکن علی ترکه فضعفه ضطراری وان تمکن فان لم یتوقف رجحان فعله علی ترکه کم رجح کان اتفاقیا وان توقف یجب عنده لانا
فرضناه مرجحا تاما ولتلا یترجح المرجوح ولا یکون المرجح باختیاره لئلا یتسلسل فیکون اضطراریا والاضطراری والاتفاقی لا یوصفان
بهما اتفاقا ✲ تقریره ان فاعل القبیح لا نخلو من ان یکون متمکنا من ترکه او لا فان لم یکن متمکنا ففعله اضطراری لان المتمکن من
الفعل مع علومیهم التمکن من الترک لا یکون باختیاره اذ لو کان باختیاره لتکلم فی ذلک الاختیار ایضا باختیاره ام لا فالکلام یتسلسل وینتهی الی
الاضطرار وان کان متمکنا من ترکه ففعله ان لم یتوقف علی مرجح یکون اتفاقیا وهو لا یوصف بالحسن والقبح اتفاقا والیضا یکون رجحانا
من غیر مرجح وهو محال وان توقف علی مرجح یجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا ما ای جملة ما یتوقف علیه الفعل
فلو لم یجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخری یکون رجحانا من غیر مرجح وهو لانه لو لم یجب مع
تمکن عدمه لکن عدمه لو وجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا ✲ رجحان احد المتساویین واذا وجب عنده وجود المرجح لا یکون
اختیاریا لان المرجح لا یکون باختیاره والا نتکلم فی ذلک الاعتبار کما ذکرنا فیودی الی التسلسل او الی الاضطرار وهو التسلسل ایضا باطل
فثبت انه اضطراری والاضطراری لا یوصف بالحسن فی القبح اتفاقا فعلم ان کثیرا من العلماء اعتقد واهذا الدلیل یقینیا والبعض
الذی لا یعتقده یقینیا لم یوردوا علی مقدماته منا علین ان یقال انه مبنی وقد خفی علی کلا الفریقین مواقع الغلط فیه وانا
اتمسک ما مسح بخاطری وهذا مبنی علی اربع مقدمات

لاثبات الاصلیین ولیس کذلک فان الکم علی هذا المطلوب ادلة کثیرة قلیلة او لا تتوقف علی ان الفعل اجهد لیس باختیاره ولا نسلم عرض لنفی کون الحسن والقبح لذات الفعل
او لصفة من صفاته لعدم هذا المعنی لازم فی هذا الحکم اذ لو کان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما کان بالشرع وهو باطل ما ذکره المصرح فی هذا المقام
دلیلان لهم علی هذا المطلوب احدهما ضعیف والآخر متین اما الاول فتقریره ان الحسن مفهوم زائد علی مفهوم الفعل المتصف به وکذا مفهوم الفعل ولا یخفی بالبال حسن هذا وجودی
لان نقیضه اللاحسن وهو عدمی والا لما صدق علی المعدوم الیس کذلک ان الوجودی یقتضی محلا موجودا فمعنی زائد علی المحل وجودی فیکون عرضا ثم هو صفة
الفعل الذی هو عرض فیکون قائما به لامتناع ان یوصف الشیء بمعنی هو قائم الشیء فیلزم قیام العرض بالعرض وهو باطل لانا نلزم اثبات الحکم لمحل الفعل لا لذات
الحاصل قیامها معا بالجوهر الذی هو محل للعرض فهما معا حیث ذلک الجوهر وهو ایضا متصف بهما حیث ذلک العرض
من وجوه الاول ان اریدبالقیام اختصاص شیء بالشیء بحیث یصیر احدهما متعینا والیسی محلا والآخر حالا فما ذکرتم لا یدل علی امتناع قیام العرض
بالعرض بهذا المعنی بل هو واقع کما لتصاف الحرکة بالسرعة و ✲ نطوا ان اریدکونه تابعا فی التحیز فالقیام بهذا المعنی لم یلزم لجواز ان یکون الحس صفة للفعل تابعا له
لا یکون تابعا له فی التحیز بل تابعا للجوهر الذی یقوم به الفعل الثانی ان الصدق علی المعدوم لا یقتضی الحدوث مطلقا بجواز ان یکون مفهوم کلی لیصدق
علی موجود فیکون حصة منه موجودة وعلی معدوم فیکون حصة منه معدومة کما لا یمتنع الصادق علی الواجب والمعدوم الممکن وبالجملة حدیثه صورة تتبع
موقوف علی کون ما دخل علیه حرف النفی وجودیا بالیل ان اللامعدوم وجودی غلط ثبت جوده ینا دخل علیه حرف النفی بعد تقیده صورة فتقلم الادلة الثلاثة

قولہ

المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان زيدا في الحالة التي تكون المتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان كان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهي فيلزم التسلسل في طرف المبدا في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا وقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان المتكون عنده امر غير موجود في الخارج

معترض بانتصاف الفعل بالامكان الوجودي بالمعنى الذي سلمتم ان الدليل انما يدل عليه فلم يلزم ان لا يكون الامكان الوقوعي ثابتا له حتى يلزم ان يحسن شرعا ايضا عرض الندب اليه فيلزم من اتصاف الفعل بقيام العرض به اتصافه بالعرض قلنا قبل هذا امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولئن سلمنا فالمدعى اثبات كون الفعل بحيث لا يمكن الترك فواضح انه اضطراري ان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع الاحتمال المذكور يقبح بان يقال لمن كان الفعل اضطراري والاحتياج الى مرجح آخر والزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة واليه صدرا اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق والا لحتى لا حاجة لتخصيص بعض القبيح على ما وقع في تقرير المصرح وانما الحاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يمكن فيه من الفعل والترك وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وحجانا من غير مرجح ان اراد عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة المعترض فلم نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح وان نفى الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اختياريا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة اسلمتم جميع ما قلنا عليه لان الممكن لا يقع بدون علة ولما كان هنا مظنة ان يقول لا نمنع انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا والمانع يلزم ذلك لو لم نبين ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختياري حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة للامر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيارا ان اختيارا واعترض على هذا الدليل بوجود الاول بانا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم مستدلا لا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف الفعل بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف لغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار دعواه فنقول يجب ان الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما ترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بسبب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عندها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم بالضرورة هو وجود القدرة لا الايجاب وعن الثاني بان مرجح فاعلية قديم فلا يحتاج الى مرجح تجدد واذ عدة الاحتياج الى المرجح عند الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار مقدور للعبد كاف في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فيقبح التكليف عندكم كما مر والاكان الموجد هو الله تعالى فلمه اقال المصرح انهم لم يريدوا على ما قالوا ما ذكره بل ارادوا ان الفعل في نفسه لا يمكن ان يكون الا واجبا بالغير لان الممكن لا يترجح بنفسه بل بالمرجح وهو الارادة وهذا هو الذي يدل عليه قوله تعالى ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد فان الدليل انما دل على

مقدمہ

مقدمہ

مقدمہ

المقدمة الثانية كل ممكن فلابد ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون ثابتا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا لكان وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لما ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا لكان عدمه ففي حال العدم ان توقف على شئ آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شئ آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لانسلم انه محال بل الراجح يكفي وجود الممكن من غير ان يوجده شئ آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان الممكن عند مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لاشك انه في زمان عدمه لم يوجد شئ ففي الزمان الذي وجد ان وجد ايجاد شئ آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شئ آخر اياه لزم التسلسل استحالة قلنا لا بد لوجود كل شئ ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده

والمقصود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وضعا كالقيام او كيفية كالحرارة او غيرذلك كالحالة التي يكون المتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة سمي المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو اشارة باعتبار ما لا وجود له في الخارج جزء مثلا الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع والايقاع ذلك الموقع موقع آخر وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول للايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لانها باعتبارات حتى ينقطع بانقطاع الاعتبارات او يكون الايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان بلا امكان وانما قال في المبدا لان استحالة التسلسل في جانب العلة فيما قام عليه البرهان وقع عليه الاتفاق بخلاف التسلسل في جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس تاما على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان الايقاع ايضا فعلا اما لو وجد شيئا بايقاعه وكان الايقاع بالايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى الايقاع قديم كما وصف الذي سيجئ تكلم لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الزامي ان الايقاع موجد

وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والمعتزلة لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان ازعموا ان كل موجود ممكن محفوظ بوجودين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد السبق المحتاج اليه فكذا لانه ÷

لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا نفرضه وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده فعلى ذلك الحالة اما ان يترجح الوجود على شيء آخر او لا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه لبقاء شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو محال والممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة مع الضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده مع فرض وجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان بين غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة عامة بوجدة غاية ان المعلول لا يجب بها وان لم يتم بها غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة قلنا المراد بان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الآن من جملة الايجاد وقد كان منتفيا في حال العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المحذور لانا نشك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء الى الآخر فان قيل ان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات فما وجه الظن بان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيه قلنا لانه يناقضه فلا وجه لقولكم والا لكان وجوده او عدمه لذاته ممتنعا او واجبا وهو خلاف ما تقرر من ان الممكن ما استوى طرفاه بالنظر الى ذاته قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا ما قيل ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول الاتم قد يتعدد وعلته كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علته واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور المتفقة وان اعتبرت شخصيا فعلته احدها بعينه وانما يكون بانتفاء كل منها مع يمتنع وجود المعلول واعلم ان ذكره المصنف مبني على ان الايجاد هو ما يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتباري عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فوجوده في الذهن متأخر عنها وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور ان الممكن عند عدم الممكن متحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بالمخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية من غير ان ينتهي الى الوجوب ح يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولوية لا وجوبه قلنا ان الكلام الصدر مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض حد جملة ما يتوقف عليه الوجود وقوله هذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء والمتكلمون اهل السنة يعني انها مع كونها اولوية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين فانهم ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره وقت ارادة الله تعالى فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف عن المؤثر التام وان كان حادثا نقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوظ بوجودين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوبه في وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم تتم به الى حد الوجوب لم يوجد لامتناع وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف

مع العلة الناقصة لايجب ومع التامة لايكون الوجوب الامعا ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب مع الوجود ليس الاستقاء بحيث لايحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم المعقل قد يعتبر احد المتصلين فقط من حيث انه يحتاج الى الآخر في التعقل وقد ما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لابد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لابد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة

بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر يسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد من وجود الممكن من الجملة تحتاج اليه وجوبه على ما هو الحق من كلاميهم فهو ايضا باطل لانا لا نريد بالاحتياج في المعقل قبل وجود الممكن ان يتوقف على التعقل وجوبا بل الامر بالعكس ان اريد في الخارج وفي نفس الامر فما ان يراد بالنظر الى العلة التامة او بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر اليهما لا سبيل الى الاول فلانه لو وجب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون ممتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا وقد انتفى فلان الوجوب اذا كان محتاجا اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزء من العلة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة يجب اجزاءها وشرط العلة وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متاخرا عنها وكونه جزء منها يقتضي تقدمه عليها وهذا هو المحال وان كون الوجوب اثر العلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن مبني على سبقه على الوجود بسبب احتياج الوجود اليه ضرورة استغناء كون الشئ اثر الشئ وجزء منه وقد ثبت الاول فيتبعه الثاني والجواب ان المراد من السبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة نبذ الامور بان الممكن مالم يجب لم يوجد لما مر فلو وجوب العلة مما يحتاج اليه وجود الممكن فلم يصح قولنا الوجوب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة اردنا اجمالها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على ما اعتبار من قبل وجوبا كما مر وجوب الوجود حتى كانه موجود فلم يحملوه من اجزاء العلة التامة فان اريتم بهذا الاطلاق زعمتم ان ما سوى الوجوب اثرا لما متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه فساد في ذلك قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد بالنسبة الزمانية والا فالمعلول يتاخر عن العلة لا محالة قوله ثم المعقل كانه تنبيه على منشاء الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يكون تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود المعاد واضافة العالم المعلولين للمبدع القسم فلمعقل ان يعتبرهما معا ناظرا الى تر تبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متاخرا عن الآخر من حيث انه يحتاج الى الآخر وتقدما عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه كاخوة زيد مثلا فان اخوة زيد مغايرة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها وتقدمة عليها لكن بسبب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال يوجد بالعينية من نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلتفت قائلا بالذات وتاخر الوجوب انما هو باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد ظهر لك ان الوجود يتوقف على الايتوقف عليه احتياج الآخر اليه انما فاعرفه في انه يصح ان يقع وجب صدوره فوجد دون ان يقع وجب صدوره وان توقف احدهما على الآخر بحسب احتياج الآخر اليه لا ينافي السبق كما بين وجود الدار واضافة العالم وان الوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لايجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لابد ان تشمل على امرين بوجود ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وبهذا تحول بالحال والقائم المعدوم الى الموجود والمعدوم بالواسطة لان لم يمكن لكون فهو المعدوم والا فان استقل بالكيفية فموجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود هذا الحادث لا يمكن ان يكون قديما بحيث لا يزال لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن الموقوف من قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه بما خلف فان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح يحتاج وجود

تعلیقہ متعلقہ صفحہ ۲۲ سطر ۱ قولہ

کالامور الاضافیۃ وھو المقول بالحال وذلک لان حاجۃ یجب عندہ وجود زید الحادث لا یکون کما مہا قدیما لان القدیم اوجبہ فی وقت معین مخصوص وتوقف علی حصول ذلک الوقت فلا یکون کما مہا یجب عندہ قدیما والا وجبہ لما فی وقت معین مخصوص وتوقف فی وقت معین رجحان من غیر مرجح فیکون بعضہا حادثا فنقل الکلام الی تلک الحالۃ الامور الا موجودۃ ولا معدومۃ وہی اما موجودات محضۃ نفی مستندۃ الی القدیم فیلزم تقدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضۃ وہی لا تصلح علۃ للوجود وایضا وجود زید متوقف علی اجزائہ الموجودۃ واما موجودات مع معدومات وہذا باطل ایضا لان ہذہ القضیۃ ثابتۃ وہی انہ کلما وجد جمیع الموجودات التی یتقرر الیہا الممکن من غیر انجاز وہی اعنی اینما لانہ قبل الوقت لم یمکن ایجادہ بعدہ لم یتحقق شیء آخر یتوقف علیہ الوجود فیلزم الوجود بلا ایجاد وہذا باطل بالبداہۃ لم یصدر ان یکون من جملۃ ما یتوقف علیہ الوجود الارادۃ اسلتے من ثنا نہا رتبی شاء ولا انحصار ان یقال لو کان المجموع قدیما لزم قدم زید الحادث لما مر من وجوب وجود الممکن عند تحقق جملۃ ما یتوقف علیہ الا ظہر لانا نجابۃ الی ہذہ المقدمات یکفی ان یقال لو لم یکن من جملۃ ما یتوقف علیہ وجود الحادث امر لیس بموجود ولا معدوم لکانت الامور موجودات محضۃ او معدومات محضۃ او مرکبۃ من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلۃ بما سیرد آما الاول فلان تلک الموجودات مستندۃ قال الواجب ضرورۃ ستحالۃ التسلسل فی البدء فہی ان لم یکن بعض تلک الموجودات معدوما فی شیء من الازمنۃ لزم قدم زید الحادث بالزمان ضرورۃ دوام العلۃ التامۃ وان کان شیء منہا معدوما فقد یمکون لعدم شیء من العلۃ التامۃ ولم یجز الی الواجب فیلزم انتفاء الواجب فی شیء من الازمنۃ وہو محال وقد لقہ فی تقریرہ ان تلک الموجودات لان انتہت الی الواجب کانت قدیمۃ ولزم قدم زید الحادث وان لم تنتہ الیہ لزم انتفاء الواجب ولا یخفی ان ہذا لا یمنع القول وبہ ستندۃ الی الواجب علی ہذا التقدیر لان عدم انتہاء الممکنات الی الواجب لا یستلزم انتفاءہ غایۃ ما فی الباب انہ لا یلزم سلب وجودہ آما الثانی فلان المعدوم لبعض لا یصلح علۃ لوجود الممکن وہذا بین بہ ولان الکلام فی زید المرکب وجودہ المرکب یتوقف علی وجود اجزائہ بالضرورۃ فلا یکون جملۃ ما یتوقف علیہ معدومات محضۃ آما الثالث فلان علۃ الحادث لو کانت موجودات مع معدومات لما کان وجود جمیع الموجودات التی تتقرر الیہا وجود الحادث مستلزما وجود الحادث ضرورۃ توقف علی المعدومات البعض الامور الامتناع بل لان ہذہ القضیۃ ثابتۃ وہی قولنا کلما وجد جمیع الموجودات التی یتقرر الیہا وجود زید یوجد زید من غیر توقف علی عدم شیء ما فوجود توقف علی عدم شیء وانتفرض عدمہ فانا فان یتوقف علی عدمہ السابق واللاحق وکذا ہما بطلا آما الاول فلان عدمہ السابق قدیم ای ازلی فیلزم قدم زید الحادث ضرورۃ وجوب جمیع ما یتوقف علیہ من الموجودات والمعدومات فان قیل یجب ان الیدم الذی ہو لبعض اجزاء العلۃ قدیم فمن این یلزم قدم مجموع العلۃ حتی یلزم قدم المعلول قلنا من جہۃ ان وجود الممکن علی ہذا التقدیر یستند الی الواجب الی عدم قدیم فیکون جمیع الموجودات التی یتوقف علیہا وجود زید قدیما فانا کان العدم الذی یتوقف علیہ وجود زید ایضا قدیما کانت العلۃ بجمیع اجزائہا قدیمۃ فان قیل الکلام انما ہو علی تقدیر حدوث بعض ما یتوقف علیہ وجود زید قلنا نعم الا انہ لزم قدم ما یتوقف ضرورۃ علی تقدیر ترکب العلۃ من الموجودات والمعدومات التی عدمہا ازلی ضرورۃ ستنادہ الی القدیم وآما الثانی وہو توقف وجود زید علی عدم عمرو اللاحق اعنی عدمہ الحادث بعد وجودہ فلان عدم عمرو بعد وجودہ لا یمکن الا بزوال شیء مما یتوقف علیہ وجود عمرو وبقاء ما دلو وجد علۃ الوجود والبقاء بجمیع اجزائہا امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممکن عند وجود علۃ التامۃ فذلک الجزء الذی یحدث عدم عمرو بزوالہ اما ان یکون موجودا محضا فیزول بان یصیر معدوما واما ان لا یکون موجودا محضا بل معدوما محضا او مرکبا من الموجود والمعدوم ولا یکون بزوالہ بزوال الموجود فقط لانہ مر یصیر القسم الاول بعینہ بل بزوال المعدوم او بزوال کلا الجزئین اعنی الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا یتصور الا بزوال عدمہ فلنذاعد من ہذا الشق بقولہ واما ان یکون لزوال العدم مدخل فی زوال ذلک الجزء مقابلا بالقول بزوال ذلک الجزء ای ان یکون موجودا محضا فکانہ قال اما ان لا یکون لزوال العدم مدخل فی زوال ذلک الجزء الذی یتقدم عمرو بزوالہ او یکون وکلا القسمین باطلا آما الاول فلان العدم ذلک الجزء لا یکن الا بزوال جزء من علۃ وجودہ او بقائہ وتنقل الکلام الی ذلک المجزء بانہ اما معدوم صار موجودا وسیاتی الکلام علیہ وانما موجود صار معدوما وذلک لا یکون الا بانعدام شیء ما یتوقف علیہ وجودہ وہلم جرا الی الواجب فیلزم انتفاء الواجب وہو محال وایضا یلزم استحالۃ وجود زید لتوقفہ علی الجمع ان الکلام فی زید الموجود

وجود زيد ليوجد زيد من غير توقف على عدم شئ اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي هو العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يكون الا بزوال جزء من علة الموجبة لوجوده وعدمه او ابقائه وذلك لان كل ما ان يكون موجودا بحضا فيصير معدوما وذا لا يكون لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده لابقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يكون عدم عمرو ولا وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء نزوال العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم بكر يتوقف على وجود زيد بعد تحقق مجموع

واما القائل وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم ليس الا الوجود فنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقف على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علة الموقوف على وجود بكر هف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة لبقاء بكر الموجود والا يلزم ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققا لامكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لاستحالة عباة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة تحقق جزء مما توقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة تحقق وجود علت التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هف لان التقدير تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لم يوجد زيد بناء على توقف على عدم شئ فرضناه عمرا واذا ثبت الطلان توقف وجود زيد الحادث على تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد على عدم شئ ما ثبت فولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد لم يوجد زيد هي القضية التي اوعينا اثباتها ونتمكن بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد بل لابد عدم شئ منها وهذا معنى قولنا كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم نقول الكلام الى عدم ذلك الشئ بانه لا يكون الا بعدم شئ مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشئ الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو حينئذ يدل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الالزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر وجوده اليها مع تجويز ان يبقى موقوفا على عدم شئ او بعدم تركب علة التامة من الموجودات والمعدومات بجواز ان يتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر وجوده اليها مستلزما للعدم الذي لم يدخل في العلية ولا شك ان العدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود جميع ما وضع المقدم وتقادير ه فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شئ من الاعدام التي جعلها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من المقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبتت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات مما لا مدخل له في اثبات المط ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا مما لا استلزام له اذ عدم ذلك الموجود لا يستلزم عدم شئ مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم مستندا العدم بواسطة الاستناد الى الواجب ان لم نقل بامتناع الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا آخر

وقد فرضنا وجود زيد ستوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود وجميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد فيدا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات ثم بهذا الى الواجب فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شئ يجب ذلك الممكن عند دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود المحادث

يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا تكون علة المحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد المحادث اي وقت شاء قلنا لان الكلام انما هو على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة ففي اي وقت يوجد المختار ذلك المحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها حاصلة بارادة او اختيار او غير ذلك ولم يوجد المحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فننقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان يكون عند عدم شئ من الموجودات التي يفتقر هو اليها وبكذا الى الواجب على مامر فيلزم افتقار الواجب على ما مر وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذا قد بطل الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود المحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود المحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها الا بارتفاع شئ من الموجودات التي يفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وهم لا يتم بربان على امتناع تركب جلل المحادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين الاول الوضع الاول ممكن البقاء فلا يستند الى الواجب وجوبا يجب بقاءه فلا تثبت حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون اثر الواجب بالذات والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زوالها فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر مستمر والمكان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق متحققة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون للمطلق باقيا يتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وهو هنا طبيعة كل فرد يقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب والافراد طبيعة لامتناع بقائها كذا ذكره المصرح وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى الارادة حادثة من النفوس الفلكية لا الى مبادئ وتحقيق هذا المقام موضعه علوم آخر وقد استدل على اثبات الواسطة بين الوجود والعدم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحقق سواد موجد اعتبار العقل ولم يوجد ولا امر محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل بل جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجادا لايجاد صيغة ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل وجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء سبد المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم يعني انه لم يوجد

فان قيل لا يثبت بهذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسميه نحو حالا داخل في احد النقيضين ضرورة
قلت هذا التاويل وهو كون الاضافي داخلا في الموجود او المعدوم صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون وجودا فحضا الى آخره
فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يذكر في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات
فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله فلم تر
الى الواجب وان فسر بما لا يندرج فيه الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لانسلم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء
فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فحينئذ توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة
في الخارج ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة من قدم الحوادث وانتفار الواجب ويلزم من
عدم استناد الامور المذكورة استغناء ايجادها عن الواجب في الجملة فانها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه
لكن يلزم على سبيل الوجوب ح اما ان يجب ان تلزم المتسق فيهما وهو باطل او يكون نسبة الاضافيات حينئذ الى الواجب والى ما لا يجب
الحكمة فيرجح احدهما على الآخر بلا مرجح وقد عرفت ما في ترجيح احد الجانبين بلا مرجح فثبت ان الحق هذا فان قيل
فوجود هذا الترجيح بلا مرجح ولا يلزم في الامتناع الترجيحان بلا مرجح جوابا ذلا وجود للامتناع
لم يوجد بل لانه لا يجاد المعدوم بمعنى ايجاد ما ليس امرا متحققا موجودا في الخارج قول باطل على ما سبق اليه الاذهان فانا نعني بالموجود المعدوم
ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم والواسطة بين النقيضين فالامر الذي يسميه حالا او جعلته واسطة بين الموجود
والمعدوم ان كان ثبوت فهو داخل في الموجود والا فهي المعدوم وحاصل الجواب بهذا غير صحيح فانه مبني على ان المنع على البعض مقدمات دليليا على امتناع تركب علة
الحادث عن موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انها اورده على نقيض مطلوبك
والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عن لبيب فكيف ينسب الى المصرح وهو علم التحقيق وعالم الدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنتهى التعديل والتنقيح بل توضيحه
ان ما ذكرتم من ان الليس حالا يمتنع ان يكون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجود والمعدوم دائما ممنوع بينة على امتناع ان يدخل فيما امور
لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود الذي ليس بموجود ولا يخرج شيء عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها
ومن غيرها اما ان يكون اي جودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بما ذكرتم من الدليل فاجابا بان دليلنا لا تجري فيما ذكرتم لورود
المنع على المقدمة القائلة بان في ذلك المجزء الذي يفيده عمرو يزوالها اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو
امورا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار وغيرها فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود يكون فنوده واجبا بالنظر الى علته المستندة
الى الواجب حتى يلزم من انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شأنه الايقاع امتى شئت فشاء من غير ان يحيل الاختيار
ومن غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل يلزم الاتيان بمجموع ما يتوقف عليه الفعل المختار من الداعي والقدرة والارادة وانتفاء الصارف وهذه امور متعددة واجبة الوجود بالنظر الى علتها المستندة
الى الواجب بواسطة او بغير واسطة لكن لا نسلم ان كل واحد منها يجب ان يكون موجودا بل يجوز ان يكون معدوما او مركبا من الموجود والمعدوم فلا نسلم ان كل معدوم لا يكون الا بزوال
العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء حتى يلزم من رفع ذلك المجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم المضاف ووجود ضده مثلا فيلزم المحذور وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم
في مفهومها كالاينية والاخوة والايقاع والتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على تقدير انها لا يكون ان يوجد شيء كما اذا تعلق الارادة بشيء ثم
انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث وانتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة لان سياق الزبر البينة من قولنا لانا نمنع ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب الى آخره دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره
الى عدم المانع واعلم انني لو لم ار وفي شرح هذا الكتاب جعل تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب الكثير ولقد راجعت فيه كثيرا من الشراح فما رأوا الا الاتعاب النفس الخبر فظهر صدقا
وانني لو اقتديت بالمصرح في الاشارة الى ما تفردت لبطل الكلام وكثر السلام والله الموفق للرام قوله لبطل الدليل المذكور سلما عن النقض ثبوت توقف وجود الحادث

واعلم ان اثبات تلك الامور على تقديرين كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولو لا تلك الامور لامكن نفي الموجب بالذات بالالتزام وجود بعض الممكنات عجزا وجب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في المقدمة الثانية على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت مختلفة في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم ليستلزم عدم الملزوم وان لم تكن مختلفة في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينفك في شيء من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور آخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناءها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كالايجاد والمعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه ولو قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فنقول ورد عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان لا يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس ببديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن بمشيتها بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقل واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللا ايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والمعدومة والامور الموجودة والامعدومة اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والا ظهر ان يقال انها يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور الموجودة والامعدومة كالايقاع الحركة وبين اللام الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علة التامة والثاني يجب قوله ط اعلم ان اثبات الامور الموجودة والامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات وموجب لكونه تعالى فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علة التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار القائم بجملة ما يتوقف عليه الفعل ننقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور الموجودة والامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور الموجودة والامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة

المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانا اما ان لا نرجح اصلا او يكون الراجح او المتساوي او المرجوح الاول باطل لانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الارجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح لان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة من شانها ان ترجح الفاعل عليها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذوات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المساوي ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبق كذلك فاعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو انهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية هي لولا الانسداد بالعلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح باطل لامتنع بديهة ان يرجح احد طريقي الهارب بلا مرجح مثل لا يدل على عدم المرجح بل غاية عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي نستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال ؛؛؛

علة التامة اذا لا يلزم من عدم وجوده المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للمقابل ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان الامور لا يكون استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب لانتفاء لوازمه وما لا يكون بطريق الاختيار فيكون الواجب علما مختارا وهو المط

قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد بط وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز وواقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح صلا او يكون للراجح او للمساوي او المرجوح الاقسام بطلان فتعين الاخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد الممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستوار الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثبوتا فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ما به ترجح الراجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امر غير متناهية فان قيل الكلام المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة يجوز ان لا يشمل من الترجيح ترجيح الراجح للراجح فالجواب منع ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المتساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مؤيده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا لمتساوي او المرجوح ويشهد له بط وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن وهو مرجوح نظرا الى الاصل السابق اعني عدم علة الوجود فاذا علة للعدم فايجاب الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل عليها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالارادة يقتضي ترجيحا لذلك فان قيل اختيار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار بدون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجد بدون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام مساويا او المرجوح مرجوحا وامتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه عند ترجيح الفاعل اياها لم يبق مساويا او مرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حيز التساوي فضلا عن الرجوحية قوله وهو اي القضية البديهية وذكر الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح بط والعلم بوجود الواجب مبتنيا على هذه المقدمة اذ العدة فيه لان الاصل وجود فان كان اوجبه الواجب بالاختيار فظاهر وان اوجبه بالايجاب فلانه من جملة الممكن بلا مرجح فتنقل الكلام الى ممكن موجده فاما ان تسلسل وهو محال او ينتهي الى واجب بالاختيار فان قيل لم لا يجوز ان يكون الواجب موجبا بالايجاب ويكون الممكن الاول موجبا بالايجاب ايضا قلنا لان الايجاب يقتضي الاستمرار ما دام الموجب موجبا والممكن الاول لا يستمر ما دام الواجب موجبا بالايجاب لان الممكن الاول لا يوجد الا بعد عدمه والواجب لا يعدم فلا يوجد الممكن الاول ما دام الواجب موجبا بالايجاب فلا يوجد الممكن الثاني ايضا ما دام الواجب موجبا بالايجاب فلا يوجد الممكن الثالث وهكذا فلا يوجد ممكن ما دام الواجب موجبا بالايجاب فلا يوجد الممكن الاول ايضا

مع انہ یمکن اثبات ہذا المطلوب مع الغنیۃ عن ہذہ القضیۃ بان یقال الموجود اما لا یحتاج فی وجودہ الی غیرہ او یحتاج ولابد من الاول قطعا للتسلسل ثم علی تقدیر تسلیم تلک القضیۃ وانہا انما فاعل ہو المرجح فانا یلزم وجود الممکن بلا موجد وایضا انما اوردنا المثال سندا للمنع فعلیکم البرہان علی الرجحان فی المثال المذکور علی انا نقول ان وجب المرجح فی المثال المذکور فانا ان یجب بحسب نفس الامر وہذا باطل لان الاعتقاد الذی لا یطابق الواقع فی نفس الامر محال للافعال الاختیاریۃ واما ان یجب بحسب اعتقاد الفاعل وہو ایضا باطل ایضا اذ یفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان کما فی الہارب بل مع اعتقاد المرجحیۃ ومن انکر ہذا فقد انکر الوجدانیات فبطل قولہم ان غایۃ عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان کاف فی ہذا الفرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل ہو ان وجود الممکن بلا موجد محال سواء کان الموجد موجبا او لا فالرجحان ہو الوجود فقط لانہ یصیر اذا رجح قبل الوجود اذا عرفت ہذا فقولہ یجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالۃ التی تکون للمتحرک فای جزء من المسافۃ فعلی تقدیر القول بوجود بعض الاشیاء بلا وجوب یمنع وجوب تلک الحالۃ فی الجزء الاخیر وان اراد بالفعل الحالۃ التی تکون للمتحرک فی ای جزء من المسافۃ فعلی تقدیر القول بوجود بعض الاشیاء بلا وجوب یمنع وجوب تلک الحالۃ فی الجزء الاخیر وان اراد بالفعل نفس الحرکۃ فی الجزء الاخیر فقد ابطلنا ہذا التقدیر ایضا لکن اثبات المطلوب علی ہذا التقدیر اقرب من احتیاجہ ایضا وعلی تقدیر استناع وجود الاشیاء بلا وجوب یجب مستقبلہ ایضا اما بالقول بان اختیار الاختیار عین الاول فلا یلزم التسلسل علی تقدیر کون المرجح من العبد واما بانہ یلزم من وقوف الموجود علی ما لیس بموجد ووقوفہ علی المعدوم ولا معدوم ہنا الحالۃ المذکورۃ متوقف علی امر لا موجود ولا معدوم کالایقاع مثلا ثم ہو اما ان یجب بطریق التسلسل او بطریق الایقاع الایقاع عین الاول واما ان لا یجب لکن الفاعل یرجح احد المتساویین من غیر مرجح فانا نختار الثانی ونقول الایقاع ہذا الذی ذکرتم ہو الفعل او لا ہو الاول وہو المطلوب وان ہو الثانی فنقول بالموجب بوجود الممکن من غیر تقدیر الی الموجد یتقدر بوجودہ بلا موجد علی تقدیر ان الارادۃ عینہا او لا ارادۃ ترجح احد المتساویین وجملۃ ما انتہا الیہ وتعلق الارادۃ کما قبل الایقاع لیس موجودا بل ممکنا فلا یلزم من وجود الممکن بلا موجد محذور نزاع المحکی وانما ہو فی ترجیح احد المتساویین من غیر مرجح لا فی ترجیح احد المتساویین وجملۃ ما انتہا الیہ وتعلق الارادۃ کما قبل الایقاع لیس موجودا بل ممکنا فلا یلزم من وجود الممکن بلا موجد محذور نزاع المحکی وانما ہو فی ترجیح احد المتساویین من غیر مرجح لا فی ترجیح احد المتساویین فی وجود الی الغیر فقط لانا نختار الثانی ونقول الایقاع ہذا الذی ذکرتم ہو الفعل او لا ہو الاول وہو المطلوب ان ہو الثانی فنقول بالموجب بوجود الممکن من غیر تقدیر الی الموجد یتقدر بوجودہ بلا موجد علی تقدیر ان الارادۃ عینہا او لا ارادۃ ترج

متن صفحہ ۲۵۰

قولہ ۱۲

قولہ ۱۳

قولہ ۱۴

قولہ ۱۵

قولہ ۱۶

قولہ ۱۷

قولہ ۱۸

قولہ ۱۹

قولہ ۲۰

قولہ ۲۱

قولہ ۲۲

قولہ ۲۳

قولہ ۲۴

قولہ ۲۵

قولہ ۲۶

قولہ ۲۷

قولہ ۲۸

قولہ ۲۹

قولہ ۳۰

قولہ ۳۱

قولہ

فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو المتوسط بين الجبر والقدر اى ما هو حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية ودليل التفرقة مجرد وجدانه شاهد انه لا اراده تنالان الارادة انما كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين وتخصيص الشيء بما هو عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة وقد لا يكون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب ان لم نكن عاصادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية تشتاق اليها كما نحركة يضطر الى شوق تشتهي ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى نفسنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختياريات بين ما تقدر على تركه وبين ما لا تقدر على تركه كالارتعاد الذي يصيب بالبعد ✣ ✣ ✣

انتهى للبعد الى فعله متوقف ما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فانا اذا جوزنا ان يلزم من الوجوب وعلم امتناع التقدير وهذا التقدير وان بطلانه في المقدمة الثانية الى آخر التقدير الطاهي علم على التقديرين اقرب الى الاجتماع طالما تنا بتوهم شموت الجبر على شيء من التقديرين فاعلى تقدير توقف وجود الممكن على وجوبه فجوز ان يكون الترجيح من الفاعل مختارا تركم نقل الكلام الى الاختيار اذ اختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فهو المطلوب والا لزم الدور او التسلسل وعرفت ان عند وجود المرجح بجواز توقف على المرجح ليس بموجود ولا معدوم فوجود المرجح التام آه وجود وجملة ما يتوقف عليه لا ما في التوقف على تحقق الممكن ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل نقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من ان هيئة الموجود الا موجودة والا معدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو مختار الايقاع اى وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد انه في اى الفصل يعني الايقاع فاجيب بانه لا نصير عن خاصلا بطريق الوجوب فلا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بعد وجود الممكن بل موجبا فلا وجود للايقاع وانما نسير المعم هنا الى بطلان بطريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجود اعتماد اعلى ما سبق في المقدمة الثانية ✣ قوله قالان هذا قال في اثبات ما سواه الحق نذور وفي الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قالوا بالبيين احدهما مبدء للخير والآخر مبدء للشر وهذا يلزم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قالوا بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يبتر اعنه فيحقق ابليس وهذا يلزم القول بان الله خالق

اشهد بداله ے لانتقد رحالی الامساک عن ذکذا تفرق فی الترک بین ما تقدر علی الفعل و بین ما لا تقدر ایضا قد تفضل بداعیته وقد تفضل بلا داعیت نسلم ان العلم الوجدانی قاض بانا نفعل من غیر اضطرار و لا وجوب و ترجیح احد المتساویین و المرجوح و هذا الترجیح هو الاختیار و القصد ثم مع ذلک نشاهد خوارق العادات نحو صدور الافعال کالحرکات القویة من العضلات الضعیفة کقطع مسافة بعیدة فی طرفة عین و امثاله و کذا نحو عدم صدور ما کما تواتر فی اخبار الانبیاء علیهم السلام و العمد یقین ان الکفار قصدوهم بانواع الاذی فلم یقدروهم علی ذلک مع سلامة الالات و توفر الدواعی و الارادات تقدر تهم فی ذلک الزمان علی امور اشق من ذلک فعلم ان المؤثر فی وجود الحرکة ای الحالة المذکورة لیس قدرة العبد و ارادته اذ لو کان لم یتخلف ارادة و لو کان مؤثرا لصار ما جری علیه العادة لم توجب خوارق العادات و ایضا لا تکمل الحرکات الابتدیة الاصابع و نحوها و لا شعور لنا بشئ من ذلک و لا مدری ای عصبة تجب تمدیدها لتحصل الحرکة المخصوصة و کذا لا شعور لنا بکیفیة خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما یدل علی الاختیار و وجدان ان مؤثر الصوت لیس العبد ان الصوت الذی یسمعه غیر العبد و یدرکه بالضرورة کما فی الحرکة المذکورة

وفی ذواتہ فان کان بتوسط وجود امر فذلک الامر یجب بالموجودات المستندۃ الی الواجب فیخرج من صنع العبد وامکان بتوسط عدم امر لایکون ذلک العدم السابق علی الموجود اذ لا صنع للعبد فیہ فیکون العدم الذی بعد الوجود فہذا العدم لایکون الا بزوال العلۃ التامۃ لذلک الامر او لبقائہ فالعلۃ التامۃ ان کانت موجودات محضۃ تکون واجبۃ بالاستناد الی الواجب تعالی فلا یقدر العبد علی اعدامہا وان کان للعدم دخل فی تلک العلۃ التامۃ فزوال العدم ہو الوجود فیکون بتوسط وجود امر وقد امر امتناعہ وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا یکون الا فی امر لا موجود ولا معدوم ولا یکون ذلک الامر واجبا بواسطۃ الموجودات المستندۃ الی الواجب تعالی اذ خرج من صنع العبد ثم ذلک الشیء الموجود لا یجب علی تقدیر ذلک الامر الذی توقف علی امر لا صنع للعبد فیہا اصلا کقدرۃ العبد وجودہ وامثالہا فالامر الاضافی الذی من العبد ہو الذی لا یجب عنده وجود الاثر لیس کیاد قد نال مشائخنا مایقع بہ المقدور مع صحۃ القدرۃ القادر بہ فہو خلق ومایقع بہ المقدور بلا صحۃ القدرۃ القادر فہو کسب ثم مقدورات اللہ تعالی قسمان الاول ما وقع المقدور بہ من حیث یصح القدرۃ القادریۃ مع تحقق الاقتدار کما فی الموجودات التی لا صنع للعبد فیہا والثانی ما یصح القدرۃ القادریۃ لکن لا یکون منفردا بل یکون بقدرۃ الغیر یدخل فی ذلک الشیء کالافعال الاختیاریۃ للعباد وقد قیل ما وقع لا فی محل قدرۃ فہو خلق وما وقع فی محل قدرۃ فہو کسب ہذا وان کان تفسیرا آخر لکن فی الحقیقۃ مجموع تفسیر واحد فالخلق امر اضافی یجب ان یقع بالمقدور لا فی محل القدرۃ لا یصح القدرۃ القادر بایقاع المقدور بذلک الامر والکسب امر اضافی یقع بہ المقدور فی محل القدرۃ ولا یصح القدرۃ القادر بایقاع المقدور بذلک الامر فالکسب لا یوجب وجود المقدور بل یوجب من حیث ہو کسب اتصاف الفاعل بذلک المقدور ثم اختلاف الاتصاف کونہ طاعۃ او معصیۃ حسنۃ او قبیحۃ بیتہ علی الکسب لا علی ما وقع التقبیح لیس بقبیح اذ خلقہ لا ینافی الخلق المصلحۃ والعاقبۃ الحمیدۃ بل یشمل علی کثیر منہا وانما الاتصاف بہ بارادتہ وقصدہ قبیح وقد علم ان الکسب من حیث ہو ہو یوجب الاتصاف فالتعدد الیہ لانہ موصل الی القبیح لان یعلم انہ کلما قصدہ یخلق اللہ تعالی ولا اجبر فی القصد فالحاصل ان مشائخنا یفرقون عن العبد قدرۃ الایجاب للکونین فلم یخلق ولا یکون الا اللہ تعالی لکن یقولون ان للعبد قدرۃ ما لکنہ لا یؤثر فی وجود المقدور اصلا وجہ لا یلزم منہ وجود امر حقیقی لم یکن بل انما یختلف بقدرۃ العبد الاضافات فقط فیتعین احد المتساویین وترجح نوزا اوقف علیہ من مسئلۃ الجبر والقدر وباللہ التوفیق ثم بعد ذلک رجعنا الی ما نحن فیہ وہو مسئلۃ الحسن والقبیح ؛

فی اقتدار العبد علی ذلک الشیء یتوقف علی امور الاثر لقدرۃ وجود ہا کوجود القدرۃ بسلامۃ الآلۃ وکونہ ذا حیاۃ وعلم بذلک الامر الامر بوجود الشیء وعدم المانع عن العبد الامر لا یکون عبثا وہو الاظہر والعلم بالکسب والفعل حاصل بہ یخلق اللہ تعالی کل ما نعلمہ بقدرتنا الا فی الخلق یصح القدرۃ ونحن لا نعلم الکسب الا فی ما یصح فیہ القدرۃ ولا فی محل القدرۃ فی الکسب یقع المقدور فی محل القدرۃ خلافا لہم وقت حرکۃ زید یخلق اللہ تعالی فیہ حرکۃ فیرتعش ہو بہا بقدرۃ زید وہو زید یقع کسبہ فی محل الذی قامت بہ القدرۃ وہو زید وقت یخلق اللہ تعالی فیہ حرکۃ کسبیۃ فی محل الذی قامت بہ القدرۃ وہو زید یقع کسبہ فی محل الذی قامت بہ قدرۃ زید وہو فاعل بہ والحال ان اثر الخالق ایجاد الفعل فی العالم من غایۃ واثر الکاسب صفۃ فی فعل قائم بہ ہذا وقد یقال ان یقول ان وجود الفعل بواسطۃ الموجودات المستندۃ الی الواجب لا ینافی کونہ مقدورا للعبد مخلوقا کیجوز ان یکون استنادہ الی بواسطۃ قدرۃ العبد وارادتہ الخ ومن شانہا الترجیح والایجاد ولیس الوجوب بالقدرۃ والداعی لا ینافی تعلق اصل القدرۃ باصل الفعل الممکن کونہ مخلوقا للقادر القائلون بان فعل العبد مخلوقہ وارادتہ لا یتمادرون فی توقف علی امر یتمکن لا یجاد العبد واقتدارہ ومکنہ ونحن نذکر ہا فاعلم ان بعض المحققین فی ہذہ المسئلۃ ان الشکل الاول من اشکال الحیوان لا شعورا بہا کالسنور یصید الفار ویفرسہ مشبہ بہ لکن لیس بارادتہ کمرضہ وصحتہ ونومہ ویقظتہ وبعضہا مما لہ قصد الی صدورہ وہو صدور الفعل عنہ او بما یصح صدور الفعل لا یقصدہ وربما یقصد بالفعل یصح صدورہ ولا صدورہ کالمشی بالقدرۃ وہی لا یکفی فی صدور الا بانضمام جزئین علی الآخر وہو الترجیح انما ہو بالقصد الذی ہو السبب الارادۃ الداعی وعند الفعلۃ قوۃ الداعی یجب الصدور وعند فقدہ ان صح الفعل بدون القادر من غیر ترجیح المدعی الطرفین کما بالاشکال الاخیرۃ یعد فان الترجیح بلا مرجح یرجح بالعلم غیر معلل بالترجیح یرجح الی الوجوب لا الی الصدور لا الی الصدور بکل فعل یصدر عن فاعلہ لسبب فصل قدرتہ وارادتہ فیما یختارہ وکل لا یکون کذلک فہو لیس باختیارہ وسؤال السائل انہ بعد حصول القدرۃ والارادۃ ہل یقدر علی الترک فحصول من الفعل ان لم یکن بعد وجود بل یکون ان یکون صدورہ ما حالۃ وجودہ ثم محصول قدرتہ وارادتہ لا بد ان یحصل الاسباب بحیث لا یکون بقدرتہ وارادتہ دون التارک ولا شک ان عند الاسباب یجب الفعل عندہ وانہا یمتنع فالذی ینظر الی الاسباب الاول یعلم انہا لیست بقدرۃ العبد لا باداء تحکم بالجبر وہو غیر صحیح مطلقا لان السبب القریب الفعل ہو قدرۃ وارادتہ والذی ینظر الی السبب القریب یحکم بالاختیار وہو انا نعلم لیس بصحیح مطلقا لان الفعل لم یحصل بہا بکلمات متفقۃ للعبد بل بقدرۃ اللہ تعالی ولکن لا بد من التفویض لکن لا بد من امرین ؛ قولہ ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال کلہا مخلوقۃ للہ تعالی

نقد ان الاتفاقی والاضطراری لایوصفان بالحسن والقبح غیر مسلم لان کون الفعل اتفاقیا او اضطراریا لاینافی کونه متعلقا لذاته او لصفة من صفاته فیمکن ان یوجب ذات الفعل او صفة من صفاته تحقق المدح والذم لکل من اتصف به سواء کان اتصافه به اختیاریا او اضطراریا او اتفاقیا الا ان الله تعالی یجب علی صفاته العلیا مع ان اتصافه بها لیس باختیاره علی ان لا شعری یسلم ان الحسن والقبح عقلا بمعنی الکمال والنقصان ولا شک ان کل کمال ممدوح وکل نقصان مذموم وان اصحاب الکمالات محمودون بکمالاتهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فالکلام والحسن والقبح بمعنی انهما صفتان لا علیهما یحمد او یذم الموصوف بهما فی غایة التناقض وان انکر هما بمعنی انهما لا یوجبان الفعل شیئا ثبات الفاعل او یعاقب لا یجدی نفعا ان بمعنی انه لا یجب علی الله تعالی الاثابة او العقاب لا جله فنحن لنا عدة فی ذلک وان عنی انه لا یکون فی معرض ذلک فبعید عن الحق وذلک لان الثواب جلادا والعقاب لا یستحق الا بفعل یکون صفته کیفیتها لکن کل من علم ان الله تعالی عالم بالکلیات والجزئیات فاعل بالاختیار قادر علی کل شیء وعلم انه غیر غافل لغفلة الله عنه فی کل لحظة ولحظة ثم ذلک کله منبئ من الصفات والافعال ما یعتقد انه فی غایة القبح واستحالة ان یتعالی عن ذلک علوا کبیرا فلم یعتقد انه یستحق بذلک مذمة ولم یتیقن انه فی معرض سخط عظیم وعذاب الیم فتعجل علی عبادته وبجاهد ویبرهن علی سخافة عقله واعوجاج رأیه واستخف بفکره ورأیه حیث لم یعلم بالمنزه الذی فی رأیه عصمنا الله تعالی عن العناد والغواية وامدنا دایما بالهدایة فلما انطبا دلیل الاشعری رجعنا الی اقامة الدلیل علی مذهبنا والی انحلال الذی بیننا وبین المعتزلة وعند بعض اصحابنا ان المعتزلة حسن بعض افعال العباد قبح البعض الافعال او الصفة لذاتها ویعرفان عقلا ایضا - ای کون ذات الفعل بحیث یستحق فاعله عاجلا او آجلا بالجلا او یذم فاعله عاجلا ویعاتب آجلا آجلا او یکون للفعل صفة بحیث یستحق فاعله ویثاب آجلا او یذم ویعاتب آجلا وانما قال البعض لانه لا خلاف فی انهما یعرفان شرعا - لان وجوب تصدیق النبی علیه السلام ان توقف علی الشرع یلزم الدور - واعلم ان النبی علیه السلام اذا ادعی النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه اخبر بامور منها ان الصلوة واجبة علیکم واستمال ذلک فان لم یجب علی السامع تصدیق یشی من ذلک تبطل فائدة النبوة وان جب تصدیقه علی السامع

کلها محالة ﷲ تعالی والکذب ان ههنا ما یقطع والله تعالی منزه عن القبائح ما دل القطعی من ذلک بان الحسن والقبح والطاعة والمعصیة کلها اعتباریة راجعة الی الکسب دون الخلق فیستند الی العبد لا الی الله تعالی وذلک لان خلق المعصیة لیس بمعصیة وخلق القبیح لیس بقبیح بل ما یتضمن مصالح وما یقبح کسب المعصیة والقبیح فلا یقبح من الله تعالی خلقها ویقبح من العبد **قوله** فقوله ان الاتفاقی والاضطراری لا یوصفان بالحسن والقبح غیر مسلم منع للمقدمة الثانیة سند وبیان الخصم وهو ان فعل العبد غیر اختیاری ولا من غیر الاختیاری بحسن او قبح وانت خبیر بانهما مقدمتا اجماعیة مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة الیها لان جمیع المباحث السابقة انما کانت لتحقیق تلک المقدمة الاولی والتقضی مما اورد علی الدلیل علیها وبیان انه لا یتم ان یکون فعل العبد اختیاریا وایضا عجب من ذلک فتوضیحه ان المنع بصفات الله تعالی وبانه یحمد علیها ویکمالات الانسان تعالیه حیث یحمد علیها ویذم وادعاء التناقض فی کلام الاشعری حیث جعل کل کمال حسنا وکل نقصان قبیحا مع انه قرر فی اول الفصل ان النزاع فی الحسن والقبح بمعنی استحقاق المدح او الذم فی الدنیا والثواب او العقاب فی الآخرة ولا ادری کیف ذهب هذا علی المصرح حتی ذکر فی سند المنع ما ذکر تم اورد ما یثبت الاشعری علی سبیل التسویه والاحتمال بقوله ان عنی انه لا یکون فی معرض ذلک سهوا ذهب الیه الاشعری من ان الفعل لیس لذاته ولا لصفة من صفاته بحیث یحکم العقل بان فاعله یستحق فی الدنیا المدح او الذم فی الآخرة الثواب او العقاب کل ناقص شارح بادیء بل یستحقان لدی الشارع بتعلق الامر او النهی بهما بحیث لو انعکس الامر والنهی انعکس الحکم ایضا کما ذکره تنبیها علی ما ذکرنا وتمهیدا لما یجاء وتکثیرا للاقوال فلعله عند الاشعری کصریح باب ارکلین وزباب الله اعلم بالصواب **قوله** فاوراه الصواب من وراء **قوله** وعند بعض اصحابنا ان الله تعالی لشک علی کون حسن بعض الافعال وقبح بعضها عقلیین بوجهین حاصل الاول ان تصدیق اول المعجزات من ثبت نبوته واجب عقلا وکل واجب عقلا فوجوبه عقلا اما لعینه او لغیره فلانه لو کان شرعا لتوقف علی نص آخر ویوجب تصدیقه فالنص الثانی ان کان وجوب تصدیقه عقلیا لزم توقف الشیء علی نفسه ان کان بالنص الاول لزم الدور وان کان بنص ثالث لزم التسلسل وهو محال فکل واجب عقلا حسن عقلا علی ما سبق فیلزم من ذلک ان یکون تصدیق حراما عقلا فیکون قبیحا عقلا وحاصل الثانی ان وجوب تصدیق النبی علیه السلام موقوف علی حرمة کذبه اذ لو جاز کذبه لوجب تصدیقه وحرمته

ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديقه
كلها شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فاول الاخبارات الواجب التصديق لابد ان يجب تصديقه بقول النبي عليه السلام ان تصديق
الانبياء الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول ان واجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور
او بقول الاخر فنتكلم فيه ويلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو ان وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فقوله * والا فنقول اي
وان لم يتوقف على الشرع * كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا * لان الواجب النقلي لا محمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي
ما يحمد على فعله عقلا قالوا واجب بالعقل اخص من الحسن العقلي وكذلك نقول في امتثال اوامره اما واجب عقلا الى آخره هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي
حيث يحمد ويذم وايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فنقول ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم ما ذكرنا عقلا وهذا
يدل على القبح العقلي حيث يحكم العقل بقبح الكذب وكل منهما اي الحسن والقبح يدل على الآخر لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما
عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عبد المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم
بهما فيقول الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا اشياء الحسن والقبح العقليين وفي هذا العقد لا خلاف بيننا وبين المعتزلة انما الخلاف بيننا وبينهم في ذلك
الخلاف بيننا وبينهم في ذلك امر اجمالي هو ان العقل حاكم مطلقا الحسن والقبح على العباد تعالى الله تعالى عن الاصباح واجب على الله تعالى ان العقل يكون آلة للعلم بالحسن والقبح على العباد
والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد خلافا للمعتزلة عندهم يوجب افعال العباد على العباد وعندنا الحاكم بالحسن والقبح بالحرمة هو الله تعالى
وهو متعال عن الحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على العباد وعلى ما وجد منها وبعضها قبيحا وفي كل قضية بكيفية اوجبت حكم الله تعالى فيها بحسن او قبح
بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة معرفة بعض ذلك وكثير مما حكم الله تعالى بحسنه او بقبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل

لكنه عقلية او لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر وهو ايضا ممنوع على حرمته كذبه فانا ان سلمنا انه نص قطعي فنقول توقف على نفسه بالاول قيد دورا وان سلمنا انه ظني فيدور والحرمة
العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون ممنوعا واجبا عقلا واما الثاني وهو وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما
قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع والثالث بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فالعقل يوجبان يكون فاعلا بامر الشارع على
دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه ينزل منزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به وحكم الله القديم لوجود العلة وهو المرسل اي غاية ما في الباب ان ما يدل عليه
بعد ثابت سند تصديقه بدليل قطعي * قوله كذلك نقول استثنال اي امر النبي عليه السلام ان وجب عقلا فنقول ان وجب شرعا فنقول على امر الشارع ووجوب امتثال الامر لا يستثنال
الامر بالامر للاول اذ هو الاقتضاء والحاصل ان الوجوب بمعنى اللزوم الذي هو مقتضى الطلب ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق العقاب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع
وليله كما مر وقوله الطيبي الله الطيبي الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم الذي هو مقتضى الطلب الذي هو غير المتنازع فيه كما علم مر وهم تصديق اتى ست عليه الجملة الاعتراضية من المسئلة
الثانية من الفصل الثاني من الباب الرابع من الكتاب الاول في الكتاب والسنة فراجع * قوله فلان لا يسع واجب لا انفكاك في ادائه معنى للوجوب عليه هو
استحقاق الثواب والعقاب على الفعل والترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب الله شرعا اجابة دعوة الداعي قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة
في نفسها بحيث لو علم الفعل انه يمتنع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو الاصلح بعباده او القبول استغفاره واخراج الفاسق عن النار وغير ذلك * قوله وعندنا الحاكم بالحسن
والقبح هو الله تعالى لا العقل فيه رد على من ذهب الى ان العقل حاكم بهما وهو شاعرة بغداد لا شاعرة البصرة لانهم يقولون بالحسن والقبح العقليين كما ذكره الجبائي وعلى هذا الذهب يبتني ما في
بعض كتب الحنفية من ان العلم بالله تعالى واجب بالعقل كسب حسن بتصديق النبي عليه السلام وقبح الكذب للصانع والمانع كسب كل بالحسن والقبح المستفادين من الشرع فالاولية والاولوية وترتيب المقدمات وتوليد البراهين والابانة كلها من كلام الشرع * قوله وبعض التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بتوسط فعل آخر كحركة اليد * الاولية عند
اهل السنة لاستناد افعال الله تعالى كلها الى الله تعالى بلا واسطة بتسمية فاعلها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى علما عقيبه بعني ان الله تعالى يخلق العلم

معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى عليه العقل على انه غير مولد للعلم اذ جرى عادته ان خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب كترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا يفضي على ما مر وانه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس ايجادا والماموريه صفة الحسن نعم حسن الشيء في نفسه وحسن غيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر المنهي بل انما يحسن الفعل ويقبح اما العين او الشيء الذي هو ذلك الشيء اما حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما جزؤ ذلك الفعل او خارج عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة على تعريفها الاول فالعبادة جزؤها او لا يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن بجزئه وبجزان يعلم ان الحسن لمعنى في الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا يعني انه لا يكون جزء واحد منه قبيح العينه اذ لو كان الجموع حسنا مع الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو العبادة اعلاء كلمة الله تعالى فانها حسن لكونه اعلاء الدين والاعلاء خارج عن مفهوم العبادة واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا يصدق على الوضوء فثبت ان الحسن بتقسيم الى هذه الاقسام وكذا القبح لكن مثاله تهاسياتي في فصل النهي انشاء الله تعالى واما اطلاق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه هو العقل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ممكن خير بذاته الموجودة وبعضها في تلك الجزئيات المعلومة وجودها حسنا واي لا يكون الا حسنة لعينه فتصدا والحسنة لمعنى في نفسها والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارجي الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهوما الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بخصوصيات المعلومة فقيامها متوقف على العبادة

هو كذلك الفعل نحو العبادة اعلاء كلمة الله تعالى فانها حسن لكونه اعلاء الدين والاعلاء خارج عن مفهوم العبادة واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا يصدق على الوضوء فثبت ان الحسن بتقسيم الى هذه الاقسام وكذا القبح لكن مثاله تهاسياتي في فصل النهي انشاء الله تعالى واما اطلاق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه هو العقل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ممكن خير بذاته الموجودة وبعضها في تلك الجزئيات المعلومة وجودها حسنا واي لا يكون الا حسنة لعينه فتصدا والحسنة لمعنى في نفسها والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارجي الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهوما الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بخصوصيات المعلومة فقيامها متوقف على العبادة

واما الجماد فضربه القتل والضرب المتعب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى واخلاقي هذا المفهوم بل يلزمه فلك في الخارج فيكون لازما بالاجزاء بخلاف هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قوله من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد تختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على انه كان لاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تقوم بالجنب الاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لماهيات شتى فالمنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذوات الشكر من غير اضافة حسن + اما الاول فلما مان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار

بالسان فيقبل ذلك لان الاقرار والتصديق سواء في ان كلا منهما طبيعة واحدة والانسان مركب من الروح الجسد فلما تم صفة الايمان

من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن دلالة كسائر الافعال فما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعله ايمانا

في الايمان + ولا يجعل عمل الاركان داخلة فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار

الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار + فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا + اعتبار الجنة رجحت

في حال الاختيار + وان صدق ولم يصدق فانه يكون مؤمنا اعتبار الجنة البتية في حال الاضطرار + وكالصلوة يسقط بالعذر + وهي

قوله اما الاول فالمراد بحسن لذاته حسن في نفسه لا لامر آخر فانا ان كون شيء بالحسن لمعنى في غيره اولا وآخرا ان قبل سقوط التكليف بالاول فانا نجعل الثانية بالحسن لمعنى في غيره ايضا

لان الحسن لمعنى في غيره لا يحتمل السقوط والا لكان قبيحا لذاته لان المراد به ما يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته والا لكان مخالفا للاولين وليس كذلك

الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لنفسه في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه ان قبل سقوط هذا الوصف اولا والفائدة في هذا الوصف

الاشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه فرض عليه ان اسقاط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر حتى قتل كان ماجورا ولما فيه من الاسم الى سقوط التكليف

وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به والوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لاستحالة وجوب الحاصل وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار المامور به

لانا نقول هذا مذهب الاشعري بسيصرح الصدر بخلافه عندنا ليس الحسن بالامر بل الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته واجزئه او لغيره **قوله** اعلم ان المنقول

بيننا وبينهم الى ان الاقرار باللسان ليس من الايمان وانما الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار من احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان

مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله وتشكل هذا على الكل بان

حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب لان من حد الايمان بالاقرار فقد حد الشيء بما هو اخفى منه وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا

بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يامر بها ويكتفي ويعجلها منهم ومن الاعمال لان الاقرار جزء لماهية الموجود

والتبعية ففي حال الاختيار يشترط الجزئية حتى لا يكون تاركا الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار يعتبر جهة الغرضية والتبعية حتى يكون بالجنان

بين صدق لم يتمكن من الاقرار + اما ان كان الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فصحيح جوابه ولعدم طال النزاع بين المعتزلة وبعض صاحبه في تفضيل التصديق المتعلق

في الايمان وان التصديق الذي متعلقه العلم اليه والى التصور سنفي اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن والمراد

بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان في قبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما زياده توضيح المقام وجعله سائر التصديقات المنطقية

وهم وحصوله للكافر هم ولو سلم في البعض كون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان كثير من المصدقين المقرين يعتبر عما

يصدر عنه من امارات للانكار وعلامات للاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا

باعتبار اشتماله على الاقرار على صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر

بالعلم واليقين بمخوفك وذكر المصائب التصديق امر اختياري وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان نسبه اليه اختيارا لا يكون ذلك

تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق المحكم الاقبول حكمه والاذعان والعلم الذي يعبر عنه بالفارسية كرويدن تصديق

قوله كالاقرار اما ان يكون تسبيبا للحسن بمعنى في غيره كالزكاة والصوم والحج بشبه ان يكون حسنا بالغير وموديا دفع حاجة الفقير وقهر النفس ونربما يقال ليست فان الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارفع الوسائط فعساك تقيد مضافا تقيدا مضافا تقيدا مضافا تقيدا

فيكون حسنا لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا يخفى ما فيه ان ارتكم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مامورا به تماما عين مذهب الاشعري ولا تستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه الحسن لمعنى في غيره لان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى وا لجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مامورا به عند نا لان الله تعالى امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان فيقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة انشا الماخوذ على حسنها لمعنى في نفسها على ما بناني في هذا الفصل ان الامر المطلق تقابل الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنها لمعنى في نفسها لكنا لا نعلم ذلك لمعنى والثاني ان الاتيان بالمامور به من حيث انه اتيان بالمامور به حسن بمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاوداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به والاتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما حسن اداء الزكوة لانه مامور به فيصدق عليه تفسير الحسن بهو اداء امر به فيلاحظ انه طاعة الله تعالى فتدبر بيان ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا لمعينه واما بجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمع العنوانان كالايمان فانه حسن لمعينه واتيان بالمامور به قد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه احسانا لمعينه او بجزئه لكن لم يؤمر به والبعض على العكس في الحسن لا لمعينه ولا بجزئه لكن يكون مامورا به وقد اتى به لكونه مامورا به فيعلم مما ذكرنا من ان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مامورا به فانه صور الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي بنيته امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في لانه اتيان بالمامور به حتى شرطت فيه الاهلية الكاملة ◆ فان العبادات تشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية انشاء الله تعالى واما الثاني وهو احسن لغيره فذلك لغيره اما منفصل عن هذا المامور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي في هذه العبارة بتغيير وقد كانت قبل التغيير كذلك فذلك لغيره اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المامور به فاسقطت قوله قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به ان لا يكون قائما بهذا المامور به فقوله منفصل يكون مكررا ◆ وكالمسعى الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حتى يسقط بسقوطها

وحاصل الثاني ان كل مامور به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به عند الاشعري لا لحسن وكما عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنا بجزئه كالصلوة والحج فانه يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به لكونه بعض المامور به وقد يتخلف عنه الاتيان بالمامور به لكونه ناقصا لفقد شرط او جزء ونحوهما ونوع يكون حسنا لمعينه كالايمان والتوحيد والاخلاص فانه حسن لمعينه وان لم يكن اتيانا بالمامور به لكن لم يؤمر به لكن قد يجتمع الحسن لمعينه والاتيان بالمامور به كالايمان فانه حسن لمعينه وهو اتيان بالمامور به وقد يوجد الاول بدون الثاني كالايمان المجرد عن العمل وقد يوجد الثاني بدون الاول كالصلوة الرياء والنفاق فانها اتيان بالمامور به لكنها ليست بحسنة لمعينها بل هي قبيحة لمعينها وقد يجتمعان كالصلوة الخالصة لوجه الله تعالى فانها حسنة لمعينها وهو الاخلاص واتيان بالمامور به وهو الصلوة فالحسن لمعينه اعم من الحسن لغيره مطلقا لان الحسن لمعينه قد يكون حسنا لغيره كالايمان والاخلاص وقد لا يكون كالايمان المجرد عن العمل والحسن لغيره قد يكون حسنا لمعينه كالصلوة الخالصة وقد لا يكون كالصلوة الرياء والنفاق والحسن لغيره اعم من الحسن بجزئه لان الحسن بجزئه قد يكون حسنا لمعينه كالصلوة وقد لا يكون كالصلوة الفاسدة لفقد شرط او جزء ونحوهما والحسن لغيره قد يكون حسنا لمعينه كالصلوة وقد لا يكون كالصلوة الرياء والنفاق والحسن لمعينه اعم من الحسن لغيره ومن الحسن بجزئه لان الحسن لمعينه قد يكون حسنا لغيره كالايمان وقد لا يكون كالايمان المجرد عن العمل وقد يكون حسنا بجزئه كالصلوة وقد لا يكون كالصلوة الفاسدة لفقد شرط او جزء ونحوهما والحسن بجزئه قد يكون حسنا لمعينه كالصلوة وقد لا يكون كالصلوة الفاسدة لفقد شرط او جزء ونحوهما والحسن لغيره قد يكون حسنا لمعينه كالصلوة الخالصة وقد لا يكون كالصلوة الرياء والنفاق والحسن لمعينه اعم من الحسن لغيره ومن الحسن بجزئه لان الحسن لمعينه قد يكون حسنا لغيره كالايمان وقد لا يكون كالايمان المجرد عن العمل وقد يكون حسنا بجزئه كالصلوة وقد لا يكون كالصلوة الفاسدة لفقد شرط او جزء ونحوهما والحسن لغيره قد يكون حسنا لمعينه كالصلوة الخالصة وقد لا يكون كالصلوة الرياء والنفاق والحسن لمعينه اعم من الحسن لغيره ومن الحسن بجزئه لان الحسن لمعينه قد يكون حسنا لغيره كالايمان وقد لا يكون كالايمان المجرد عن العمل وقد يكون حسنا بجزئه كالصلوة وقد لا يكون كالصلوة الفاسدة لفقد شرط او جزء ونحوهما والحسن لغيره قد يكون حسنا لمعينه كالصلوة الخالصة وقد لا يكون كالصلوة الرياء والنفاق

والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل ۞ فقال الشافعي سن الامر بلة يجب صحة حتى انها وان لا يكون المشروع الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور الا لم تفت الجمعة ولما رخص لطلب المعذور بالجمعة فاذا اوى الظهر لم يتقضها بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باتيان الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة لانا سخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغير المعذور فاسعوا لكن سقط الجمعة عن رخصة فاذا اتى بالغرامة صار كغير المعذور في انتقض الظهر ۞ هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف بهذا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا اوى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا اوى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا عنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغيره والمعذور فالغرضية في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل لكن بناء ساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور في انتقض الظهر ۞ فصل ۞ التكليف بالايطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعري لانه لا يليق بالحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاق واقع عنده غير ۞ اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كايمان الي جهل وعندنا ليس في تكليفا بالايطاق بناء على ان القدرة الحادثة لا تاثير لها في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل حال ايجاد الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لان العبد قصد انتيانه بالفعل في الحال والمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالحركة بالقصد اليها ثم بعد القصد اليها ثم يخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة ما جرار عادته او التكليف بالحركة ناشي قدرته على سببه الموصل اليه خالقا لها وهو القصد ۞ على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن كونه قادرا على الايمان بخلاف علم الله تعالى بانه لا يؤمن فانه يخرجه عن كونه قادرا على الايمان وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان تعلق علم الله جهلا وهو محال فايمانه محال فالمراد بالايمان يكون تكليفا بالمحال فجيب بان الله تعالى كل شئ علم على ما هو عليه والعلم تابع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا او مختارا له

لا ما لا حق به يكل وهو بضم الباء الموحدة وتشديد اللام المفتوحة وبالخاء المعجمة والقاف ما قابل القسم الاول اعني ما يكون مشتملا على غير وبمثل هذا غير عزيز في عبارة فحول الاسلام ۞ قوله الفرق بينهما بان المقتضي يعني الظهر ان يكون جائزا بدلا عن الجمعة حتى لو اداها لا يكون مسقطا عنه الجمعة بل يكون مسقطا عنه الظهر والمانع يعني الجمعة ان يكون مسقطا عن الظهر لا عن الجمعة حتى لو اداها لا يكون مسقطا عنه الظهر ۞ قوله لان الامر المطلق يتعلق بالاكمل وهو الجمعة لا يكون الامر بالشئ امرا بما يفوته ذلك الشئ ولا يض

متن صفحہ ۵۵

صفحہ ۵۵ قولہ

قولہ ۱۲

قولہ ۱۲

قولہ ۱۲

قولہ ۱۲

قولہ ۱۲

متن صفحہ ۵۶

قولہ ۱۲

قولہ ۱۲

قولہ ۱۲

قولہ ۱۲

قولہ ۱۲

قولہ ۱۲

قولہ ۱۲

قولہ ۱۲

وعنده لا تاثیر لها . ای لقدرة العبد فی افعاله بل هو مجبور عندنا وعدم جوازه - ای عدم جواز التکلیف بالا یطاق ؛
لیس بنا علی ان الاحسان واجب علی الله تعالی خلافا للمعتزلة بل بنا علی انه لا یلیق من حکمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء
لا لنفس الوجوب لانه قد ینفک عن وجوب الاداء فلا حاجة الی القدرة وسیاتی الفرق بین تفسل للوجوب ووجوب الاداء
فی الفصل التاخر . بل ثبت ای ثبت بالسبب الاهلیة علی ما یاتی - فی فصل للاهلیة ؛ والقدرة نوعان ممکنة وتیسیر
فالممکنة التی یتمکن بها المامور علی ادار المامور به ای من غیر حرج غالبا وانما قیدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة -

الفصل تقسیمیه وهو ای شایع قدرة العبد فی افعاله علی ما یاتی فی تحقیق الوسط بین الجبر والقدر وعند الاشعری هو بمعنی سلامة الجوارح وهو انقلاب علم الله تعالی جهلا ومنع
الکاتب فی اخباره فایاک ان یلجئک ؛ وهو تکلیف بما لا یطاق وواجب بان علم الله تعالی بعدم ایمانه لا یخرجه عن الامکان ای عن کونه مقدورا له الی حین
وفتحا الکاف بمعنی تحمل تعلق قدرته بالقصد الیه غایة مافی الباب ان الله تعالی لا یحمله عقیب قصده وانما ضرر لامکان ذلک لان التقاعل الامکان الذاتی غیر مفید لا بغیر
محل النزاع وقولا العلم تبع للمعلوم لاحاجة الیه فی ایجاب الاداء فع لما یقال ان جمیع التکالیف بما لا یطاق ضرورة ان علم الله تعالی متعلق بوجود الفعل وجب لوجود الفعل عند تعلقه
والشی من الواجب الممتنع بستطاع ومقدور ونقائل ان یمنع کون العلم تبعا للمعلوم بمعنی انه لا یتعلق به الا بعد وجوده لان الله تعالی عالم فی الازل کل شی کیف
اولا یکون وقع یلزم الوجوب والامتناع وانما صرح المحققون بان معنی کون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة بعینها من جهة المعلوم بان یکون هو علی طبق المعلوم وجوبا او
عدم وقوع یکفی فی ایجاب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالی او اخباره ولا یوجب کون الفعل غیر مقدور للعبد ان الله تعالی یعلم انه یؤمن او لا یؤمن باختیاره
وقدرته فیعلم ان ایمانه او قدرته فی الایمان وعدمه وکذا فی الاخبار قد یقع فی تقریر کلام الاشعری ان اباجهل مکلف بالایمان وهو تصدیق النبی علیه السلام فی جمیع
ما علم مجیئه به ومن جمله ذلک انه لا یؤمن فقد کلف بان یصدقه فی ان لا یصدقه وهو مع فاسد وقوع التکلیف بالممتنع بالذات ومع ما ذکرنا انه یصلح جوابا
عن ذلک ولا یخلص الا یقال ان تکلیفه یجب ما نزل انما کان قبل الاخبار بانه لا یؤمن وبعده هو مکلف بما علم التصدیق بانه لا یجب بقی ولا یخفی غیر قوله عنده ای لو کان
التکلیف بما لا یوجد بقدرة العبد تکلیفا بما لا یطاق علی ما یوجب الیه الاشعری لزم ان یکون جمیع التکالیف تکلیفا بما لا یطاق بناء علی مذهب الاشعری فی ان العبد
مجبور فی افعاله لا تاثیر لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعری وان تقائل لم یقل بالعدم فقد لزمه ان عدم جواز تکلیف ما لا یطاق عند المعتزلة مبنی
علی ان یکسب علی الله تعالی ما هو اصلح لعباده ولا خفاء فی ان عدم تکلیف ما لا یطاق اصلح فیکون واجبا فیکون التکلیف متمنعا عندنا مبنی علی انه لا یلیق بالحکمة والفضل
ان یکلف عباده بما لا یطیقونه فیلزم الترک بالضرورة ویستحق العذاب وما لا یلیق بالحکمة والفضل ترکه وترک احسان الی من یستحقه وهو قبیح لا یجوز صدوره عن الله تعالی
ونقائل ان نقول لیس معنی الوجوب علی الله تعالی استحقاق العقاب علی الترک بل الزوم وعدم جواز الترک فالقول بعدم جواز التکلیف بما لا یطاق بناء علی ان لا یلیق بالحکمة
والفضل تعلیل لما یجب علیه ترک تکلیف ما لا یطاق تفضلا علی العباد واحسانا وهذا قول لوجوب الاصلح فان قیل الا یجب علیه الترک لکنه ترکه تفضلا واحسانا فقد لزم
عدم الجواز وهو المدعی بل ثبت عدم الوقوع قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قیل نفس الوجوب لا ینفک عن التکلیف به فالتکلیف بما لا یتصور بدون القدرة التکلیف بشرط
بالقدرة فکیف ینفک نفس الوجوب عن القدرة فاجیب بوجهین الاول ان التکلیف هو طلب ایقاع الفعل علی العبد نفس الوجوب لیس کذلک لما ستعرف
من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوعها مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشریف ووجوب الاداء هو لزوم ایقاع تلک الهیئة فعند ذلک
یتحقق التکلیف الاتری ان صوم المریض والمسافر واجب ولا تکلیف علیهما ولکن الرکوة قبل الحول الثانی ان معنی اشتراط التکلیف بالقدرة هو انه لا یقع التکلیف
الا بایسیطیع العبد ایقاعه ما دامت عنده تتعلق الارادة والا فلا کلام فی صحة التکلیف بما لا یکون مقدورا وعند ورود الامر به وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة
لان المذهب هو ان التکلیف قبل الفعل والقدرة معه قوله لانه قد ینفک ای قد یوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء ولم یتحقق وجوب القدرة التی
هی شرط الاحتیاج الیها هو الاداء وبنا مصادرة علی المطلوب اذ لیس المدعی الا ان المحتاج الی القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب قوله من
غیر حرج غالبا انما قیدنا بذلک لانه قد یتمکن من اداء الراجح بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة کثیرا لکن لا یتمکن منه دونها الا بحرج عظیم فی العادة فتدبر

في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط الاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه اي مع العجز وتسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن انتفاء فعلى هذا يتصل بقوله وهي الشرط اذ الكل واجب ۞ قال فرع لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما تسمية حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما هنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بهجر المساء ۞ فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان النبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة ۞ على القدرة التي شرطنا ها متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فمقارنة للفعل اي ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العادات متقدمة هي سلامة الاسباب والاسباب وهي حاصلة هنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة + او نقول القضاء ثبتني على الفصل الموجب لاعلى وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط لقاء هذه القدرة ۞ اي الممكنة ۞ لبقاء الواجب الممكن على الاداء اثبتني عن بقائها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه الحج لان وجوب القدرة الممكنة ۞

قوله حتى القدرة بين الناس في الكثير بان كلما ليس كثيرا فهو يسير وليس كل ما ليس كثيرا فهو يسير فان الصحة والمرض واسطة بينهما كذا قالوا وهذا ليس بكثير ولا يسير والثالث غالب والثاني كثير والثالث نادر

قوله الممكنة ۞ هذا على رأي الاشعري فان عندهم لا تأثير للقدرة الحادثة في الفعل اصلا بل الله تعالى يخلق الفعل عند القدرة الحادثة والقدرة القديمة عندهم هي الصفة التي يتمكن بها من ايجاد الفعل وتركه وهي صفة ازلية لا تتعلق بالحادث ولا تتأثر فيه وانما تتأثر القدرة الحادثة عند المعتزلة فيما يتعلق به وهو الفعل الحادث فالقدرة الحادثة عندهم مؤثرة في الفعل وعند الاشعري لا تأثير لها فيه اصلا وانما تأثيرها في صفة الفعل وهي الوجود فالفعل عندهم موجود بالقدرة القديمة وصفة الوجود بالقدرة الحادثة وعند المعتزلة موجود بالقدرة الحادثة وصفة الوجود بالقدرة القديمة وعند الاشعري موجود بالقدرة القديمة وصفة الوجود بالقدرة الحادثة وعند المعتزلة موجود بالقدرة الحادثة وصفة الوجود بالقدرة الحادثة وعند الاشعري لا تأثير للقدرة الحادثة في الفعل اصلا وانما تأثيرها في صفة الفعل وهي الوجود فالفعل عندهم

قوله لان الزاد والراحلة الخ

قوله ولا يشترط بقاء وجوب الخ

قوله فلا يجب الخ

قوله ويشترط بقاء الخ

لان الزاد والراحلة وان لم يكن على هذا السفر غالبا اعلم ان جبل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة ثانيا نقض قوله ان القدرة التي شرطنا بقاءها متقدمة الى آخره والميسرة ما يوجب ايسر على ما اداره كالغنى في الزكوة ويشترط بقاؤها والواجب لسلا ينقلب الى العسر فلا يجب الزكوة في ملاك النصاب قبل الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تقدي فان قيل لما شرطتم بقاء الواجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط للميسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينتفي ان لا يجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب فيجاب بان النصاب شرط للميسر لا للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط للميسر لان الواجب ربع العشر وانه بنسبته الى كل المقادير سواء بل لسهلا نفيها فيصير ابلا للاختصار لقوله عليه السلام

للقضاء بل لاداء فقط وهو الحط ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المقرر من ان القضاء انما يجب بالسبب الاول لا بسبب جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفل اما غير مشروع في العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة ولم يقل بذلك ليظهر اثره في الخلل كما في الخبر الاخير من الوقت او لا تنفد قضاء وجوابا ان ذلك انما اعتبر لظهور اثره في المواظبة في الاخرى لا يبقى عليه الواجبات حتى بقاء الاثم والمواظبة مع ان الموت مجوز كل بسيط مع الفصل قطعا ومن ههنا قيل الفرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان على طريق النفل فلا مانع بقاء القدرة اذ لا يتصور الفصل بعد وجوبها وان كان على سبيل اللزوم فالقدرة الكاملة شرط لتوجه الخطاب وتوجه الواجبات لتوجه الخطاب وهو يتوقف على القدرة الكاملة حتى لا يشترط بقاءها بالقدرة وجه الجمع ان الخطاب قبل تمامه يتوقف على تمام القدرة وبعد تمامه يتوقف على القدرة الممكنة وقوله ان الزاد والراحلة الخ دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاءهما بالقدرة وجه الجمع ان قبول الآلات التي هي وسائل الحصول انما تجعل من القدرة الممكنة لانها تقصد لغيرها وهو الاداء والاداء بالسبب الاول على ما هو المقرر وقوله والميسرة على ما اختاره المصنف اي القدرة الميسرة على ما اختاره المصنف وقوله ما يوجب الايسار اي ما يوجب الغنى بالفعل او بالقوة القريبة منه بان يكون نقدا او عرضا للتجارة او سائمة او غيرها مما يتمكن من الاداء بسهولة بلا ضرر يلحقه في نفسه او في ماله او في عرضه او في من يعز عليه فان الاداء بالتكلف يسمى اداء ولا يسمى ميسرا وقوله على ما اداره اي على ما اداره الزكوة وقوله كالغنى في الزكوة اي كالغنى الذي هو شرط للوجوب في الزكوة وقوله ويشترط بقاؤها اي بقاء القدرة الميسرة وقوله والواجب لئلا ينقلب الى العسر اي لئلا ينقلب الواجب الى العسر وقوله فلا يجب الزكوة اي فلا يجب اداء الزكوة وقوله في ملاك النصاب اي في هلاك النصاب وقوله بعد الحول اي بعد تمام الحول وقوله بعد التمكن اي بعد التمكن من الاداء وقوله بخلاف الاستهلاك اي بخلاف ما اذا استهلك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الاداء وقوله لانه تقدي اي لان الاستهلاك تقدي وقوله فان قيل لما شرطتم بقاء الواجب الخ اعترض على ما ذكره من ان القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب وقوله توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب الخ وقوله والنصاب شرط للميسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينتفي ان لا يجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب فيجاب الخ وقوله بان النصاب شرط للميسر لا للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط للميسر لان الواجب ربع العشر وانه بنسبته الى كل المقادير سواء الخ وقوله بل لسهلا نفيها فيصير ابلا للاختصار لقوله عليه السلام

لاصدقة الاعن ظهر غنى ولاحد له فقدره الشرع بالنصاب وجبت بهذه القدرة لدلالة التيسير وقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى فيشترط القدرة على الهدى ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لان ذلك يبطل الصوم فالمراد العجز الحال مع احتمال القدرة في المستقبل اى يشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل اى القدرة التامة الحقيقية التى يتقارن الفعل كما ذكرنا اتفاقا فالقدرة المشروطة هي الكفارة قدرة كذلك اى مقارنة للاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وقوله واليسر اليسر اى اشترط القدرة المقارنة لليسر فيشترط بقاءها بقاء الواجب اى يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة ليبقى الواجب حتى تتحقق القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم ان لم تبق القدرة ليسقط الاعتاق لانها لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط الماذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاءها الا ان المال ههنا غير معين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال تقديره وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا تسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة معين لان الواجب

لان الوجوب في واجب جدا لتيسر فلا يشترط دوام شرط فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف التام لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينبغي بانتقار البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تقرير قوله فلا يجب الزكوة في هذا كما ان النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة ليبقى الواجب يشترط بقاء النصاب من القدرة الميسرة والاظهر هو التفريع

قوله لاصدقة الاعن ظهر غنى اى الاصدقة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب وهو كناية عن القوة او المال الفاضل عن الحاجة الاصلية والمراد هو الثاني بشهادة الاستعمال وقد يستدل على اشتراط الغنى للاهلية بوجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه نفى الوجوب اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير فتأمل بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يحصل الا بالغناء الا غنى كما لا يحصل بالتمليك الا بالملك عليه احتراس ظاهر وبين المعنى في الزكوة ليس بشرعي على الاغناء عن السوائب ومنع حاجة الفقير وانما توقف على الغنى الشرعي لما ذهب اليه جمهور الامة من حمل حديث ابن عباس على ما قبل الفرض وتوقف عند الفقير على الغنى وقد يحتج على الغنى بقوله عليه السلام خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الحاجة بقرينة لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي صبر على الجهد في العسر على شدة الحاجة وايثار سرور الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد من غنى الاغلب حتى يصير على فقره ويثبت عن التكلف ان كان فقيرا مطلقا بقي ما تعلق قلت بالتصدق به بحيث لا يفضي الى بطالة المن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا بقي التمسك المذكور **قوله** لا حد لاى للغنى لانه يكثر الحاجات ويتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب اقامة للسبب الظاهر مقام الحكمة الخفية وهو دفع حاجة الفقير المقابل للغني بالنصاب والفقير من لا نصاب له او ما دون النصاب **قوله** لا للتيسير اى لغير التيسير والغني من التيسير اكمال التيسير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة وليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر وصاع من شعير او تمرة وليل ذلك ما كتبه فلانا بن الاما بن الانا بالتبعية **قوله** وان اى كون المال هو الحبوان في العرض على الصوم لان هذا العجز الحقيقي الى آخر معه وجوده او يتصور اداء الصوم فلا يصح تفريع الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فمعنى المراد به العجز الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال **قوله** حتى ان تحقق القدرة اراد بها ملك الرقبة او شبهها لان القدرة الحقيقية المسببة بصحة شرائط الشاهد لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق **قوله** لان المال هنا غير معين بهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة هو بعد هلاك المال ما تأمل آخر قبل الاداء والواجب في الزكوة فيكون دون الكرخ

من النصاب حتی تین ان الواجب من ہذا المال فاذا استہلک المال کلہ استہلک الواجب فتضمن واعلم ان فی قولہم ان بقاء القدرۃ المیسرۃ شرط بقاء الواجب الا انقلب المیسر عسرا نوع نظر لانہ ان میسر بعد تعالی اجزاء لا یلزم معہ ان ثبت میسر اخر وہو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط ہذا لا یفید یودی الی فوت ادار الزکوۃ فانہ ان افراد الزکوۃ خمسین شاۃ ثم ہلک المال بعد ذلک لا یجب علیہ شئی وایضا لا ینقلب المیسر عسرا فان المیسر الذی حصل باشتراط الحول لا ینقلب عسرا بل غایتہ ان لا یثبت میسر اخر لانہ المیسر للنصاب ۔ فصل ۔ ثم الماموربہ نوعان مطلق وموقت ۔ ہذا الفصل واصل الشرائع قد تارس علیہ مبانی الاصول والفروع وان طالعت ہذا الموضع فی کتب الاصول علمت سعیی فی تتبع ہذہ المباحث وتحقیقہا المراد بالمطلق غیر الموقت کالکفارۃ والندور والمطلقۃ والزکوۃ ۔ واما المطلق فعلی التراخی لانہ ، ای الامر ، جاء للفور وجاء للتراخی فلما تعارضا وتساقطا الفور بالقرینۃ وحیث عدمت ثبت التراخی لان الامر یدل علیہ لان الاداء بالفور الواجب فی الحال والاداء بالتراخی عدم التقیید بالحال والاصل عدم القید بالحال لانہ لا یفوت الا بالتاخیر الی وقت لا یبقی العبد بالتاخیر الیہ غالبا فلا یکون مفوتا بالاستقبال حتی لو اداہ فی الحال یخرج عن العہدۃ فالفور یحتاج الی القرینۃ لا التراخی ۔ واما الموقت فاما ان یضیق الوقت عن الواجب فقط لانہ تکلیف بالایطاق الا لغرض القضاء لکن وجب علیہ الصلوۃ آخر الوقت واما ان یفضل کوقت الصلوۃ واما ان لا یکون الوقت سببا للوجوب کصوم رمضان اولا یکون کقضاء رمضان

قولہ اعلم ان عسر المیسر انما یلزم من عدم استمرار بقاء القدرۃ المیسرۃ للواجب لئلا ینقلب المیسر عسرا ولا بانہ یودی الی فوات ادار الزکوۃ فیما اذا ادار الزکوۃ خمسین شاۃ ثم ہلک المال فانہ لا یلزم من ہلاک المال انقلاب المیسر عسرا بل ان ہلاکہ یستلزم ثبوت احد المیسرین وہو انہار مثلا دون الآخر وہو البقاء فان حصول القدرۃ المیسرۃ بالنصاب لا یستلزم بقاء النصاب بل کل منہما یستلزم احد المیسرین فلا یلزم من عدم استمرار بقاء المیسر انقلاب المیسر عسرا بل انما یلزم انقلابہ عسرا لو لزم من عدم استمرار بقاء المیسر عدم احد المیسرین وہو لیس کذلک فلا یلزم انقلابہ عسرا ویسقط الجواب عن الاول التزام الفوات فی صورۃ ہلاک المال والمحذور فی ذلک لانہ ما فوت بہذا الحبس علی احد ملکا ولا یدا لان المال حقہ ملکا ویدا وانما حق الفقیر فی ان یتمکن من تملک المصروف الیہ وصاحب المال مخیر اما فی اختیار محل الاداء فلعلہ حین یؤدی الی المحل یسوی عن محل آخر فلا یضمن الا تری ان منع المشتری الدار عن الشفیع حتی سار منعا للمولی عن العبد المدیون عن البیع او العبد الجانی عن ولیہ الجنایۃ من غیر اختیار الاولیاء حتی لو ہلک لا یوجب الضمان وعن الثانی ان حتی انقلاب المیسر عسرا انما یلزم لو لزم من عدم استمرار بقاء المیسر عدم احد المیسرین وہو لیس کذلک فلا یلزم انقلابہ عسرا ولیس المراد ان نفس المیسر میسر عسرا فانہ لا یتصور ذلک واما ان المیسر یصیر عسرا بالتعلیل من الکثیر میسرا وسہولۃ فلو اوجبناہ علی تقدیر الہلاک یوجب بطریق الغرامۃ والتضمین فیصیر

وقسم آخر مشكل نحو ان يفضل اوليسا وى كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء ثبوت بثبوت الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر وهو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس لان اضافة الصلوة اليه ✻ اذ الاضافة تدل على الاختصاص نظما ومعنى اما نظما فلان الى الاختصاص الكامل لانه سبق تصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن تصرف الى ما دونه واما الاضافة بـ في ملابسة فتحمل على اختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو باسبقية والاسورالتي ذكرنا من الاضافة الى آخرها كلها اسما لوجوب غلبة الاظن بسببية لكن محمولا عليها لتيقن القطع ✻ والتغير بالتغيير والصنعة وذكر امة وفساد التجدد والوجوب بتجدده وبطلان التقديم عليه فان التقدم على الشرط اى التقديم على الشهر او وجوب الاداء صحيح كالزكوة قبل الحول تحقيقا ✻ اى يتحقق كون الوقت سببا للوجوب ✻ ان الوقت وان لم يكن سببا حقيقيا بل يجعل الله تعالى اياه سببا تيسيرا كالملك على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على اشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور مضافة الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عنده بل السنة فان قبل الحكم قديم فلا يترقبه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ نزيد عليه ذا وائره وهو الحكم المصطلح اى الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو ✻ اى الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء ✻ سبب لنفس الوجوب لان سببيتها الحقيقي الايجاب القديم وهو ترتب الحكم على شئ ظاهر فكان هذا اى الشئ الظاهر وهو الوقت سببا لها ✻ اى لنفس الوجوب بالنسبة الينا ✻

باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر ما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد فلم تقتضه ولم يجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والكفارة ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا بوجه ✻ قوله وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان يقال الوقت اما ان يتحقق وقته الا بالاداء او لا يتحقق الا ان يعلم فضله كالصلوة وقد اما ان يكون سببا لوجوب كصوم رمضان او لا كصوم التطوع واما ان لا يعلم فضله ولا سواه كالحج اولا يعلم الوقت اما ان يكون سببا لوجوب كصوم النذر والكفارة او لا يكون كذلك اعلم ان الوقت ظرف للاداء وشرط له لان الظرف ما يتعين به الفعل من حيث انه مشتمل عليه والشرط ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا فيه والوقت للاداء ظرف باعتبار اشتماله على الاداء وشرط باعتبار توقف الاداء عليه اما كونه ظرفا فلان الاداء يتعين بالوقت حتى لو اخر الظهر عن وقته الى وقت العصر يقع العصر اداء والظهر قضاء ولو لم يكن الوقت ظرفا لما تعين به الاداء واما كونه شرطا فلان الاداء يتوقف على الوقت حتى لو صلى قبل الوقت لا يجوز ولو لم يكن الوقت شرطا لما توقف عليه الاداء ولا يخفى ان هذا الكلام مبني على ان الظرف والشرط يجتمعان في شئ واحد وهو الحق ✻ قوله وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان يقال الوقت اما ان يتحقق وقته الا بالاداء او لا يتحقق الا ان يعلم فضله كالصلوة وقد اما ان يكون سببا لوجوب كصوم رمضان او لا كصوم التطوع واما ان لا يعلم فضله ولا سواه كالحج اولا يعلم الوقت اما ان يكون سببا لوجوب كصوم النذر والكفارة او لا يكون كذلك اعلم ان الوقت ظرف للاداء وشرط له لان الظرف ما يتعين به الفعل من حيث انه مشتمل عليه والشرط ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا فيه والوقت للاداء ظرف باعتبار اشتماله على الاداء وشرط باعتبار توقف الاداء عليه اما كونه ظرفا فلان الاداء يتعين بالوقت حتى لو اخر الظهر عن وقته الى وقت العصر يقع العصر اداء والظهر قضاء ولو لم يكن الوقت ظرفا لما تعين به الاداء واما كونه شرطا فلان الاداء يتوقف على الوقت حتى لو صلى قبل الوقت لا يجوز ولو لم يكن الوقت شرطا لما توقف عليه الاداء ولا يخفى ان هذا الكلام مبني على ان الظرف والشرط يجتمعان في شئ واحد وهو الحق ✻ قوله وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان يقال الوقت اما ان يتحقق وقته الا بالاداء او لا يتحقق الا ان يعلم فضله كالصلوة وقد اما ان يكون سببا لوجوب كصوم رمضان او لا كصوم التطوع واما ان لا يعلم فضله ولا سواه كالحج اولا يعلم الوقت اما ان يكون سببا لوجوب كصوم النذر والكفارة او لا يكون كذلك اعلم ان الوقت ظرف للاداء وشرط له لان الظرف ما يتعين به الفعل من حيث انه مشتمل عليه والشرط ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا فيه والوقت للاداء ظرف باعتبار اشتماله على الاداء وشرط باعتبار توقف الاداء عليه اما كونه ظرفا فلان الاداء يتعين بالوقت حتى لو اخر الظهر عن وقته الى وقت العصر يقع العصر اداء والظهر قضاء ولو لم يكن الوقت ظرفا لما تعين به الاداء واما كونه شرطا فلان الاداء يتوقف على الوقت حتى لو صلى قبل الوقت لا يجوز ولو لم يكن الوقت شرطا لما توقف عليه الاداء ولا يخفى ان هذا الكلام مبني على ان الظرف والشرط يجتمعان في شئ واحد وهو الحق

ثم لفظ الامر لمطالبته ما وجب بالايجاب الترتب للحكم على ذلك الشيء وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمته المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بدله من سبق حق في ذمة فاوا اشتغل ذمة بشيء فقد يتفرغ الذمة عنه فقد يتفرغ نفس الوجوب اما لزوم الاداء عند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب على الناسي عليه والنائم والمريض والمسافر

والحق ان الاعلان تقديم الشيء على شرطه الظهر من الاعلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت الاسباب شتى فاعلان تقديم لا يمنع مارة على السببية وقد يقال ان احتمال ان يكون علة قائم الان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة **قوله** ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء وكل منها سبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو ايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى واراداته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته الموثرة المستجمعة لجميع شرائطه التاثير وهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام رح ولهذا اي ولكون الوجوب جبريا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت امارة الوجوب وهو جبري لا اختياري فيه اوسع ووجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر في صحة الاسباب وسلامته الآلات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا تعتقد القدرة ولذلك لم تشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبري ووجوب الاداء وانه لا تعتقد القدرة الحقيقية انما تعتقد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله** والفرق بين نفس الوجوب الخ ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور اصحابنا الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء اي معنى الاتيان بالفعل الا من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب وجد المحل بوصف غير ناقص تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي اعتقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب ثبت اخر الى زمان ارتفاع المانع وهم افترقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المتقرر في وجوب القضاء ما تحقق الوجوب في الجملة لا ما تحقق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وسلامته المحل وتحقق اللزوم لولا المانع وليسميه وجوبا بدون وجوب الاداء لكن هذا التغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا اليمين بانى فخر رده وانكاره وادعى ان استحالة غفلته عن الصيام فان الصوم شيئا اتما هو الامساك عن قضاء شهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك والاداء والامساك وكذا كل فاعل كالاكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداءه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبنى على مذهب ابي المذيل العلاف من شيوخ المعتزلة حيث قال القدرة وهو ان الصوم والصلوة وامثالهما واجب تقتضي تلك المعاني بها اي بتلك المعاني وراءها تقارنها قيام به يسمى كسبا تلك المعاني وتسمى تلك الذات بها وبالامر بسبب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او بسببها فيكون الحركة والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا لهم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا العبد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لو لا النوم غير انه اسقط عنه ذلك في باب الصبي والكفر وهو يفعل ما شاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معللا باختياره في الوقت تخفيفا ومرحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا عليه بها وهذا خلاف الوجوب المالي فان الواجب هو المال والاداء انما تعلق ذلك المال فوجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في

ولو اراد عليه عدم الخطاب ۞ اما في الاولين فلان خطاب من الافهم لغو وفي الاخيرين فلانهما مخيران بالصوم في ايام اخر ۞ والاجر للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون بسببه اي سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم انحفاظ الشيء لا شيء غير الوقت وبخطاب يصلح للسببية فاسببيته منحصرة فيهما لما مر الا ولاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر ۞ على ان بعض العلماء لا يقول بالفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فيقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي بعينها وجوب الاداء فلا يبقى فرق وللمدرس ان يدفع الفرق بينهما وما اوفق نظره وما اتين حكمه وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة ۞

بيت الهيبي مال سمين وما الذ اهيون الى الفرق فمنهم من كتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة لوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي مثل الوجوب لزوم مال تصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي للانه لما لم يكن في وسعه ذلك تعين مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء او سقط عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وبذا يعني قولهم الديون تقضى بامثالها لما الا عيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل نعم اكلامه ۞ ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور محل عجاب اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب بجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا تصور في الحجارة اذ لا معنى لاشتغال ذمته النائم او الصبي بصلوة او مال يوجد في ذهن زيد شلاثم في تفسير وجوب الاداء وبالاخرج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب امام الحرمين الى ان نفس الوجوب تعلق الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المتصورة فلزومه وقوعه على تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة نفس وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق ووجوب اداء فالواجب في كل منهما صفة الشيء الآخر وهو اوجه اقول فهما في الذهني ثم انهما يفترقان في الوجود العيني فالمانع في الصلوة كالنائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصحة ذا تم لازم نظرا الى وجود اسبابه لعدم المانع من هو لا وغير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وفي المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بمن غير شارطه يجب الثمن فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه اذا لم يجب بلزوم وجود الحالة المخصوصة فبسبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض تمثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه ايا بليس معقولا بل لزوم الوقوع في تلك الحالة ليس بشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد لزوم وجود تلك الحالة في الحجارة مثلا فوجوب ايجاده ثبوت فيه بمعنى ان الاقتضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على سبق وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص ما بايقاعه ايا فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرق تهيئ لتيسير عند فان العذر ربما يزول قبل مجيء وقت الفعل بعذر زوال العذر او ادركه والمشتري يلزمه تسليم الثمن عند المطالبة والا يلزمها الا ايقاع والاداء في الحال علوقلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان يدخل فيه وجوب الاداء لزوم ذلك في زمان مخصوص لم يكن واجبا ۞ قوله والاداء عليه لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للوجوب وانيانا للمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب الموسع ۞ على ما ارى الاصح من ان الوجوب احد الامرين على التخيير ۞ قوله والاداء بالمقتضى وجوب بالاصل لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه يكفي نفس الوجوب على مامر ومقتضاه على ان القضاء بمعنى على وجوب الاداء الا ان الاصح قد يكون نفس الفعل فيما فات تركه والفقير الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون الفوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النائم تحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء وتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط ۞ قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لاشيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية

قولہ وقال ابو حنیفہ الخ

کان بمعناہ انہ لما حضر وقت شریف کان لازمان یوجد فیہ ہیئۃ مخصوصۃ وضعت لعبادۃ اللہ تعالیٰ وہی الصلوٰۃ فلزوم وجود تلک الہیئۃ غیب سبب ہو نفس الوجوب ثم الاداء ہو ایقاع تلک الہیئۃ فوجوب الاداء ہو لزوم الایقاع تلک الہیئۃ وذلک مبنی علی الاول لان السبب اوجب وجود تلک الہیئۃ لمناسبۃ بینہما فان الحرد باسبب الداعی ثم یوسطۃ ہذا الوجوب یکسب ایقاع تلک الہیئۃ فالوجوب الاول تعلق بالصلوٰۃ وہی الہیئۃ والثانی باداء الماہیۃ لوکان السبب بذاتہ واعیاء الی نفس الایقاع لا الی الہیئۃ الحاصلۃ بالایقاع فلزوم الایقاع یکون نفس الوجوب فاذا تصورہ العقل لازم الوقوع لابد لہ من ایقاع فلزوم الایقاع ہو وجوب الاداء وقد یوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء کما فی المریض والمسافر فان لزوم وجود الحالۃ التی ہی الصوم حاصل لان ذلک اللزوم باعتبار ان السبب مراع الیہ والمحل وہو المکلف صالح لہذا فلولم یحصل ذلک اللزوم لما کان السبب سببا لکن لا یجب ایقاعہ مع انہ یجوز ان یکون واقعا واذا وجد البیع ثمن غیر معین والمبیع بمالہ والمال بمال وقد ملک المشتری المبیع فلا یبدان یملک البائع مالا علی المشتری تحقیقا للمبادلۃ فہذا نفس الوجوب ثم لزوم الاداء المال الواجب فرع علی الاول فہو وجوب الاداء فلما ذکر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان یتبین ان السبب لیس محل الوقت بل بعضہ فقال ۵ ثم اذا کان الوقت سببا ولیس ذلک کلہ ۵ ای السبب لیس کل الوقت لانہ اذا کان الکل سببا تمام نقص کل الوقت لا یوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وکل منہما باطل فلا یکون الکل سببا وہذا معنی قولہ ۵ لانہ ان وجبت فی الوقت تقدم علی السبب وان لم تجب فیہ تاخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا یتبین الاول بدلیل الوجوب علی من صار اہلا فی الآخر اجماعا ولا الآخر للاجماع علی تقدیم علیہ فاخرج الذی اتصل بہ الاداء السبب فہذا اخرج الحائض کما لا یجب الاداء کاملا فان اعترض علیہ بالنفساء بطلوع الشمس یفسد والحکم ناقصا کوقت الاحمرار یجب کذلک فاذا اعترض الصبا بالغروب لا یفسد تحقق الملائمۃ بین الوجوب والموجود ۵ لانہ وجب ناقصا وقد ادی کما وجب بخلاف الفصل الاول لانہ شرع فی الوقت الکامل لان ماقبل طلوع الشمس وقت کامل لانقصان فیہ قطعا فوجب علیہ کاملا فاذا افسد الوقت بالطلوع لا یکون موسرا کما وجب لان النہی عن الصلوٰۃ ۵ مستحقۃ فی الوقت والخطاب لما لانہ لا یدری بسبب والتی غیر جامع للسببیۃ ولا لانعقاد الاجماع علی ان السبب ہو الوقت او الخطاب فاذا انتفی الخطاب تعین الوقت للسببیۃ وہو المطلوب ولقائل ان یمنع عدم الخطاب انما یلزم لو کان مخاطبا بان یقول فی حالۃ النوم شلا ولیس کذلک بل ہو من خاطب بان یقول بعد الانتباہ والمریض مخاطب بان یفعل فی الوقت وانما لم یکن فی الوجوب الخیر والوجب انہم جوزوا خطاب المعدوم بناء علی ان المعدوم بالفعل علۃ الوجود حتی قال شمس الائمۃ من شرط وجوب الاداء القدرۃ بہا یکون اداء سوء ان الاداء لا یشترط وجودہا عند الاداء بل عند الوجوب فان الصبی عندہ سلم کان صبیا فالبلوغ انما یکون شرطا لوجوب الاداء بشرط ان یبلغ ویکون موسرا وان لا داء قد یصح بہذا عند کا ربعین ہو مقتال الشرکین فی ذابر رقال بہذا فاذا تمام تقاضیہ الصلوٰۃ ای ذا متم من الخوف فصار ابلا یار ۵ قولہ فان المراد بسبب الذی لا یوجد الا بوجودہ لا شئی حصول الشئی فی ضمن صلاحیۃ الوقت للسببیۃ ۵ قولہ حتی لو کان السبب بذاتہ یعنی ان الوجوب ہو لزوم ما کان سببا واعیا الیہ ووجوب الاداء لزوم ما یقاعہ سواء کان ذلک الشئی الذی یتعدیہ السبب بقاء او غیر بقاء حتی لو کان ایقاعا نفس الوجوب ہو لزوم الایقاع ووجوب الاداء ہو لزوم الایقاع الایقاع وفی غیر الوقوع لما یقہ ان الوجوب بما یکون الفصل بینہ وبین الایقاع فیکون لزوم الایقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء ۵ قولہ ثم اذا کان الوقت لانعدام فی الجزء الاخیر من الوقت وہو الجزء الذی لا یتجزأ فی الوقت او ہو علی ما ہو الصحیح من المذہب تعلیل امر یوی ہیئۃ نفس والاداء وما یقضی بالتاخیر الی اول الوقت داما السبب فکل الوقت ان خرج البعض من وقتہ علی ما مر فی ای جزء من اجزاء الوقت او ہو علی ما ہو الصحیح من المذہب تعلیل امر یوی ہیئۃ نفس والاداء وما یقضی بالتاخیر الی اول الوقت داما السبب فکل الوقت ان خرج البعض من وقتہ علی ما مر فی والا فالبعض ان کان سببا لزم تقدم السبب علی السبب ووجوب الاداء بعد وقتہ وکلاہما باطل بالضرورۃ اما لزوم احد الامرین فلان الصلوٰۃ ان وجبت بعد الوقت فہو الامر الثانی وہذا ظاہر وان وجبت فی الوقت لزم تقدم وجوبہا علی السبب الذی ہو جمیع الوقت ضرورۃ ان الکل لا یوجد الا بوجود جمیع اجزائہ وہا حاصل ان بیع فرضیۃ کل الوقت وسببیتہ صفۃ فاقتضرورۃ ان الموجب یقتضی الاحاطۃ وسببیتہ التقدم وقد ثبت الاول فانتفی الثانی فلم یکن اول الوقت علی التعیین الماما وجبت علی من صار اہلا والصلوٰۃ فی اخر الوقت فقیدا بہما والملازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت علی التعیین والاصح الاداء فی اول الوقت لامتناع تقدم علی السبب فان قیل ہو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا تعلق

متعلقہ توضیح و تنقیح

متعلقہ حاشیہ

متعلقہ حاشیہ

متعلقہ حاشیہ

فی هذه الاوقات شابهته لعبادة الشمس فلهذا اورد النهی وعبادة الشمس انما هی بعد الطلوع وقبل الغروب فتقبل الطلوع وقت کامل ولا کذلک قبل الغروب + فان قیل یلزم ان یشید العصر اذا شرع فیه فی الخمر الصحیح ومدها الی ان غربت فلنا اذا کان الوقت متسعا جاز له تشغل کل الوقت فیبقی الفساد الذی یقبل الجبر بالبناء + البناء هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء الصلوة فی الوقت الکامل والفساد الذی اعترض فی حالة البقاء جعل عذرا + لان الاحتراز عنه مع الاقبال علی الصلوة متعذر لکن خوف الشمس بالفجر + یعنی من شرع فی الفجر ومدها الی ان طلعت یبقی ان لا یفسد کما فی العصر اذا شرع فی الوقت الکامل ومدها الی ان غربت فان فی العصرین الشروع فی الوقت الکامل فاتفسادا لمعترض فی العصران جعل عفوا ینبغی ان یکون فی الفجر عفوا بعین تلک العلة هذا اشکال ان تخلل فی خاطری ولم اذکر له جوابا فی المتن فیخطر ببالی عنه جواب وهو ان فی العصر لما کان له تشغل کل الوقت فلا بد ان یؤدی البعض فی الوقت الکامل والبعض فی الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب علی البعض الناقص فلا یفسد واما فی الفجر لان کل وقته کامل لیجب ادار الکل فی الوقت الکامل فان شغل کل الوقت یجب ان یشغله علی وجه لا یعترض الفساد بالطلوع علی الکامل +

فی ان وجوب الاداء لا یتقدم علی تفصل الوجوب خاذا لم یتعین الاول والآخر فهو الخیار الذی تمثیل به الاداء وعلیه الشروع فیه لان الاصل فی الهیب الوجوب والاتصال بالسبب ملازمه وان عن القریب القائم الی السبب المقتضی فان قیل السبب انما هو الوجوب الاداء حتی یجب الاتصال تلبیب نعم الاداء الوجوب یفضی الی الوجود فی الاداء فیصیر وجوبا بوسیلة تضییق الاتصال + فان تعمل الاداء بالخیار الاول تعین لعدم خیارهم والا ینتقل السببیة الی الخیار الذی بعده کذا الی الاخیر + والذی تمثیل به الاداء فان قیل لم لا یکون السبب هو تضییق الاخیار وعلی الاول الی الاتصال قلنا لان یجب بسبب تمثیل الی الکثیر بلا دلیل وهو ان یجعل السبب موجبا بعض الاداء وهو الاخیر والمتصل فان قیل ان تعمل الاداء بالخیر الاول انقلب تقریر السببیة من غیر انتقال والا فلا سببیة الذی تمثیل عنه وانا کان انتقال قلنا لا نم انتقال السببیة عن الخیر الاول علی تقدیر عدم اتصال الاداء به وانما تنتفی عنه تقریر السببیة وهذا لا یانی الانتقال والحاصل ان کل واحد یجب بسببه علی طریق التقریب الانتقال لکن تقریر السببیة موقوف علی اتصال الاداء بهذا زیغ ما یقال لوقوف السببیة علی الاداء وهو موقوف علی الوجوب لان وقوف علی السبب یلزم الدور وکذا ما یقال یلزم ان لا یتحقق الوجوب ما لم یشرع لعدم تحقق سببه وهذا وهی لصلوة العصر ان غروب الشمس قبیل قرانه منها علی مرج + فخر الاسلام لم یتحقق اعتراض الفساد وتحصل العصر من غروب لکن فی الفساد + قوله لانا لما کان الوقت کله لما لیست فی وقتهما اذ الاولی لسببیة الاولی للثانی وعبارة فخر الاسلام رح ان الشروع حصل الوقت تسعا ولکن جعل الوقت تشغل کل الوقت بالاداء والعلم ان الفساد الذی یعترض علی ما وجب بسبب کما فی الفجر اذا تضیق کما فی العصر متعذر الاحتراز عنه + لتضیق الاتیان بالفریضة والاتصال علی الصلوة فی جمیع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت علی مقتضی کلام الصدر حیث شرع اعتبار الفساد بالغروب علی ما ابتدی فی وقت الاحمرار وهو تعذر الاحتراز عنه + لان الیس فی وسع العبد ان یقع کل الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا بد من تقدیم کل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الی آخر الوقت + اما علی مقتضی کلام المتن فهو وقوع بعض الاداء فی وقت المکروه کما بعد الفجر وما قبل الغروب لا بحرد وقوعه بعد الوقت اذ الفساد فیکما ذکر فی علة بقیة الخلاف وغیره من ان المغرب هو انه لو شرع فی الوقت فی الخمر او الصبح او الغروب ولم یفرغ حتی خرج الوقت کان ذلک اداء لا قضاء + وظاهر ان شغل کل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد فی العصر دون الفجر لا اشکال + ولما کان فی تعدد ذلک من نوع خفاء توهم بعضهم ان المراد بالفساد هو وقوع بعض الاداء فی الوقت لما تقرض لا یخفی ان هذا تقرض لا یجدی لان بان بقیه ولما لزم هذا الفساد الذی اقتضاه الصلوة بخروج الوقت لان عدم بیان الفساد علی ناقص لا یفسده وهو خلاف ما یصرح به + وقد یجاب بان الفجر بیان لهو وقت الصلوة فی جملة بخلاف الخمر او بیان لانه الطلوع وهو لا فی الکراهة وفی الغروب غروبها عنها واما جواب الصبح + فغیر ظاهر لان شغل کل الوقت علی وجه الفساد بالطلوع علی الکامل متعذر عنده علی ما مر فعند الاتیان بالرکعة الاتیان شغل کل الوقت بالاداء یلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض الی ان الیس سببیة الخمر المتصل بالاداء ان السبب هو الخمر الذی تمثیل به شروع بل بنماء ذکر الشروع

ولو لم يؤد لكل الوقت سبب في حق القضاء لان الحد دول عن الكل في الاداء كان للضرورة وقد انتفت هيهنا * هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما ان لم يود في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض للضرورة وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء * فوجب القضاء بصفة الكمال * اي لانقول انه اذا لم يود في الوقت انتقل سببية من اول الوقت الى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب عليه القضاء لانا نقول لا مصير فيجوز القضاء في وقت المغرب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا * ثم وجوب الاداء انما ثبت عند آخر الوقت اذ ههنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن تعيينه بد والاختيار الى العبد لم تتعين تبعيته قضاء اذ ليس له وضع الشرع وانما له الارتفاق فعلا فتعينت فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت مشتركا شرع فيه غير هذا الواجب فلا يتعين النية والاسقط اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب * هذا جواب اشكال وهو ان التعيين اذا وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال * لان ما ثبت حكما اهليا * وهو وجوب التعيين لنيته وقوله حكما منصوب على الحال * بناء على ستة الوقت لا يسقط بالعوارض لقصور فيها * وهو ان يكون الوقت معيارا للواجب ويكون سببا للوجوب * فوقت الصوم وهو رمضان * اي نهار رمضان * شرط الاداء دون القضاء لانه قدر وعرف * فان الصوم مقدر بالوقت * وهذا اظهر معروف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى المغرب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب الوجوب بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل وتقاربه كثيرة * فانه اذا كان الشيء خبر الاسم الموصول فان اصلة صلة للخبر قد ذكر غير مرة انه اذا احكم * على المشتق فان مأخذ المشتق منه علة وههنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة والنية لتكره به

كل جزء الى آخره علة لسبب الوجوب الخ الذي * وهو الاداء وصل الاداء وعلى هذا الاداء وصل الاداء فيه احتراز عن الخبر الذي هو عليه ليف * والوقت سبب ل

الصحة الاداء المسافر صوم رمضان بجلب وسن بحكمه ان الاشتراع فيه غير فيه فلهذا اتبع عند ابي يوسف ومحمد رحمهما رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر. لان المشروع في هذا اليوم هذا الاخير اشارة الى الصوم المخصوص بهذا رمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر * لكنه خص بالفطر وذا لا يحيل غيره مشروعا في حقه فلنا لما خص للصلاح بدنه فصلاح دينه وهو قضاء دينه اولى واتم لما لم تشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وهي صلاة بات اذا صام واجبا آخر * جواب عما قالا ان المشروع في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا اليوم في حق المسافر هذا الاخير مطلقا بل ان اتى بالعزيمة اما اذا اراد عن هذا فلا نسلم ذلك * ولان وجوب الاداء اسقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان على الدليل الاول * وهو قوله لمصلح دينه وهو قضاء دينه اولى * لان شرع في النفل يقع عن رمضان * لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصلح دينه فان قضاء رمضانات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصلح دينه فيقيما اذا نوى النفل لمصلح دينه انما يجزئ * وعلى الثاني * اي وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهذا رواية ابان اي بناء على ان من الدليلين في هذه المسئلة روايتان * وان على قال الصحيح انه يقع عن رمضان اذا لم يعرض عن الفريضة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي هذا الكلام نظر لان الرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر على الصوم فلا نسلم انه اذا زاد به وصام ظهر فوات شرط الرخصة * وقال زفر رحمه الله تعالى هذا ابتداء مسئلة ولا تعلق لها بالمرض والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا لكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل * اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق مستحق عن الغير فيقع عن الفرض وان لم ينو كبقية كل النصاب من الفقير غير انه لما كان هذا غير ممكن جبرا والشرع عن * الذي هو قربة لهذا * اي لصوم رمضان * ولا يقع بدون القصد وقال الشافعي رحمه الله لما كان منافيه على ملكه لان منافيه صارت حقا لله تعالى جبرا لابد من التعيين للملا يصير جبرا في صفة الجبر فقلنا نعم لكن الاخلاق في التعيين بتعيين *

صوم رمضان الاصل في الاضافة اذا خص اصل الاسم وهو ان يكون ثابتا به لان الشيء يثبت بسبب سابق على سائر وجوده اذا خص اصل الاسم وجود الفعل لا يصح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على فيتبعا لوجود فاقيم الوجوب الذي هو وجوب شرعي مقام الوجود الحسي تحاسه * قوله لصحة الاداء منه اي من المسافر * لان الخطاب بالصوم في هذا الشهر مع عدم الخطاب به في مقامها فتعين الوقت قسم لمنتهى عند الاكثرين ان يجزء الاول من كل يوم سبب لصوم كل يوم عبادة على حدة مقررة بالاتفاق عند عامة اصحابنا فالفاعل كالصلوة فانها تتعلق كل وقت بالسبب الذي يأتي في الصوم فلا يصح سببا لوجوب * وقال الشافعي رحمه الله الشهر سبب لصوم الشهر على ما يجيء بعد هذا ان شاء الله تعالى * والجزء الاول منه لما لا يتقدم التأدي على سببه ولهذا يجب على من كان بالغا في اول الليلة من الشهر فرض الصبح بعد ما افاق بعد نصف الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية الاداء بالفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وبينته الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت * وبهذا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل باشتهاء بها وهو شهود الشهر * ولا جائز للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن فهما الا انها امارات تفضي بجموعها الى سببية شهود الشهر * قوله وللان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال فاذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه كما خص وللان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه كشعبان في حق اداء النفل فوجب ان لا يتأدى به كما في نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه وان تعين * قوله وبهذا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان علق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بعد ما صح نية النفل فاضرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فليكف بجازية ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت لما صار سببا بمنزلة شعبان وتحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر * قوله وفي هذا الكلام نظر هذا جواب ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم وتعلق الرخصة بحقيقة العجز وما الذي يخاف فيه زيادة المرض فهو كالمسافر بل اخلاقا على التعبير بكلا المسافر حتى لو صام وعلم ان المرض يزداد به لا يجزئه عن الفرض * قوله وهذا ابتداء التقرير فسره على تعيين الوقت

غیر اقول یوجب العلة ای تسلیم ولیل المعلل مع بقاء الخلاف علی ما یاتی ان شاء اللہ تعالی فحاصلہ انا نسلم ان التعین واجب لکنا نقول الاطلاق فی التعین یقتضی فانہ اذا کان فی الدار زید وحدہ فقال آخر یا انسان فانہ یراد بہ زید ولا یفہم الخطا فی الوصف بیان نوی النفل اوواجبا آخر وہو صحیح مقیم لان الوصف لما لم یکن مشروعا یبقی الاطلاق وہو التعیین وقال ای الشافعی رح لما وجب التعیین وجب من اولہ الی آخرہ لان کل جزء یتقرر فی ملک البنیة فاذا عدمت فی البعض فسد ذلک فی الصوم وعمل کنایات اذا اراد بہ الک صح لانہ نوی ما یحتملہ کلامہ وقد مر ولنا ان الوقت لا یتسع للاداء والقضاء جمیعا فاذا نوی القضاء وقع عن الاداء لان الاداء اقوی فی الوجود لکونہ ثابتا بالنص والقضاء بامر جدید وقیل ہذا الخلاف فیما اذا کان علیہ قضاء رمضان واحد فاما اذا کان علیہ قضاء رمضانین فصاعدا فانہ یقع عن الاول بالاتفاق

فیفسد الکل لعدم التجزی ای لعدم تجزی الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الکل ✣ والنیة المقترنة لا تقبل التقدم قلنا الصحیح بالنیة المتقدمة المتصلة عن الکل فلان یصح بالمتصلة بالبعض اولی ✣ جواب عن قوله ان النیة المقترنة لا تقبل التقدم واعلم ان الاستثناء وهو ان یثبت الحکم فی الزمان المتاخر ویرجع المتقدم حتی یحکم بثبوته فی الزمان المتقدم کالمنصوب فانه ملکه الغاصب باداء الضمان مستند الی وقت الغصب حتی اذا استولد الجاریة المغصوبة فملکت فادی الضمان یثبت الغصب من الغاصب قائما فی ✣ یقول اذا اعترضت النیة فی النهار لا یمکن تقدمه الی الفجر بطریق الاستناد لان الاستناد وانما یکون فی الامور الشائعة شرعا کالملک ونحوه امافی الامور الحسیة والعقلیة فلا یکون الاستناد وهنا صحة الصوم متعلقة بحقیقة النیة وهی امر وجدانی فاذا کان حاصلا فی وقت لا یکون حاصلا قبل ذلک الوقت الاتری انها لا تستند اذا اعترضت النیة بعد زوال وکما فی صوم القضاء فاذا لم تستند بقی البعض بلا نیة فیفسد بانا لا نقول ان النیة المقترنة ثبت فی الزمان المتقدم بطریق الاستناد بل نقول ان النیة فی الزمان المتقدم متحققة تقدیرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنیة فاذا نوی فی اول اللیل یجعلها الشرع مقارنة للکل تقدیرا فکذا هنا واذا کان الاکثر مقرونا بالنیة وملا الاکثر حکم الکل یکون الکل مقارنا بالنیة فلهذا یقال ✣ یکون تقدیریة لا مستندة واعلم انه قاصرة فی اول النهار فیکفیها النیة تقدیرا ✣ فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النیة وفسد وشاع ذلک الفساد والعود صحیحا باعتراض النیة بل نقول ان الجزء الاول لم یفسد بل حاله موقوفة فان وجد النیة فی الاکثر علم ان النیة التقدیریة کانت موجودة فی الاول والنیة التقدیریة کافیة فی الجزء الاول القصور العبادة فیه وان لم یوجد فی الاکثر علم ان النیة التقدیریة لم تکن فی الاول ✣ علی انا نرجح بالکثرة لان للاکثر حکم الکل وهذا الترجیح الذی بالذات اولی من ترجیحه بالوصف علی ما یاتی فی باب الترجیح انشاء الله تعالی ✣

یانا لا نسلم ان وصف العبادة یکون مقصودا بل هو التزام من الله تعالی فان الفرض اسم لما التزمنا الله تعالی اداءه وثبت ذلک بطریق قطعی کظهر اهل العبادة فانه اسم لما یحصل علی سبیل الاخلاص لله تعالی ودلیل ذلک بالنیة بان یقصد بفعله التوجه نحو مولی الله تعالی ومدحه فاذا وجد الامساک المقرون بالنیة کان عبادة ثم اضافه الی جزء الصفة الغیر نیة لا یکون مقصودا بل هو التزام من الله تعالی فنیة القربة والوجوب فی الامساط النیة التابعة فی نفس الامر اذا اقترنت ان الملازم لیس بلازم کالمدلول الشافی یصف بالاخوة وان خلی النافی لیس بناء علی ان احد المتلازمین لا یتقدم علی الآخر عندنا خلافا لهم ✣ قوله فیفسد الکل لعدم التجزی لا یقال سلمنا ان بعض جمیع الکل لعدم التجزی لانا نقول لم لا یجوز ان یفسد الجزء الاول فقط ویفسد الباقی بالسرایة ✣ قوله فیفسد الکل لعدم التجزی الخ ای لعدم تجزی الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول فسد الکل لعدم التجزی الخ ✣ قوله والنیة المقترنة لا تقبل التقدم الخ ای لا تقبل التقدم علی الفجر ✣ قوله والنیة المتقدمة الخ ای والنیة المتقدمة علی الفجر ✣ قوله فلان یصح بالمتصلة بالبعض اولی ای فلان یصح صوم رمضان بالنیة المتصلة بالبعض اولی من صحته بالنیة المتقدمة علی الکل ✣ قوله ان النیة المقترنة لا تقبل التقدم

اعلم انا رجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي رجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة الاصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الخ والى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة ونرجحنا ترجيح بالذاتي لانا رجح بالاجزاء ورجحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة + فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصحيح متعذرة عدا في التقديم الذي لا يعترض عليه الباقي كالاشغال قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عن كم فيثبت الضرورة + والبقاء الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذ انسى النية في الليل او نام او مغمى عليه ولان صيانة الوقت الذي ادرك له اصلا واجبة حتى ان الاداء اسع للقضاء بدونه وعلى هذا الوجه الكفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله اعلم انه قام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا وهما ما رواه قوله لما صام يا نية المتطوع وما تبعها قوله لان صيانة الوقت الدليل الثاني لغير ما بالصوم المنوي نهارا الخ صح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا افسده + وحكمه + اي حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت صيارا المودي ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر الفعل ببعضه + اي بعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده اذا نوى النفل في النهار يكون صوما من زمان النية وانكان لا يجزئ وال + ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان + اي الصوم في وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يقع عنه لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل لانه في حق الشارع فان الوقت صار متعينا تبين النادر تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن النذر لان الوقت متعين للنذر ولكن لا يؤثر في حق الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع النذر به + واما القسم الثالث فالوقت صيارا لا بسبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا يتادى من البيت اي من البيت في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر وتكون النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعين الوقت فان تعين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم تتعين الوقت فوجب النية الحقيقة في اول النهار

قوله لان الصحة تثبت بادنى الوقت الخ قوله ولان صيانة الوقت الخ قوله لان صيانة الوقت الخ قوله لان الصحة تثبت بادنى الوقت الخ

واما النفل فهو الشروع الاصلی فی غیر رمضان کالنذر فی رمضان فیکفی النیة فی الاکثر واما القسم الرابع وهو الحج فشبیه بالطرف الان المسألة لاستغرق اوقاته وشبیه بالمیار لانه لایصح فی عام واحد الاحج واحد دلان وقته العمر فیکون ظرفا + حتی ان انسانا به بعد العام الاول یکون اداء بالاتفاق لکن عند ابی یوسف رح یجب مضیقا لایجوز تاخیره عن العام الاول وهو لا یسع الا حجا واحدا وشبه المیار وعند محمد رحمه الله یجوز بشرط ان لایفوته قال الکرخی وهذا بنا علی الخلاف بینهما فی ان الامر المطلق یوجب الفور ام لا وعند عامة مشایخنا ان الامر لایوجب الفور اتفاقا بینهما لکنه یوجب البدایة فقال محمد رح لما کان الحج فی العمر اداء ایجابا علم ان کل العمر وقته کالصلوة والصوم وغیرهما وقال ابو یوسف رحمه الله لما وجب ان لایجوز ان یجیره الی العام القابل لشکوکه حتی اذا ادرک العام القابل زال ذلک الشک فتعین العام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحیوة الی الیوم الثانی غالبة فاستوت الایام کلها فان قیل لما تعین العام الاول ینبغی ان لایشرع فیه النفل قلنا انما عینا احتیاطا احترازا عن الفوات وظهر ذلک فی حق الاثم فقط لانا فی ان یبطل احتیاط حرمته التقصیر والاثم + ای لما کان الحج فرض العمر کان الاصل ان لاتعین بالعام الاول وانما عینا احتیاطا لئلا یفوت ویظهر اثر هذا التعیین فی الاثم فقط ای ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم یدرک الحج کان اثما لکن لایظهر اثر التعیین فی بطلان اختیاره لما اختار حرمة التقصیر والاثم بان ادرک الوقفة فلم یفته حجة الاسلام بل نوی النفل + واذا کان هذا الوقت شبیه المیار + + +

فیکون شرطا فیه دون الاطلاق لانا نقول عدم شرطیة الوقت لیس معتبرا فی القسم الثالث علی ما مر لانه عبارة عما یکون الوقت معیارا لا سببا من غیر تعرض لکونه شرطا او غیر شرط **قوله** واما النفل جواب عما قال تقریره ان عدم تعیین الوقت لو کان موجبا للتبیت لصح النفل بنیة من النهار فاجاب بان الشروع الاصلی فی غیر رمضان یوجب الصوم النفل کالنذر فی رمضان فیکفی اقتران النیة بالاکثر بتحقیقه ان الاکثار الغیر المقترنة بالنیة یکون موقوفة لاجل ما یشرع فی الوقت وهو الفرض فی رمضان وصوم النذر فی یوم النذر فی الیمین والنفل فی غیر ذلک واما الواجبات الاخر فانما هی من المهمات فاذا صادفت قبل نصف النهار نیة ما هو من شانه وقت الوقت وتعیینا ته نهد فت الیه دلالة فصح الفرض والنذر الیمین والنفل نیته من النهار بخلاف سائر الواجبات **قوله** واما القسم الرابع من الوقت فهو الحج فان وقته شکل فی الزیادة لها واة تبیان ذلک من وجهین احدهما بالنسبة الی سنة الحج وذلک ان وقته شبیه بالظرف من جهة ان ارکان الحج لاتستغرق جمیع اجزاء وقت الحج کوقت الصلوة وشبیه بالمیار من جهة ان لایصح فی عام واحد الاحج واحد کالنهار والصوم وثانیهما بالنسبة الی سنی العمر وذلک ان وقته العمر وهو فاضل علی الواجب حتی لو اتی به فی العام الثانی کان اداء بالاتفاق لو قوعه فی الوقت لاانه عند ابی یوسف رح یجب مضیقا لایجوز تاخیره عن العام الاول وهو لایسع الا حجا واحدا فاشبه المیار من جهة انه لایسع فیه جنس احد وعند محمد رح یجوز تاخیره عن العام الاول بشرط ان لایفوته فی العمر فان عاش الی مکان العام الحج من کل عام صار کالاداء کاجزاء الوقت فی الصلوة وان مات قبل تعیین الشهر من العام الاول کالنهار للصوم فشبه الشکال فان قلت کلا العامین فی هذه المسألة فی الشکل من وقت الحج لانه لما تضیق الوجوب فی العام الاول بحیث لم یجز تاخیره عنه علی قول ابی یوسف رح تعین ان وقته العام الاول لاجمیع العمر فکیف یکون فی العام الثانی اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخیر علی قول محمد رح تعین ان وقته جمیع العمر فکیف یاثم بالموت فی العام الثانی قلت حکم ابو یوسف رح بالتضیق للاحتیاط لا لانقطاع التوسع بالکلیة ولهذا جاز هو ائه فی العام الثانی وحکم محمد رح بالتوسع لعذا هر الحال فی بقاء الانسان لالانقطاع التضیق بالکلیة ولهذا یاثم بالتاخیر لموت فی العام الثانی فثبت ان وقته شبیه بکلا من الظرف والمیار عندهما الا ان الاظهر الراجح فی الاعتبار هو المیاریة عند ابی یوسف رح والظرفیة عند محمد رح **قوله** احترازا عن الفوات یعنی ان التعیین هنا ثبت بعارض خوف الفوت لانه امر اصلی فاثر التعیین انما یظهر فی حرمة التاخیر وحصول الاثم لا فی انتفاء شرعیة النفل بخلاف تعیین عوضان للفرض فانه امر اصلی ثبت تعیین الشارع فیظهر اثره فی الاثم وعدم جواز النفل جمیعا +

ولکنہ لیس بمعیار لما قلنا ولان افعالہ غیر مقدرۃ بالوقت + بخلاف الصوم فانہ مقدر بالوقت فان المعیار ہو بالقدر بہ الشیٔ کالمکیال ونحوہ + فان قلت + ہذا جواب ازانی قولہ واذا کان ہذا الوقت + علیہ حجۃ الاسلام صح وعند الشافعی رحمہ اللہ یقع عن الفرض استقاقا علیہ فان + قلت + ای التطوع وعلیہ حجۃ الاسلام + من السفر فیحج علیہ + ای اذا نوی التطوع یحج علیہ عن تلک التطوع فبطلت نیتہ فبقی النیۃ المطلقۃ وہی کافیۃ + علی انہ یصح باطلاق النیۃ وبالنیۃ لمن احرم عنہ الصحابہ وہو تمہی علیہ قلنا الحجر بفوت الامتیاز ولا عبادۃ بدونہ واما اطلاق فقیہ ودلالۃ المتعین اذا الظاہر ان یقصد الفضل وعلیہ حجۃ الاسلام والاحسن غیر مقصود + جواب عن قولہ لکن حرم عنہ الصحابہ + بل ہو شرط عندنا کما لو منعہ فیصح بفعل غیرہ بدلالۃ الامر فان عند الرفاقۃ دلیل الامر بالمعاونۃ + فصل + ہذا الفصل فی ان الکفار ہل یخاطبون بشرائع ام لا وہو غیر مذکور فی اصول الامام فخر الاسلام ولما کان مما تقلبہ من اصول الامام شمس الائمۃ + وذکر الامام السرخسی رحمہ اللہ لاختلاف فی ان الکفار یخاطبون بالایمان والعقوبات والمعاملات والعبادات فی حق المواخذۃ فی الآخرۃ لقولہ تعالی ما سلککم فی سقر الآیۃ + اعلم ان الکفار یخاطبون بالشائعۃ الاول مطلقا اجماعا اما العبادات فہم مخاطبون بہا فی حق المواخذۃ فی الآخرۃ اتفاقا ایضا بقولہ ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین ایمانی حق وجوب الاداء فی الدنیا فمختلف فیہ کما ذکر فی المتن وہو قولہ + اما فی حق وجوب الاداء +

قولہ لکنہ لیس بمعیار لما ذکرنا من ان افعال الحج لا تتقدر فی صحیح جنسہا وقتہ ولان افعال الحج غیر مقدرۃ بالوقت یعنی ان کل واحد من الوقوف والطواف والسعی والرمی لم یقدر بان یکون من وقت کذا الی وقت کذا کما قدر الصوم بکونہ من طلوع الفجر الی غروب الشمس واذا لم یقدر بالوقت لم یکن الوقت معیارا قلت فعل ای فرق بین الیومین قلت الاول استدلال بعدم اللازم علی عدم الملزوم والثانی استدلال بعدم الحد علی عدم المحدود ولا یخفی ان مسئلۃ صحۃ التطوع مبنیۃ علی ان الوقت لیس معیارا حتی فی حق المکلف بالصوم یرد علی ما ذکرہ فی مضمون الشرط لیس کما ینبغی **قولہ** فصل فی ان الکفار ہل یخاطبون بشرائع ام لا وہو غیر مذکور فی اصول فخر الاسلام رح نعم ذکر فی بیان الآیۃ حیث قال الکفار ہل لا یراد بہا وجہ اللہ تعالی لانہ اہل لہا وہا ہنا کان اہلا للوجوب وعلیہ والسالم لکن ہا ہنا الجواب الآخر لم یکن اہلا للوجوب شیٔ من شروط الشیٔ وہی ہے علامات اللہ تعالی فکان انتصاب بہا موضوعۃ علامۃ عندنا ولزم الایمان باللہ تعالی لما کان اہلا لادائہ ووجوب حکم ولم یحصل مخاطبا بالشرائع لشیوط تقدم الایمان لانہ اساس الابنیۃ واحکام نعم الآخرۃ فلم یصح ان یحصل شرطا بمقتضی وقیل ان ترجمۃ الفصل بہا ذکر خطأ فان الصلوۃ فیہ محصلۃ من الکفار وہو منہی عنہا کیف یکون مخاطبا بہا بل الترجمۃ الصحیحۃ ان الکفار ہل یخاطبون بالتوصل الی فروع الایمان ام لا وقد یقال ان ترجمۃ ہو ان اصول الشرع علی اربعۃ اشیٔ کالایمان بمعنی العبادات والعبادۃ بمعنی الصلوۃ ہل یتعلق فی التکلیف بوجوب ادائہ ام لا ثم صور وادلۃ المسئلۃ فی جزئی فرعیۃ وہو تکلیف الکافر بالفروع تسہیلا للمناظرۃ **قولہ** فی حق ہو مواخذۃ فی الآخرۃ متعلق بالعبادات خاصۃ ومعناہ انہم یواخذون بترک الاعتقاد لان وجوب لازم اعتقاد اللزوم وللاداء واما فی حق وجوب الاداء فی الدنیا فمذہب الجمہور المتقدمین ان الخطاب تناولہم وان الاداء واجب علیہم وبہ قال الشافعی رح وعند عامۃ مشایخ دیارنا وسواد النہر لا یخاطبون بادائہا ما لم یقبل الاستوط والیہ ذہب القاضی ابوزید والامام شمس الائمۃ وفخر الاسلام وہو المختار عند المتاخرین ولا خلاف فی عدم جواز الاداء حال الکفر ولا فی عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما یظہر فائدۃ الخلاف فی انہم ہل یعاقبون بہا فی الآخرۃ بترک العبادات زیادۃ علی عقوبۃ الکفر کما یعاقبون بترک الاعتقاد کذا ذکرہ فی المیزان وہو الموافق لما ذکر فی اصول الشافعیۃ من ان تکلیف الفروع انما ہو لتحقیق ہم ترکہا کان یزید بون بترک الاصول فظہر ان عمل بخلاف ہو الوجوب فی حق المواخذۃ علی ترک الاعمال بعد الاتفاق علی المواخذۃ بترک اعتقاد الوجوب **قولہ** لقولہ تعالی ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین وورد الآیۃ دلیلا علی انہم مخاطبون بالعبادات فی حق المواخذۃ فی الآخرۃ علی ما ہو المتفق علیہ وقد یمنع ذلک علی ان عمل الاتقان لیس ہو المواخذۃ فی الآخرۃ علی ترک الاعمال بل علی ترک اعتقاد الوجوب فالآیۃ تمسک للقائلین بالوجوب فی حق المواخذۃ علی ترک الاعمال ایضا ولئن اجاب بعضہم الطریق الثانی بان المراد لم نکن من المعتقدین فرضیۃ الصلوۃ فیکون العذاب علی ترک الاعتقاد وردہ بانہ مجاز فلا یصیر

فكذا عندنا الخ قيس من شانخارج لانه لو لم يجب لما وجد من على تركها ولان الكفر الاصلي محققا وانما يضر كونها غير معتبر بها ط + جواب اشكال وجوان الجبادات لما لم تكن بمعتد بها جميع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا الايضر لانه يجب عليهم شيء بالايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند شانخ وبانا بتعليق بقوله فكذا عند العراقيين + بقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات الحديث + فيفهم منه ان فرضية الصلوة الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا يفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية الخ لقد + ولان الامر بالعبادة تحصيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس بمقبول منه العبادة عنهم تخفيف كما سيظ نظيره ان الطبيب لا يامر المعلل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد كذا في شرحنا وقد ذكر بعد اسى الائمة رح ان علما ء لم نجد في هذه المسئلة لكن يعقب المتاخرين استدلوا بما علم على هذا وعلى انها فسنة متبعين شافعي هاشتال البعض ان امرتداد اسلم لا يلزمه قضاء الصلوة الروة خلافا للشافعي رح + فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند شافعي رح مخاطب بها + ولهم بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بنا على ان الخطاب تعدم بالروة وصحة ما سبق كانت بناء عليه + اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى + فيجب ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب اقتداء وعنده الخطاب باق فلا يجب الاداء والبعض فروعه على ان الكفر ليس من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بشرايع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ومخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف + فاجيج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه اما سقط القضاء عندنا بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف + فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف واجيج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله + ولان المؤدي انما يطيق بقوله ثم ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة اي فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واجيج على ضعف التفريع المذكور بقوله + ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات + +

الا بدليل فان قلت لا حجة على الآية يجوز ان يكون نزولها كما ذهبت اليه فئة الحذاق من اصحابنا كما في قوله صلى الله عليه وسلم انا معاشر الانبياء امرنا ان نخاطب الناس على قدر عقولهم ونكلمهم على قدر احلامهم وانا كنا نفعل من مرة وكذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين ذكروا الصلوة حال رجوعهم قلنا الاجماع على ان المراد قصد تفهيم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذلك لما كان في الآية فائدة وترك الحمل عليه اذ كان الحمل مستقلا بكفاية الآيات المذكورة وبهذا ليس كذلك والجواب عن العام الا يخصص له بالمرتدين هو الدليل عليه وهو ما قالوا ان الصلوات الواردة في حق الفرضية الصلوة ثم ان الحق الشرط بها هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية **قوله** ولان الامر بالعبادة تحصيل الثواب يجب بالتحصيل الثواب وهو انما يحتقق بالعقاب على تقدير الترك فالكفار ان تركوا الصلوة على تقدير تسليم ان الله تعالى امرهم بالصلوة والاداء فالعقاب وان كان انما يجب على تقدير عدم الاتيان بها لكن على تقدير عدم تحصيل الثواب وهو انما يتح

عنا بالایمان انہا لیست من الایمان + فقولہ انہم مخاطبون بالایمان فیتناول الخ ثم لما ابطل الاستدلالات المذکورۃ قال + والاستدلال الصحیح علی المذہب ان من تذر بصوم شہر ثم ارتد ثم اسلم لایجب علیہ قضاء ان الردۃ تبطل وجوب ادا ء العبادات + فصل + والنہی اما من الحسیات کالزنا وشرب الخمر + والمراد بالحسیات مالہا وجود حسی فقط والمراد بالشرعیات مالہا وجود شرعی مع الوجود الحسی کالبیع فان لہ وجودا حسا فان الایجاب والقبول موجود ان حساً فلا یوجد الحسی لہ وجود شرعی فان الشرع حکم بان الایجاب والقبول الموجودین حسا یترتب علیہما حکما فیحصل من شرعی یکون ملک المشتری اثرہ فذلک المعنی ہو البیع حتی ازدا وجد الایجاب والقبول فی غیر المحل لایتصور الشرع بہا واذا وجد المحل الخ یحکم الشرع بوجود البیع بلا ترتب الملک علیہ فیثبت الوجود الشرعی فیقتضی القبح لعینہ اتفاقا الا بدلیل ان النہی یقبح غیرہ فہو امکان وصفا فکالاول وان کان مجاورا فالاقوال کقولہ تعالی ولا تقربوہن حتی یطہرن واما عن الشرعیات کالصوم والبیع فعند الشافعی رح ہو کالاول فیعلل وعندنا یقتضی القبح لغیرہ فیصح ویشرع باصلہ الا بدلیل ان النہی للقبح لعینہ ثم القبح لعینہ باطل اتفاقا + اعلم ان النہی یقتضی القبح وانما احترزنا بلفظ الاقتضاء لمذہب الاشاعرۃ فانہم ینکرون ان اللہ تعالی انما نہی عن الشیٔ لقبحہ لا ان النہی ثبت القبح فان کان النہی عن الحسیات یقتضی القبح لعینہ لان الاصل ان یکون عین المنہی عنہ قبیحا لا لغیرہ قبح عین المنہی عنہ اما القبح جمیع اجزائہ او بعض اجزائہ فالقبیح لبعض اجزائہ داخل فی القبح لعینہ فاذا کان الاصل ان یکون القبح لعینہ لا یصرف عنہ الا اذا دل الدلیل علی ان النہی عنہ لغیرہ فح یکون قبیحا لغیرہ ثم ذلک الغیر ان کان وصفا فحکمہ حکم القبیح وہو الحق بالقسم الاول والا ان القسم الاول حرام لعینہ ونہا حرام لغیرہ واذا کان مجاورا الحق بالقسم الاول کقولہ تعالی ولا تقربوہن الخ دل الدلیل علی ان النہی عن القربان للحیض وہو الاذی حتی ان قربہا وہی طاہرۃ لیس بحرام فثبت ان النہی عن الشرعیات عندنا کالاول ای یقتضی القبح لعینہ الا اذا دل الدلیل علی ان النہی للقبح لغیرہ وعندنا یقتضی القبح لغیرہ والصحۃ وہی الشرعیۃ باصلہا الا اذا دل الدلیل علی ان النہی للقبح لعینہ ثم کل ما ہو قبیح لعینہ باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعیات نظیرین الصوم والبیع لنعلم انہ لا فرق عندنا وعند الشافعی رح بین العبادات والمعاملات + ہو لقبول الصحۃ لہا + ای للشرعیات شرعا + +

ومن یرتد منکم عن دینہ فیمت وہو کافر الآیۃ وہی سلسلۃ عمل المطلق علی المقید **قولہ** عندنا لیس منہا وانہم لایجازون بالعقوبات والحالات عند الشافعی رح بل ہو لتحقیق ان الکفار مخاطبون بہا علی الخلاف فی کون العبادات من الایمان **قولہ** والاستدلال الصحیح لایقم الخ یرجع حقوقہ الی ان یثبتوا انہم لم یقدموا تسلم لانا نقول نحن ایضا نقول بان الاستیلاء وتدمیرہم من العبادات وقد بینا ان اللہ سبحانہ وتعالی لم یشرع العبادۃ الا لمصلحۃ العباد **قولہ** فصل النہی ہو قول القائل لاتفعل استعلاء وطلب ترک الفعل والامر بخلافہ کذلک فی ان الامر ہو قول القائل لمن دونہ افعل استعلاء وطلب فعل الفعل والکف عن الفعل نہیا عن فعل حسی او شرعی وکل منہما اما ان یکون حقا او مع قرینۃ دالۃ علی ان النہی لعینہ او لغیرہ فالمقصود بیان حکم المطلق وشرط الشرعی بما یتحقق علی الحسی والحسی بخلافہ والغرض بیان مثل الصلوۃ والزکوۃ والبیع وغیرہ ذلک یتحقق من المکلف من غیر توقف علی الشرع وترتیب بان المستثنی من الشرع ہو نفس الفعل واما مع وصف کونہ عبادۃ او مقدمۃ لہا مقصودا متوقف علی الشرع الخ وترتیب علیہ الحکم فلا تحقق بدون الشرع وربما توقف علی الشرع ہو وصف کونہ عبادۃ وبخلاف ذلک ففی الحسیات بغیر وصف کون الزنا او شرب الخمر بعینہ لا تحقق الا بالشرع فقولہ الا ما یکون لہ حکم تحققہ الحسی تحقق شرعی بارکان شرائط مخصوصۃ بہا الشارع بحیث اذا انتفی بعضہا یلزم انتفاء الشرع ذلک الفعل والحکم تحققہ کالصلوۃ بلا طہارۃ والبیع الوارد علی ما لیس بمال وان وجد الفعل الحسی من الحرکات والاسکنات والایجاب والقبول وقد تقدم ان الفعل ان کان موصوفا فی الشرع بحکم مطلوب فشرعی والا فحسی **قولہ** فیقتضی القبح لعینہ ہنا بلفظ الاقتضاء الی ان القبح لازم متقدم بمعنی انہ یکون قبیحا فی نفسہ تعالی عنہ لان النہی یوجب قبحہ کما ہو رای الاشاعرۃ والحاصل ان النہی عن الفعل الحسی کالقبل عند الاطلاق علی القبح لعینہ لرای اللذۃ او عجز زید عن الوصول الی القربۃ یحمل علی القبح لغیرہ ذلک

الا ان يكون مشروعة لا يكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذا في درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت وان انهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية + اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رح في امرين احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وعندنا لا بد من كون المتصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصلة وتانيهما اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره و يكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي رح وعندنا يكون صحيحا باصلة لا بوصفه وتسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول فبحسب هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا + قلنا حقيقة النهي يوجب كون المنهي عنه ممكنا فيتاتى بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث + هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجيب عن هذا القول + فامكانه انما يجب المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهى لاجلها حتى لو اوجب يكون النهي عن المحسيات والانتزاع فيتعين الاول + بحقيقة انه اذا نهى عن ابيع درهم بدرهمين فهنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قولهما بعت وشريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن المحسيات فنسخ ان كانت المفسدة التي نهى لاجلها في نفس هذا القول من حيث هذا القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وانما كانت المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر الشافي يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون القبح لامر خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على المعنى الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فما المعنى الشرعي قلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم بقيه هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم يثبت المعنى الموضوع له و هو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض + + +

الغير ان كان وصفا فانما ينهى عنه فقط ليتبعه القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا وانما ينهى عن الفضل الشرعي لمحل عند الاطلاق على القبح لغيره وبه اسطة القرينة على القبح لعينه و قال الشافعي رح بالعكس لنا ان ترتب عليه الاحكام امر لا قائما حاصل الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فحصل يقين في ذلك المواضع ذلك الموضع شرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مشروعا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك اذا رفع ذلك الموضع شرعي فيهما فمن حكم بارتفاع الوضع جعل النهي قبيحا لعينه ومن لا فلا فانما في الوضع الشرعي والقبح الذاتي تم الفضل الشرعي وانما نهى عنه ان حمل دليل على ان قبيحه لعينه فمعه وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا ومنفصلا كالوضوء والصلوة في الدار المغصوبة فحينئذ يبقى الفعل مشروعا على ما عرف عند الشافعي رح وان لم يدل الدليل على ان قبيحه لعينه او لغيره فاصل عندنا فيه حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند الكرخي رح يصح بناء على ان الاصل عدم الوصف والدليل على ان القبح بوصفه قوله قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد رح في باب الرد على من زعم ان الاطلاق لغير نهية لا يقع ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر فهنا ما ان يكون وهو عالما انه لا يكون او عالما انه يكون لغو لا يقال الاول هو الاخير وملاحظ الحقيقة او النهي عن ما يكون يقتضي ان يكون موجودا لانا نقول لو قدم عليه لوجد حتى يكون بعد حتى يرين ان القدم على الفعل فيعاقب قد اسد وبين ان كيف عن الفعل فيتاب بانه على خلاف ما تنتج خانه ليسان ان الفعل لم يتحقق تصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وعلى هذا خرجوا ذكر اللام في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر المتعلقة في المعاني الشرعية دون اللغوية للصرف اليها حتى وما وجد هذا ذلك ليس فيه

ولان النهی یدل علی کونه معصیة لانه غیر مشروع بالاجماع والمشروع لا یکون معصیة ولان النهی یستلزم کونه مفسدا والمفسد معصیة ولان النهی یستلزم کونه مانعا من الصحة والمانع من الصحة معصیة ولان النهی یستلزم کونه مانعا من الثواب والمانع من الثواب معصیة ولان النهی یستلزم کونه مانعا من الترتب والمانع من الترتب معصیة ولان النهی یستلزم کونه مانعا من الوجوب والمانع من الوجوب معصیة ولان النهی یستلزم کونه مانعا من الندب والمانع من الندب معصیة ولان النهی یستلزم کونه مانعا من الاباحة والمانع من الاباحة معصیة ولان النهی یستلزم کونه مانعا من الکراهة والمانع من الکراهة معصیة ولان النهی یستلزم کونه مانعا من الصحة والمانع من الصحة

فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا بعينه قطعا للتالي فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم بهذا ان القبح بمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبحا بجزء واحد الجهتين في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزاء حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا بعينه واما الذي قد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن بمعنى في نفسه فانما يتأدى بها هو مأمور به بالعرض لان ما هو حسن بغيره فطلبه يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع كما يتأدى المأمور به اعني المطلق بالاداء الذي هو بعكس ذلك فيكون باطلا بما تأدى به المأمور به تبقى القسمة الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخرتم عنه من الحكم الا نظير له في المشروعات وكان نصب الشارع بالرأي فنقول في جوابه والمشروعات تحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا بعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارضه وبعبارة اخرى كونه صحيحا وشرعا بما صله لا بوصفه وبجاوره والكل واحد ؛ تعلى هذا الاصل ؛ وهو النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده لا بدليل لان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي الصحة والمشروع عندنا اصلا لا بدليل ان النهي للقبح لعينه ؛ ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره ويجعل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره فذلك لغير ان كان وصفا لا يجعل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذا لصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بالترجيح المذكور فيما مضى على الاصل وعنده الى الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الاخير الذي وعدت ذكره وهو بنا على الخلاف الاول لانه اذا كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقصورة على اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كما لبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم وانا عندنا فالاصل في النهي عنده اذا كان تقرر شرعا غير عار عن وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي ما قدمنا اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او بجزء اما اذا دل الدليل على ان اسم القبح لوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واما ان الضرورة قائمة وهو ان يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا عاريا عن صحيحا ذلك كالبيع بالشرط الفاسد والربوا والبيع

فلا يلزم تقاربها ولما لزم الامتناع لم ينحصر بهذا الامر والنهي ليس كذلك بل يجب بالفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده ان فعلت كذا فانت حر فخاطه فيه بعد متثلا الجهة واحدة باكونه في ذلك المكان قوله فهذا الجزء القبيح بكون قبيحا بعينه اي منهيا البيه اذا كان قبيحا بعينه يتعلق النهي بالكل لتعلق النهي بالجزء ضرورة لان الكل موجود والنهي بالكل يقتضي فساد الكل لان الجزء لا يخرج عنه فثبت ان الكل قبيح لعينه فيكون منهيا عنه فيفسد الكل لان الكل لا يخرج عن ان يكون صحيحا او فاسدا بالكلية والاول باطل لما تبين ذلك بيان ذلك في الحسن لان قبل لم يجوز ان يكون حسنا في نفسه وقبيحا في نفسه بان يتركب عن جزء حسن وجزء قبيح فيكون حسنا من وجه قبيحا من وجه لان الكل يشتمل قبح جزء في نفسه يحسب ما يشتمل حسن جزء في نفسه لان الحسن والقبيح متنافيان لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة فكذلك القبيح لا

وصوم الایام المنہیۃ ہذہ المسئلۃ یصح بأصلہا لو صفۃ الذم تسمیۃ فاسدۃ لکن صح النذر بہ ای مع ان صوم الایام المنہیۃ فاسد یصح النذر بہ لانہ طاعۃ ومعصیۃ غیر منفصلۃ بہ ذکر اہل الاصول فلا تہا فی ذکرہ والتلفظ بہ فلا معصیۃ فیصح النذر لان النذر ذکرہ لا فعلہ فلا یلزم بالشروع لان الشروع فعل وہو معصیۃ بہ واما الصلوٰۃ فی الاوقات المنہیۃ فقد سمیت لفسادہا فی الوقت وہو سببہا وظرفہا فاوجب فقہاؤنا فیہا فاسدۃ بما لا یتادی بہا الکامل لا معیارا فلم یوجبوا بالشروع فیہا صوم علم ان الوقت بسببہ لصلوٰۃ وظرف لہا من حیث انہ سبب یجب الملائمۃ بینہما فاذا وجب کاملا لا یتادی بہا ناقصا فی [illegible] من حیث انہ [illegible] لا معیارا یکون تعلقہ بالصلوٰۃ تعلق المجاورۃ لا التحقق الوصفیۃ [illegible] بسبب [illegible] بالوقت فیکون کالوصف لعبادہ یوجب فسادہا الصوم

فیصح ایجاب المکون احد البدلین غیر متعزم اذ الصوم یا یجاب القاء بعینہ او بدلا وبقیۃ الکلام وجب جنسا ما بالنص لعدم تقومہا کما نص للشرع لا بہا مال لان المال ما یمیل الیہ الطبع ویدخر لوقت الحاجۃ او ما خلق لمصالح الآدمی یجری فیہ الشح والضنۃ قولہ وصوم الایام المنہیۃ ای العیدین وایام التشریق فانہ فاسد لا باطل لان الصوم فیہ مشروع لکونہ امسا کا علی قصد القربۃ وتہر للنفس بمخالفۃ ہواہا وتخریبہا لہا علی مواساۃ الفقیر آبالاطلاع علی شدۃ جاہم وانہی انما ہو لہذہ الاوقات بتہا انہا ایام اکل وشرب علی ما ورد بہ الحدیث والوقت معیار للصوم تیقدر بہ ویعرف بہ فکان بمنزلۃ لازم خارج او باعتبار ان الصوم فی ہذہ الایام للقرار عن ضیافۃ اللہ تعالی ہو وصف لازم للصوم خارج عنہ اسی غیر داخل فی مفہومہ وہذا یندفع قول القائل لا نم ان ترک الاجابۃ معتبر للصوم بل ہو عینہ کترک السکون فانہ عین التحرک وبالعکس بینہ الطریقۃ لمعیۃ ان السبب ورد عن الصوم فصار فی غیر محل عن حقیقۃ فلا یجوز الا بدلیل وجواب ما سبق من ان النہی عن الشیء یقتضی عند الاطلاق قبحہ فیہ اذ لو قبح لذاتہ لما کان مشروعا والیہ فہو انما یصوم الاول ودلیل علی انہ لا یکون منہیا عنہ لذاتہ ثم قال وانما یتبین ان الصوم فی ہذہ الایام ترک للعبادۃ بالنظر الی الثالث وہو الاجابۃ فمن حیث الاضافۃ الی المفطرات یکون عبادۃ مستحقۃ ومن حیث الاضافۃ الی الاجابۃ الدعوۃ یکون منہیا عنہ لما فیہ من ترک الوجب والقصد الاصلی للصوم ہو الاول دون الثانی لاختصاصہ بہذہ الایام فالصوم باعتبار الاضافۃ الی الاجتناد والتی ہی الاکل والشرب والجماع بمنزلۃ الاصل وباعتبار الاضافۃ الی الاجابۃ بمنزلۃ التابع فترک الاجابۃ صار بمنزلۃ الوصف وترک المفطرات الثلث بمنزلۃ الاصل فبقی الصوم فی ہذہ الایام مشروعا بأصلہ غیر مشروع بوصفہ فکان فاسدا لا باطلا قولہ لکن صح النذر بہ ای بالصوم فی ہذہ الایام المنہیۃ لان الصوم لعینہ طاعۃ وانما المعصیۃ ہی الاعراض عن ضیافۃ اللہ تعالی وہی فی فعل الصوم لا فی ذکرہ سمۃ ایجابہ علی نفسہ فی اصول ان للصوم جہتہ طاعۃ وجہتہ معصیۃ والتقدا النذر انما ہو باعتبار الجہۃ الاولی حتی قالوا لو صرح بذکر النہی عنہا بان یقول للہ علی صوم یوم النحر لم یصح نذرہ وفی روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی ان الصوم ایام جبعض بخلاف ما لو قالت عنداد کان الغد یوم نحر او تشریق وان ضرب ابہ وتتم اسلاجۃ فیہ بغیر معصیۃ فلا یصح النذر بہ اصلا وتحقیق ذلک ان النذر یجاب بالقول وبالقول لکن التمییز بین المشروع والمنہی عنہ والشروع ایجاب بالفعل وفی الفعل لکن التمییز بین الجہتین وہذا کما جوز ابیع لحن الذابح الذی ماتت فیہ الفارۃ لامکان ایراد البیع علی اللحم دون الشاۃ ولا یجوز اکلہ لاستحالۃ التمییز بینہما قولہ وانما الصلوٰۃ لیشمل الفرق بین الصوم فی الایام المنہیۃ والصلوٰۃ فی الاوقات المنہیۃ حیث یفسد الصوم دون الصلوٰۃ ویلزم بالشروع فی الصلوٰۃ دون الصوم وذلک لان الوقت للصوم من قبیل الوصف اللازم لکونہ معیارا لہ وللصلوٰۃ من قبیل الجوار ولکونہ ظرفا لہا وفی الطریقۃ المعیۃ ان المرکب قد یکون خبرہ کالکل فی الاسم کالحار وقد لا یکون کالحیوان والصوم من القسم الاول لانہ مرکب من امساکات متفقۃ الحقیقۃ کل منہا صوم حتی لو حلف لا یصوم فشرع یصوم ساعۃ یکون کل جزء منہا یمینا عنہ لکونہ صوما لکن ما انعقد منہ انعقد مشروعا ومحظورا والمضی انما یلزم لانہ بقاء ما انعقد فلا یلزم ہہنا لما فیہ من تقریر المعصیۃ وبخلاف الترک قطعا وان کان تقریرا لانعقاد مشروعا واجبا لکنہ تحقق فیہ تقارضت فیہ الاخبار بخلاف وجوب ترک المعصیۃ فانہ تطلق فترجح جانب الترک فلا یلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوٰۃ فان البقاء منہا من القیام والقعود والرکوع والسجود لا یسمی صلوٰۃ ما لم یجتمع لہا تحقق صورۃ فاذا افسد قبل ذلک لم یکن عبادۃ تحقیقۃ یصیانتہا والمعنی عینہا یکون المعنی تحقق

وهذا الفرق لما يظهر ثمرته في الفعل حتى انه يقع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاءه وهاهنا فان الشرع في العلوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفض لا يجب القضاء وان كان مجاورا المقتضى كراهية عندنا وعنده هذا الكلام معلق بقوله فذلك الفعل ان كان واجبا فقضاءه واما قال عندنا وعند الشافعي على مذهب ابي الحسين البصري ان المنهي عنه في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون الاعلى ان المنهي قبيح اسر مجاورة كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء هاورد ت هينا مثالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات وان دل على ان المنهي بسببه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام متعلق بقوله وان دل على ان المنهي غير مرتبط بالكامل قبيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه فوائد يكون قبيحا لعينه تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه تحقيقه لانه متلازمان فان الملاقيح جمع لملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع هو البيع معدوما والممكن وجود البيع فانه يراد حقيقة النهي المانوكنا ان النهي عن التحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام صحته والمشروعية والجائز ان الحرمة يثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء الحل بخلاف الحرمية بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور وكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء الصادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوات وآنا غير صادق كاركان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع وآما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي ولو ما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اغراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كما لو جد البيع لو جد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى البيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى آلات الصناع كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي ليصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء وما يقابل البيع وقت النداء الاشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى البيع في حالة السعي وآنا غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر يوصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر للمعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للبيع فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا عرفت هذا فاعلم ان الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة آلا ان ابو الفانه فضل قال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عرضا الا بشائبة فان المعادلة بين الزائد وانا قص عادل عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزيادة لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه كان كما لو صف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال +

ماضي امتنانا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق استقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان الماضي طاعة ومعصية والمتنانا عن المعصية اعني ابطال العبادة وتركها امتنانا عن معصية وطاعة وابقاء بالمعصية هي ابطال عبادة فرجحت فيها جانب المضي فاذا افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء قوله وهذا الفرق اذا نظر اثره في اكمل اذ لا فرض في هذه الاوقات والمنذورات المطلقة فلا يتأدى في هذه الاوقات مسلوة كانت او صيام الوجوب بصفة الكمال قوله الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما هو في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت فلانة حمولا ملقوح بالانهم استعاروه بحذف الجار قوله وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى البيع وتقاس ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد كفتي المشتري وسيلة الى الآخر فنقول الآخر مقصود اصلي بدليل الميل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم البيع نعم مقصود مقصوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والملفوظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالبيع الا انه خص البيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن

قد وجد لکن لم یوجد المبادلة اتمة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو کونها تامة واما البیع بالشرط فکما لو باع الان الشرط امرا لمدة ما البیع بالخمر فان الخمر مال غیر متقوم فجعلها ثمنا لا یبطل البیع کما ذکرنا ان الثمن غیر مقصود بل تابع ووسیلة فیجری مجری الاوصاف التابعة وکان رکن البیع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لکن المبادلة التامة لوجود العدم المال المتقوم فی احد الجانبین واما صوم الایام المنهیة فلما ذکرنا ان الوقت کالمکان ولانه اتاصح عن حیث انه الله تعالی وهذا وصف لازم اما الصلوة فی الارض المغصوبة فان شغل مکان الغیر لم یلزم من الصلوة بل تحاذی منه من یصلی فان کل جسم متحیز فرض بین مشغل مکان الغیر وبین الصلوة ملازمة التفاوتیة واما البیع وقت النداء فقد سبق ذکره وقد وقع بینه وبین الاشتغال عن السعی ملازمة التفاوتیة وکذا النکاح بغیر شهود لانه منفی لقوله علیه السلام لا نکاح الا بشهود ای یکون باطلا لانه منفی لا منهی وکلامنا فی المنهی فان اشکال وجوابه لما کان باطلا ینبغی ان لا یثبت لنفسه ولا لغیره فقوله احد فجاء به لیس بشرط لانه قد وجد اتما لیس فی مستقبل بل فی ماض علی قوله لانه منفی قوله ولانه وضع لحل فلا یتفصل عنه والبیع وضع للملک والحل تابع لانه قد یثبت حرمة فی موضع الحرمة فیما لا یحل اصلا کالامة المجوسیة والعبد اما علی ان سلمنا ان النکاح منهی فان نهیه یوجب البطلان لانه لا خلاف فی ان النهی یوجب الحرمة والنکاح حقه مشروع لحل فلا یتصل عنه ما وضع له وهو الحل یکون باطلا بخلاف البیع لانه وضع للملک لا لحل بدلیل شرعیته فی موضع الحرمة کالامة المجوسیة وبهذا لا یحیل الجواب کما یرد هذا الفصل عنه اهل لا یبطل البیع فان قیل النهی عن الشیء یقتضی قبح عینه والقبیح لعینه لا یفید حکما شرعیا فلما فائدة تثبیت حرمة المصاهرة بالزنا والتأبید والتحقیق وتهیئة الکفارة والرجعة استدرکه المعیة فان المعیة توجب المشارکة

قوله اما علی البیوع الفاسدة لا یعنی انه لا معنی لهذا الکلام فی هذا المقام **قوله** وکذا ای دخل بیع الفضاء بین والنکاح بغیر شهود فی البطلان لان النهی فیه لاجل ان النکاح لا یتم الا بالشهود فالنهی عنه لاجل ان قوله علیه السلام لا نکاح الا بشهود دل علی ان النکاح بدون الشهود انما ثبت بعض احکام النکاح کما یثبت بعض احکام النکاح فی النکاح الفاسد حتی یجب بالوطء فیه العقر وهی وجوه منها ان النکاح والزنا من حیث ان کل واحد منهما یوجب اختلاط المیاه وتشویش النسب والزنا ولیته اورد فی هذا المقام کون کل من الشرب والزنا موجب علی وعلی تقدیر استقامته ما ذکره فالجواب عنه ان الطلاق والظهار کلام علی انفراده وکانه سکت عن جواب المعارضة لانه غیر موجه مبنا علی ثبوت القدمتین بالاجماع وبنی علی مناقشة بالزام من کون الطلاق فی البعض منهیا عنه لذاته وکون الکفارة من احکام الظهار والاثار المطلوبة ثم تستقل محل الاشکال موضع ما توهم فقضا للقاعدة **قوله** فان المعیة توجب المشارکة تأیید

قوله لانه شامل للاب والجد ايضا

قوله لان الاب اشرف الاقارب

قوله لان الاب اشرف الاقارب

قوله لان الاب اشرف الاقارب

لکن لا یدخل فی ملک الغاصب ضرورۃ لانہ یبطل حق المدبر بخروجہ من ملک المغصوب منہ اذ لو لم یخرج من ملکہ لا یدخل الضمان فی ملکہ لکن لا یدخل فی ملک الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر بموت المولی فتحقق ثم اجاب بجواب آخر وہو قولہ او ہو فی مقابلۃ ملک لا یدخل علی کان ضمان المدبر فی مقابلۃ ازالۃ ملک لا یدخل فلا یرد الاشکال المذکور ثم اجاب عن استیلاء الکفار بقولہ او الاستیلاء فی ہذہ المعصیۃ امور الخ ای فی ہذہ المعصیۃ تابتۃ فی حقہم او ہی تابتۃ ما دام محرزا او قدر الی فسقط النہی فی حقہم الدنیا اما فی حق الآخرۃ فلا حتی یکون اما موآخذا بہ فاجاب عن حضر المعصیۃ بقولہ وحضر المعصیۃ یتحقق لیا درہ علی ما بینا من قبل وعن فصل الاستیلاء بقولہ والنہی یہل لہا حکم فی الصدام او لیصح انہ ان فوت المقصود بالامر یحرم وان فوت مقدمہ المقصود بالنہی یجب ان لم یفوت فالامر یقتضی کراہیۃ والنہی کونہ سنۃ موکدۃ یعنی اذا امر شرعی فضد ذلک الشی ان فوت المقصود بالامر فضل الضد یکون حراما وان لم یفوت لکن فعلہ مکروہا وان نہی عن شی وفعلہ فضدہ ان فوت المقصود بالنہی فضل الضد یکون واجبا وان لم یکن فوتا فضلہ یکون سنۃ موکدۃ فاذا حصل اشان وجد شرط التنا قضین بین الضدین فوجب اما حدہما لا یوجب حرمۃ الآخر او حرمۃ احدہما لا یوجب وجوب الآخر لانہ لما لم یقصد الضد لذاتہ الامن حیث یفوت المقصود فیکون ہذا القدر مقتضی الامر والنہی واذا لم یفوت المقصود فمتی بکراہیۃ وکونہ سنۃ ملاحظۃ نظرا ہم الامر والنہی فان شاء اتبع کراہیۃ وتجنب وان شاء اتبع استحبابہ وتجنب فیکون سنۃ موکدۃ فقولہ تعالی الا بالحق لبن ان یکتمن وہو فی معنی النہی یقتضی وجوب الاظہار

قولہ لکن لا یدخل فی ملک الغاصب یعنی ان ملک المدبر یحتمل الزوال ان لم یحتمل الانتقال منہما فدنا کالا تقتضی خروج عن ملکہ الموقوف علیہ فلن قیل ینبغی ان یکتفی بہذا فی جمیع الصور ولا وجہ لتقیید الضرورۃ بحتی التشاع اجتماع البدلین منہ فی ملک شخص واحد والحاجۃ الی خلود فی ملک الغاصب قلنا بہذا یلزم الاصل ان الاصل فی الاموال المملوکیۃ ولان العزم بالزوال لا یکتفی لاعدام الضرورۃ کالعزم بالرد علی البائع فی خیار الشرط قولہ او ہو ہوای ضمان المدبر فی مقابلۃ تملک الید یعنی ان الضمان فی الغصب ضمان مقابلۃ تملک الید بالمغصوب والضمان الاصلی الواجب بالاتلاف ہو ضمان مقابلۃ تملک الید بالمغصوب ولہذا یعدم الاداء عند عدم ذلک عن ذلک المدبر یتقدر بقدر الضمان الذی ہو بدل العین فیجعل بدل العین عند تعذر الاداء کانہ بقی العین علی ملکہ بالاستیلاء علی المال المباح علی ما عہد وقیل ہی عن نہی عنہ یقینا وہو المختار لان کون الشی محرم المتعرض محصنا لحق الشرع والحق بعینہ خصمۃ امور الآخرۃ فی زعمہم لا یعتقدون اباحتہ او تملکہم بالاستیلاء انما ہو فی حق خطاب ثبوت خصمۃ امواتہم بمنزلۃ من لم یبلغہ خطاب من المومنین بخلاف الذمی ہذا ہو الحق بعینہ خصمۃ امور الآخرۃ فی زعمہم لا یعتقدون اباحتہ او تملکہم بالاستیلاء فکانوا فی حق خطاب ثبوت خصمۃ امواتہم بمنزلۃ من لم یبلغہ خطاب من المومنین بخلاف الذمی ہذا ہو الحق بعینہ خصمۃ امور الآخرۃ فی زعمہم لا یعتقدون اباحتہ او تملکہم بالاستیلاء فکانوا فی حق خطاب ثبوت خصمۃ امواتہم بمنزلۃ من لم یبلغہ خطاب من المومنین بخلاف الذمی علی اصلہما لکان ہہنا مظنۃ ان یقال لم لم یعتصم غیر تابتۃ فی زعمہم ہم یعترفون ذلک فلا یجوز ان یجاب بالفرق ہو ان عصمۃ المال محرزا بالید یقتضی تقدمہ او بالدار یقتضی استیلاء ہم واحرازہم ایاہ بدار ہم یعترف بزوال الاحراز الذی ہو سبب عصمۃ مستلطت عصمۃ فلم یبق الاستیلاء خطورا ولا الاستیلاء فصل ممتد لہ حکم الابتداء وہی حالۃ البقاء فصار وجود الاحراز بدارہم کالعدم فی حقہم کما فی المسلم قولہ او الاستیلاء علی مال غیر معصوم ابتداء کالمسلم للمسلم قولہ عصمۃ لیس بمنتہی عندہ لانہ لا یحرم قتل المرتد عندہ علی الفور قولہ وفصل اختلفوا فی ان الشی بالشی ہل ہو نہی عن ضدہ او لا لکن لیس ہذا الخلاف فی المفہوم من حیث الاطلاق بان مفہوم الامر شی فی الف لمفہوم النہی عن ضدہ والا فی المنظور من حیث الاطلاق بان صیغۃ الامر ہل ہی صیغۃ النہی او لا لتفل والاظہر الخلاف فی ان الشی ہل ہو نہی عن ضدہ او لا فیقول الامر بالشی ہل ہو نہی عن الشی او لا فیقول ہو نہی عن ضدہ او لا فیقول ہو نہی عن ضدہ او لا فیقول ہو نہی عن ضدہ

والامر بالشيء بعض يقتضي حسنه التزوج وقوله تعالى ام لا تقرموا حقيقة الكل يقتضي الامر بالكل لكنه غير مقصود فجبري التداخل في العدة بخلاف
الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة اذا فعد ثم قام لا تبطل لكنه يكره العود لما نهى عن لبس الخيطان ليس
الاشارة والدلالة بنسبة والسجود على الحجر لا يفسد عند ابي يوسف رحمه الله لانه الثبوت لمقصود حتى اذا وجده على الطاهر يجوز وعند لا يفسد لانه يصير
مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض والم فيصير صفة مبدئه لمسائل تقريعات على ما ذكرنا من الاصول وبعد
معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه لبسهل كل عسر الركن الثاني في السنة وهي تتعلق على قول الرسول عليه السلام
وعلى هذه الحديث مختلف فقولوا الاقتسام التي ذكرت في الكتاب كالمحاصرة والعام والمشترك الى آخره والامر والنهي

قال النوح والطلاق شرع لازالة النكاح الذي ثبوت اخر بثبوت الحكم بعد انعقاد السبب العقد اذ لولا كان المقصود هو الكف لكان الخروج والكلام حراما في نفسه
فلو تحقق منهي ان لا يأثم الا ترى ان ترك الكف لا يأثم الخروج والجماع وما كان المقصود هو الموجات والترك تداخلت العدتان اذ لا اجتماع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت
حرمة الخروج والتزوج موجبة الى المقصد وهو انقضاء العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد اولى احد اقتضت عدة واحدة كما في الديون :
فتجاوز الصوم فان الكف ركنه المقصود الامر لا تتصور اقتضاء الشيء في زمان واحد لضدين بتخالفين كجلوسين قوله والامور بالقيام امر بترك على جهة الاستمرار
ذا امر بشيء يتكان مكروها فان عود الصلوة لا يفوت القيام المامور به بجواز ان يعود اليه احد من تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود
وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب ان ترك الواجب الصلوة والامر يقتضي على ان عدم ضده
شرط عند اذا الفرضية كان مندوبا والا لكان المحرم منهي عن ليس المحيط مدة اقامة عدم ضده اعني عدم لبس الدوام والا لزم ليس بمعصية بالنهي الخ
لبس الخيطين ليس الدوام والا لزم ترتيب لبس الدوام ليس بمعصية لان المامور به ليس بمعصية بالنهي الخ
ليس المحيط هو الامر بالترك مقيدا بقيد الدوام بل هو الامر بالترك مطلقا والدوام ليس بداخل تحت الامر بالترك بل هو امر خارج عن الامر بالترك
ليس المحيط هو الامر بالترك مقيدا بقيد الدوام بل هو الامر بالترك مطلقا والدوام ليس بداخل تحت الامر بالترك بل هو امر خارج عن الامر بالترك
مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون مصليا مامورا بالدوام بسجود بعد ذلك على الطاهر بخلاف الصلوة عند ابي يوسف رحمه الله فانه مامور بالقعود ما دام
مامورا بدوام النظر في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود لا امرا حالا في عمل هو فرض اشارة
الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا يفسد الصلوة خلافا لزفر فرح وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون
وضعها على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا او ظاهرا
او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة يصير وصفا للوجه باعتبار ان الصلاة بالارض والصورة بها فرض لازم
فيصير هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن الصوق لان ما فانا لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الابهام في قوله انه لبسهل
لكل غير قوله الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات المتفاوتة وفي الادلة
وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول وبسبب الحديث افعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال
السنة بالنبي عليه السلام الا انه بحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائط وعن ضد الاتصال
وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله عن الاعلى الى الادنى في المبدء وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ
او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه والطعن وما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدء السنة وهو الوحي

ثانية تهنا ايضا فلا نشتغل بها وانا نخشاني بيان الاتصال بالرسول عليه الصلوة والسلام فنحيث في امور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الحجز وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن وفصل في الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون اية في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وبعد التهم بتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرون الاول او لا يصير بل رواية احاد والاول متواتر والثاني مشهور

وعناية تعلق بما تعلق السوابق كشرائع من قبلنا وتعلق الاوامر كما قال الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فيا درد وزه المباحث في احد عشر فصلا **قوله فصل** في الاتصال فان قلت كيف جعل ورد بالقصة الخبر في اية الامر والنهي على انهما من قبيل الاطراف تحقيقا بالتواتر وغيره وهو الخبر والنهي انصافا لا والنهي بالى الاخبار كونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواترا ومعنى التواتر على ما سيكون اية في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وبعد التهم وتباين اماكنهم فقولنا في كل عهد احتراز عن المشهور فانه لا يحصى عددهم سنادا لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى ان الاشتراط في تواتر عددين على ما ذهب اليه بعضهم من خمسة او اثني عشر او اربعين او تسعين قول لا دليل عليه ولا يمكن تواطؤهم اي تواطؤ افهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة يعني ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه فوض امر الاخبار الى الاكثر متواترا وذكر العدالة وتباين الاماكن فاكيد لعدم تواطؤهم على الكذب ليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من الكفار بادبة موت ملكهم حصل لنا اليقين امثل خبر المهود بقتل عيسى عليه السلام فابيد دين موسى عليه السلام فانه تواتر وحصول شرائط في كل عهد قرن التواتر لا بان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو تحقق اهل التقويم على مسئلة عقلية لحصل لنا اليقين حتى بقولهم البرهان **قوله** والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء ممتنع لاثبوت له في نفس الامر بتباين آرائهم واختلافهم وارضائهم مستقيل عقلا يعني ان العقل يحكم حكما قطعيا بانه لم يتواطؤا على الكذب وان اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير المحتمل للنقيض للعلم بسبب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وذاك لانا باخبارهم صار العلم بالتواتر ضروريا للافتقار الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا علم له بذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخيرين لعدم الانضمام مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب كلها جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما واذا عرضناهما على انفسنا وجدنا كذلك وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق والضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لنا لفقه الصحابة والبراءة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبهة السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد تواتر التنقيص محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض بالضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية **قوله** الثاني اي المشهور يفيد علم طمانينة وطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما وركته فان كان المدرك يقينا فاطمينانها زيادة اليقين وكذا كما يحصل للمتيقن بوجود مكة وبغداد بعد مشاهدتها وانما اليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانبه الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس من الاضطراب لشبهة الا عند ملاحظة كون احاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة والا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر الرواية ومعنى حيث لم تتعلق الامة بالقبول والمشهور صورة لكونه احادا والاصل الا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين فوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل خبر الواحد لم تقم البينة في الاتصال بالنبي عليه السلام يفيد على الظن فكيف ان يكون

متعلقہ صفحہ ۲۹۶

متعلقہ صفحہ ۲۹۷

والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد وراد العلم المحصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شئ محترع مع تباين هممهم وطباعهم المانعين عادة من تسهيل عقلا واتفاقا وعلى طمانينة وسكون نفس يطمئن به نفس يطمئنه يقينا لكن يتناقل حتى التامل علم انه ليس بيقين كما اذا راى قوما جلسوا المايمكن وقع العلم عن غفلة من التامل لانه يمكن الموضعة نار على انه احاد الاصل والمايوجب اى الخبر المشهور بذلك اى علم طمانينة القلب ؛ لانه وان كان فى الاصل خبر واحد لكن اصحاب رسول الله عليه السلام رضى الله عنهم تلقوه بما عن صحة الكذب ثم بعد ذلك دخل فى حد التواتر فاوجب ماذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن واذا اجتمع الشرائط التى ذكرنا ان شاء الله تعالى وهى كافية لوجوب العمل عند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا العمل والاعن علم بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم الظن ويوجب العمل ولا العمل الاعن علم فاما الايجاب العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان فى الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الافاق والاخبار فى احكام الاخرة لا توجب الا الاعتقاد وهى مقبولة لانه

بشارة خبر الواحد تلقا اصحاب النبى عليه السلام تنزيها عن صحة الكذب اى الغالب الراجح مرتبة العلم بصحة فيحصل الظن بخبر الجهل لان العمل عن النبى عليه السلام ثم تحصيل زيادة وكان بدخوله فى حد التواتر وتلقته الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة ليس بالبرهان تنزيها عن وصمة الكذب ان تقسلم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا كان المشهور رد موجب العلم اليقين لان القرآن اثنانى والثالث وان لم تتنزيها عن الكذب لانه دخل فى حد التواتر وادا العبد القرون الثلثة فاكثر اخبارا لاحاد تلقت بطريق التواتر تتوزالد واعى على نقل الاحاديث وتدوينها فى كتب وفى كلام الاشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن رواية الاول منتزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك فى حد التواتر كما يشهد من الاخبار الكاذبة فى البلاد قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقبل لا يوجب شيئا سمعا وقبل يوجبهما جميعا وجه ذلك ان جمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل طاهرة قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يكون علما لان العمل العلم قد يطلق على ان يوجب العمل القطع احتجاجا بما هو على النفى اللازم وبطلانه على الملزوم والمصرح منع اللازم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه الا بناء على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد يثبت بالادلة والاعم من الملائمين فى الاشخاص و الازمان على ان العلم قد يستعمل فى الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم ويتدلل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة والاجماع فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك لان اهل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجى على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحدا واثنان اذ الفرقة هو الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم من بلوغ حد التواتر نزول على ان قول الاحاد يوجب العذر وقد يجاب بان المراد بالانذار القصوى فى الفروع بقرينة التفقه ويلزم التخصيص والمقوم لغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد ظنى ولمجتهد فيه سلغ وبجال على ان كون العمل للايجاب المطلب محل نظر ثم ذكر كل فرقة وان كان حدا الا انه حض بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة فى الهدايا وخبر سلمان فى الهدية والصدقة حيث اتى بطبق رطب فقال هذه صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب فقال هذا هدية فاكل امر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد الى الافاق لتبليغ الاحكام وامر اصحاب قبوله لما على الانام وهذا اولى بجواز ان يحصل للنبى عليه الصلوة السلام علم بصدقها على انا نميل على العقول بدون وجوبه فان فيل لم اخبار الاحاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم وان يلزم التواتر نقلا اقل من العشرة وبما يستدل بالاجماع وهو انه نقل عن الصحابة رضى الله تعالى عنهم وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به فى الوقائع المختلفة التى لا يكاد يحصى تكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل فى تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض الاخبار الاحاد انما كان عند تصور فى افادة الظن وقوع ريبة فى الصدق قوله والاخبار فى احكام الاخرة ولبيان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقريرا الاول ان خبر الواحد فى احكام الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل حشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد والا يثبت فى الغرر وتقرير الثانى ان خبر الواحد محتمل الصدق والكذب فالعمل به ترجح جانب الصدق عند الله تعالى

يحتمل الصدق والكذب بالعدالة يترجح الصدق لان هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا يحل الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاد في احكام الآخرة فنهما ما يشتهر ومنها دون ذلك كل يوجب ذكرنا ولانها يوجب عند الطالب عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقاديات كذلك ۞ فصل الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول الى لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان كان معروفا فقهه والا جتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة اي عبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم ومريد ومعاذ وابي موسى الاشعري عائشة وغيرهم رضي الله عنهم وحديثه يقبل وفاق القياس وخالفه وحكى عن مالك رضي الله عنه ان القياس مقدم عليه وربما يقبل ما يجوز فيه الشبهة في نقله وفي القياس لعلة مجملة وهي الاصل ويضعف اذا شئت ان هذا عنه لكن يكون في الفرع علم او خصوصية الاصل اثر ما وادلته ظنية كما ان حرية الرجل الصحيح الذكر ظنية فان القياس على كذا ان قياسا وفوقه اخر كذلك الى ان ينتهي الى ما يفيد العلم وهو الاجماع او النص المتواتر فيصير قطعيا ويقدم على القياس لا يعمل

احتمال الكذب وهو سهو او عمد اما الاول فترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب بل صار العقل شاهدا بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والازم القطع بانتفاضين عند اجتماع العدلين وهما دون احدهما ان الاحاديث في باب الاخرة منها المشتهر فيوجب علم اليقين ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر معناه كالاخبار الواردة في عذاب القبر ونعيمه فانها تفيد القطع وان كان تفاصيلها آحادا وكذلك الاخبار في الحوض والشفاعة والميزان والصراط وامثالها فانها تفيد القطع بالاصل وان كان تفاصيلها آحادا ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر معناه كالاخبار الواردة في عذاب القبر ونعيمه فانها تفيد القطع

ان یذہب من سعایۃ فیہ خلۃ شبہۃ زائدۃ نجلو عنہا القیاس وذلک مثل حدیث الہمیرۃ وہو ما رویہ ان ستۃ عشر شاۃ ہزی شاۃ فوجدہا اصحابہ بخیر النظرین ثلثۃ ایام فتکون قیمۃ الحدیث مخالفا للقیاس الصحیح من کل وجہ لان تقدیر ضمان العدوان بالمثل ثابت بالکتاب والسنۃ والاجماع والمعقول فان وجد فی عہد السلف وشہد دلالۃ بصحۃ الحدیث صار مثل المعروف بالروایۃ وان سکتوا عن الطعن بعد النقل کذلک الا ان سکوت عند الحاجۃ الی البیان بیان ان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنہ یقبل ان وافق قیاسا کحدیث معقل بن سنان فی بروع بنت عتہا بالمال بمہ ثم قال بہا ومن ہنا دخل بہا فقضی علیہ السلام لہا بمہر مثل نسائہا فقبلہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ وقال ہذا یصنع بقول اعرابی بوال علی عقبیہ قال شمس الائمۃ الکردری رح ان علیا رضی اللہ عنہ والعرب الجلوس یحتاطان بالبول فیغسل البول علی عقبیہ وہذا لبیان قلۃ احتیاط الاعراب حیث لم یستنزہوا من البول وہذا طعن بن عیسی رضی اللہ عنہ فی قدر الثقات کابن مسعود وعلقمۃ ومسروق وغیرہم فعلمنا بہ لما وافق القیاس منا فان الموت کالدخول بدلیل وجوب العدۃ فی الموت والعمل بہ عند الشافعی رحمہ اللہ تعالی مخالف لقیاس عندہ وان وجد الکل فہو متروک کحدیث فاطمۃ بنت قیس انہ علیہ السلام لم یجعل لہا نفقۃ ولا سکنی وقد طلقہا ثلاثا انفرد بروایتہ عمر رضی اللہ عنہ من الصحابۃ رضی اللہ عنہم وقال لا ندع کتاب ربنا وسنۃ نبینا بقول امرأۃ لا ندری اصدقت ام کذبت حفظت ام نسیت قال عیسی بن ابان اراد بالکتاب والسنۃ القیاس لان ثبوتہا بہما حیث قال اللہ تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار وحدیث معاذ فی القیاس مشہور قال بعضہم اراد بالکتاب قولہ تعالی اسکنوہن واراد بالسنۃ ما قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال المطلقۃ الثلث النفقۃ والسکنی ما دامت فی العدۃ وان لم یظہر حبلہا فیسقط بالسکنی کان یجوز العمل بہ فی زمان ابی حنیفۃ رح انما وافق القیاس لان الصدق فی ذلک الزمان غالب

انما الکتاب بجواب بانہ لا عموم فی الآیۃ حتی یثبت بہ قیاس بخلافہ خبر الواحد ولو سلم فقد نخص عنہ القیاس الذی بخلافہ نص دلیل قوی سنفلم تبق قطعیا وقد یستدل العام الذی خص منہ البعض بجواز ان یخص بخبر الواحد القیاس قولہ کحدیث الہمیرۃ من صریحہ جوابہ والمراد الشاۃ التی جمع اللبن فی ضرعہا بالشد وترک الحلبۃ لیظنہا المشتری کثیرۃ اللبن قولہ المصراۃ لیظنہا المشتری حینا فیہ نظر لان لک المخلفۃ روی ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعہا بعد ذلک فہو بخیر النظرین بعد ان یحلبہا ان رضیہا امسکہا وان سخطہا ردہا وصاعا من تمر ویروی باحد النظرین ویروی من اشتری شاۃ محفلۃ فہو بخیر النظرین ثلثۃ ایام الحدیث ووجہ کون ہذا الحدیث مخالفا للقیاس الصحیح ان تقدیر ضمان العدوان بالمثل ثابت بالکتاب وہو قولہ تعالی فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم وتقدیرہ بالقیمۃ ثابت بالسنۃ وہو قولہ علیہ السلام من اعتق شقصا لہ فی عبد قوم علیہ نصیب شریکہ ان کان موسرا وکلاہما ثابت بالاجماع المنعقد علی وجوب المثل او القیمۃ عند فوات العین فان قیل فیکون رد ہذا الحدیث بناء علی مخالفۃ الکتاب والسنۃ والاجماع ولا نزاع فی ذلک اجیب بان ہذہ الصورۃ لیست من ضمان العدوان صریحا لکنہ بعد فسخ العقد ظہر انہ تصرف فی ملک الغیر لا رضاہ لان لبائع انما رضی بحلب الشاۃ علی تقدیر ان یکون لہ لا للمشتری فثبتت فیہا الضمان بالمثل او القیمۃ قیاسا علی صورۃ الغصب والصریح وہذا تکلف ذکرہ الشارح وظاہر کلام فخر الاسلام ان ہذا الخبر ناسخ للکتاب والسنۃ ومعارض للاجماع فی ہذہ الصورۃ بالمثل او القیمۃ واورد بعضہم بان المراد ناسخ للکتاب والسنۃ والاجماع علی کون القیاس حجۃ والقول بنفی القیاس لم ماحدث بعد القرن الثالث وسیصرح المصرح فی فصل الانقطاع بان ہذا الحدیث معارض لقولہ تعالی فاعتدوا علیہ بمثل الا عتدی علیکم قولہ واما المجہول ذہب بعضہم الی ان ہذا کنایۃ عن کونہ مجہول العدالۃ والضبط او معلوم العدالۃ والضبط لا ان یکون منفردا بحدیث وصحتہ بان قیل عدالۃ جمیع الصحابۃ ثابتۃ بالآیات والاحادیث الواردۃ فی فضائلہم قلنا ذکر بعضہم ان الصحابی اسم لمن اشتہر بطول صحبۃ النبی علیہ السلام علی طریق التتبع والاخذ منہ وبعضہم انہ اسم لموسوم بالصحبۃ النبی علیہ السلام سواء طالت صحبتہ ام لا الا ان الجزم بالعدالۃ مختص لمن اشتہر بذلک واما قول کسائر الناس فہم عدول وغیر عدول قولہ فی جمیع مفتح الباب واصحاب الحدیث یکسرونہا قولہ فالحدیث خالف القیاس عندہ وذلک ان المرء عندہ لا یجب الا بالتمکن او التلبس بالقضاء المقتضی لاستیفاء المہر علیہ وان اعلم والمعقود علیہ سالما الیہ المستوجب بمقابلۃ عوضا کما لو طلقہا قبل الدخول بہا کما لک المبیع قبل القبض قولہ کحدیث ناقۃ جابر فیہ تفاعل ان یقضی منہما قولہ عن عمار وابن عمر قولہ فان قیل الحسن وعطاء والشعبی احد یکفیہ کونہا حجۃ الکل قلنا ذکرہ الکل لا یدل علی کونہ حجۃ الکل مع کونہ مخالفا للکتاب والسنۃ قولہ قال علیہ السلام غیر

قال علیہ السلام خیر القرون قرنی الذی انا فیہم ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم ثم یفشو الکذب فالقرن الاول الصحابۃ رضی اللہ عنہم والثانی التابعون والثالث تبع التابعین + اما بعد القرن الثالث فالغلبۃ الکذب فلہذا رجح عندہ القضاء بظاہر العدالۃ وعندہما بہا فہذا الاختلاف لہذا + فصل + فی شرائط الراوی وہی اربعۃ العقل والضبط والعدالۃ والاسلام اما العقل فیعتبر ہہنا کمالہ وہو مقدر بالبلوغ علی ما یاتی فلا یقبل خبر الصبی والمعتوہ واما الضبط فہو سماع الکلام کما یحق ثم فہم معناہ ثم حفظ لفظہ ثم الثبات علیہ من المراقبۃ الی حین الاداء وکمالہ ان یضیم الی ہذا الوقوف علی معانیہ الشرعیۃ وہذا عند اسحاق السماع اشتراط زاعن ان یحضر رجل مجلسا وقد یمضی صدر من الکلام ویخفی علی المتکلم بحیث لیس فی وسعہ ولیس ہو یدری نفسہ فلا یستبعدہ وہم المعنی بالنصب عطف علی حق السماع فی قولہ شرط عندنا حق السماع ہہنا لافی القرآن لان المعتبر فی نقلہ لفظہ فلہذا یبالغ فی حفظہ عادۃ بخلاف الحدیث علی انہ قد نقل بالمعنی حتی لو روی فی حفظہ کانت کافیۃ ولانہ محفوظ لقولہ تعالی وانا لہ لحافظون والمراقبۃ بالنصب ایضا علی عطف ذلک + احتراز اعما لا یری نفسہ اہلا للتبلیغ فیقصر فی مراعاۃ بعض ما الی الیہ والاداء العدالۃ فہی الاستقامۃ وہی الاحتراز عن محظورات دینہ وہی متفاوتۃ واقصاہا ان یستقیم امرہ ولا یکون الا فی النبی علیہ السلام فادنیہ ما لا یودی الی الخرج وہو رجحان جہۃ الدین والعقل علی داعی الہوی والشہوۃ فقیل ان من ارتکب کبیرۃ سقطت عدالتہ واذا اصر علی الصغیرۃ فکذا ان لم یبق منہا من غیر اصرار فتام العدالۃ فشہادۃ المستور وان کانت مردودۃ لکن خبر المجہول یقبل عندنا بالشہادۃ للنبی علیہ السلام علی ذلک لقرن بہ العدالۃ واما الاسلام فانما شرطناہ وان کان الکذب حراما فی کل دین لان الکافر یسعی فی ہدم دین الاسلام فتعصیا فیر دقولہ فی امورہ وہو التصدیق والاقرار وہو نوعان علی ما یشیر الیہ بقولہ بشہود بین المسلمین وثابت بالبیان بان یصفہ تعالی کما ہو ان فی اعتبارہ علی سبیل التفصیل حرجا فیکفی الاجمال بان یصدق بکل ما اتی بہ النبی علیہ السلام فلہذا قلنا الواجب الایمان بصفۃ فیقال ہو کذا وکذا فاذا قال نعم تکمل ایمانہ + ای لاجمال ان الاجمال کاف بناء علی ان الحرج مدفوع فی الدین قلنا ان الواجب الاتصاف بہذا ہو المراد بالایمان بصفات اللہ تعالی ہو ما صفاتہ فان غدا اجر عمیق اخرق فیہ العقول + الی افہام ولا کلام العلماء المحققین فی ہذا المقام ولیس المراد بالاتصاف ان یعلم صفات اللہ تعالی کما ہو وسیاتی ان الایمان بما

والاقبول لشهادة ابد ابعد التوبة لافضل شهادة وتم وان كانوا اعدوا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم + وقد ثبت عن اصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الاعمى والمراة كما اشتهر + وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان عم فصل في الانقطاع + اى انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو موعنه باطن اما الظاهر فكالارسال + والارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث ان العدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لامن حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل + فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لايقبل عندنا خلافا للشافعي رح الا ان يثبت اتصاله من جهة اخرى لسعيد بن المسيب قال لاابالي وجدتها مسانيد بجميل صفات الراوي التي بها يصح الرواية + ودليلنا على قوله لايقبل عند الشافعي رح ويقبل عندنا وعند مالك رح وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراماكل باكحة يسمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا عنه لكنا لانكذب ولان كلامنا في ارسال من كان يسند لايظن به الكذب فلان لايظن الكذب على الرسول عم اولى والمتعارف انه اذا اوضح الامام طوسي والاسناد وغرم واذا لم يوضح نسبه الى التغير تحملا ما حمله ولانا يس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لايسمي رجل من سمت عنه الابمن انه ثقة قال اخبرني الثقة يقبل اجماع اهل العقل ولم يتهم ما لم يسم من دون من هو لايقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا وهو عند البعض الا ان الزمان زمان الفسق والكذب الان يروى عنه الثقات مرسلة كما روه مسندة مثل ارسال محمد بن الحسن واشاله واما الانقطاع الباطن فاما بمعارضة بمثلها في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله + بالنصب اى كمعارضة حديث فاطمة قوله فنصب قوله الكونه مفعول المعارضة + اسكنه بن قيس بمثناة تحتانية اسكنى نظائهم واما في النفقة فلان قول عمر لانترك كتاب ربنا وسنة نبينا على قول امراة لاتدري لعلها حفظت او نسيت لها السكنى والنفقة جميعا + وان كانت مبتوتة حاملا لقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن + وقال الشافعي رح لانفقة لها ولا سكنى لقوله عليه السلام لافاطمة حين طلقها زوجها البتة لانفقة لك ولا سكنى + وقال مالك رح لها السكنى دون النفقة + وقال ابن ابي ليلى لها النفقة دون السكنى + وقال ابن شبرمة لها السكنى والن

وحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى بالنصب لهذا المعنى وبكذا الاستثناء التي تاتي واستشهدوا شهيدين الآية عند عدم الرجلين او جب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى كيمين ثبت به مع شاهد في مجالس الحكم دل على عدم قبول شاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع شاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال ونوقض بالمبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية والحديث المعراة قوله فاعتمدوا واتباعه والمتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونقصه ولا يسعه وذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما بمعارضة الخبر المشهور حديث شاهد واليمين قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وحديث بيع الرطب بالتمر فانه الحكان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلفت الاصناف فبيعوا كيف شئتم حقيقته ان الرطب لا يكيل من ان يكون تمرا او لم يكن خان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر كيف يجوز بيعها بالتمر بالتمر مثلا بمثل يا ابيه والفضل ربوا لا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول

تقطع كيف يريد الحديث جاء فتمسا وكيف يقبل من الراوي الا انه الكلام الشهر تم والجواب ان ذلك كلام الرسول وهو عربي وسع قوله وحديث القضاء بشاهد ويمين هو راوي عن ابن عباس نفسه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فقوله تعالى واستشهدوا شهيدين ذلك حيث لم يوجد الاول ان الامر لا تشاهد يحمل على حق ما هو شهادة تفسيره بدليل يدل على ان المراد من قوله تعالى فلم يكون بيانا يجب اتباعه والله الشافي ان قوله تعالى فلم تجدوا عند الشدة واقوم للشهادة واولى ان لا ترتابوا فهي على ان الامر لا تشاهد يحمل على حق ما هو شهادة تفسيره بدليل يدل على انتفاء الشك والريب في الشهادة والله اعلم بالصواب قوله ولما كان يريد ان يتبرك بعض الاجلاء بهم فيأخذ كربا بالاشاع ان يتبرك بعض الامور الى الاجتهاد اولى لحديث ولان قوله تعالى فلم تجدوا الى آخره يكتفوه اولى منه فيما يتوقعا والترتيب على ما هو المذكور في التفسير قوله وذكر في المبسوط الخ ليس المراد انه ذكر ما اعتمد عليه صاحب الهداية بنا على ما ظنه كما يشعر به الاسم وصاحب الاسم وقتل بعض الصحابة بالاسم قد ورد فيه حديث صحيح في البداية اذا تبايع رجلان فالقول ما قال البائع او يترادان وقد روى عن علي رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام قضى بشاهد واحد ويمين فيما يجري بين الناس وهو قول شريح وعمر بن عبد العزيز وابن ابي ليلى رحمهم الله وقال عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وروي عنه انه قال لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفسه منه وهذا يدل على ان القضاء بشاهد ويمين غير جائز لان الله تعالى جعل اليمين في جنب الشاهدين كالبدل عن احدهما بقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى وهذا يدل على ان اليمين لا تقوم مقام الشاهد الواحد وانه لا يجوز القضاء بها كما لا يجوز القضاء بشاهد واحد ولان اليمين في جنب الشاهد لو كانت كالشاهد لكان ينبغي ان يقضي بشاهد ويمينين كما يقضي بشاهدين ويمين وهذا لا يقول به احد وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فقوله تعالى واستشهدوا شهيدين ذلك حيث لم يوجد الاول ان الامر لا تشاهد يحمل على حق ما هو شهادة تفسيره بدليل يدل على انتفاء الشك والريب في الشهادة والله اعلم بالصواب قوله ولما كان يريد ان يتبرك بعض الاجلاء بهم فيأخذ كربا بالاشاع ان يتبرك بعض الامور الى الاجتهاد اولى لحديث ولان قوله تعالى فلم تجدوا الى آخره يكتفوه اولى منه فيما يتوقعا والترتيب على ما هو المذكور في التفسير قوله وذكر في المبسوط الخ ليس المراد انه ذكر ما اعتمد عليه صاحب الهداية بنا على ما ظنه كما يشعر به الاسم وصاحب الاسم وقتل بعض الصحابة بالاسم قد ورد فيه حديث صحيح في البداية اذا تبايع رجلان فالقول ما قال البائع او يترادان وقد روى عن علي رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام قضى بشاهد واحد ويمين فيما يجري بين الناس وهو قول شريح وعمر بن عبد العزيز وابن ابي ليلى رحمهم الله وقال عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وروي عنه انه قال لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفسه منه وهذا يدل على ان القضاء بشاهد ويمين غير جائز لان الله تعالى جعل اليمين في جنب الشاهدين كالبدل عن احدهما بقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى وهذا يدل على ان اليمين لا تقوم مقام الشاهد الواحد وانه لا يجوز القضاء بها كما لا يجوز القضاء بشاهد واحد ولان اليمين في جنب الشاهد لو كانت كالشاهد لكان ينبغي ان يقضي بشاهد ويمينين كما يقضي بشاهدين ويمين وهذا لا يقول به احد وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فقوله تعالى واستشهدوا شهيدين ذلك حيث لم يوجد الاول ان الامر لا تشاهد يحمل على حق ما هو شهادة تفسيره بدليل يدل على انتفاء الشك والريب في الشهادة والله اعلم بالصواب قوله ولما كان يريد ان يتبرك بعض الاجلاء بهم فيأخذ كربا بالاشاع ان يتبرك بعض الامور الى الاجتهاد اولى لحديث ولان قوله تعالى فلم تجدوا الى آخره يكتفوه اولى منه فيما يتوقعا والترتيب على ما هو المذكور في التفسير قوله وذكر في المبسوط الخ ليس المراد انه ذكر ما اعتمد عليه صاحب الهداية بنا على ما ظنه كما يشعر به الاسم وصاحب الاسم وقتل بعض الصحابة بالاسم قد ورد فيه حديث صحيح في البداية اذا تبايع رجلان فالقول ما قال البائع او يترادان وقد روى عن علي رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام قضى بشاهد واحد ويمين فيما يجري بين الناس وهو قول شريح وعمر بن عبد العزيز وابن ابي ليلى رحمهم الله وقال عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وروي عنه انه قال لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفسه منه وهذا يدل على ان القضاء بشاهد ويمين غير جائز لان الله تعالى جعل اليمين في جنب الشاهدين كالبدل عن احدهما بقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى وهذا يدل على ان اليمين لا تقوم مقام الشاهد الواحد وانه لا يجوز القضاء بها كما لا يجوز القضاء بشاهد واحد ولان اليمين في جنب الشاهد لو كانت كالشاهد لكان ينبغي ان يقضي بشاهد ويمينين كما يقضي بشاهدين ويمين وهذا لا يقول به احد وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فقوله تعالى واستشهدوا شهيدين ذلك حيث لم يوجد الاول ان الامر لا تشاهد يحمل على حق ما هو شهادة تفسيره بدليل يدل على انتفاء الشك والريب في الشهادة والله اعلم بالصواب

فينبغي ان يكون هذه الخطة مع الرتيق

قولہ الاعتبار الاختلاف بصفۃ لقولہ علیہ السلام حیہ باور دیہا سواء اخرض فلیس فی ہذہ الشہرۃ تغییر کما ردت قولہ حیہ باور دیہا سواء او اما بکونہ مشاقا فی البلوی العام حیث یکون اشہر من اخبار بعض اختلاف الاوصاف وہو ما یکون بسبب التعدل الاکسم الحقیقۃ فی الحرف حتی ان الایمان لتجمل الاحد واشتال الاطلس ایدہ بالسب کما الزجیب والذنب فان قیل فیہ دلیل علی ان علۃ الاستواء کون الوصف لیس من شنع اجیاء قلنا یوضع قبل اجابۃ عدم تعدل الاکسم الحقیقۃ فی الوصف الوصف الاکسم فلا حیرۃ بالقیاس فی مقابلۃ الخبر واما بکونہ مشاقا عطف علی قولہ واما بمعارضۃ اخبر المشہور وکذا القول فی قولہ واما بعارض صحابۃ فہو کلا ہما من اقسام الانقطاع بالمعارضۃ اما الاول فلان الخبر الذی فرض عموم البلوی یعارض الادلۃ الدالۃ علی وجوب تبلیغ الاحکام وتادیۃ مقالات النبی صلی اللہ علیہ وسلم او الادلۃ الدالۃ علی عدالۃ الصحابۃ لان ترک التبلیغ ان کان ترکا للواجب لزم عدم عدالتہم وان لم یکن ترکا للواجب لزم عدم وجوب التبلیغ فان قیل فعلی ہذا لا یکون قسما آخر بل من الانقطاع بمعارضۃ السنۃ کما سیجیء او اخبر الواحد یصیر قلنا جعلہ قسما آخر یا عتبار ان یجعل کلاما حاذکر تقسیم الحالۃ المعارضۃ الحقیقیۃ وہی ان لا یوجد خبر آخر یعارض الخبر الذی ہو الکلام فی زوالہ او ہی وعموم حاجۃ الکل الیہ ولا یخفی ان ہذہ الحقیقۃ لیست تحقیقیۃ حتی یرد الخبر المعارض قسما لہم الاصل بہ والاشتہار لکن یسہل الخطب ان یقال المراد بالتحقیق ان یبلغ کل احد بحیث لو فرض عدم بلوغہ الی احد لکان نادرا بالنسبۃ الی ما بلغ الکل او کل عدد یفید العلم القطعی بہ عادۃ وہذا یندفع قول الشافعیۃ فی ان الخبر المعارض للکتاب او السنۃ المشہورۃ یجب تقدیمہ علی الکتاب والسنۃ المشہورۃ لان الخبر المعارض للکتاب او السنۃ المشہورۃ لا یکون مشہورا بل یکون احادا فی الاصل فلا یعارض المشہور فلا یجب تقدیمہ علیہ وقولہ عدم عدالۃ الصحابۃ یعنی بہ عدم عدالۃ الراوی عن الصحابی فی ہذا الخبر الذی ہو ترک التبلیغ وقولہ عدم الاقتداء وہو مذہب اکثر اہل السنۃ فی ہذا الباب وقولہ لقولہ علیہ السلام اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم ہو حدیث موضوع لا یصلح للاحتجاج بہ علی ان سلمنا صحتہ فالمراد بہ التشبیہ فی الاقتداء بہم فی الامور الدینیۃ لا فی الاعتقادیۃ فلا یلزم من الاقتداء بہم فی ترک التبلیغ الاقتداء بہم فی ترک التبلیغ وقولہ وہو ما رواہ ابو ہریرۃ وعن ابن عباس رضی اللہ عنہم اجمعین الا انہ مضطرب سندا ومتنا فلیس بحجۃ علی ان ما رواہ ابو ہریرۃ وابن عباس رضی اللہ عنہم کان مما بلغ فی الکمال وعادۃ معاویۃ وہو امیۃ حتی تواتر ہ فیما الغوا علی الترک فلا یضاف الیہ وردی الخبر عن عمر وعلی وابن عباس وابن الزبیر وغیرہم رضی اللہ عنہم ثم لا یخفی ان ترک الخبر لا یستلزم ثبات ضدہ الا سیما اذا کان مما یشاہد کل احد کان یقف حاضر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویسمع کلامہ لا یدع ان الحاجۃ علی ہذا الوجہ تمام الحجۃ علی ان ما یدعیہ الخصم لا یکون ہذا بل یکون ہذا بالنسبۃ الی ہذا الخبر فقط فلا یضر ہم ان یکون ہذا الخبر مرویا عن جمع من الصحابۃ رضی اللہ عنہم اجمعین کما ذکرہ الخصم وقولہ ہذا ما عندی فی ہذا المقام والعلم عند اللہ العلام وقولہ وہو ما رواہ ابو داؤد والنسائی وہذا لا یصلح للاحتجاج بہ لانہ مضطرب سندا ومتنا فل

الا فی ضمد الاول کما غلنا فی المجہول وغیر الفاسق ۔ باجر عطف علی خبر المستور ۔ والمعتوہ وسیاتی مسناہ فی فصل العوارض والصبی العاقل والمتعقل المتعلقہ الاسن غالب حالہ الیتیقظ ولہذا سمی الجاذف الذی لا یاسالی من لہو ولعب والخطاء والتریرہ صاحب الہوی فانہ لا یقبل ۔ وانہم للشرائط المذکورۃ ای بشرائط الاداء المذکورۃ فی الراوی فصل فی محل الخبر ای الحادثۃ التی ورد فیہا الخبر ۔ وہی ما تحقق اللہ تعالیٰ وہی اما العبادات او العقوبات والاول یثبت بخبر الواحد بشرائط المذکورۃ وما کان من الدیانات کالاخبار بطہارۃ الماء ونجاستہ فکذا ای یثبت باخبار الواحد بشرائط المذکورۃ اذا اخبر الواحد العدل ان ہذا الماء طاہر او نجس یقبل خبرہ ثم استدرک عن قولہ فکذا بقولہ لکن ان اخبر بہا اثنان او اکثر یحصل لان ہذا ای الاخبار عن طہارۃ الماء ونجاستہ لما کان من الامور التی یکثر وقوعہا یعم بہا البلوی فیکثر الرواۃ لہا فیحصل العلم بہا ویجب العمل بہا کما فی سائر الاحادیث المشہورۃ بخلاف ما اذا اخبر عبد او امرأۃ او صبی او فاسق فانہ لا یحصل العلم بہ لان الظاہر ان العدل لا یکون العمل عامرا عند الماء فاشترط العدد لیحصل العلم بہ ۔ وقولہ لان الاصل فی جمیع ذلک خبر الفاسق وغیرہ ساقط الاعتبار ۔ وہو ینافی انقسام الخبر الی المشہور بخلاف ما اذا کان المخبر واحدا فانہ لا یحصل العلم بہ لان الاصل فی جمیع ذلک خبر الفاسق وغیرہ ساقط الاعتبار ۔ وہو ینافی انقسام الخبر الی المشہور بخلاف ما اذا کان المخبر واحدا فانہ لا یحصل العلم بہ لان الاصل فی جمیع ذلک خبر الفاسق وغیرہ ساقط الاعتبار ۔ وہو ینافی انقسام الخبر الی المشہور

قول الشارح الا فی ضمد الاول ای الخبر الاول والثانی والثالث فانہ یقبل لان العدد لیس بشرط فی غیر الشہادۃ ۔ والفاسق وان کان فاسقا فی اہل الزمان فانہ لیس بفاسق فی حق اہل زمانہ ۔ قولہ من العدد لیس بشرط فی غیر الشہادۃ ۔ قولہ وصاحب الہوی ہو الذی یرتکب البدعات ویستحلہا ۔ قولہ والمتعقل السائل فی المجالس فان قیل ان ما یسمونہ فی ان الکتاب اکفارہ کفلاۃ الروافض والخجستہ والخوارج فلا خلاف فی عدم قبول الروایۃ لانتفاء الاسلام والاخلاق الحمیدۃ علی انہ یقبل روایۃ ان لم یکن من یستحل قصد وضع الاحادیث الا الاقل ۔ قلنا کان داعیا الی ہوی یکذب فتقبل الا بشرط المذکورۃ اشارۃ الی ان المراد بالہوی ما یودی الی الکفر او الفسق ۔ قولہ فصل ۔ ای ہذا فصل فی بیان خبر الواحد ۔ قولہ ولم یکن ہو والمراد خبر الواحد ولہذا عبر احمد الخ فی الفروع والاصول فی الاعتقادیات لا یثبت باخبار الاحاد لانہ یفید الظن والعمل علی الیقین ۔ قولہ وہو اخبار العدل الخ ای ہو ما یرویہ عدل ضابط عن مثلہ ۔ قولہ عنہا ای عن الاحادیث ۔ قولہ وہو ما یتداولہ الجماعۃ الخ ای ہو ما یرویہ جماعۃ یحصل العلم بخبرہم عادۃ ۔ قولہ ہذا جواب عما یقال ان ہذا التعریف غیر جامع لخروج المشہور عنہ لان المشہور لا یتداولہ الجماعۃ بل یرویہ واحد او اثنان فی کل طبقۃ ۔ وجہ الجواب ان المشہور یتداولہ الجماعۃ فی الطبقۃ الاخیرۃ ۔ قولہ تعلق الحکم بالاسم الخ ای ہو ما یرویہ عدل ضابط عن مثلہ ۔ قولہ علی الاطلاق ای سواء کان الاسم علۃ او لا ۔ قولہ فانہ یثبت القیاس ای یجب العمل بہ ۔ قولہ علی کونہ حجۃ الی آخرہ ای یجب العمل بہ ۔ قولہ وذلک ای کون خبر الواحد حجۃ ۔ قولہ یخرج الخ ای یخرج بقبول العمل بہ خبر الواحد الذی لم یقبل العمل بہ ۔ قولہ بالتفسیر ای بقولہ ما یتداولہ الجماعۃ الخ ۔ قولہ وانما یثبت الخ ای انما یثبت العمل بخبر الواحد بالتفسیر المذکور ۔ قولہ وہو ای العمل بہ ۔ قولہ لان الاصل الخ ای لان الاصل فی کل ما یخبر بہ الواحد ۔ قولہ فیحتاج الی زیادۃ توکید ای الی زیادۃ توکید ۔ قولہ لان الاصل فی الشہادۃ الخ ای لان الاصل فی الشہادۃ ۔ قولہ ولہذا ای ولہذا الاصل ۔ قولہ فی الشہادۃ ای فی الشہادۃ ۔ قولہ فی الروایۃ ای فی الروایۃ

الا فی صدر الاول کما مثلنا فی المجهول وغیر الفاسق ۔ بالجر عطف علی خبر المستور ۔ والمعتوہ وسیاتی مثناہ فی فصل عوارض الصبی العاقل والمجنون ۔ بعدہ
العقلۃ لان غالب حالہ التیقظ والمسائل حمی المجاذف الذی لا یسالی من السہو والخطاء والتزویر ۔ صاحب الہوی فانہ لا یقبل روایتہم الشرائط المذکورۃ
ای الشرائط الثانیۃ المذکورۃ فی الراوی فصل فی محل الخبر ای الحادثۃ التی ورد فیہا الخبر ۔ وہی ما تحقق اللہ تعالی وہی ما بالعبادات او العقوبات
والاول ثبت بخبر الواحد بشرائط المذکورۃ وما کان من الدیانات کالاخبار بطہارۃ الماء ونجاستہ فکذا ای ثبت باخبار الواحد بشرائط المذکورۃ اذا
اخبر الواحد العدل ان ہذا الماء طاہر او نجس یقبل خبرہ ثم استدرک عن قولہ فکذا بقولہ لکن ان خبرہما الفاسق او المتہم تحریا لان خبر ای الاخبار عن
طہارۃ الماء ونجاستہ لما عم البلوی لتعلقہ بمعیشۃ کثیر من الناس احوال لا یکون العدل حاضرا عند الماء فاشترط العدد التامۃ فیہا
جمیع فلا یکون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار وہو بینا انضمام التحری بخلاف اخر الحدیث فان الذین تلقوہ منہم العدالۃ والاتقان فلا حرج اذا لم یحصل
قول المتفقہ والمستورین فی الاحادیث فلا اعتبار لاخبارہم اصلا واما اخبار المعتوہ والکافر فلا یقبل فیہا اصلا ۔ ای لا یقبل فی الدیانات کالاخبار
بطہارۃ الماء ونجاستہ اصلا ای لا یلتفت الی قولہ فلا یجب التحری بخلاف اخبارہما فانہ یجب فیہ التحری ۔ والشافی ۔ ای العقوبات کالزنا بعد
یوسف ۔ ای ثبت بخبر الواحد بشرائط ۔ لانہ تقیید من الحامل بالفتح الحمل فی الحدود کالبینات ولانہ تثبت العقوبات مبناہ الدنیا والشبہات
بدلالۃ النص فیثبت بہذہ فعلم ان العقوبات تثبت بدلیل فیہ شبہۃ وجوابہ ان الثابت بدلالۃ النص قطعی معنی الاحتمال الناشی عن دلیل کرتہ الضرب من قولہ تعالی فلا
تقل لہما اف والثابت بخبر الواحد لیس کذلک فہذہ المرتبۃ وعندنا الای عندنا الای تثبت العقوبات بدلالۃ النص ۔ التی شبہتہ فی الدلیل والحد ندری بہما ولا
یثبت بالبینۃ بالنص ای کان القیاس ان لا یثبت العقوبات کالحدود والقصاص بالبینۃ لانہا خبر الواحد فان کل دون التواتر خبر الواحد فیکون ثبوتہ بہا ظنیا
فیہ شبہۃ والحد یندرئ بالشبہات لکن انما تثبت العقوبات بالبینۃ لنص علی خلاف القیاس فلا یقاس علیہ غیرہا تمامہ بثبت برویۃ الواحد علی شہادتہما بالبینۃ ۔ اما العقوبات فتثبت
فتثبت بخبر الواحد بشرائط ۔ والحاصل ہو ان ما ثبوتہ بخبر الواحد مع شبہۃ الشہادۃ فما کان فیہ شبہۃ الشہادۃ والولایۃ فلا یقبل شہادۃ النساء ۔ والصبیان ۔ والعبید
والجہد وعند الامکان حتی لا یشترط العدد فی کل موضع لا یمکن الجہد وع فان الشہادۃ القاصرۃ ۔ یشترط فیہا العدد لان فیہ شبہۃ الشہادۃ وفی الولایۃ فیہا
فیحتاج فیہ الی زیادۃ توکید والشہادۃ سہلا الشہادۃ ۔ بالضم ای احکم بالضم الحاذیہ خوفی والتزویر ۔ للتلبیس ۔

قولہ الا فی الصدر الاول ۔ ای القرن الاول والثانی والثالث فانہ یقبل لان الجہالۃ فیہا اصل الشہادۃ والنبی علیہ السلام قال خیر امتی قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم الحدیث فی اہل الزمان علی ما قیل
من الجہالۃ الرتبۃ ۔ جانب الصدق **قولہ** وصاحب الہوی ہو المائل الی التجسیم والتشبیہ ۔ ومعتقدات غیر ہواجہ الشرع ۔ وافرد بالذکر لشیوع ۔ وافراط المبتدع المائل الی ما یہواہ فان المراد من الہوی فان تادی الی ان کفر بہ
کفر بہ کفلاۃ الرد فص والحجۃ والخوارج فلا خلاف فی عدم قبول الروایۃ لانتفاء الاسلام والاخیر ۔ جمہور علی ان لم یکن ممن یستحل ۔ وضع الاحادیث الا الواحد ۔
کان ۔ وہیا الی ہوی نفسہ لکن لا یکفر ۔ بفتح الراء ۔ بشرط المذکورۃ اشارۃ الی ان المراد بالہوی ما یودی الی کفر ۔ الفاسق **قولہ** فاسق ۔ ای خبار عن الہوی علیہ السلام
ولم یکن والمراد خبر الواحد ولذا حصر الاصل فی الفروع والاعمال وذا الاعتقادیات لا تثبت باخبار الاحاد لانہا ۔ علی الیقین **قولہ** والمراد خبار الہوی فان قبول ان لم یکن لعدم
عمما ۔ وجہا بما یجوز ان یکون ۔ بتکذیبہ ۔ بکذبہ الہیا فکان کہیا فلذا ۔ کہیا قصد روی ۔ خبر یہم بذلک ۔ بکذبہ فیہم ۔ فاجر یہم ۔ **قولہ** تحلیل ۔ ای تحلیل ۔ بتحلیل ۔ بتحلیل ۔ بت

وبهذا الامر يترك به الاحتجاج وان الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكوران اي اذا راى الحفظ يذكر الكتابة فهذا هو الذي انقلب عزيمة وامام وهو بالا يفيد لتذكر الاول حجة سواء حفظه هو او غيره مروفا ومجهولا والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح اصلا وعند ابي يوسف رح اذا كانت تحت يده تقبل في الاحاديث ودواوين القضاء للامن عن التغيير وبه ان لم يكن في يده لا يميل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطاء معروفا لا يخالف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يقبل ومحمد رح ايضا يقبل في الصك اذا علم بذلك انه خطه لان الغلط فيه نادر ويجيء بجواز ان يقول وجدت بخطه فلان كذا وكذا اما الخط المجهول فان ضم اليه اجماعة لا يتوهم التواطؤ عليه في مثله والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لا الا وبالنسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما المتبلين فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث بالتلقن بقوله عليه السلام نضر الله امرا اي نعم اسمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا ◦ هو في ذلك الوعاء اي الحديث في التقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كالعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي في المشترك ان لم يكن التاويل فتاويله لا يصير حجة على غيره وفي الثاني والثالث اي المجمل والمتشابه لا يكون بقيتهما بالمعنى وفي الاخير وهو ما كان من جوامع الكلم لا يومن من الغلط فيه لاحاطة بمعان يقصر عنها عقول غيره فصل ✣ في الطعن وهو من الراوي او من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا بحديث عائشة رضي الله عنها اذا ادارات مست بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم رجعت بعد ما ثبتة اجتهادا عبد الرحمن وهو فقيه ثابت بحديث ابن عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشرين فلم ارة رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح ✣ ✣ ✣ ✣ ✣

صفحة ٣١٥

قوله ان كل محدث لا يجد رائحة اسلاف سماع صحيح ماشح عنده فيلزم تضليل السلف وانقطاعها فلهذا كانت رخصت قوله وفيه العزيمة بك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله وامام يعني ان الرواية لم يستقم منه التذكر بل اعتماد المقدمة على امانة قوله والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح لان المقدم من لفظه في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما تيسر على غير الرسول صلى الله عليه وسلم لانه في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف ما اذا لم يتذكر بما بقي في غير الكتاب والا فتصير رواية ولكن غلب على ظنه ذلك قوله ديوان القضاء وهو المجموعة من قطع القراطيس لقضاء وقت الكتاب بعضها وقد يقال الديوان جمع الحكم قوله لقوله عليه السلام نضر الله امرا الحديث الحبيب بان التقل بالمعنى من غير تغيير اذ المامع وكل مسلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز نعم انه وهما للناقل بالمعنى لكونه تغيير قوله والا مخصوص بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث الفاظ كثيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تاديته تلك المعاني في عبارته وذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والزم بالنعم وما يجوز ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه يتعين الحديث فهو قابل للمناقل بجوامع الكلم جواز وذلك ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهم ان النبي عليه السلام هكذا وتنحى عن كذا ورخص في كذا او شاع ذلك من غيره بكثير فكان قولا قوله فما كان محكما يتمنع لتبديله بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجها معتدا به على ما سيجيء به فخر الاسلام وما يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في قسم الكتاب قوله ذهب عائشة رضي الله عنها فقد قيل ان غيبة الاب لا يجب ان يكون النكاح بلاء له لان الولاية تنتقل الى الاجنبي عند عيبة الاب ✣ ✣ ✣ ✣ ✣

وان عمل بخلافه قبلها اولم يعلم التاريخ لايصح واما بان عمل بعض محتملاته فان رومنه للبيانى بطريق التاويل واجيب لحديث ابن عباس
رضى الله عنه من بدل دينه فاقتلوه وقال لاتقتل المرتدة واما بان انكر بامر كالحديث عائشة رضى الله عنها ايما امراة نكحت
الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهرى عن عائشة رضى الله عنها وقد انكر والزهرى ولايكون جرحا عند محدث ذى
اليدين وهى ماروى ان النبى عليه السلام صلى احدى العشائين وسلم على رأس الركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله
صلى الله عليه وسلم اقصرت الصلوة ام نسيتها يا رسول الله فقال عليه السلام كل ذلك لم اكن فقال ولبعض ذلك قد كان فاقبل
على القوم وفيهم ابوبكر وعمر رضى الله عنهما فقال احق مايقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل عليه السلام روايتهما عنه مع
انكاره ومن ذهب الى ان كلام الناسى يبطل الصلوة جعل ان بعد اكان قبل تحريم الكلام فى الصلوة ثم نسخ ✣ ولان عمل بما نسيانه اولى من
تكذيب الثقة الذى روى عنه ويكون جرحا عند ابى يوسف رح لان عمارا قال لعمر امانذكر حيث كنا فى ابل اصبت فاجنبت فتمعكت فى التراب
الخ ولم يقبله عمر رضى الله عنه قال كنا فى ابل فاجنبت فتمعكنا فى التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال انما كان يكفيك ضربتان
فلم يذكره عمر فلم يقبل قول عمار بقال تمعكت الدابة فى التراب اى تمرغت وجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يتمسك بحضور عمر رضى الله عنه فى تلك
القضية بقبله عمر لعدالته عمارا قلنا لما منع من القبول ان عمارا على حضور عمر وعمر رضى الله عنه لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل
حديث وهو لايذكره لايكون مقبولا ونقل البخارى فى صحيحه عن همام عن اسحق قال كنت مع عبد الله بن مسعود وابى موسى رضى الله
عنهم فقال ابوموسى الم تسمع قول عمار بقال لعمر ان رسول الله عليه السلام بعثنى انا وانت فاجنبت فتمعكت فى الصعيد فاتينا رسول الله عليه السلام
فاخبرناه فقال انما كان يكفيك هكذا وضرب بكفيه الارض ونفخ فيهما ومسح بهما وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا اشارة الى سقوط العمل بالخبر الذى
انكره راوى عنه وعدم قبوله فرع فيما نحن فيه لما بينا من شهود ابى موسى على ابن مسعود وعلى قاضى البصرة فقضى بهذا وعلى بذكر القاضى والثانى وان كان من اصحاب الحديث
فيما لايحتمل الخطاء يكون جرحا كما لو شهد بالسكر بالسكر جلد بالية وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلى رضى الله عنهما ولايكون قضاء بشهادة هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخطاء
لايكون جرحا كما لو شهد بالسهو فى الصلوة تاويل قوله عليه السلام انما انا بشر مثلكم اذا نسيت فذكرونى وقوله عليه السلام لكل سهو سجدتان بعد السلام وقوله عليه السلام
من شك فى صلوته فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا فليطرح الشك وليبن على ما استيقن ثم يسجد سجدتين بعد ما يسلم وقوله عليه السلام اذا شك احدكم فى صلوته فلم يدر
كم صلى ثلاثا ام اربعا فليطرح الشك وليبن على ما استيقن ثم يسجد سجدتين وهو جالس وقوله عليه السلام اذا قام احدكم من الركعتين ولم يقعد فعليه السهو
حتى يستوى قائما فيمضى فى صلوته ثم يسجد سجدتين قبل ان يسلم وقوله عليه السلام اذا قام احدكم من الركعتين ولم يقعد فعليه السهو حتى يستوى قائما فيمضى فى صلوته ثم يسجد سجدتين قبل ان يسلم وقوله عليه السلام اذا قام احدكم من الركعتين ولم يقعد فعليه السهو حتى يستوى قائما فيمضى فى صلوته ثم يسجد سجدتين قبل ان يسلم

من اثبت الحديث ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣

قوله وان عمل راوى الراوى بخلاف ماروى فعمل الراوى ليس بحجة بما ذكره بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لاحتمال ان يكون فعله بعد النسخ **قوله** عن
الزهرى عن عائشة رضى الله عنها تمسك بما ذكره عروة وهو الراوى عن عائشة رضى الله عنها **قوله** قصة ذى اليدين هو عمر بن عبيد وهى عند ابى حنيفة لانه كان سهل كلمتا به وقبل الاصول عدالته
استدلال بالقصة على ان مراسيل عمر رضى الله عنه لايكون جرحا وذلك لان النبى عليه السلام قبل رواية ابى بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما انه سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك واولا لان
سياق القصة يدل على انه انما عمل بقول الاخر وكلام النبى عليه السلام انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة فتكلم فى حكم الناسى وكلام الناسى لايبطل الصلوة والقول بان ذلك كان
قبل تحريم الكلام فى الصلوة تاويل لانه لاتحريم الكلام فى الصلوة كان بمكة وحديث ذى اليدين انما كان بالمدينة لان ابا هريرة وهو تاخر الاسلام وعمران بن حصين انما جاء
كذا فى شرح السنة **قوله** لان اهل العلم تلقوا بالقبول الخ وقد قيل ان اريد بالتكذيب الخ وقد قيل ان اريد بالتكذيب الخ **قوله** لما ذكرنا ان عدم العلم
لايجوز ان يكون حجة على النافى لان عدم العلم من الناقل اولى من تكذيب الثقة الذى روى وهذا اولى من قول من قال ان عدم العلم بالشىء ليس بحجة على عدمه فان
هذا فيما اذا كان الشىء مما تتوفر الدواعى على نقله واذا توقف وقال لاادرى ذلك وقيل الخلاف فى الثانى وفى الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على الآخر فى
الحكم فهو المعتبر وان تعارضا تساقطا فيعمل بالحديث **قوله** ويكون جرحا عند ابى يوسف رح لقصة عمار وقد تبدل بانه يلزم الانقطاع يكون احدهما منقطعا وجوابه ان عدم التذكر
فى حادثة لايوجب كونه منقطعا بحيث يرد خبره وهذا لان عدم الاتيان من الناسى ولا خلاف فى ان كلام عمر وعمار رضى الله عنهما كان على وجه يحتمل ان لايتذكر فلا يرفض بالشك **قوله**
والعمل بعموم قوله عليه السلام فمن نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لايوجب ان يكون مرتكب المحلوف والله اعلم فيما اذا حلف انه لايصلى ابدا فنام عنها او نسيها

هذه الحاشية بخط مولانا الشيخ الامام العالم العلامة المحقق المدقق الفهامة الهمام مولانا الشيخ محمد الشهير بالكوراني قدس سره

كان كان بطلين مجملا لايعمل وان كان بفسر افكان مسرحا يوجح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل البصيرة لامن اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وليس بطعن شرعا فمذكور في اصول البزدوي وان اردت تفصيلك بالمتابعة فيه ✻ فصل ✻ في فعله عليه السلام فمنها ما تعبدية به وهو مباح وتسحب وواجب وفرض وغير المقتدى به فهو اما مخصوص به عليه السلام او زلة وهي فعل من الصغائر كالفيلة من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها للاقتدى بها فعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للعمل بصفته ولا الحيل المتابعة الا بايتا نه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله طريقته وعند الكرخي ثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانبعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والخصوص بنادر ✻ فصل في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما يسمعه الملك فوعي في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من بدا القبيل والثاني ما وضع له اشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحديث حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروح التعليب بدا ليسمع خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه الله تعالى نورا من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فاما ان يتال بالراي او الاجتهاد وفيه اختلاف عند البعض فعند الوحي الظاهر لا غير وانما الراي وهو المتعمل للخطاء يكون غيره تلجح عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم قوله فاعتبروا يا اولي الابصار وقد سليمان على نبينا وعليهما السلام بالراي في نفش غنم القوم نفشت الابل والغنم نفوشا اي رعت ليلا بلا راع رعوى ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع حاجة فافسدته فقضى صلوات الله عليه بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارضيت ان يدفع الغنم الى اهل الحرث فيتنفعون بالبانها واولادها وهو فاعل الحرث بالاراضي ليعود عليه كما كان فيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها قد يجوز ان يكون الغير اجتهاده هذا ذلك ولا انصاف ان قصته هي في كوة في المسجد وفقهه الاصحاب في الصلوة بمحضر من كبار الصحابة ومرامر النبي عليه السلام اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست بخفي من حديث في تعزيب الهام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير ذلك لم يقبل لان الهدا له اهل في كل مسلم تعالى العقل والدين كما سيأتي في الهدا فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح وجاز فيقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والعبارة باسباب الجرح وسوقه بخلاف والحق ان الجارح ان كان فقيها بصيرا باسباب الجرح وسوقه بخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله وليس بطعن شرعا مثلا رفض الحيل والفرج وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك قوله فصل في افعاله يعني الافعال التي لم تتضح ضياء الامر كالقيام والقعود والاكل وشربه فان ذلك جبلة وله بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي اقتضى به يعني اذا صار المباح فعله فصل عند الصيرفي غير المقتدى به في المخصوص الدلالة اذ لا يجوز نسبة الكبائر ولا الصغائر قوله وواجب وفرض يعني ان فعله عليه السلام اذا تبين صفة ذلك بان يعمل القوم واجبا عليه لا محالة او فرضا والا فان ثبت عنده بدليل يكون قطعيا لاحتماله حتى ان قياسه واجتهاده ينقطع لانه لا يقر على الخطاء على ما سيأتي قوله وهو فصل من بعض ما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء وهي الزلل من الافضل الى الفاضل دون الاسوب الى المسوب لان الحق الى الباطل ومن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون بسببه قد رجح ولان ترك الافضل فعل غير لازم فترك الواجب عن غير قوله من غير قصد قائل بان الائمة اجتهدوا فاخطأوا عينا ولكن بعيد فيما اقتصصته علينا والا فهو قصد الى معصية لكن بعيد قصد الى اهل الفضل لانها اتفقت قولهم على الاجتهاد في الدين وذلك لا يوجد قصدا الى الوقوع ولا الى اثبات سبب الوقوع ولكن صدر قصدا الى الشيء في طريق واحد يأخذ عنه فيما لا تاخذ عن نوع تقصير لكن للكلف الاحتراز عنه عند القدرة عليه والمعصية حقيقة فهي فعل حرام تقصد الى تفسيح العلم بحرمته قوله فصل المطلق اسم الخالي عن قرينة المقيدة والوجوب والاستحباب

کذا یتہ یوم فسدت ثم تیا وان فقال داود علیہ السلام لقد ظلمک بسؤال نعجتک وان کثیرا من الخلطاء لیبغی بعضہم علی بعض الا الذین آمنوا وعملوا الصالحات وقلیل ما ہم وظن داود انما فتناہ فاستغفر ربہ وخر راکعا واناب فغفرنا لہ ذلک وان لہ عندنا لزلفی وحسن مآب یا داود انا جعلناک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الہوی فیضلک عن سبیل اللہ ان الذین یضلون عن سبیل اللہ لہم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب وما خلقنا السماء والارض وما بینہما باطلا ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار ام نجعل الذین آمنوا وعملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار کتاب انزلناہ الیک مبارک لیدبروا آیاتہ ولیتذکر اولوا الالباب ووہبنا لداود سلیمان نعم العبد انہ اواب اذ عرض علیہ بالعشی الصافنات الجیاد فقال انی احببت حب الخیر عن ذکر ربی حتی توارت بالحجاب ردوہا علی فطفق مسحا بالسوق والاعناق وقالوا علیہ السلام ارایت لو کان علی ابیک دین فقضیتہ کذا ثبت بالاصل فقط وکذا عدم بیان عدم الاختصاص لکونہ مکونا فی موضع البیان لانا مامورون بالاتباع بہ قال اللہ تعالی فاتبعوا ملۃ ابراہیم حنیفا وما کان من المشرکین

قولہ وان کان کذا یشعر بالاجتہاد فی قبلہ علیہ السلام وہو مبنی علی التعبد بالاجتہاد وہو مختلف فیہ کما مر

وقولہ وان کان کذا یشعر بالاجتہاد فی قبلہ علیہ السلام وہو مبنی علی التعبد بالاجتہاد وہو مختلف فیہ کما مر

ق

لسکم فیما اخذتم عذاب عظیم ای لولا حکم اللہ سبق فی اللوح المحفوظ وھو انہ لا یعاقب احد بالخطاء وکان ھذا خطاء فی الاجتہاد لانھم نظروا فی ان استبقاءھم رجاء کان سببا لاسلامھم وتوبتھم وان فداءھم یقوی بہ علی الجہاد فی سبیل اللہ وخفی علیھم ان قتلھم اعز لاھل الاسلام وارھب لمن وراءھم واقل لشوکتھم فلما نزلت ھذہ الآیۃ قال علیہ السلام لو نزل منا عذاب ما نجا الا عمر ولھذہ الآیۃ ما وجہ ذکرہ فی باب الاجتہاد ان شاء اللہ تعالیٰ ومثل ذلک کثیر ای مثل ما اخذ رسول اللہ علیہ السلام برای اصحابہ کثیر وبعض ذلک مذکور فی اصول البزدوی ومن ذلک ما روی ان رسول اللہ علیہ السلام اراد یوم الاحزاب ان یعطی ثلث ثمار المدینۃ لبنی غطفان لیرجعوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادۃ فقال ان کان ھذا من اللہ وحی فسمعا وطاعۃ وان کان عن رای فانا اعلمنا لا نعطیھم الا السیف قد کنا نحن وھم فی الجاہلیۃ لم یکن لنا ولھم دین وکانوا لا یطمعون من ثمار المدینۃ الا بشری او قری فاذا اعزنا اللہ بالدین نعطیھم ثمار المدینۃ لا نعطیھم الا السیف وقال علیہ السلام انی رایت العرب قد رمتکم عن قوس واحدۃ فاردت ان اصرفھم عنکم فاذا انتم فذاک ثم قال للذین جاءوہ فصلح اذ جاءوا فعلا نعطیھم الا السیف وجہادہ لا تحمیل القرار علی الخطاء لکن مع ذلک الوحی اظھار اولی لانہ اعلی ولانہ لا تحمیل الخطاء لا ابتداء ولا ابقاء والباطن لا تحمیل بقاء ای الوحی الباطن وھو القیاس تحمیل الخطاء فی حالۃ الابتداء لکن لا تحمیل لبقاء ما علیہ الخطاء فھذا ھو الدلیل بالبقاء والوحی الظاھر لا تحمیل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا ابقاء فکان اقوی ومدۃ الانتظار ما یتوھم ورودہ فاذا انقضت المدۃ ولم یحل بالرای لما ذکرنا فی ھذا الفصل انہ ماموربانتظار الوحی ثم العمل بالرای بعد انقضاء مدۃ الانتظار بین مدۃ الانتظار وبین ما ھو نزولہ واللہ تعالیٰ اذا سوغ لہ الاجتہاد وکان الاجتہاد والاستناد الیہ وھو الحکم الذی انزلہ بالاجتہاد وھو ما ظھر عند الاجتہاد فکذا ھذا ومنہا الجواب عن تمسک علی المذہب الاول بقولہ ان ھو الا وحی یوحی فصل بین ما یتلی من کتاب اللہ وبین ما یوحی الیہ من غیر کتاب اللہ تعالیٰ فیکون ھذا دلیلا علی ان ما لیس بمتلو لیس بوحی فلا یکون حجۃ علی الغیر وھذا ھو الدلیل علی الفتح عند البعض لقولہ تعالیٰ فنبذوہ وراء ظھورھم وقولہ تعالیٰ مصدقا لما بین یدیہ وعند البعض لا یدل لقولہ تعالیٰ لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنہاجا والاصل ان الاصل فی الشرائع المختلفۃ خصوصا فی الامور الاعتقادیۃ ھو الاتحاد کما بینا فی الکتاب وما ذکروا ھو قولہ تعالیٰ فنبذوہ وراء ظھورھم وقولہ تعالیٰ مصدقا لما بین یدیہ فذلک مسلم فی اصول الدین وعند البعض یدل قولہ تعالیٰ لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنہاجا علی ان شرائع من قبلنا شرائع لنا بقولہ تعالیٰ ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا من عبادنا الآیۃ ولا وراثۃ بعد مماتھم ولا اصطفاء بعد ما یفضل بہ علی امۃ نبینا محمد علیہ السلام لقولہ علیہ السلام لو کان موسی حیا لما وسعہ الا اتباعی وما ذکروہ غیر محقق بالاصول بل ھو الحجۃ علی ان الفتح لیس تغییرا بل ھو بیان لمدۃ الحکم والمذہب عندنا ھذا لکن لما لم یثبت الاعتماد علی کتبھم للتحریف شرطنا ان یقضی الامر علینا من جھۃ انکار ✣ ✣ ✣

فی صورۃ الفتح الذی یوجد فیہ العلۃ وذلک بالاجتہاد واحسن انہ علیہ السلام شاور اصحابہ فی کثیر من الامور المتعلقۃ بامور الحرب وغیرہا ولا یکون ذلک الا لیقرب الوجوہ وتحصیل الرای واذا لو کان التعبد بما ھو الراجح فان لم یعلم ان رایھم کان ذلک ولیس کذلک فلا شک ان رایہ اقوی واذا جاز لہ العمل برایھم عند عدم الظفر فرایہ اولی لانہ اقوی قولہ ولان الاصل فی الشرائع الخ ای شرائع من قبلنا لا یخفی نزول البیان الا ان یدل دلیل علی ان الشافی تبع للاول فی الزمان وفرع لہ فی ما وجد الیہ کالاب الاکبر والاصغر ھارون لموسی علیہما السلام کما کان الاصل فیما یخص بہ علیہ السلام من اھل مدین وھو اصحاب الایکۃ وموسی فیمن ارسل الیہم واذا کان الاصل ھو الخصوص فلا یثبت العموم فی الامکنۃ والازمنۃ والامم قولہ وما ذکروہ غیر محقق بالاصول رفع لما اورد علیہ من الوجہ الثانی من وجھی الاعتراض بالاصول ودون علیہ ان بعض احکام ما لحقہ النسخ فلا یقینیۃ فیہ ویکون غیر الہ لا مسوقا اجاب بان النسخ لیس تغییرا بل بیانا لمدۃ فلا انقطعت یدیہ ارتفع وطریق لنا الاتباع وبالیقین لزمنا الاتباع علی انہ شریعۃ نبینا علیہ السلام ✣

فصل فی التقلید الصحابی رضی اللہ عنہ یجب اجماعا فیما شاع فی المجتہدین ولا یجب اجماعا فیما ثبت الخلاف بینہم واختلف فی غیرہ وہو عالم یعلم اتفاقہم ولا اختلافہم + عندنا فی الاصح لانہ لما لم یرفعہ لا یحمل علی السماع وفی الاجتہاد لہم وسائر المجتہدین سواء لکونہم مجتہدین قولہ تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار ولان کل مجتہد یخطی ویصیب عند اہل السنۃ والجماعۃ نصریح اللہ تعالی + وعند ابی سعید البردعی یجب لقولہ علیہ السلام اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم واقتدوا بالذین من بعدی تمام الحدیث ابی بکر وعمر رضی اللہ عنہما ولان الفرائض العلیہم مسموع من حضرۃ الرسالۃ وان اجتہدوا فرایہم ہوب لانہم شاہدوا سوارد النصوص اولقدرہم فی الدین ورتبۃ صحبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکونہم فی خیر القرون وعند الکرخی یجب فیما لا یدرک بالقیاس لانہ لا وجہ لہ الا السماع او التلقی من الشارع فیما یدرک لان القول بالرای منہم مشہور فی المجتہد یخطی ویصیب والاقتداء فی البعض بما ذکرنا ای الاقتداء فی بعض الموارد بان نقلدہم ونا خذ باقوالہم + وفی البعض ای فی بعض المواضع بان نسلک مسلکہم + ای فی الاجتہاد ای یجتہد لما اجتہدوا وہذا اقتداء ایضا وہو جواب عن قولہم الصحابی کالنجوم + وایضا کل ما ثبت فیہ اتفاق المجتہدین یجب الاقتداء وامّا التابعی فان ظہر فتواہ فی زمن الصحابۃ فہو کالصحابی عند البعض لانہ یسلمہم ایاہ وعمل فی جملتہم کتصریح خالف علیا رضی اللہ عنہ وردت شہادۃ الحسن رضی اللہ عنہ + وکان مذہب علی رضی اللہ عنہ قبول شہادۃ الولد لوالدیہ + وابن عباس خرج الی فتوی مسروق فی الجد

[illegible] علیہ بان من الابل اذی الدیۃ فرجع الی فتوی مسروق وہی ان یجب ثلث ثلثا ثلث واللہ اعلم

باب البیان وہو یتعلق بالکتاب وبسنۃ البیان وہو اظہار المراد وہو اما بان یظہر اوغیرہ الثانی بیان ضرورۃ الاول اما ان یکون بیانا لمعنی الکلام او للازم لہ کالمدۃ الثانی بیان تبدیل والاول اما ان یکون بلا تغییر اوبہ الثانی بیان کالاستثناء والشرط والصفۃ والغایۃ الاول اما ان یکون معنی الکلام معلوما لکن الثانی اکدہ بالقطع الاحتمال ومجہولا کالمشترک والجمل الثانی بیان تفسیر الاول بیان تقریر فبیان التفسیر والتقریر یجوز للکتاب بجمیع الوجوہ دون التغییر لانہ رد ونہ فلا یغیرہ

قولہ وتقلید الخ فی غیرہا حمل لخلاف قول الصحابی المجتہد علی ان یکون حجۃ علی مجتہد غیر صحابی ولم یظہر لہ دلیل من کتاب او سنۃ قولہ واما التابعی ماذکر روایۃ للجواز وفی ظاہر الروایۃ لا تقلید اذ ہم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابی فانہ جعل مجتہدا لاحتمال السماع وزیادۃ الاصابۃ فی الرای ببرکۃ صحبۃ النبی علیہ السلام وذکر شمس الائمۃ الحلوانی رحمہ اللہ الخلاف فی انہ لا یترک القیاس بقول التابعی واما الخلاف فی انہ ہل یجتہد فی اجماع الصحابۃ حتی لا یتم اجماعہم عندنا یجتہد ولا یتم اجماعہم بدونہ خلافا للشافعی رحمہ اللہ تعالی قولہ باب البیان یتعلق بالکتاب وبالسنۃ من البیان وہو اشارک العام والخاص والمشترک ونحوہا من وجوہ البیان ثم الکتاب لما کان اقوی من السنۃ قدم ذکرہا واخر ذکر البیان اقتداء بالسلف فی ذلک ثم البیان یتعلق بالکتاب اما بیان التبیین کالاستثناء والشرط وعلی ہذا فقس کالدلیل والتعلیل یتعلق بالتبیین والمسئلۃ وہو العلم بالمنظر الی ذلک الاصطلاحات قیل ہو ایضاح المقصود وقیل الدلیل وقیل العلم عن دلیل وہو الاول ذہب الجمہور وہو فی بیان الضرورۃ وبیان التبدیل وبیان التغییر بیان التقریر کذا یجیء صحۃ وسقمہ جمیل الاستثناء بیان تقریر التعلیق بیان تبدیل وعلم یحمل النسخ من تمام البیان لانہ رفع الحکم لا اظہار حکم الحادثۃ الا ان فخر الاسلام وغیرہ کونہ اظہار الانتہاء مدۃ الحکم الشرعی وہو الذی نہ ان ارید بالبیان مجرد اظہار المقصود فالنسخ بیان وکذا الخ ہو من النصوص الواردۃ لبیان الاحکام ابتداء وان ارید اظہار ما ہو المراد من کلام سبق فتفسیر لبیان وشبہ ان یراد اظہار المراد بعد سبق الکلام لہ تعلق فی الجملۃ بالتعلیل النسخ دون النصوص الواردۃ لبیان الاحکام ابتداء ثم قیدوا الصلوۃ ثم التخصیص ایضا من بیان التغییر الا انہ اخرہ کرہ لما فیہ سوء الہجت وتفصیل وعلم یعد وضع الاستثناء والشرط والصفۃ والغایۃ فان قیل جعلہا بیانا فمنی الکلام لا علامۃ قلنا نسخ بیان لمدۃ البقاء الحکم لانتہاء ہو من جملۃ الکلام ومرادہ بخلاف الغایۃ فانہ بیان لمدۃ منی ہو مدلول الکلام حتی لا یتم الکلام بدون اعتبارہ وتم الصیام الی اللیل فلہذا جعل انتہاء بیانا لمنتہی الکلام ودون مدۃ بقاء الحکم لہ فان نسخ تبدیل لانہا ہو بالنسبۃ الینا حدیث تقسیم من اطلاق الحکم التابید + + + +

فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سيجئ ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وقبل يجوز تاخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتغيير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند عبد الله بن عباس رضي الله عنهما بقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه الحديث جابر يروايتين احدهما سن حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير والاخرى فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه ووجه التمسك عندنا ان الاستثناء عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه فلا يجب الكفارة وطريقه انه لما جاز في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض قلنا الكلام ما اذا تعقيبه غير موقوف على الاخير فيصير المجموع كلاما واحدا كما وكر نائب الشرط والجزاء اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير بوجود كذا عن غيره

قوله فلا يجوز التخصيص الخ تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا بيني على ان العام قطعي في اثباته ولا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض المراد فيكون ترك قطعي بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة وخبر الواحد بالعكس فكان لهل قوة من وجه فوجب العمل وجه اولى من ابطال الخبر بالكلية وذلك لان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير احدا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند العمل به فيترجح المتواتر بموافقته لانه سمع من النبي عليه السلام سبع انعم انما كانوا يخصصون الكتاب بخبر اثبت تخصيصه القطعي من الجوامع او خبره وقد عرفت ان الهام الذي خص به بعض الصحابة لم يصر طريقا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قوله ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز التكليف بالجمع ولا اعتداد به وما روي عن ابن عباس انه نزل قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكانا احدنا اذا اراد الصوم ربط في رجليه خيطا ابيض وخيطا اسود وكان ياكل الى ان يتبين له فهو محمول على ان نزوا الصحيح كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو وقت الصوم المفروض قوله فبيان التقرير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيتا وبين الشافعي والاكثر المعتزلة اجماعا قوله وقبل الخ هذا قيد لقوله لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلنا فائدته التلزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يجب على المكلف عند احمد الدبوسي بالتاخير سنة تامة اصلا واستدل على جواز تاخير بيان التغيير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه وبيان جبريل عليه السلام عليك فاتبع قرآنه وذكر رفيقي بريخي في فتاواه ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من حاديثه وانما جعل بيان التغيير لان معناه بالفتوى هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح والسلم فبيان التفسير مرادا جماعا فلا يراد وغيره فعالهم مشترك والسلم ان الاسم المشترك فبيان التغيير قد فرض منه بالاجماع قوله وبيان التغيير بيان التغيير اذا كان متصلا فبيانه ما اشكل من حاديثه وانما جعل بيان التغيير لان معناه بالفتوى هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح والسلم فبيان التفسير مرادا جماعا فلا يراد وغيره وف

واختلفت في التخصيص بالكلام المستقل فعندنا في الصحيح مترا خيا وعندنا لا بل يكون تنسخا اي استراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا له قصة البقرة اي قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة يعم الصغار وغيرها ثم خص مترا خيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة * وقوله تعالى والا ملك في قوله تعالى لنبينا عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم * لقائل انه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى لاحمد صلى الله عليه وسلم الست تعبد عليه السلام انت قلت ذلك فقال نعم فقال اليهود عبد وعزير اولنصارى عبد والمسيح ونحن نطيع عبدة الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا الشياطين الذين امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة * وخصصتا مترا خيا اي خصصت الايتان تخصيصا مترا خيا وهما قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم * بقوله لنبينا ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاء واتم النسخ نذر او الاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله الا من سبق فان ابيد بالاهل اهل قرابته حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل نه قوله ليس من اهلك اي من اهل الذي لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل لا يتناول الا ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن فلا نكافره فالاستثناء وهو الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل قرابة تناول الابن لكن استثنى الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول نحو امرأة وسبق القول او وعد الله تعالى باهلاك الكافرين * وقوله تعالى ما يقيدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة

تشعر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثناء تحقيقه وان لم يقع ملفوظا فان قبل بيان التغيير كالتقييد الاتصال يشتمل على اثبات شيء والتخصيص في زمان واحد والا لكان تغييرا فجوابه انا لما وقفنا في كلام الله تعالى على وجه لا يلزم منه ذلك لم نحكم بالتجوز فلا ادا واحدهما جبرا فلا كذا تقدير شرط او صفة مثلا لو كانا من توبة وتقييد على تقدير عدمه حتى لو ثبتت بدليله ولو توفي اوتفي بناء على عدم دليل الثبوت على ما هو الحق في فصل مفهوم المخالفة فان قيل فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم الغير وبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهم بالاطلاق تقدير عدم الغير ولا يخفى ان هذا على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار للتخيير

سيبين ولا يخفى ان هذا انما يصح على صورة شرط لا غير قوله وقد اختلفت في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح مترا خيا ام لا وذكر المستقل بالتحقيق والتفهيم دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا مستقلا ولا خلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله الكلام مترا خيا عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي غلبا او فتح حتى يبقى تخصيصا بناء على ان دليل الفتح لا قبيل التخصيص وقد نبهت على ان الشرط الاستقلال والمقارنة في التخصيص محررا مصلحا مع ان الحق في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستقلال والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يتصور لهم الجري على هذا الاصطلاح المقرر حكم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية المندرة ثم الخلاف في جواز تاخره انما هو في كل ظاهر كالعام بخلاف كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعي رح بقصة البقرة والا لفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة موصوفة مع ان اللفظ مطلق وربما يتناوله فانهم لو اذبحوا بقرة صفيرة فاقع لونها مثلا لكانوا ممتثلين فلما قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي علمنا انهم لم يريدوا بقرة مطلقة بل المامور بذبحها كان بقرة معلقة على ما وجدوها بالفعل ولذا قال ابن عباس رضي الله عنهما ولو ذبحوا اي بقرة لاجزتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم وقد دل قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل في السؤال عن التعيين كان نسخا ومتعلقا بالامر بالمطلق وامرا بالمعين وهو عرض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من الفعل جميعا اذ لم يحصل

لان مالغیر استقلالا + وانما اوردہ قبضتا بالمجاز او التغلیب فقال ان الذین سبقت لہم الآیۃ لیدفع بہذا الاحتمال واصحابنا رح قالوا کل ما ہو تغییر یسمی نسخا اتفاقا وما ہو تغییر لا یسمی نسخا اتفاقا کالاستثناء والغایۃ فوقعوا فی التخصیص بناء علی انہ عندنا بیان تغییر عندہ بیان تغییر لما عرف ان العام عندہ دلیل فیہ شبہۃ یحتمل الکل والبعض فبیان ارادۃ البعض یکون تغییرا فیسمی نسخا تغییرا لبیان الکل عندنا قطعی فی الکل فلیکون التخصیص تغییرا موجبہ القول لا فرق عندنا فی ہذا بین التخصیص والاستثناء بناء علی ان العام مستعمل عندنا فیما بعد الکل اما یکونان تغییرا عندہ لکن الاستثناء لما کان غیر مستقل لا بد من اتصالہ والتخصیص مستقل فجوز فیہ التراخی وعندنا کلاہما تغییر وہو لا یجوز الا موصولا فصل فی الاستثناء وہو مشتق من الثنی یقال ثنی عنان فرسہ اذا صرفہ عن التمشی فی الصوب الذی ہو متوجہ الیہ اعلم ان بعض الناس سموا الاستثناء علی المتصل والمنقطع ثم مرادہم بالکل ما سنذکرہ بتعریفہ لکنی لم افعل کذلک لان الاستثناء الحقیقی ہو المتصل وانما المنقطع یسمی استثناء بطریق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منہ لکن اوردتہ فی ذیل تبعیۃ الاستثناء الحقیقی وہو المتصل

عن دخول بعض ما تناولہ صدر الکلام فی حکمہ + ای فی حکم صدر الکلام وفی متعلق بالدخول فقولہ بعض ما تناولہ المخرج الاستثناء المستغرق + بالاواخرہا + یتعلق بالمنع وفیہ احتراز عن سائر التخصیصات وہذا التعریف تقریب وہو ہو اجود من سائر التعریفات لان من قال ہو اخراج بالاواخرہا اراد حقیقۃ الاخراج الممتنع لان الاخراج اما یکون بعد الدخول فی الحکم فیکون تناقضا و الاستثناء واقع فی کلام اللہ تعالی اوقبل الحکم وحقیقۃ الاخراج لا یکون الا بعد الدخول والمستثنی غیر داخل فی حکم صدر الکلام فیمتنع الاخراج من الحکم وانما المستثنی داخل فی صدر الکلام من حیث التناول + + + +

اعلم العلم بالوجب قبل السؤال والجواب انہم علموا ان الواجب لقرۃ معلقۃ واطلاق اللفظ کان فی العلم بذلک والتردد انما وقع فی التفصیل فی قول اللہ تعالی لنوح فاسلک اے ادخل فی الفلک من کل جنس من الحیوان ذکرا وانثی واحمل فیہا اہلک ثم قال الا من سبق علیہ القول منہم یعنی ابنہ بقولہ ان ابنی من اہلی

قولہ لان مالغیر استقلالا ذہب البعض وجمہور الائمۃ الذین ہم علی رأینا تمام الاستقلال وغیرہم فان قیل لو کان مالغیر استقلالا لما اورد ابن الزاغونی ہذا السؤال وہو من اعظم المعترضین علینا قلت یمکن ان یجاب بانہ لما کان مالغیر استقلالا عندہ لم یکن ہذا سؤالا علیہ بل علینا فلہذا اوردہ علینا بطریق الجدل والتغلیب فان اکثر مقدماتہم المبطلۃ من ہذا النوع

المقبول تغلب جانب الکثرۃ والخفی ان التغلیب انما یناسب نوع من المجاز وقد روی ان النبی علیہ السلام قال لہا اہلک بلغۃ تولک اعلمت ان ما لا یتناہی فہو غیر متناہ فکیف یجوز ان یکون ہذا من المجاز او التغلیب قلت لعل ہذا من قبیل بیان تغییر عندہ بیان عندنا

قولہ لان الذین سبقت لہم لم یدفع احتمال المجاز لاحتمال التخصیص قولہ واصحابنا قالوا ان الخلاف مبنی علی ان التخصیص بمستقل بیان تغییر عندہ بیان تغییر عندنا فی الکل وعندہ فی البعض فصل فی الاستثناء وہو مشتق من الثنی یقال ثنی عنان فرسہ اذا صرفہ عن التمشی فی الصوب الذی ہو متوجہ الیہ اعلم ان بعض الناس سموا الاستثناء علی المتصل والمنقطع ثم مرادہم بالکل ما سنذکرہ بتعریفہ لکنی لم افعل کذلک لان الاستثناء الحقیقی ہو المتصل وانما المنقطع یسمی استثناء بطریق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منہ لکن اوردتہ فی ذیل تبعیۃ الاستثناء الحقیقی وہو المتصل

عن دخول بعض ما تناولہ صدر الکلام فی حکمہ + ای فی حکم صدر الکلام وفی متعلق بالدخول فقولہ بعض ما تناولہ المخرج الاستثناء المستغرق + بالاواخرہا + یتعلق بالمنع وفیہ احتراز عن سائر التخصیصات وہذا التعریف تقریب وہو ہو اجود من سائر التعریفات لان من قال ہو اخراج بالاواخرہا اراد حقیقۃ الاخراج الممتنع لان الاخراج اما یکون بعد الدخول فی الحکم فیکون تناقضا و الاستثناء واقع فی کلام اللہ تعالی اوقبل الحکم وحقیقۃ الاخراج لا یکون الا بعد الدخول والمستثنی غیر داخل فی حکم صدر الکلام فیمتنع الاخراج من الحکم وانما المستثنی داخل فی صدر الکلام من حیث التناول + + + +

اعلم العلم بالوجب قبل السؤال والجواب انہم علموا ان الواجب لقرۃ معلقۃ واطلاق اللفظ کان فی العلم بذلک والتردد انما وقع فی التفصیل فی قول اللہ تعالی لنوح فاسلک اے ادخل فی الفلک من کل جنس من الحیوان ذکرا وانثی واحمل فیہا اہلک ثم قال الا من سبق علیہ القول منہم یعنی ابنہ بقولہ ان ابنی من اہلی

قولہ لان مالغیر استقلالا ذہب البعض وجمہور الائمۃ الذین ہم علی رأینا تمام الاستقلال وغیرہم فان قیل لو کان مالغیر استقلالا لما اورد ابن الزاغونی ہذا السؤال وہو من اعظم المعترضین علینا قلت یمکن ان یجاب بانہ لما کان مالغیر استقلالا عندہ لم یکن ہذا سؤالا علیہ بل علینا فلہذا اوردہ علینا بطریق الجدل والتغلیب فان اکثر مقدماتہم المبطلۃ من ہذا النوع

المقبول تغلب جانب الکثرۃ والخفی ان التغلیب انما یناسب نوع من المجاز وقد روی ان النبی علیہ السلام قال لہا اہلک بلغۃ تولک اعلمت ان ما لا یتناہی فہو غیر متناہ فکیف یجوز ان یکون ہذا من المجاز او التغلیب قلت لعل ہذا من قبیل بیان تغییر عندہ بیان تغییر عندنا

قولہ الا الذین تابوا الخ

ای من حیث انہ لیفہم ان المستثنی من جملۃ الکلام وضعا والاخراج لیس من حیث التناول کان التناول بعد الاستثناء باقیا فعلم ان حقیقۃ الاخراج غیر مرادۃ علی انہم صرحوا بانہ اخراج ما لولاہ لدخل فعلم ان المراد الاخراج المانع من الدخول مجازا وہو غیر مستقیم فی الحدود فالتعریف الذی ذکرتہ اجود ۔ قالوا ہو بیان تغییر لانہ بتغییر موجب صدر الکلام اذ لولاہ لشمل الکل وسمی ذلک بیان للمعنی الکلام لانہ یبین ان المراد وہو البعض بخلاف الفتح فانہ تغییر محض للمعنی الکلام واختلفوا فی کیفیۃ عملہ ای عمل الاستثناء ففی قولہ لہ علی عشرۃ الا ثلثۃ لا یکون اقرارا بالعشرۃ علی الاصح لانہ لو کان کذلک لکان رجوعا عن بعض الاقرار وہو لا یصح ولا یقبل قولہ فی الاستثناء انی اردت بہ الکل ویکون کاذبا فیما بینہ وبین اللہ تعالی ولا یحل لہ ما اخذ من مال المقر بہ ولا یسقط عنہ الدین بالابراء ولا بالقضاء ولا بالموت ولا بالتوبۃ ولا بالحلف ولا بالنکول ولا بالرد ولا بالشہادۃ ولا بالقضاء بالنکول ولا بالقضاء بالشہادۃ ولا بالقضاء بالشہادۃ ولا بالقضاء بالنکول ولا بالقضاء بالشہادۃ ولا بالقضاء بالنکول

ان الاستثناء من الاثبات بل ہو نفی اذ المعنی الاستثناء نفی ما عدا الثلثۃ عن العشرۃ فیکون نفیا لا اثباتا ولا تناقض بین النفی والاثبات لاختلاف المحکوم بہ فی الاثبات والنفی فالمحکوم بہ فی الاثبات ہو العشرۃ وفی النفی ہو ما عدا الثلثۃ من العشرۃ فلا تناقض بینہما ۔ قولہ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ ۔ وقال ابو یوسف رحمہ اللہ ہو رجوع عن بعض الاقرار فلا یصح ۔ قولہ وعلیہ الفتوی ۔ لان الاستثناء من النفی اثبات وہو لا یصلح رجوعا عن الاقرار ۔ قولہ وہو الصحیح

او قبله حکم علی الباقی او اعلق عشرة الا ثلثة علی تسعة فحصل ثلثة مذاهب فعلی هذین + ای علی المذهبین الاخیرین یکون ای الاستثناء متکلما بالباقی + فی صدر الکلام + وبعد التمامیا ای المستثنی فمعنی قوله علی عشرة الا ثلثة صدر الکلام عشرة و الثنیا ثلثة و الباقی فی صدر الکلام بعد المستثنی تسعة فکانه تکلم بتسعة و انما قلنا انه علی الاخیرین تکلم بالباقی بعد التمامیا علی المذهب الاخیر فلان عشرة الا ثلثة موضوع لتسعة فیکون متکلما بتسعة و اما علی المذهب الثانی فلانه اخرج الثلثة قبل الحکم من افراد العشرة ثم حکم علی التسعة الباقیة بالحکم فی حق الحکم یکون بالسبعة اے یکون الحکم علی تسعة فقط لا علی الثلاثة لا بالنفی و لا بالاثبات + الا ان علی المذهب الآخر یکون میادا ذا کان المستثنی منه عددیا کالتخصیص بالعلم وفی غیر العددی کالتخصیص صحیح بالوصف کانه قال جاءنی غیر زید + لما صح بین المذهب الثانی و الثالث فی ان الاستثناء علی کلیهما تکلم بالباقی و اراد ان بین الصدق الذی هنیا و هو ان علی المذهب الاخیر المستثنی منه اذا کان عددیا کقوله له علی عشرة الا ثلثة فهو کقوله له علی تسعة فیکون الاستثناء فی دلالته علی کون الحکم فی المستثنی مخالفا للصدر کالتخصیص بالعلم فی نفی الحکم عما عداه و ان کان غیر عددی کما فی قولهم جاءنی القوم الا زیدا فهو کقوله جاءنی من القوم غیر زید فیکون صحیحا و دلالته علی کون الحکم فی المستثنی مخالفا لحکم الصدر کالتخصیص بالوصف فی نفی الحکم عما عداه فان قوله غیر زید صفة فلا فرق علی هذا المذهب اذا کان المستثنی منه غیر عددی بین الاخیر صفة + و علی المذهب الثانی الذی هو اول المذهبین + و المراد بالعشرة عشرة افراد و الاخراج قبل الحکم فالاستثناء علی هذا المذهب کذلک فی دلالته علی کون الحکم فی المستثنی مخالفا لحکم الصدر من التخصیص بالعلم و الوصف فی نفی الحکم عما عداها لان ذکر الجمیع و الامر اخراج البعض ثم الاتیان بالباقی تشیر الی ان الحکم المستثنی خلاف حکم الصدر بخلاف جاءنی غیر زید + علی الاول ای علی المذهب الاول یکون اثباتا و نفیا بالمنطوق ای یکون المستثنی و المستثنی منه جمیعا مذکورین بالاخری منفیة و الاخری مثبتة و استغنی بکونه ان بطریق المنطوق لا بطریق المفهوم و علی المذهب الاول یکون کالتخصیص بالعلم او الوصف و دلالة لهما علی سائر فی الحکم عما عداهما عندنا و عند البعض یکون دلالة من حیث المفهوم و علی المذهب الثانی یکون الدین هذا الدلالة علی الحکم فی المستثنی بکونه اشارة لا منطوقا و لا حجة + ای حجة المذهب الاول + ان وجود الحکم مع عدم حکمه فی البعض شائع کالتخصیص فانا اعدام الحکم الموجود فلا اجماعهم + ای اجماع اهل العربیة و هو عطف علی قوله ان وجود الحکم مع عدم حکمه فی البعض شائع + علی انه من انتفی الاثبات و بالعکس و ایضا لو لا ذلک لما کان کلمة التوحید توحیدا تاما

قوله او قبله عطف علی قوله بعد الحکم ای علق العشرة علی عشرة او زاد و قدم فی ثلثة قبل الحکم ثم حکم علی الباقی من العشرة و هو سبعة + قوله فعلی هذین + ای المذهب الاول بانه علی هذا یراد بعشرة کما لها و سبعة ما بقی بعد الاخراج و الاول بالعلی التقطع بانه غیر الاخیر کما سیجیء فتعین الثانی و غیره کان المراد بعشرة کاملا تم بعد اخراج ثلثة و بقی تسعة لا محالة فحصل تسعة فیلزم ان یکون اثبات لبعض ما تحت العشرة و نفی لبعض آخر و هو ظاهر الاستثناء من النفی اثبات و من الاثبات نفی و ایضا لو لا ذلک لما کان کلمة التوحید توحیدا تاما

قوله و تقریر الثانیة ان اهل اللغة اجمعوا علی ان الاستثناء من النفی اثبات و من الاثبات نفی و هذا صریح فی ان الاستثناء یدل علی ان حکم المستثنی مخالف لحکم المبدء فیکون معنی قولنا لا الٰه الا الله کلمة توحید ای اقرار بوجود الباری تعالی و وحدته بطریق الاشارة فتدبر و ثبات حکما یخالف الحکم المبدء لا یلزم الاقرار بوجود الله تعالی بل ینفی الالوهیة عما سواه و التوحید لا یحتاج الا باثبات الوهیة الله تعالی و نفیها عما سواه فلا یکون کلمة التوحید بهذا المعنی کلمة توحید و هو ظاهر و ایضا لو لم یکن الاستثناء من النفی اثباتا لما کان قولنا لا الٰه الا الله کلمة توحید لان الاستثناء یدل علی ان حکم المستثنی مخالف لحکم المبدء فیکون معنی هذا القول لا الٰه موجود الا الله و هذا لا یفید التوحید و لا یدل علیه و ایضا لو لم یکن الاستثناء من النفی اثباتا لما کان قولنا لا الٰه الا الله کلمة توحید لان الاستثناء یدل علی ان حکم المستثنی مخالف لحکم المبدء فیکون معنی هذا القول لا الٰه موجود الا الله و هذا لا یفید التوحید و لا یدل علیه و ایضا لو لم یکن الاستثناء من النفی اثباتا لما کان قولنا لا الٰه الا الله کلمة توحید لان الاستثناء یدل علی ان حکم المستثنی مخالف لحکم المبدء فیکون معنی هذا القول لا الٰه موجود الا الله و هذا لا یفید التوحید و لا یدل علیه

فان قیل لو کان المراد بعض مستثنا النصف من النصف فی تشریت الجاریۃ الا النصف او السلسل ہذا دلیل اورده ابن الحاجب علی نفی المذہب الاول واثبات المذہب الثانی وہو المذہب عنده والمارجحہ نفیا واثباتا وردته علی طریق الاشکال وتبنیت مناده وتوجیہ لو کان المراد من العشرۃ بعضہا لما ہو المتبادر الاول فاذا قلت اشتریت الجاریۃ الا النصف فیکون المراد بالجاریۃ النصف فان کان المراد بالنصف المستثنی نصف الجاریۃ فقد استثنیت نصف الجاریۃ من نصف الجاریۃ فیکون استثناء الکل من الکل وہو فاسد وان کان المراد بالنصف المستثنی نصف ما ہو المراد فالمراد بالجاریۃ کان النصف ثم نصف ہذا النصف مستثنی من النصف فعلم ان المراد بالجاریۃ لم یکن نصفا بل بعاوہ والمفروض ان المستثنی نصف ما ہو المراد فیکون نصف الربع مستثنی فیتسلسل ہذا حکایۃ ما اورده ابن الحاجب ہ والجواب الذی خطر ببالی ہو قوله + قلنا ہو بیان ان المراد ہو البعض لا ان المتناول ہو البعض فان اللفظ متناول للکل ثم ہو الاستثناء من المتناول لا من المراد + ای الاستثناء ہو بیان ان المراد ہو البعض لا ان المتناول ہو البعض فان اللفظ متناول للکل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فیکون استثناء النصف من الکل + والجواب + ای عن الدلیل علی المذہب الاول + ان العشرۃ ہذا جواب عن قوله ان وجود العلم فی البعض شائع + لفظ خاص للعدد المعین لا عام کالسلسل فلا یجوز ارادۃ البعض بالاستثناء کما لا یجوز بالتخصیص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم ہو من الاثبات نفی وبالعکس مجاز والمراد انه لما حکم علیه بحکم علیه بحکم المصدر لانه حکم علیه فیقتضی حکم المصدر وقوله علیه السلام لا صلوۃ الا بطہور وہو لغو لا صلوۃ لغیر طہور ولو کان نفیا واثباتا یلزم وصلوۃ بطہور ثابتة فتصح کل صلوۃ بطہور لعموم النکرۃ الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بکل فرد + وقولهم ہو من الاثبات نفی جواب عن قولهم واجابهم وقوله لما حکم علیه ای علی المستثنی وانما حملنا قولهم علی المجاز لانا لما اطلعنا المذہب الاول فعلی المذہبین الاخیرین المستثنی غیر محکوم علیه لا بالنفی ولا بالاثبات + + +

عبارۃ عن الباقی ولا حکم الا علیه ہذا ولکن لا یخفی ان الحجۃ الاولی لا یدل علی نفی المذہب الثالث لجواز ان یکون فیه احد الحکم لا علی قول بالمفہوم بل علی قول بالمنطوق بتقدیر الاصول عن التکلم لا الاخبار والحکم بالان یقول بقیت العشرۃ الا ثلثة ہذا ما یقتضیه النظر فی تحریر ہذا المقام وبہ یندفع الاعتراض الذی اورده بعض الفضلاء علی ہذا الجواب بقوله فحینئذ یکون استثناء النصف من الجاریۃ یوجب استثناء نصف الجاریۃ من الجاریۃ فیلزم استثناء الکل من الکل ہ قوله فان قیل لو کان المراد بعض مستثنا النصف من النصف فی تشریت الجاریۃ الا النصف او السلسل ہذا دلیل اورده ابن الحاجب علی نفی المذہب الاول واثبات المذہب الثانی وہو المذہب عنده والمارجحہ نفیا واثباتا وردته علی طریق الاشکال وتبنیت مناده وتوجیہ لو کان المراد من العشرۃ بعضہا لما ہو المتبادر الاول فاذا قلت اشتریت الجاریۃ الا النصف فیکون المراد بالجاریۃ النصف فان کان المراد بالنصف المستثنی نصف الجاریۃ فقد استثنیت نصف الجاریۃ من نصف الجاریۃ فیکون استثناء الکل من الکل وہو فاسد وان کان المراد بالنصف المستثنی نصف ما ہو المراد فالمراد بالجاریۃ کان النصف ثم نصف ہذا النصف مستثنی من النصف فعلم ان المراد بالجاریۃ لم یکن نصفا بل بعاوہ والمفروض ان المستثنی نصف ما ہو المراد فیکون نصف الربع مستثنی فیتسلسل ہذا حکایۃ ما اورده ابن الحاجب ہ والجواب الذی خطر ببالی ہو قوله + قلنا ہو بیان ان المراد ہو البعض لا ان المتناول ہو البعض فان اللفظ متناول للکل ثم ہو الاستثناء من المتناول لا من المراد + ای الاستثناء ہو بیان ان المراد ہو البعض لا ان المتناول ہو البعض فان اللفظ متناول للکل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فیکون استثناء النصف من الکل + والجواب + ای عن الدلیل علی المذہب الاول + ان العشرۃ ہذا جواب عن قوله ان وجود العلم فی البعض شائع + لفظ خاص للعدد المعین لا عام کالسلسل فلا یجوز ارادۃ البعض بالاستثناء کما لا یجوز بالتخصیص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم ہو من الاثبات نفی وبالعکس مجاز والمراد انه لما حکم علیه بحکم علیه بحکم المصدر لانه حکم علیه فیقتضی حکم المصدر وقوله علیه السلام لا صلوۃ الا بطہور وہو لغو لا صلوۃ لغیر طہور ولو کان نفیا واثباتا یلزم وصلوۃ بطہور ثابتة فتصح کل صلوۃ بطہور لعموم النکرۃ الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بکل فرد + وقولهم ہو من الاثبات نفی جواب عن قولهم واجابهم وقوله لما حکم علیه ای علی المستثنی وانما حملنا قولهم علی المجاز لانا لما اطلعنا المذہب الاول فعلی المذہبین الاخیرین المستثنی غیر محکوم علیه لا بالنفی ولا بالاثبات + + +

وجہ الجواز اطلاق الاخص علی الملازم لان الحکم علیہ بنقیض حکم الصدر خص من قولنا حکم الصدر منتف عنہ وقولہ لاصلوٰۃ الا بطہور تکلم بالباقی بعد التنبیہ وہو لاصلوٰۃ بغیر طہور لیس ہو نفیا واثباتا لان تقدیرہ لاصلوٰۃ ثابتۃ الا صلوٰۃ بمضمضۃ بطہور فلو کان نفیا واثباتا فالجملۃ الاثباتیۃ ہی صلوٰۃ بمضمضۃ بطہور ثابتۃ وصلوٰۃ بلامضمضۃ بطہور منکرۃ موصوفۃ وہی عامۃ بعموم الصفۃ علی ما دللنا علیہ فی فصل الہام فصار کقولہ کل صلوٰۃ بطہور ثابتۃ وہذا باطل لان الشیء الواحد الآخر انکانت مفقودۃ والطہور موجود لایجوز الصلوٰۃ والبعض صدر الکلام یوجب العموم الکلی ای کل واحد واحد من افراد الصلوٰۃ غیر جائزۃ ثم الاستثناء یوجب ان تعلیق بکلو احد واحد والا یلزم جواز بعض الصلوٰۃ بلا طہور وذا کان الاستثناء متعلقا بکلو احد واحد والاستثناء یکون من النفی اثباتا یلزم تعلق الاثبات بکلو احد واحد فیلزم کل صلوٰۃ بطہور جائزۃ معناہ کلو احد واحد من الصلوٰۃ غیر جائزۃ فی حال الا فی حال اقترانہا بالطہور فالجملۃ اثباتیۃ

قولنا کل واحد واحد من الصلوٰۃ جائزۃ فی حال اقترانہا بالطہور

صدر الکلام ثابت قصدا وکون الاستثناء نفیا واثباتا ثابت اشارۃ ولاشک ان الثابت بالاشارۃ ثابت بنفس العبارۃ وان لم یکن السوق لاجلہ والثانی ان الاصل یکون الاستثناء من النفی اثباتا وبالعکس انما یصح علی المذہب الاول دون الاخیرین وقد بطلنا المذہب الاول بالسبق من الدلائل فبطل صحۃ کون الاستثناء من النفی اثباتا وبالعکس فوجب تاویل الاجماع علیہ لمخالفۃ ان الاصل یکون الاستثناء من النفی اثباتا وبالعکس الصحیح فی کثیر من العبر کقولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ الا بطہور علی ما سیاتی واعلم ان کلام الصدر یحتمل علی ان الاصل یکون الاستثناء من النفی اثباتا وبالعکس انما یصح علی المذہب الاول بل ہو علیہ والحال علی المذہبین الاخیرین فلا حکم علی المستثنی اصلا بالنفی ولا بالاثبات وفیہ نظر لان جمہور العقلاء علی المذہب الثانی کما یجب وغیرہ قائلون بان الاستثناء من النفی اثبات وبالعکس بمعنی انہ اخرجت من حیز الشرۃ الثلثۃ ثم تعلق بہا الشرۃ الخ ج منہ اذ الثابت بالشرۃ کالثابت بالعبارۃ ولاشک ان الثابت بالعبارۃ ثابت بنفس العبارۃ وان لم یکن السوق لاجلہ

قولہ وہذا باطل الخ وجہ البطلان علی طریق ہذا الجواز اطلاق الاخص علی الاعم والملزوم علی اللازم ودلک لان انتفاء حکم الصدر لازم للحکم بخلاف حکم الصدر لانہ کلما تحقق الحکم بنقیض حکم الصدر تحقق حکم الصدر من غیر عکس کما نص قدس سرہ علیہ السلام لاصلوٰۃ الا بطہور فان حکم الصدر وہو عدم الصحۃ منتف عن الصلوٰۃ بطہور ولم یتحقق الحکم بنقیضہ وہو الحکم بصحۃ کل صلوٰۃ بطہور فعلم ان انتفاء حکم الصدر بالحکم بنقیض حکم الصدر تعبیر عن اللازم بالملزوم فقالوا ہو من النفی اثبات وبالعکس قال فی التقویم ان قولہم ہو من النفی اثبات ومن الاثبات نفی اطلاق علی طاہر الحال یجوز انک اذا قلت لفلان علی الف الا عشرۃ لم یجب العشرۃ کما لو نفیتہا ولکن عدم الوجوب علی المقرلیس بنص نافع للوجوب علیہ بل لعدم دلیل الوجوب **قولہ** ولیس ہو نفیا واثباتا اورد لیس علی ان الاستثناء فی مثل لاصلوٰۃ الا بطہور لایجوز ان یکون اثباتا وان کان من النفی الاول ازلو کان اثباتا لکان معناہ صلوٰۃ بطہور ثابتۃ اے صحیحۃ وقد سبق ان النکرۃ الموصوفۃ تعم بعموم الصفۃ فیکون المعنی کل صلوٰۃ بطہور صحیحۃ وہذا باطل لبعض الصلوٰۃ المتصفۃ بالطہور باطلۃ کالصلوٰۃ الی غیر جہۃ القبلۃ سہوا بدون النیۃ وکخروج وقت وہو الفی غایۃ الجہالۃ للقطع بان مثل قولنا اکرمت رجلا عالما لایدل علی اکرام کل عالم وکون الوصف علۃ ثابتۃ للحکم بحیث لایحتاج الی شیء آخر غیر مسلم فی شیء من الصور فضلا عن جمیع الصور اقول بعموم النکرۃ الموصوفۃ عامتہ غیر کثیر من العلماء المحققۃ فضلا عن القائلین بان الاستثناء من النفی اثبات ومن الاثبات نفی وبالعکس فلا نزاع لاحد فی ان من حلف لاکرمن رجلا عالما یصیر کراما کل عالم واحد واحد ما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانہا لاتکون بمجالسۃ عالمین اکثر بنا علی ان الوصف قرینۃ علی ان المستثنی ہو الاخیر فخلاف ما توافق لا اجالس الا رجلا علی ان القائلین بعموم النکرۃ الموصوفۃ لایشترطون فی العموم الاستغراق الثانی ان قولہ لاصلوٰۃ سلب علی بعض الاشیاء من الصلوٰۃ بجائزۃ والسلب الکلی عند وجود الموضوع فی قوۃ الایجاب الکلی المحمول المخالف یکون المعنی کلو احد من افراد الصلوٰۃ غیر جائزۃ الا فی حال اقترانہا بالطہور فیجب ان تعلق الاستثناء بکل صلوٰۃ او تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طہور فسدورۃ انہ لم یشترط الطہور الا فی بعض الصلوٰۃ وہو باطل واذا تعلق الاستثناء بکل فسد وہو الاستثناء من النفی اثبات لزم تعلق اثبات بالنفی

فان قيل قوله الصلوة الا بطهور يشمل عليكم لا محالة لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة بعموم الصفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما انه يجالس كل عالم فقوله لا صلوة عام في كل صلوة فيلزم عليكم مما ذكرتم ان كل صلوة بطهور نكرة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به وكذا يشكل عليكم لان النكرة الموصوفة انما تعم عندكم اذا كان الاستثناء من النفي اثباتا ليعم كقولك لبعض صلوة بطهور جائزة وهذا وان حذفت الصورتين اي في قولنا لا اجالس الا رجلا عالما وقولنا لا صلوة الا بطهور عام عندكم لكن الاستثناء ليس في النفي اثباتا في الكلية لكن في قولنا لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الجملة شئ من افراد العالم وهو ضروري هنا ان يكون المجالسة كل عالم غاية المجالسة بكل عالم بهذا المعنى لا ان الاستثناء من النفي اثبات ولا في قولنا لا صلوة الا بطهور فعلى صلوة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز الا محكوم عليه بالجواز عندنا فالا يلزم شئ من المحذورين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات والبقيني في باب القياس ان الفرق بين الشيئين في الحكم بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكما خلت عنه لا يجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها متزينة بالطهور علة للجواز

الاثباتية فتم المحذور + وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا الا ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وبهذا يسقط ما فرعت بايراده +

عن الصدر كل فرد من افراد الصلوة فيكون المستثنى كل احد من افراد الصلوة جائزة حال انتظر بها بالطهور وهو باطل لان قلت معنى قولكم الاستثناء كل واحد ان المبطل الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فحينئذ يلزم جواز كل صلوة منفية بالطهور قلت المخرج على هذا انما هو بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى ان لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور يعني ان كل صلوة منفية غير جائزة الا في تلك الحالة فانها جائزة حينئذ كما تقول لا جاءني القوم الا راكبين يعني جاءوا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت حال الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنتفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن جهة كيف والحكم المنتفي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز والدال على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة والنكرة على فرد ما وانما جاز حمومها من جهة وقد صار في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوخذ ايضا ذلك الموضوع والحكم الموضوع في الاثبات يكون بعينه هو المنتفي لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان منها ينتفي بهذا الحكم وثبوت نقيضه وهو جواز شئ من الصلوات التي سلب عنها بحكم الايجاب بكل كما في اجاءني احد الا راكبا **قوله** فان قيل حاصل السوال الكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان المراد بمجالس كل عالم فيلزم بسبب العموم ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وقد حاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزم منه الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزم منه عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز العام لا يستلزم العام الخاص والجواز مجالسة كل عالم فانما هي بالغاية الا صلية لا بالا الا ستثناء وذلك نزيد بالعين انا مامور بمجالسة غير العالم فبالاستثناء نخرج جميع العالم عن حيز مجالسة فتبقى سباع المجالسة بحكم الاصل **قوله** فان قيل العموم قاعدة عموم النكرة الموصوفة انما تثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي هو انه مسلم في باب قياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الاجماع ان يفرق بين حكمين يوجد بين الطريق الاستثناء كما في قولنا لما كانت خصلة من خصال الكفارة واجبة في الكفارة المخيرة كان الاطعام واجبا في الكفارة المرتبة بطريق الاستثناء ان لا يجب الاطعام في الكفارة المخيرة لكان الاستثناء اثباتا لكان الاطعام واجبا في الكفارة المخيرة وهو علة عدم الوجوب فيلزم جواز كل صلوة متزينة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وقد نظر الامر في هذا الطريق صحي وقد عارضه الدولة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز اذ لو فيقال في الشبهات لما كان علة لوجوب الصلاة لم يوجب كونها علة لعدم الحكم الشرط

باقی زید وفخر الاسلام وشمس الائمۃ السرخسی ۷ مالو فی الاستثناء الغیر العددی الی الثانی کحکم العرف ۴ای الی المذہب الثانی وہو انہ اخراج قبل الحکم حکم علی الباقی ۴ وقد فہم ہذا من قولہم فی کلمۃ التوحید ان اثبات الالہ بالاستثناء لانہ علی الاخیر کالتخصیص بالوصف

وہم لا یقولون بہ ۴

الشخص من اکثر من کلمتین فہم الکل القائل بان المستثنی منہ وبہ مثنی واداۃ الاستثناء عبارۃ عن الباقی لم یرید بانہ موضوع لہ بالشخص بمنزلۃ بعلبک وسعد یکرب بل ارادوا انہ موضوع لہ بالنوع بمعنی انہ ثبت من المواضع اذا اذا ذکر ذلک فہم منہ الباقی کما ثبت منہ انہ اذا غیر صیغۃ فعل یفہم الفاعل والتغیر یفہم منہا معنی المبنی للمفعول او ترکیب زید مع قائم وجعلا مرفوعین فہم منہ الحکم بثبوت القیام لزید الی غیر ذلک من القواعد الصرفیۃ والنحویۃ فانہا اوضاع کلیۃ وان اریدانہ لیس فی اللغۃ ترکیب لموضوع النوعی سوی اکثر من کلمتین فقط الفساد فان جمیع المرکبات موضوعۃ بالنوع سواء ترکب من کلمتین او اکثر مثل قولنا حیوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرک بالارادۃ ذو نطق فانہ موضوع للانسان بالنوع حتی یعنی انہ ثبت من المواضع انہ اذا ذکر اسم جنس ووصف بہ شخص بعض انواعہ فہم منہ ذلک النوع فالمتنوع النوعی کثیرا ما یترکب من اکثر من کلمتین ویکون للاعراب فی وسطہا کما مر ویکون لا جزء لہ ولا یدل علی معانیہا الافرادیۃ لانہا کلمات دالۃ بالہیئۃ المجموع کلمۃ واحدۃ حتی یکون کل من المفردات جزء الکلمۃ فیمتنع عود الضمیر الیہ بل یکون عود الضمیر الی المستثنی منہ بمنزلۃ عودہ الی المبتدا فی مثل زید ابوہ قائم مع انہ جزء من المرکب الموضوع بالنوع وہذا المعنی لا ینافی الاخراج الجمع علیہ لانہم افیدہ اداۃ الاستثناء والمسألۃ الافرادیۃ لیست بہذہ فی الموضوعات النوعیۃ واقوال ائمۃ اللغۃ والنقض بمثل شاۃ ناقص جوابا عما قیل انہ لم یعہد تثنیۃ ثلثۃ اسماء فضاعدا فکیف یکون الکلمات المنبئ بہا سماء للمسمی وذلک انہ قال ابن التسہیۃ ثلثۃ اسماء وضاعدا مستنکرۃ لغیر وخروج عن کلام العرب لکن فاجلت اسماء واحد اعلی طریقۃ حضرت موت فانا غیر مرکبۃ بمنثورۃ وتنزا اسماء العدد فلا استنکار فیہا لانہا صوت بالتسمیۃ باحقہ ان یحکی حکایۃ کما سموا تابط شرا وبرق نحرہ وشاب قرناہا وکما لو سمی بزید مطلق وبیت من الشعر ولا خفاء فی ان مثل عشرۃ الا ثلثۃ لیس محکیا بل معربا بحسب العوامل واما النقض بمثل ابی عبد اللہ ماجیت اعرب فی وسطہ ففی غایۃ الفساد لان این عاجب قد اخرج عنہ حیث قال ولا اجرب الجزء الاول وہو غیر مضاف ولا ادری کیف علی ہذا اہل العلم ہم والاصل فلیس بمستقیم لان المقصد رفع التناقض التوہم فی الاستثناء حیث استند الحکم الی الکل واحتج ایرادہ بالمفرد فالقول بکون المرکب موضوعا للباقی وضعا کلیا لیس مما ینبغی علی احد ولا دفع ذلک اختلاف لغۃ یصلح ان یکون مقابلا للمذہبین الاولین لکنہ لا ینافی المقصد لان المفردات مستعملۃ فی معانیہا الافرادیۃ فالان ۴ یراد بالعشرۃ فی قولنا لہ علی عشرۃ الا ثلثۃ عشرۃ افراد وحکم باتیانہا وہو الناقص او یراد ستۃ افراد وہو المذہب الاول او یراد عشرۃ افراد لکن تعلق الحکم بہا بعد اخراج الثلثۃ وہو المذہب الثانی فہو القول بان المجموع موضوع للستۃ بالنوع لا غبی من الحق ضائع بل التحقیق فی ہذا المقام ما ذکرہ بعض المحققین وہو ان عشرۃ اخرجت منہا ثلثۃ مجاز للستۃ لان العشرۃ التی اخرجت منہا ثلثۃ عشرۃ ولا شئ من الستۃ بعشرۃ والعشرۃ بعد اخراج الثلثۃ وقبلہ مفہوم واحد ولیست الستۃ بعشرۃ علی حال اطلقنا او قیدنا انما ہی الباقی من عشرۃ بعد اخراج الثلثۃ کما یقال الاسامۃ ضمت الیہا ثلثۃ وانما لیست باربعۃ اصلا وانما ہی الحاصل من ضم الاربعۃ الی الثلثۃ ثم ان الستۃ مرادۃ فی مثل عشرۃ الا ثلثۃ فان قلنا ہذا الترکیب حقیقۃ فی عشرۃ موصوفۃ بانہا اخرجت منہا ثلثۃ کان مجازا فی الستۃ وہو المذہب الاول وان قلنا ہو موضوع للباقی من العشرۃ بعد اخراج الثلثۃ ولا یفہم منہا عند الاطلاق الا ذلک لیس مدلولہا عشرۃ مقیدۃ فہو موضوع للستۃ الا علی انہ وضع لروضہا واحدا کما تصور بل علی التغیر غیر ملازم مرکب الشئ قد یعبر عنہ باسم الخاص وقد یعبر عنہ بمرکب یدل علی بعض لوازمہ وذلک فی العدد ظاہر فانک قد تنقض عددا من عدد تبقی یبقی القصر کہ تنقص ثلثۃ من عشرۃ حتی یبقی ستۃ وقد یطیر عدد دالی عدد حتی یحصل القصر کما قال الشاعر بضع واربع وثلث ہی خمس التمیم الشاق الزادت ربع عشرۃ بعد الثمانیۃ وضعف الخمسۃ وربع الاربعین علی وہذا ینبغی ان یحمل المذہب الاخیر المذہب الثانی

شہوا الاستثناء بالغایۃ ✦ اعلم انہم لم یصرحوا بہذا الترتیب لکن قالوا فی کلمۃ التوحید ان اثبات الالہ بطریق الاشارۃ فضمنت من لک ان نفی شبہہم ہذا لانہ لو کان مذہبہم ہو الثالث وہو ان العشرۃ الاثنۃ موضوعۃ للسبعۃ وقد بیان الاستثناء الغیر الحدی علی ہذا المذہب کالتخصیص بالوصف فصار قولنا الا اللہ غیر اللہ موجود اتخصیص الوصف عندہو لا یدل علی نفی الحکم عما عداہ فلا یدل علی وجود تعالی بطریق الاشارۃ فعلم ان مذہبہم لیس ہذا الثالث وانہم شبہوا الاستثناء بالغایۃ ویقولون ان حکم بعد الغایۃ یخالف حکم ما قبل الغایۃ ولیس مذہبہم ہو الاول بل ان علی الاول النفی والاثبات بطریق المنطوق بالاشارۃ فعلم ان مذہبہم ہو الثانی فی الاستثناء الغیر الحدی ہو الثانی فی حکم الصرف وہذا مناسب لہم قال علماء البیان ان الاستثناء وضع لنفی الحکم عن المستثنی بتخصیص یقتضیہ سکت ولما قال اہل اللغۃ انہ اخراج وتکلم باقی ومن النفی والاثبات وبالکل فیکون ہذا اجماعا من الافراد وتکلما بالباقی حق الحکم ونفیا واثباتا بالاشارۃ وفی النفی ذہبوا الی الاخیر حتی قالوا فی ان کان لی الا مائۃ فلہ واحد لم یملک الا مسمین لا یحنث فعلی الذہب الثالث ہو کقولہم ان کان لی فوق المائۃ فلہ واحد ط وجود المائۃ ✦ وقولہ لیس لہ علی عشرۃ الا ثلثۃ لا یلزم شیئ فکانہ قال لیس لہ علی سبعۃ مسئلۃ شرط الاستثناء ان یکون مما اوجبہ الفصیحۃ فصدا لما ثبت بہا ضمنا لا تتصرف فی اللفظ فلہذا قال ابو یوسف رح لو وصل بالخصوصۃ غیر جائز الا قرار لانہ لا یجوز الا قرار لانہ قائم مقام الاقرار لانہ من الخصوصۃ فیکون ثابتا بالوکالۃ ضمنا فلا یستثنی الان ینقض الوکالۃ ✦ استثناء منقطع اسی لکن ان نقیض لوکالۃ ✦ ولصحیح عند محمد رح لان المراد بالخصوصۃ الجواب مجازا فتنا ول الاقرار والانکار فصح الاستثناء موصولا ولا نہ بیان تقریر نظرا الی الحقیقۃ اللغویۃ لانا لی الاقرار مسالۃ یعنی خصوصۃ فعلی ہذا یصح مفصولا ولو قال خمسۃ الا ثلثۃ الا واحدا فانہ یلزمہ خمسۃ علی الاول لتحدر وہو ان الخصوصۃ تشمل الاقرار والانکار فصح عند محمد رح استثناء الانکار لانہ یسیاتی ذلک علی الدلیل الثانی لتحدر وہو ان الاستثناء الاقرار بیان تقریر نظرا الی الحقیقۃ اللغویۃ لان استثناء الانکار لیس تقریرا بالحقیقۃ اللغویۃ بل بطلان لہا لما عند ابی یوسف رح فلا یصح ہذا الاستثناء لاہ الدلیل الذی ذکر فی استثناء الاقرار بل لانہ استثناء الکل من الکل لانہ قد ذکر ان الاقرار لیس من الخصوصۃ فالخصوصۃ بہی الانکار فقط فلما کان استثناء الانکار

سہنا بتہ الا ما خطر بیالی ✦

یرجع الی احد ہما وانت بعد ذلک خبیر بانہ علی الوجوہ التی اطلعوا بہا المذہبین **قولہ** شبہوا الاستثناء بالغایۃ حیث قالوا ان ہو صدر الکلام منتہی بالمستثنی اتہا بالاثبات بالعدم والنفی بالوجود کما تنتہی بالغایۃ اصل الکلام ولزم من تہا ر الاول الی الاثبات الغایۃ فصار کل من الاثبات والنفی فی المستثنی تابعا بدلالۃ اللغۃ کالصدر الا ان حکم الصدر ثابت قصدا وعبارۃ وحکم المستثنی ضمنا واشارۃ وہذا انما یصح فی غیر الاستثناء المنقطع القطع بان مثل ما جاءنی زید الا عمرا قائم مسوق لاثبات مجی زید وقیامہ بالغ وجہ دا کد وحتی قالوا ان تاکید علی تاکید **قولہ** حکم العرف یعنی ان العرف شاہد علی ان الاستثناء یفید اثبات حکم مخالف للصدر بطریق الاشارۃ دون العبارۃ وہو انما یصح علی المذہب الثانی دون الاول لانہ یفیدہ بطریق العبارۃ ودون الثالث لانہ لا یفیدہ اصلا الا ان الکلام فی ثبوت ہذا العرف وفرق بین العدد وغیرہ والغیر مبنی ہذا الکلام علی ان کون الاستثناء من النفی اثباتا وبالعکس منطوق علی المذہب الاول ودون الثانی فی نوع عرف بافادۃ ان لا یختلف باختلاف المذہبین **قولہ** ہذا مناسب یعنی فی القول بان الاستثناء الغیر الحدی یفید النفی والاثبات بطریق الاشارۃ توفیق بین الاجماعات الاربعۃ الاول ما قال علماء البیان فی افادۃ ما الا للقصر مثل ما جاءنی الا زید ان الاستثناء موضوع لنفی التشریک یعنی انہ لا یشارک المستثنی فی الحکم غیر من قرد المستثنی منہ ویلزم منہ تخصیص ای اثبات الحکم للمستثنی ونفیہ عما سواہ وہو معنی القصر الثانی اجماع اہل اللغۃ علی انہ اخراج ای المستثنی من حکم المستثنی منہ الثالث اجماعہم علی انہ تکلم بالباقی ای قصد الی الحکم علی الباقی من الافراد بعد الاستثناء من غیر قصد الی اثبات او نفی فی المقدر المستثنی وان کان لازما الرابع اجماعہم علی انہ من النفی بانتہاء الاثبات نفی ای ضمنا واشارۃ لا قصدا وعبارۃ **قولہ** مسئلۃ شرط الاستثناء ان یکون المستثنی منہ بحیث یدخل فیہ المستثنی قصدا وحقیقۃ علی تقدیر السکوت عن الاستثناء لانہا وحکما لان الاستثناء تصرف لفظی فیقصر عملہ علی ما تناولہ اللفظ ولا یعمل فیما ثبت حکما خلوہ کل رجلا بالخصوصۃ وکاستثنی الاقرار لا یجوز عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالی لان اقرار ثبت ضمنا بواسطۃ ان الوکیل قائم مقام الموکل فالواسطۃ ان الاقرار یدخل فیہا قصدا حتی یصح الخراج ضمنا فلا یصح استثناء وطلا بطریق المعارضۃ لوکالۃ ولصحیح عند محمد رح یجعل الاول ان الخصوصۃ لما کانت مجہولۃ شرعا صار التوکیل

مسئلہ الاستثناء متصل ومنقطع والثانی مجاز فان قیل قسمت الاستثناء علی المتصل والمنقطع تکلیف بصیح تولک والثانی مجاز قلت لیس فی قسمۃ حقیقۃ بل المراد ان الاستثناء یطلق علی معنیین احدہما بالطریق الحقیقۃ والثانی بالطریق المجاز وقد اورد اصحابنا قولہ تعالی الا الذین تابوا من الشتثنا المنقطع ووجہہ ان المتصل ہو اخراج عن حکم المستثنی منہ بالمعنی المذکور ہو المنع عن دخول فیما یتناولہ صدر الکلام فی حکمہ بالاولی واخواتہا وہنا لیس کذلک لان حکم الصدر ان من قذف فہو فاسق وہنا لا یخرج من ہذا الحکم الا انہ لا یبقی فاسقا بعد التوبۃ فہذا اخراج عن حکم آخر ✣ اوردہ اصحابنا ہو من المسئلۃ الاستثناء المنقطع والوجہ الذی ذکرہ علماء الاسلام فی کونہ منقطعا ہو ان صدر الکلام انما ہو الفاسقون والتائبون لیسوا من الفاسقین فی ہذا النظر لان الفاسقین لیسوا المستثنی منہ بل المستثنی منہ قولہ اولئک ای الذین یرمون والفاسقون حکم المستثنی منہ ولا شک ان الرمات التائبین داخلون فی المستثنی منہ واولئک غیر داخلین فی حکم المستثنی منہ وہو الفاسقون کما تقول القوم منطلقون الا زیدا فزید داخل فی القوم غیر داخل فی منطلقون وقد ذکرنا فی التقویم ووجہ حسن بکونہ منقطعا فاکتف بذلک من وہو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حکم المستثنی منہ بالمعنی المذکور والمعنی ان معنی الاخراج ہو المعنی عن الدخول کما ذکرنا فی حد الاستثناء والاستثناء المنقطع ہو ان یذکر شیئ بعد الاخر اتہا غیر مخرج بالمعنی المذکور فقولنا غیر مخرج تینا ول امرین احدہما ان لا یکون داخلا فیہ لکن لا یخرج عن عین فولک الحکم وحکم صدر الکلام ان من قذف صار فاسقا وقولہ الا الذین تابوا لا یخرج عن عین ذلک الحکم بل سناہ الامن تاب لا یبقی فاسقا بعد التوبۃ فہذا اخلم اخر ونظائرہ فی القرآن کثیرۃ منہا قولہ تعالی وان تجمعوا بین الاختین الا ما قد سلف فان قولہ الا ما قد سلف ای الجمع بین الاختین الذین قد سلف فعل الجمع بین الاختین لیست غیر مخرجۃ من حکم صدر الکلام وہو الحرمۃ لانہ حرام مبنیا لکن ثبت فیہ حکما اخر وہو انہ مغفور ✣ ✣ ✣

صار التقدیر لا یقبل بالخصوصۃ توکیلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فیہا الاستکثار والانکار فصار الجمیع استثناء الاقرار موصولا لانہ بیان تغییر الثانی ازبیان تقریر لانہ لا فیصیدانہ اراد بالخصوصۃ سناہ المقرون الذی ہو المخصوصۃ لا الخصوصۃ الذی ہو تعلیق الجواب الشرعی الذی ہو موصوفا ومفصولا ولو وکلہ بالخصوصۃ واستثنی الانکار قبل لا یصح بالاتفاق لما فیہ من تعلیل اللفظ عن حقیقۃ اعنی المنازعۃ والانکار وجہ ازاۃ فمعنی معلق الجواب والاصح انہ علی الخلاف بنا علی الوجہ الاول المحذور وہو انہ مجاز عن الجواب یشتمل الاقرار والانکار فیجوز استثناء ما یکون دلالۃ اللفظ لانہ قصد مجازہ واستثنی بعض افراد المجاز کما یقال رأیت فی الحمام الاسود الا بیاضہ والاسد وذلک ان دخول الانکار فیہ لیس من حیث انہ سناہ الحقیقی بل من حیث انہ من افراد المعنی المجازی نظرا الی عموم المجاز والاقرار وان کان سناہ حقیقۃ فلا انکار الا ترا انہ لما صار مجازا عن تعلیق الجواب دخل کل متہافیہ بسبب الاصالۃ وانما عند ابی یوسف رح فلا یصح استثناء الانکار لکن بالدلیل الذی ذکرہ فی عدم صحۃ استثناء الاقرار لانہ اثبت بالخصوصۃ قصدا الاصالۃ بل لان الوکالۃ بالخصوصۃ وکالۃ بالانکار فیکون استثناء متہافیۃ لہ استثناء الشی من نفسہ وقائل ان یقول ان الاقرار انما یثبت ضمنا بل یثبت قطعا صریحا لا یتعذر خروج الانکار ولا یلزم ابطال الصیغۃ والاستدراب ان یقال الاقرار ثبت ضمنا وثبوتا للانکار عند فوات المستثنی الانکار لزم استثناء المستثنی الیہ فلزم استثناء الشی من نفسہ **قولہ** مسئلۃ المستثنی متصلا الاستثناء متصل والا فلا نستقیم ملفظ الاستثناء والمستثنی حقیقۃ غرضیۃ فی التسمیۃ علی سبیل الاشتراک وما سیعنہ الاستثناء فحقیقۃ فی المتصل مجازا فی المنقطع لانہا موضوعۃ للاخراج والاخراج فی المنقطع کلام المدرج محمول علی ان الاستثناء اسم الصیغۃ لتعلیق علیہا بہا اللفظ مجازا فی المنقطع فان لفظ الاستثناء یطلق علی فعل المتکلم وعلی المستثنی وعلی نفس الصیغۃ **قولہ** وقد اورد اصحابنا نقض ان الاستثناء فی قولہ تعالی واولئک ہم الفاسقون الا الذین تابوا متصل اے اولئک الذین یرمون محکوم علیہم بالفسق الا التائبین منہم فانہم غیر محکوم علیہم بالفسق لان التائب من الذنب کمن لا ذنب لہ والفسق ہو الصیغۃ الحرمۃ عن حالۃ اللہ تعالی وقد جعل فی الاسلام وان دخل فی الصدر لکن لم یقصد اخراجہ عن حکم علی ما ہو معنی الاستثناء المتصل عن قصد اثبات حکم غیر ثابت مطلقا وہذا ہو وجہ الاعلال بانہ اخراج وہو منقوض فی التقویم بالاستثناء فی قولہ تعالی ولا یلدوا الا فاجرا کفارا فانہ اخراج

مسئلۃ الاستثناء المستغرق باطل وصحا بنا قیدہ وبلفظۃ او بمایاب وہو نحو عبیدی احرار الا عبیدی والا مما لیکے لکن ان الاستثنی بلفظ یکون اخص منہ فی المفہوم لکن فی الوجود یا وہو یصح نحو عبیدی احرار الا ثلثہ او لا عبید لہ منہم اہم ✤ ✤ ✤

بالتوبۃ وہذا مبنی علی ان التوبۃ رد فی حقیقۃ اسم الفاعل بقاء ہ فی الفصل وہذا اذا لم یتوبوا فہم متحقق فی الحال والمآل لکن الاصح الاول فخرج التائب لیس بخارج عمن کان فاسقا فی الزمان الماضی وہذا حاصل الوجہ القائل بعدم وہو الاول التائب قاذف والقاذف فاسق الا ان یتوب فلازم القذف وہو التوبۃ المخرج عن کونہ قاذفا فلم یخرج من کونہ فاسقا وہو الفسق فی الجملۃ وان لم یکن فاسقا فی الحال وہو اعرض لہم بان المستثنی منہ علی تقدیر اتصال الاستثناء لیس ہم الفاسق بل الذین ہم علیہم بذلک وہم الذین یرمون المشار الیہم بقولہ اولئک ولا شک ان التائبین داخلون فیہم مخرجون من علیہم وہو الفسق کما نہ قیل جمیع القاذفین فاسقون الا التائبین منہم کما یقال القوم منطلقون الا زیدا فالاستثناء متصل بناء علی ان زیدا داخل فی القوم مخرج عن حکم الانطلاق فجمیع الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنی منہ بسبب اللفظ ہو القوم او الضمیر المستتر فی منطلقون بناء علی انہ اقرب وان جعل الصفۃ فی المستثنی منہ لیس ہو القوم المستثنی منہ لفظا ہو القوم لکنہ وارد جعل المستثنی منہ ہی منطلقون فمعنی الکلام ان زیدا داخل فی الذوات المحکوم علیہم بالانطلاق مخرج عن حکم الانطلاق کما فی قولنا انطلق القوم الا زیدا وکذا الکلام فی الآیۃ واجاب بعض شراحنا عن ہذا الاعتراض بکلام تحقیقہ ان الفاسق ہہنا اما ان یکون بمعنی الفاسق علی قصد الدوام والثبات او بمعنی من صدرعنہ الفسق فی الزمان الماضی او من قام بہ الفسق فی الجملۃ فعلی کان وعلی الاول التائب لیس بفاسق ضرورۃ قضاء الشرع بان التائب لیس بفاسق حقیقۃ ومن شرط الاستثناء المتصل ان یکون الحکم متنا ولا للمستثنی علی تقدیر السکوت عن الاستثناء وہذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقین للتائبین بخلاف منطلقون فانہ یدخل فیہ زید علی تقدیر عدم الاستثناء وان اریدالثانی او الثالث فلاصحۃ لاخراج التائب عن الفاسقین لانہ فاسق بمعنی صدور الفسق عنہ فی الجملۃ ضرورۃ انہ قاذف وہو القذف فسق ولا یکفی ان منع عدم دخول التائبین فی الفاسقین بالمعنی الذی ذکرنا ومنع عدم صحۃ اخراجہم عن الفاسقین بالمعنی الآخر لیس بموجبہ وان الاستدلال علی دخولہم بانہ قد حکم بالفسق علی اولئک اشارۃ الی الذین یرمون وہو عام لیس بصحیح للاجماع القاطع علی انہ لا فسوق بعد التوبۃ وکفی بہ تخصصا وذکر بعض الافاضل ان دخول المستثنی فی المستثنی منہ انما یکون باعتبار تناول المستثنی منہ وشمولہ ایاہ لا بحسب ثبوتہ لہ فی الواقع کیف ولو ثبت الحکم للماضی استثناء وہہنا الذین یرمون شامل للتائبین منہم فلا یفید فی صحۃ الاستثناء وانہم لیسوا بفاسقین فی الواقع فان التوبۃ تنافی ثبوت الفسق کما اذا لم یدخل زید فی الانطلاق فانہ صحیح استثناء ہ باعتبار دخولہ فی القوم شمل الانطلق القوم الا زیدا والحاصل انہ یکفی فی الاستثناء دخول المستثنی فی حکم المستثنی منہ بسبب دلالۃ اللفظ او لا بدلیل فیہ بسبب دلیل خارج کما یقال خلق اللہ کل شیء الا ذاتہ وصفاتہ ولکن الجواب بان لا فائدۃ للاستثناء المتصل علی ہذا التقدیر لان خروج المستثنی من حکم المستثنی منہ معلوم فحمل علی المنقطع لفائدۃ جدیدۃ وہذا ہو مراد فخر الاسلام رح بعدم دخولہا التائبین فی صدر الکلام رح لا یرد اعتراض انہم رح لا یقال لم لا یجوز ان یکون المستثنی منہ ہو الفاسقون ویکون الاستثناء لاخراج التائبین منہم فی حکمہ الذی ہو الحمل اولئک الفاسقین والاثبات لہم فان الاستثناء کما یجوز من المحکوم علیہ یجوز من غیرہ کما یقال کرام بلد تنا فیہا وہم الازیدا بمعنی ان زیدا وان کان فیہا لکنہ خارج عن الحمل علی الکرام لانا نقول رفع یلزم ان لا یکون التائب من الفاسقین ولا یکون من القاذفین والامر بالعکس وقد یقال ان الاستثناء المنقطع من لیس فاسقین ولا یکون من لیس قاذفین والامر بالعکس وقد یقال ان الاستثناء منقطع علی معنی انہم فاسقون فی جمیع الاحوال والحال التوبۃ وہو لا یکفی ایضا یحتاج الی تکلف فی التقدیر بلی الاحال توبۃ الذین تابوا او الا توبۃ القاذفین بلی وقت توبتہم علی ان الحمل الذی ہو محمول الذین جعلہ فاعلا مصدرا بالا ہما موصولا وضمیر تابوا عائد الی اولئک وبعد المتیا والتی یکون الاستثناء منقطعا لا متصلا قولہ سلمہ اذا ورد الاستثناء عقیب جمل معطوفۃ بعضہا علی البعض بالواو فلا خلاف فی جوازردہ الی الجمیع او الی الاخیر فحامتہ واما الخلاف فی الظہور عند الاطلاق فمذہب الشافعی رح

الاستثناء والجمل المعطوفة كانه القذف تصرف الى الكل عندنا خ م وعند الشافعي رح الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام على عجيبه ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كانه القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا ورد الى سبيل الخبر الا بلفظ الطلب ثم واولئك هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ الاخبار ✦ اي صرف الشافعي رح الاستثناء الى الكل ففي آية القذف قطع الشافعي رح قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم حتى لم يجعل اولا الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا وقوله الا الذين تابوا فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المختلفة في آية القذف وهي قوله تعالى ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون وقوله واجلدوا وكن جعلنا الاولين جزاء لانها امر حايلفظ الطلب موجهين الى الائمة وجعلنا اولئك مستانفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى اولئك

انه ظاهر في العود الى الكل وذهب بعضهم الى التفصيل وذهب ابو حنيفة رح انه ظاهر في العود الى الاخيرة بوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة منقطعة عما سواها من الجمل نظرا الى عطفها وان انقطعت به باعتبار ضمير او اسم اشارة بخلاف الجمل المتقدمة فان الاتصال بها اقوى دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمثله ان الاخيرة لسبب انقطاعها تصير بمنزلة جملة مستقلة حاصل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا تحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء والثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والجواب انه ثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما عاد الاستثناء الى الكل لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا يعد له من غير ضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيقتضي اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد شركة الجملة الثانية في الحكم من كل الوجوه بل قد يكون للتشريك في بعض الحكم كما في قوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان فان الواو في قوله ولعنوا للعطف والتشريك في اصل اللعن لا في الغل والبسط لان اللعن لليهود والغل والبسط لله تعالى وهو منزه عن ذلك فكذا الواو في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا للعطف والتشريك في اصل الحكم وهو عدم القبول لا في القبول والرد لان القبول والرد لا يتصور في حق الفاسق ولا في حق الكافر ولا في حق المحدود في القذف بعد التوبة فلا يكون الواو للعطف والتشريك في القبول والرد فلا يلزم من عدم التشريك في القبول والرد عدم التشريك في الحكم الذي هو عدم القبول ابدا حتى يلزم من عدم التشريك في عدم القبول ابدا عدم التشريك في الفسق الذي هو علة عدم القبول ابدا فلا يلزم من عدم التشريك في الفسق عدم التشريك في الحد الذي هو معلول الفسق فلا يلزم من عدم التشريك في الحد سقوط الجلد بالتوبة فلا يسقط الجلد بالتوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لان رد القبول الى الجملة الاخيرة يكون بالواو وبل بالفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قبول الواو المجرد الفسق والتظلم دون العطف على الحكم فتدبر فليكن كذلك اذ جعلنا ما نحن فيه من قبيل ان الشهادة مع انه قد يجب + + + + + + + + + + + +

قولہ من اقسام بیان التغییر الخ وھذا ایضا تغییر فلانہ غیر مسبوقۃ عن ان یصیر القاعا وثبت موجبا وامانا ان بیان فلان الکلام کان یحتمل عدم الایجاب فی الحال بنا، علی جواز الحکم بالعلۃ مع مترقبی الحکم کجمیع الخیار وبشرط ظہران بناء المجمل وان ذھب الامام سلم الائمۃ الی انہ بیان تبدیل لان مقتضاہ ارتفاع الحکم من حین نزول البیان فی محل استقرارہ فیکون بمنزلۃ الحکم بشرط فیما یتبدل ذلک بتبین انہ لیس بعلۃ تامۃ ولا ایجاب یتحقق بل یتبین خلافہ، لا استثناء فانہ تغییر لا تبدیل اذ الم یخرج کلاما من ان یکون اخبارا بالوجہ قد ذکر فخر الاسلام ان کلا منہما رفع لمقتضاہ والایجاب الی الاستثناء وبین الاستثناء فی بعض کتبہ بنی لا یعنی موجبا فیہ لانی کمال وانی الحال والتعلیق بنفی انعقادہ فی الحال **قولہ** لانعدام الہیم الواقع بقولہ انت طالق الا واحدۃ بالف علی ان لہ نصفہ بعد الشرط وہو کون نصفہ رجعیا من کل تحقق فی الشرع طلاق ان بعد التحقیق لیس بیائن بل رجعی حتی لہ الرجعۃ بعد مرور ثلثۃ اشہر بعد الاستقبین من نصفی الصدر وہی اصل انہ شرط مرتبۃ فاخا وتوضیح الفرق بین الشرط حقیقۃ علم نصدہ الخ **قولہ فصل** النسخ فی اللغۃ الازالۃ یقال نسخت الشمس الظل ای ازالتہ ونسخت الکتاب بالنقل فی الخ ونسخت الحاصل بالتحویل الخ ونسخت الحاصل بالتحویل الخ ونسخت الحاصل بالتحویل الخ

فصل النسخ تبدیل الحکم الشرعی بالخطاب الشرعی علی وجہ لولاہ لکان ثابتا بہ تراخیہ عنہ وقد یطلق علی قول الشارع وابہ ذھب من قال ہو رفع حکم شرعی بدلیل شرعی متاخر الدال علی ارتفاع الحکم الثابت بالخطاب المتقدم علی الو

اما النقل فهي التورية تسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا النقل تواترا وبه يحون النقل عن موسى عليه السلام ان الامر للوجوب لا يفيد التكرار

فلما بنده والدعوى غير صحيحة بوجود التوقف واما النقل فلانه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا قبيحا ولانه يوجب البداء واجيب عن الوجه الاول

ولنا ان اهل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وحمل الجزاء هي حواء عليه السلام لم يكونوا احدهم نسخ في غير شريعة عليه السلام لان الامر للوجوب للابقاء

واما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلومة بناء قولهم بان التعارض بالاستصحاب

مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مستدل لانه يلزم ان لا يكون نص ماني زمن النبي صلى الله عليه وسلم حجة الا في وقت نزوله فما بعده فلا

الجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يتغير واما بان النص بدل على شريعة موقتة قطعا

الى زمان نزول الناسخ فبعد اتمام التعارض المذكور اعلم ان فحوى الاسلام مع اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا

عنه فقوله ان الامر للوجوب للابقاء طاما التقايا بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا

الجواب نظر وهو انه لو كان التعارض بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ماني زمن نبوة النبي

عليه السلام محتجا الى وقت نزوله ولا يكون حجة بعده وهذا قول باطل وانما قيدنا بزمن النبي صلى الله عليه وسلم لان بعوفاته عليه السلام

ارتفع احتمال النسخ وتقي الشرائع التي نص النبي عليه السلام عليها قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما ان يلزم ان

مثل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغيير معلوما فانا نزل جاء على النبي عليه السلام فليثبت بالنص وتقاربه بالاستصحاب وقد علم

انه لم يتغير اونزل ليس النبي عليه السلام اياه فلما لم يعلم انه لم يتغير بالاستصحاب يكون حجة وثانيهما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب

بل النص يدل على شريعة موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وبعد اتمام التعارض المذكور وهو كون الشيء مامورا ومنهيا عنه في زمان واحد لان

النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر نافي اول الفصل انه لما كان الشارع

عالما بان الحكم الاول موقت الخ فلان يحتاج الى دفع التعارض المذكور بان نقول ان ابقاء بالاستصحاب وفي هذا حكمه بالجهة وهي كما ذكرنا

تم الاماء ويضا يكون حسن الشيء وقبحه في زمانين

يكون فصل دلو سلم فصل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع قوله القائلون بنقل القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام نقلوا تمسكوا بما نقل عن موسى وقولهم ان هم

داوم عوا في كل سبتا نه متواترا بالكتاب فالقول انه في التورية تمسكوا بالسبت اي بالعبادة في هذا اليوم بعينه ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل من بيت وغيره

واما قول النبي عليه السلام فما نقلوا عن موسى ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الاوعاء الجواب وهو منع التواتر الذوقي على كتابهم لما وقع فيه من التحريف والتبديل

النسخ ونا قض الاحكام كيف وليس في زمن نبوته بقدر من نبيه وعدد وكيف اخبارهم تواترا وخبر تأبيد شريعة موسى عليه السلام مما انفرد به ابن الراوندي المعارض وموسى

الرسالة من نبينا عليه السلام وموضح ذلك لانه معارضتهم بمنع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام القائلون ببطلان النسخ قد تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء

مامورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه قبحه لذاته وهو منقطع الثاني ان النسخ لا يجوز لان يكون بدون مصلحة لاستلزام العبث على الحكيم تعالى بل يكون لمصلحة تكليفية ولو اظهرت تأبيدا بل رجوع

عن المصلحة الاول بلا اطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل كلاهما محال على الله تعالى فالمفهوم استدلال الاعلى ثبوت النسخ بما يقتضي حقية على اليهود وغيرهم من منع نسخ بعض

الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى ان رسالة يفيد القول بتأبيد شريعة موسى عليه السلام بدليل قولي لابقاء الاحكام المذكورة فانه كانت جائزة بالاباحة لاصلية بعدان الاذن

الشريعة فيها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة الناقل قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم يثبتا من دليل فلا

يصلح حجة الاباحة الاصلية بعد نبأ شريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمن من الازمنة فرضها يكون في احوال محالة وجاب ثانيا من الدليل العقلي لا نسلم بطلان النسخ

عقلا على ما ذكره القوم وانما نشير الى بطلان الدليل الاول بانه لا يمتنع تبديل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الزمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح

قوله فقد خطر ببالي القائل ان يقول الاعتراض تماما بعد على تحرير الاسلام وبعد تأمل ان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكيف بعد ما عارضه بحجتي صورة تا يكون بعد ما عارض بمثله فسلم تم الجواب

واما عندنا فالحكم ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية مثل حدوث العالم والشرائع الماضية يجري مجراها كالامور الحسية والاخبار عن الامور الماضية والحاضرة او المستقبلة التي تجيء بها الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان تحقق بابيد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او لا كالشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها سويت بدلالة ارتفاع التمييز او توقيت كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عطف على قوله تابيد فقوله اما ان تحقق تابيد خان النسخ قبل تمام الوقت بداء ويكون الحكم ساقطا عنا فيما مضى اي عن التابيد والتوقيت جميعا فالذي يجري عليه النسخ هذا فقط واما شرعه فممكن من الاعتقاد كان لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند

لانه يحتمل قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عليه السلام امر ابنه الذبيح بعين ما نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لانه لا يمكن ان يكون المقصود منه الاعتقاد بل المقصود منه الاعتقاد والعمل جميعا وبهذا تبين ان المقصود من العمل هو الاعتقاد اقوى فانه للصلح انما يكون قربة مقصودة كما في الشاة ومعنى قوله لانه يحتمل السقوط بخلاف الفعل خان العمل يمكن ان يسقط لعذر كالاقرار والصلوة والصوم ونحوها وذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل اي من قبل النسخ قبل العمل عند البعض وعند البعض بعد النسخ خان الاستحقاق لا يكون مستحقا بل ان الاستحقاق لا يكون الا مع تقديم الاصل على الكمال هذا اما مذبح الولد ابتلاء على القولين خان قيل الامر بالفعل امر بالعزم الاصل فيكون المستحق بهذا الامر الكمال على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ قلنا الكمال الغير مقام عزيمة الاصلية واما نسخ خلوا الكتاب عن السنة

هذا الاصل كذا الثاني لانه قابل بان انتفاء الاستحقاق لا تقول ان ايمان ابليس بالاستصحاب يكون نفعا لكنا لا نوجبها له قوله واما محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يجيء تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يجيء بها الرسل ومثل الاول الاخبار عن حدوث الاشياء وحرمة الشرك وحل البيع ونحو ذلك مما هو حلال وذلك حرام وللاول ما ثبت تابيد ودام بدوام المحل ما دامت ذاته والتكليف وانما كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا خان قيل قد سبق منع التابيد في الكتاب الطويل فجوزان يحكم تابيد يقصد منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان خيرد ليل سلمنا انه يكون نسخا في حقنا فلم قلتم انه حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة واردة البعض مجاز الا مسلم لم يدل على التقرير ولم يدل الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التابيد نعتا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز النسخ اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ خان قيل التابيد يفيد الدوام و النسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا مساغ فيه بين ايجاب فعل يقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا مساغ فيه بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما لو قال لهم عند اتم صوموا غدا ثم نسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم عند تم بموت قبل مذ فقد لوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صوموا ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بعدم استمراره منافيا لدلالته وذلك كما لو قال لهم كل رمضان خان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا تم القطع الوجوب فقط واما لكن نفيا لتعلق الحرج فيما بقي من الرمضانات وتناول الخطاب بلفظه الحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فتقييد الاول لا يدل على التقييد الثاني خان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعلت من قبيل الاحكام الشرعية قلت من حيث انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحو قوله ونبيح ابراهيم عليه السلام هذا ما ذهب اليه بعض اصحابنا ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح ابنه بالمنام فاراد ان يمتثل ما ورد وافدى الله تعالى الذبيح بالشاة الا ان قوله تعالى حكاية بالا بيت افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا من المأمور به لو كان المأمور به مقدمات الذبح لا الذبح الى الفداء لانه مجرد اتعاب بها وايضا لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة استحالة

لا النقیاد علیه علی ما بیانی ولا الاجماع لانه ان کان فی حیوة النبی علیه السلام یکون ان ثبت السنة لانه متقدم وبیان التاریخ واجب بعده فلا نسخ ح فیکون اربعة اقسام نسخ الکتاب بالکتاب وسنة بسنة ونسخ الکتاب بالسنة او النسخ بالعکس وهو قول الشافعی رح فبقسمیه الاولین بقوله تعالی ما ننسخ من آیة او ننسها نات بخیر منها او مثلها الآیة ونحوها دلیل علی امتناع نسخ الکتاب بالسنة والسنة دونه ای دون الکتاب وقوله تعالی قل ما یکون لی ان ابدله من تلقاء نفسی وقوله علیه السلام اذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله الحدیث اولیة بکتاب الله الاحادیث من عبدی فاذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله تعالی فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ۱۲ لانه ان نسخ الکتاب بالسنة لقول الطاعن خالف ما تزعم انه کلام ربه وان نسخ السنة بالکتاب بقول کذبه به فلا نصدقه فالتعاون بینهما اولی واجتمع بعض اصحابنا ای علی جواز نسخ الکتاب بالسنة متواترة بانه نسخ حکم تعلم الوصیة للوالدین بدلیل اول الآیة قوله تعالی کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیة للوالدین والاقربین بالمعروف حقا فانه قوله علیه السلام لا وصیة لوارث وتعضیض بان قوله تعالی فامسکوهن الآیة اول الآیة قوله واللاتی یأتین الفاحشة من نسائکم فاستشهدوا علیهن اربعة منکم فان شهدوا فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفهن الموت او یجعل الله لهن سبیلا بنسخ بقوله علیه السلام الثیب بالثیب جلد مائة ورجم بالحجارة لکن هذا فاسد ای ما ذکر من الاحتجاجین بعض اصحابنا فاسد فاستدل علی فساد الاحتجاج الاول بقوله هذا ان الوصیة للوارث نسخت بآیة المواریث فنقول فی الاول فهو فاسد لما تلونا علی تفسیره بیان حق کل منهم

استثناء بذلک واقتداء علی الترتیب وامر الندبیة علی حق الوجوب وذلک کجلدین والرابع ثلاثة ولم ینسخ لکان ترکه معصیة فان قیل قد وجد النسخ قلنا روی انه نسخ لکان کلما قطع شیئا تنبت عقیب القطع قلنا هذا خلاف العادة والخلف لم تنقل تقلیبه ولو کان لما احتج الی القذف ولهم لا یحتج ان هذا النسخ لیس بقبیل النسخ قبل التمکن من الفعل کما فی نسخ الصلوة الی الکعبة بالصلوة الی بیت المقدس فانه نسخ قبل التمکن من الفعل فالنسخ لا یکون الا کذلک اذ الآیة نسخ بما هی وقد قال الامام الکرخی رح ان نسخ ما کان معتبرا موقتا علی ما کان یعتبره وقد وجد قبل فان النسخ لا یتوقف علی تقدم سابق بل یجوز ان یرد ابتداء فرض صوم عاشوراء ثم ینسخ قبل ان یجب صوم رمضان وانتهاء الامر بصوم رمضان کان ابتداء بصوم عاشوراء ثم ن

قولہ وقد یقال الخ

یلی ہذا الاشارۃ بقولہ یوصیکم اللہ وقال علیہ السلام ان اللہ تعالی اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث ہذہ استدل علی فسادہ والاحتجاج الثانی بقولہ ولان عمر رضی اللہ عنہ قال ان الرجم کان مما یتلی فی کتاب اللہ تعالی فی قولہ تعالی فامسکوہن لم ینسخ بقولہ علیہ السلام الشیب الثیب بل لنسخ بالکتاب وہو قولہ الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما وکان ہذا مما یتلی فی کتاب اللہ تعالی فنسخ تلاوتہ وبقی حکمہ لما ذکر فاحتج بعض اصحابنا علی نسخ الکتاب بالسنۃ والسنۃ بالکتاب اراد ان یذکر الحجۃ الصحیحۃ بہذا المطلوب فقال ہذہ والحجۃ انہ علیہ السلام حین کان بمکۃ تصلی الی الکعبۃ وبعد ما قدم الی المدینۃ کان یصلی الی بیت المقدس فالاول الحکم بالکتاب بنسخ بالسنۃ والثانی کان بالسنۃ ثم نسخ بالکتاب واعلم انہ علیہ السلام لما کان بمکۃ کان یتوجہ الی الکعبۃ ولا ندری انہ کان بالکتاب او السنۃ ثم لما قدم المدینۃ توجہ الی بیت المقدس ستۃ عشر شہرا او سبعۃ عشر شہرا ولیس ہذا بالکتاب بل بالسنۃ ثم نسخ ہذا بالکتاب وہو قولہ تعالی فول وجہک شطر المسجد الحرام فنسخ السنۃ بالکتاب متیقن بہ واما نسخ الکتاب بالسنۃ فی ہذہ القضیۃ فمشکوک فیہ وحدیث عائشۃ رضی اللہ عنہا دلیل علی نسخ الکتاب بالسنۃ وہو قولہ وقالت عائشۃ رضی اللہ عنہا ما قبض رسول اللہ علیہ السلام حتی اباح اللہ تعالی لہ من النساء ما شاء فیکون السنۃ ناسخۃ لقولہ تعالی لا یحل لک النساء من بعد لانہ لیست بنیا فجاز لہ بیان مدۃ حکم الکتاب بوحی غیر متلو وبجواز ان بین اللہ تعالی بوحی متلو مدۃ حکم ثبت بوحی غیر متلو وقولہ اناث بجر منہا اسی فیما یرجع الی مصالح ابضا دون النظم وان سلم ہذا لکنہا انما نسخ حکما لا نظما وہو فی الحکم سیان + ای سلم ان المراد الخبریۃ من حیث النظم فالسنۃ لا تنسخ نظم الکتاب فان الاحکام المتعلقۃ بالنظم باقیۃ کما کانت بل تنسخ حکمہ والکتاب والسنۃ فی اثبات الحکم سیان وان الکتاب راجح فی النظم بان نظمہ معجز وثبت بنظمہ احکام کالقراءۃ فی الصلوۃ ونحو ہا + ولیس فلک من تلقاء نفسہ لقولہ تعالی ان ہو الا وحی یوحی + ای لیس نسخ الکتاب بالسنۃ من تلقاء نفسہ ونہذا اجواب قولہ قل ما یکون لی ان ابدلہ من تلقاء نفسی + وقولہ علیہ السلام فاعرضوہ علی کتاب اللہ اذا اختلف ناسخہ اولم یکن فی الصحۃ بحیث یسنح بہ الکتاب + +

قولہ الی ہذا الخ اشار بقولہ تعالی یوصیکم اللہ الی ان الایصاء الذی فوض الیہ الایصاء قد تولاہ بنفسہ لیسہل بجہل الایصاء وجہز ہم عن مؤخرۃ مقادیرہ فصار بیان الوارث بمنزلۃ الایصاء وکلہ الی الفاروق فی قولہ علیہ السلام ان اللہ اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث فشروع بیان ارتفاع وصیۃ الوارث انما لیس بسبب شرعیۃ الایراث کما یقال زارنی فاکرمتہ وقد یقال ان الثابت بآیۃ المواریث وجوب حق یلیق الارث وہو لا ینافی تنویع حق آخر بطریق آخر نلا نسلم المرصیۃ الآیۃ وذکر الامام الرضی رحمہ اللہ ان المتلقی بآیۃ المواریث انما ہو وجوب الوصیۃ لاجل ذا واجوز انما تنفی بقولہ علیہ السلام لا وصیۃ لوارث منزلۃ تنفی اصل الوصیۃ لکن لا یخفی ان جواز ہا لیس کعدمہا بل ابانۃ ہذہ الثابت بالکتاب انما ہو الوجوب المرتفع بآیۃ المواریث فلا یکون ہذا من نسخ الکتاب بالسنۃ قولہ وکان ہذا مما یتلی فی کتاب اللہ تعالی الخ یعنی ان حکم قولہ تعالی فامسکوہن فی البیوت قد نسخ بقولہ الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما لا من اللہ فنسخ تلاوتہ دون حکمہ وقولہ فامسکوہن بالعکس ومنسوخ التلاوۃ وان لم یکن قرآنا متعارا ومتلوا بالمکتوبا فی المصاحف لکنہ یحمل من تتمم الکتاب لا السنۃ ولذا قال عمر رضی اللہ عنہ لولا ان یقال زاد عمر فی القرآن لکتبت ہذہ الآیۃ بیدی الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما البتۃ قولہ فنسخ الکتاب متیقن فیہ یجب ان یدل علی کون التوجہ الی بیت المقدس ثابتا بالسنۃ سوی انہ غیر متلو فی القرآن وہو لا یوجب التیقن کالتوجہ الی الکعبۃ قبل التوجہ الی بیت المقدس فانہ لا یعلم کونہ ثابتا بالکتاب لیس بسنۃ انہ لا یتمسک فی القرآن للقطع بان آیۃ التوجہ الی المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجہ الی بیت المقدس بالمدینۃ فان قیل التوجہ الی بیت المقدس کان ثابتا من قبلنا وہی ثابتۃ لقولہ لتوجہ فہدیہم اقتدہ قلنا قد ظہر انہا ثابتۃ حیث کان النبی علیہ السلام یتوجہ بمکۃ الی الکعبۃ قولہ وحدیث عائشۃ رضی اللہ عنہا دلیل علی نسخ الکتاب لا نسخ بخبر الواحد فکیف یصح بجواز ان یکون الاباحۃ المذکورۃ بالوحی غیر متلو ای بالسنۃ ولیس فی ذلک دلیل علی ان قولہا ما قبض الخ یدل علی ان الاباحۃ ثبتت بعد الوفاۃ فلا یلزم ان یکون نسخا للکتاب بالسنۃ ولا یخفی ان ہذا الاحتمال یبطل الاستدلال بالحدیث علی نسخ الکتاب بالسنۃ قولہ ولیس فی ذلک دلیل علی ان قولہا ما قبض الخ یدل علی ان الاباحۃ ثبتت بعد الوفاۃ فلا یلزم ان یکون نسخا للکتاب بالسنۃ ولا یخفی ان ہذا الاحتمال یبطل الاستدلال بالحدیث علی نسخ الکتاب بالسنۃ قولہ ولیس فی ذلک دلیل علی ان قولہا ما قبض الخ یدل علی ان الاباحۃ ثبتت بعد الوفاۃ فلا یلزم ان یکون نسخا للکتاب بالسنۃ ولا یخفی ان ہذا الاحتمال یبطل الاستدلال بالحدیث علی نسخ الکتاب بالسنۃ

بدلیل سیاق الحدیث وہو قولہ علیہ السلام یکثر لکم الاحادیث من بعدی وما ذکر من الطعن فانہ نسخ الکتاب بالکتاب والسنۃ بالسنۃ وارد فان من ہو مصدق یتیقن ان الکل من عند اللہ ومن ہو مکذب یطعن فی الکل والاعتبار بالطعن الباطل وفیما ذکرنا اعلاء منزلۃ الرسول علیہ السلام ولعظیم منزلتہ وتظاہر نسخ الکتاب بالکتاب کنیۃ + کنسخ الوصیۃ للوالدین بآیۃ المواریث ونسخ الکتاب بالسنۃ ماروت عائشۃ رضی اللہ عنہا ما قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی اباح اللہ تعالی لہ من النساء ما شاء فیکون قولہ تعالی لا یحل لک النساء منسوخا بالسنۃ ونسخ السنۃ بالکتاب نسخ القبلۃ الثابتۃ بالسنۃ بقولہ تعالی فول وجہک شطر المسجد الحرام ونسخ السنۃ بالسنۃ قولہ علیہ السلام کنت نہیتکم عن زیارۃ القبور الا فزوروہا الحدیث مسئلۃ یجوز ان یکون الناسخ اشق عند ثلاثۃ فی ابتداء الاسلام کل من علیہ الصیام کان مخیرا بین الصوم والفدیۃ ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا یصح الا بالمثل او الاخف لقولہ تعالی ما ننسخ من آیۃ او ننسہا نات بخیر منہا او مثلہا فیجوز بما ہو متوسط بینہما + ای بین المتواتر وخبر الاحاد وہو المشہور واما المنسوخ فنحو ما الحکم والتلاوۃ معا فالواو قدر فی نحو یموت العلماء او بالانساء کصحف ابراہیم علیہ السلام والانساء کان للقرآن فی زمن الرسول علیہ السلام قال اللہ تعالی سنقرئک فلا تنسی الا ما شاء اللہ فما بعدہ فاتہ فلقولہ تعالی انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون واما الحکم فقط دون التلاوۃ فقط ومنعہ البعض لان النص لحکمۃ والحکم بالنص فلا انفکاک بینہما ولنا قولہ تعالی فامسکوہن فی البیوت نسخ حکمہ وبقی تلاوتہ ونظائرہ کثیرۃ کوصیۃ الوالدین وسورۃ الکافرون ونحوہما + ونسخ قراءۃ ابن مسعود ثلثۃ ایام متتابعات مع بقاء حکمہ وللان حکمہ ای حکم النص علی قسمین احدہما یتعلق بمعناہ والآخر بنظمہ کالاعجاز وجواز الصلوۃ وحرمۃ المس والقراءۃ للجنب والحائض فیجوز ان ینسخ احدہما دون الآخر واما وصف الحکم عطف علی قولہ واما الحکم فقط واما التلاوۃ فقط فقد تختلفہ یجوز ان یکون بالاجتہاد وقلت ہو راجح الی الوحی حیث اذن اللہ تعالی لہ فی الاجتہاد ومن غیر ان یقرہ علی الخطاء **قولہ** لیس سیاق الحدیث فانہ یدل علی ان المراد خبر لا یقطع بصحتہ حیث لم یقل فاذا سمعتم منی وقیل ہذا الحدیث مما یخالف کتاب اللہ تعالی الدال علی وجوب اتباع الحدیث مطلقا **قولہ** واما المنسوخ الخ یعنی ان ہذا التفصیل انما ہو فی منسوخ الکتاب اذ الحدیث لیس من الوحی المتلو حتی یکون منسوخ التلاوۃ بل ہو الیحی للنسخ الالہی محکمہ والمراد بالحکم ہہنا ما یتعلق بمعنی الکتاب لا بنظمہ **قولہ** قلت ہو راجح الخ یعنی کما یرفع الحکم والتلاوۃ بدلیل شرعی حتی یکون النسخ فقد یرفعان بغیر ذلک وتحقیقہ ان المراد بالحکم ہو العلم بالوجوب ونحوہ والانعدام فی ارتفاع ذلک بموت العلماء او باذہاب اللہ تعالی ذلک العلم عنا فلوم وفیہ بحث لان الحکم غیر العلم والعلم انما یقوم بالروح وہو لا یفنی بالموت فلذا احال ہذا البحث علی غیرہ **قولہ** سنقرئک فلا تنسی الا ما شاء اللہ دال علی ثبوت النسیان فی الجملۃ لان الاستثناء من النفی اثبات اشارۃ وان لم یکن کذلک عبارۃ وذلک مثل ما روی ان سورۃ الاحزاب کانت تعدل سورۃ البقرۃ **قولہ** فقد اختلفوا ان الزیادۃ علی النص نسخ ام لا یعنی ان الزیادۃ ان کانت عبادۃ مستقلۃ کزیادۃ صلوۃ سادسۃ مثلا فلا نزاع بین الجمہور فی انہا لا تکون نسخا وانما النزاع فی غیر مستقل ومتصل بعبادۃ جزء او شرطا وزیادۃ ما یرفع مفہوم المخالفۃ واختلفوا فیہ علی ستۃ مذاہب الاول انہ نسخ والیہ ذہب العلماء والحنفیۃ الثانی انہ لیس نسخ والیہ ذہب الشافعیۃ الثالث ان کانت الزیادۃ ترفع مفہوم المخالفۃ نسخ والا فلا الرابع ان غیرت الزیادۃ المزید علیہ بحیث صار وجودہ کالعدم شرعا فنسخ والا فلا والیہ ذہب القاضی عبد الجبار الخامس ان تحدث الزیادۃ مع المزید علیہ بحیث یرتفع التعدد والانفصال بینہما فنسخ والا فلا السادس ان الزیادۃ ان رفعت حکما شرعیا بعد ثبوتہ بدلیل شرعی فنسخ والا فلا والظاہر قولہ بدلیل شرعی لما ذکر لزیادۃ البیان

ان الزيادة على النص نسخ لانها لو لم تكن نسخا لكانت جزء من المزيد عليه فيكون المزيد عليه غير مقدر بعشرة وهو خلاف الفرض وايضا لو لم تكن نسخا لكانت جزء من المزيد عليه فيكون المزيد عليه غير مقدر بعشرة وهو خلاف الفرض وايضا لو لم تكن نسخا لكانت جزء من المزيد عليه فيكون المزيد عليه غير مقدر بعشرة وهو خلاف الفرض

فلا لنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير اثنين او ثلاثة وعلى كل الوجوب احاد او الاتيان فترفع حرمة الترك اما بالجواب شيئ زائد

وقوله اقتضى فرضين امران اي فالواجب فرضان فيكون الشاهد واليمين اثنتان + ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو به اي الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل + والايمان على الرقبة بالقياس + اي لانه قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل + يرد ههنا انكم رددتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حيث وجبا واتمام ثمانية الفرضية لانها اثبتت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد رددتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يراد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نرد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم جزاء الاصل بدون الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه ياثم بتركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبتين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة ولا يمكن ان يكون شيئا من اجزائه واجبا بعينه بمعنى انه ياثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا تصح الصلوة الا بهما

قوله قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم فان لم يكن جزاء مثل ما قتل فالواجب مثل ما يكون فالحكم بالشاهد واليمين فحاله كذلك فالواجب مثل ما يكون فيه يحتاج لان الاصل الاستشهاد فليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرتان او فالمشتشهد رجل وامرتان وبنا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله فاستشهد والمجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم انحصار البيان بالمجمل والتقرير فالنقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وبنا دليل على ان فيه ليس بشرط وقد ثبت ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين على ان غيرهما لا يعتبر عند الاكثرين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغيره فلك **قوله** فلا يزاد التغريب بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والبينة بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدءوا بما بدء الله به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل الاعضاء والوضوء على ما هو مذهب مالك رح بما روي انه عليه السلام كان يوالي في وضوءه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف لقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان الصلوة بقوله عليه السلام لاعرابي اخف في صلوته ثم صل فانك لم تصل **قوله** مرة ههنا يعني فان قيل كيف يزاد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا برفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة به وبنا فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصد بالفرضية الوجوب ههنا بمعنى الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا زيد بطريق التغريب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على فساد وعلى عام فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون جائزا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم يشرع فرضا بالاجماع فان قلت ثم يكون الفاتحة فرضا وواجبا جميعا انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة **قوله** بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء متما للصلوة واما كونه فرضا او واجبا من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة **قوله** بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء متما للصلوة واما كونه فرضا فيفتقر الى النية ملا خلاف انما يتميز العبادة عن العادة فعلى هذا يعني ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما **قوله** بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فلك ان تقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون للصلوة اثما باعتبار تركه النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة نوع لا يلزم النسخ

فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا محال ان اجيب بان الواجب في الصلوة واجبات ولم يجعل تاركه في الوضوء فلنكوسه ما اوفق نظره في احكام هذه الشريعة الغراء هو الذي اصلا ثابت وفرعه في السماء + فصل في بيان الضرورة وهو اربعة

النوع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله ثم وورثه ابواه فلام الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب + اي اذا بين تعيين الباقي لرب المال قياسا واستحسانا + وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في سدر الكلام + اي اذا بين تعيين الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح فرع ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله فانه هو القياس وانما جعله للاستحسان المذكور في المتن + والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر نهاية يدل على حقيته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة رضي الله عنهم عن اقوالهم سقفة البدن في ولد المغرور روي عن عمر رضي الله عنه حكمه فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت بر والجارية على المستحق وروقيمة الولد والعقر وكان شاع عليا واشتهر في الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر احد ولم تقيض بروقيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بالاتفاق عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا السكوت جعل بيانا اي جعل اقرارا بالحال في المناكل وهو ان يمتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو الواجب عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا في دعوة والثالث ما جعل بيانا بالضرورة وقع الغرور كالمولى لو سكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا وضعا للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع + جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري التصرف يكون ذلك ضررا والضرر لا يمتنع ولا يدفع بمثله فيتضرر الشفيع فصرفه يتضرر المشتري ايضا + والرابع ما ثبت بضرورة الكلام نحو له علي مائة درهم ومائة دينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا للاول

قوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل الخ نسب ان يفسر الاصل بمسح الاعضاء الثلثة ومسح الراس وبعدم عدم اجزائه كونه مذكورا في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو الامر به على الذي يرفع الزيادة اجزاءه + قوله لم يجعل تاركه اي الواجب بعضي انه يأثم ولا يكفر في الوضوء الا على خفاف وفي ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب يعني اللازم به دليل ظني بحيث لا يكفر جاحده + قوله اصلا ثابت اقتضاء بطريق تغيير صيرورة ما ثبت لطف الابهام وذلك ان الامام ابا حنيفة اسم لهيئة ثابت بحكم ان قواعد اصوله ثابتة بحكمة وتبعا لحكم ذكره عالية مشهورة لكن فرع فقه قوله الشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تخصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان التنصيب لا آخر فانه تعالى جعل ان لصاحب الربح كذا فانه قال وذلك باق فهو في حكم المنطوق + قوله بلا حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم في احكامه فيشمل الشارع والمجتهد من اصحابه كما ذكره + قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الانسب ان يقدم ذلك ليجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامام اكتفى بنهاية الشارع لوضوح ان لا حاجة الى التنبيه عليه ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل + قوله وكذا سكوت البكر اذا زوجها غير الاب والجد فانه تجعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وهي الاجازة فليتأمل + قوله عن الاقرار بالحال بعبارة فهم الاسلام من سكوت البكر في المكوس حيث جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وهي اي تلك الحال هي الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا فيما يتصل بها من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا حالا توجب ذلك اي توجب بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على الحياء من الحكم + وهو لا يخفى والصواب ان الكلام في قوله الحال التي توجب الحياء وتعليله اذ المعنى جعل السكوت بيانا لاجل حال في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال حتى عبارة الدرر اذ جعل بيانا للاجازة لاجل الحال التي توجب الحياء وهي الرغبة في الرجال كذا قيل والمكوس جعل بيانا بسبب سكوت عليه قرائن الاحوال على ما في المناكل فانه يدل على الموافقة لما عين بعد وروده من البيان ثبت بدلالة الحال المتكلم + قوله اذا كان لو سكت حين يعتبر عليه ويشترط عليه يكون اذنا فان لم يجعل ان يكون سكوته اذنا فلا اقل من ان يكون سكوته دليلا على عدم الاستنكاف بناء على ان الصحيح عدم الاجازة فان من سكت حين يعتبر عليه يظن به الاستنكاف + القسم الثاني في بيان ثبوت البيان بدلالة الحال المتكلم

وعند الشافعی رحمہ اللہ المائۃ مجملۃ علیہ بیانا کما فی مائۃ و ثوب ومائۃ وشاۃ لنا ان حذف المعطوف علیہ فی العدد مستعار فی للتقدیر بحدیث خمسۃ عشرۃ دراہم ونظائرہا فیحمل علی ذلک فیما ہو مقدار بخلاف العبید والثوب علی انہما لا شیئان فی الذمۃ + فقولہ یحمل علی ذلک ای علی حذف المعطوف علیہ فالحاصل انہ بعد ذکر بعد المائۃ بالاتفاق فان کان بعد المائۃ شئی من المقدرات کالدراہم والدنانیر والتفسیر تحملہا بیانا للمائۃ قیاسا علی العدد والجامع کونہما مقدرین فاذا قال لہ علی مائۃ ودرہم تحملنا للمائۃ من الدراہم قیاسا علی قولہ مائۃ وثلثۃ اثواب اما اذا کان بعد المائۃ شئی مما ہو غیر مقدر کالعبید والثوب کقولہ علی مائۃ وثوب ومائۃ وعبد لا تحملہا بیانا للمائۃ والعلم عند اللہ بحقیقۃ والصواب

الرکن الثالث فی الاجماع وہو اتفاق المجتہدین من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی حکم شرعی + بعض العلماء قیدوا الاجماع بالحکم الشرعی وبعضہم قالوا علی امر حتی یعم الحکم الشرعی وغیرہ واعلم ان الاحکام اما دینیۃ واما غیر دینیۃ کالحکم بان السقمونیا مسہل فان وقع الاتفاق علی مثل ہذا ولم یقع فہما سواء حتی ان انکار احدہ لا یکون کفرا بل یکون جہلا بہذا الحکم سواء وقع الاتفاق او لا واما الاحکام الدینیۃ فاما ان تکون شرعیۃ او غیر شرعیۃ والمراد بالحکم الشرعی ما ذکرت فی اول الکتاب انہ مالا یدرک لولا خطاب الشارع وما لیس کذلک قد یدرک الا باحس او بالعقل فکل منہما یفید الیقین فان کان ذلک الامر حسیا ماضیا فالاجماع علیہ یکون اخبارا فلا یکون من قسم الاجماع المخصوص بامۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ولا یشترط الاجتہاد بل یکون من قبیل الاخبارات وان کان امرا حسیا مستقبلا کالامور الآخرۃ واشتراط الساعۃ مثلا معرفۃ لا یمکن الا بالنقل عن مخبر صادق یوقف علی المغیبات کالنبی علیہ السلام فان اجماعہم علی ذلک من حیث انہ اجماع علی ذلک الامر المستقبل لا یعتبر لانہم لا یعلمون الغیب لکن یعتبر من حیث انہ منقول عن من یوقف علی الغیب فیرجع الی الامر الاول وہو ان یکون امرا محسوسا ماضیا وان کان امرا یدرک بالعقل فالعقل یفید الیقین فالدلیل ہو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعیات فان مستند الاجماع لا یکون الا قاطعا تم الاجماع یفید قطعیۃ

قولہ عند الشافعی رحمہ اللہ المائۃ فی ہذا المثال مجملۃ لیس عطف الدراہم علیہا تفسیرا لہا لان بینہما عطف علی المغایر وبنی التقدیر علی الاضمار **قولہ** لنا علی ان المعطوف بیانا للمعطوف علیہ فی مثل لہ علی مائۃ ودرہم بان حذف المعطوف علیہ ای حذف میزہ وتقدیرہ مستعار فی العدد اذا عطف علیہ عدد مفسر مثل مائۃ وثلثۃ اثواب حتی یستقیم عطف المتغایرین ولیعتبر تکرار وصورۃ عطف یحمل العدد الیفسر یحمل علی ذلک ای حذف مفسر المعطوف علیہ یقدر بنیۃ المعطوف فیما اذا کان المعطوف مقدرا بالعدد مائۃ ودرہم او بالوزن مثل مائۃ وقفیز حنطۃ لمشابہۃ العدد بخلاف تحولہ علی مائۃ وثوب او عبد فان الثانی لا یکون بیانا للاول لانہ لا یشبہ العدد حتی یصلح قیاسہ علی مثل لہ علی مائۃ وثلثۃ دراہم مع مانع آخر وہو ان تفسیر المائۃ بالمجمل الموہم بالابہام لفظ علی لان موجب الثبوت فی الذمۃ ومثل العبد والثوب لا یثبت فی الامۃ الا فی السلم للضرورۃ فلا یرتکب الا فیما صرح بہ کالمعطوف دون المعطوف علیہ مع انہ لا یکثر کثرۃ العدد حتی یستحق التخفیف فان قیل القیاس لیس یستقیم لان المفسر فی مثل مائۃ وثلثۃ دراہم ہو ممیز المعطوف اعنی المضاف الیہ لا نفس المعطوف علی ما تحتم فی مائۃ ودرہم قلنا تم ہل المفسر ہو المعطوف بمعنی ان المعطوف علیہ یکون من جنس المعطوف ودرہما کان او دینارا او غیرہما وقد یجاب بانہ قیاس فی اللغۃ وان اردنا بناء الحکم علی القیاس الشرعی لم یکن من قبیل البیان والقیم لان العلۃ ہو کون المعطوف من قبیل المقدرات بل کون المعطوف مقتضیا للشرکۃ فیما یتوقف علیہ المعطوف والمعطوف علیہ کالحجر والنظر وکالتفسیر فی مائۃ وثلثۃ اثواب بخلاف مائۃ ودرہم اذ لا ابہام فی المعطوف فلا احتیاج الی التفسیر **قولہ** الرکن الثالث فی الاجماع ہو فی اللغۃ العزم یقال اجمع فلان علی کذا عزم والاتفاق یقال اجمع القوم علی کذا اتفقوا وفی الاصطلاح اتفاق المجتہدین من امۃ محمد علیہ السلام فی عصر علی حکم شرعی والمراد بالاتفاق الاشارۃ الی الاعتقاد او القول او الفعل وقید المجتہدین اذ العبرۃ باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتہدی عصر احترازا بقولہ من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم عن اتفاق مجتہدی الشرائع السابقۃ وقولہ فی عصر حال من المجتہدین معناہ زمان ما قل او اکثر وفائدۃ الاحتراز عما یرد علی من ترک ہذا القید من لزوم عدم انعقاد الاجماع الی آخر الزمان اذ لا تحقق اتفاق جمیع المجتہدین الا حینئذ ولا یخفی ان من ترکہ انما ترکہ لوضوحہ لکن التصریح بالبدیہی احیانا

والبحث هنا في امور الاول في كنه وهو الاتفاق والغيرية فيان بينت ذلك ما بالكلام منهم او بالجملة به والا فسكتة ان يكلم البعض او يعمل به وسكتة الباقون بعد بلوغ ذلك

البعض مضي مدة التامل عند البعض لاثبيت بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة رضي الله عنهم في مال فضل عنده وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فردي عدة ثاني فسنة الفضل لما شاور عمر رضي الله عنه الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة رض تاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه ساكت حتى تمالى رسي ان القسمة بين المسلمين وبحي ذلك عند ما فعل عمر رضي الله عنه ذلك لم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافه وجوز علي رض عنه السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وسكوتهم في اسقاط الجنين فاشار ربابان لا غرم علي رض عنه ساكت فلما سال قال اري عليك الغرة فلم تكن سكوته تسليما + وروي ان عمر رض ضرب امراة بمخيطة فاسقطت الجنين فشاور الصحابة رضي الله عنهم فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا خيرا وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال اري عليك الغرة + ولانه قد يكون للصحابة محامل قيل لابن عباس رضي الله عنهما منعك ان تخبر عمر رضي الله عنه بقولك في العول فقال درته + ذكر الامام سراج الدين في شرحه للفرائض ان العول ثبت على قول عامة الصحابة رضي الله عنهم باعلم عند ابن عباس رضي الله عنه وهو يحل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب دام او لاب مشار لزوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة تعول الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج نصف ثلثه وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهذه اول حادثة وقعت في زمن عمر رض فاشار العباس رضي الله عنه الى ان يقسم المال على سهامهم فتصير من ثمانية ولم يكره احد وكان ابنه صبيا فلما بلغ خالف وقال من قاد بابلية ان الذي احصى مل عالج عدد الرمل في الفضاء لم يجعل في مالين نصفا وثلثا تقلت ذلك في عهد عمر فاكذبه صبيا وكان [illegible] مهيبا فهبته + وقد يكون [illegible] السكوت [illegible] فسكوتهم [illegible] السكوت على [illegible] الاجتهاد [illegible] الكل [illegible] عند [illegible] عليه [illegible] بعد التسليم اي بعد ان يقول [illegible] بالفتوى لكن حينئذ كان خطاء السكوت اقبح الصيانة عن الفوت جائز وذلك [illegible] للعذر او حدوث الورع بعد ذهبه لان الخلاف والمناظرة بينهم في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر كان عدم الدين الحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن المناظرة بعذر لا عن بيان وجهه فان الواجب عليه بيان وجهه ما لم يوقع عنده ولما لم يكن شيطانا اخرس بسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه كان ابن عباس انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه + ولما شرطنا مضي مدة التامل لما ورد الشبهة التي ذكرت + وهي ان السكوت قد يكون للتامل وسكتة اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على احد القولين عند ابي حنيفة وعامة مشائخنا وعند بعض مشائخنا وبعض الحنفية ليس باجماع وذكر ابو الحسن الكرخي انه مذهب اصحابنا الثلثة وهو اختيار اكثر اصحابنا حتى قال ابو الحسن الكرخي في رسالته اذا اختلف الصحابة في مسئلة على قولين لم يجز لمن بعدهم احداث قول ثالث خلافهم وهو اختيار القاضي ابي زيد وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وصدر الاسلام ابو اليسر وعامة المتاخرين من اصحابنا وذهب الشافعي الى ان اختلافهم لا يمنع احداث قول ثالث وهو اختيار الاستاذ ابي منصور وابي بكر الصيرفي وابي اسحاق الاسفرائيني وابي بكر القفال الشاشي وابي علي الطبري وابي حامد المروروذي وابي الحسين البصري وابي اسحاق الشيرازي وابي الوليد النيسابوري وابي بكر الصيرفي وابي اسحاق الاسفرائيني وابي بكر القفال الشاشي وابي علي الطبري وابي حامد المروروذي وابي الحسين البصري وابي اسحاق الشيرازي وابي الوليد النيسابوري

قوله (اما الاول) اي الاتفاق فلان هذا الاجماع حجة قاطعة لا يجوز خلافه ولا يجوز ان يكون الحق في قول الواحد او الاثنين او الثلثة او الاربعة دون الباقين لان الظاهر ان الحق لا يخرج عن اقوالهم وهذا الظاهر يوجب العلم القطعي بالاجماع لان الظاهر حجة يجب العمل به ما لم يقم دليل على خلافه

بالعیوب الخمسة فعند البعض لافسخ فی شیء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت فی کل منها فالفسخ فی البعض دون البعض قول الثالث بالعکس
بہ احد ویعزی ہذا الحد الی القائل بالفصل واختلفوا فی الخارج من غیر السبیلین فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء
الاربعة فقط واجب فشمول العدم واشمول الوجود قول ثالث لم یقل بہ احد وایضا الخروج من غیر السبیلین ناقض عندنا لاسیل الراس
وعند الشافعی رح المس ناقض لالخروج فشمول الوجود واشمول العدم لم یقل بہ احد وقال بعض المتاخرین الحق ہو التفصیل وہو ان القول
الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا علیہ لم یخرج احداثہ والاجاز مثال الاول الصور ثمان الاولیان فان الاکتفاء بالاکثر ہو قبل الوضع ملتقی
اجماعا والثالث الوجب احد الاجلین واما الثالث الواجب وضع الحمل فمذہب ابی حنیفہ رح وابی یوسف رح واقتصد فی ذلک ولہ ابو حنیفہ رح واقتصد فی ان الحد وجب
عبدین مسعود رضی اللہ عنہما الحامل المتوفی عنہا زوجہا عدتہا ابو وضع الحمل وابو حنیفہ رح واقتصد فی ذلک ولہ ابو یوسف رح واقتصد فی ان الحد وجب
بجب النقصان عنده ولم یقل احد بان المجموع المرکب من کون عدتہا بوضع الحمل مع انقضاء اربعة اشہر وعشر تجتمعا

بالاجماع لیتناول غیر کاتفاقیة کل مجتهد ولا یکون القائل کذلک بشیء اصلا او اوفر علما او استقرار الخلیفتین حتی لو حضر مجتهد والحنفیة یفتون بخلافه یفتی
بما یوافق رأیه وسکت الآخرون لم یکن اجماعا ولا یحمل سکوتهم علی الرضا المقرر بخلاف قد الخفی ان اشتهار امضی مدة التامل اما یرفع احتمال کون
السکوت للتامل لا یرفع احتمال کونه لتصویب المجتهدین او استقرار الخلاف او نحو ذلک واعلم ان مثل ہذا الاجماع یسمی الاجماع السکوتی او الکفر جماعة و
ان کان ہو من الادلة القطعیة بمنزلة العام من النصوص قوله فی العیوب الخ العیوب الخمسة ہی الجنون والبرص والجذام والعیب فی احد الزوجین والعیب الذی فی الفرج
والرتق والقرن فی الزوجة قوله فشمول العدم ہو فی حکم الغسل ان لا یجب غسل المخرج ولا شمول الاعضاء الوضوء وشمول الوجود ان یجب غسلہما جمیعا
وفی حکم النقض شمول الوجود ان ینقض الطہارة بکل من خرج الخارج من غیر السبیلین وبمس المرأة وشمول العدم ان لا ینقض الا شیء منہا قوله قال البعض
المتاخرین ذکر الآمدی فی الاحکام ان المختار فی ہذہ المسئلة انما ہو التفصیل وہو ان القول الثالث ان کان یرفع ما اتفق علیه القولان فہو ممتنع لما
فیه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ لیس قسم خرق الاجماع حیث وافق کل واحد من القولین من وجه وان خالفه من وجه وان کثیرا من مسائل المتعلمین
شرعا فان قیل کل من القولین غیر قائل بالتفصیل فہو قول لم یقل به قائل فیکون باطلا قلنا عدم القول به لا یوجب بطلان القول به والا لما جاز الحکم فی واقعة
متجددة لم یسبق فیها قول لاحد فان قیل اتفق القولان علی نفی التفصیل فالقول بالتفصیل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصیل اعم من القول
بعدم التفصیل والاعم لا یستلزم الاخص ثم لو صح القولان ینبغی التفصیل لما جاز القول به فان قیل نفی التفصیل تخطئة کل من الفریقین فی بعض ما ذہب الیه وہی مخطئة
للامة فیمتنع قلنا انما یمتنع تخطئة الامة فیما اتفقوا علیه لا تخطئة کل بعض فیما لا اتفاق علیه فلعل ان عدم القول بالفصل وان اشتهر فی المناظرات لکنه لیس مما وقع
الاتفاق علی قبوله وانما یقبل حیث یصلح الزاما للخصم بان یلزمه من التفصیل بطلان مذہبه ثم التفصیل الذی اختاره صاحب الاحکام ومن تابعه حاصل کلی مفید معرفة
احکام الخرجات اذ لا یخفی علی الناظر الشامل ان القول الثالث بل یشمل علی رفع ما اتفق علیه القولان لما بطلانا ام لا لیس علی الاصول المتعرض لتفاصیل الخرجات واما اوعاه فهم من سیاق القول الثالث
لبطلان الاجماع فی جمیع الصور غیر معتد به لانه واحد عادا علی الاقلام ثبوت الحد للمسلمین بالاجماع فی مسئلة الزنی والزوجة بالاجماع کیف وقد صح عن الصدیق رضی اللہ عنه انه لا شیء من المشهورین یجمع علیه فیما فیه
موی خالفه البعض لهذا احد فی التابعین فقوله لا شیء قال ابن سیرین یحبث الکل فی زوج وابوین وزوجة وابوین وقال التابعی آخر بالعکس وکذا فی العیوب الخمسة لیس شمول
الوجود والاشمول العدم یجمع علیه وکذا فی البواقی مثلا الاجماع علی وجوب غسل المخرج لمخالفة ابی حنیفة رحمه اللہ تعالی والا علی وجوب غسل اعضاء الوضوء المتحقق الکل
رحمه العدد اذ الصدق انه لا شیء ولا واحد من الطائفتین مما یجب اجماعا کیف یصدق ان احدہما اجمعا اجماعا غایته ما فی الباب انه رکبت مغالطة بحسب التعبیر
عن الامرین بالمفہوم شمولهما علی سبیل البدل او یکون تعلق الحکم بنی کل من القولین باعتبار فرد آخر فذا انه لا یلزم منه الاجماع علی الحکم فی شیء من الافراد

اما عند ابن مسعود فلثبوت الثانی واما عند غیرہ فلانتفاء الاول ومثل ہذا کثیر فان المجتہدین وان اتفقوا بعض الصحابۃ فی مسئلۃ مع انہم خالفوا ذلک البعض فی مسئلۃ اخری کقول التمسک بالاجماع المرکب ولعدم القائل بالفصل مشہور فی المناظرات والابطال علی الوجہ الذی نقلناہ عن بعض المتاخرین لیس بحق بل الحق فی ذلک واحد اعلم انہ ان کان الغرض الزام الخصم کون متبوعا فی ہذا الغرض کما یقال فی الوجوب فی الحلی ان الوجوب فی الصغار لا یخلو من ان یکون ثابتا او لا فان کان کون ثابتا فی الحلی قیاسا وان لم یکن ثابتا فی الصغار یکون ثابتا فی الحلی لانہ لو لم یثبت فی الحلی یلزم العدم فی الصغار مع العدم فی الحلی وہذا ممتنع اجماعا فہذا لا یفید حقیقۃ الوجوب فی الحلی لکن یفید نفی ما قال الشافعی رح فانہ لو لم یثبت الوجوب فی الحلی یلزم العدمان وہو ممتنع عند الشافعی رح اما لم یکن الغرض الزام الخصم بل اظہار ما ہو الحق فاعلم ان التفصیل الذی اختارہ بعض المتاخرین وہو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا علیہ لم یجز احداثہ کلام غیر مفید لانہ لا خلاف فی ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا علیہ کان مردودا وانما الخصم یسلم ہذا المعنی لکن یدعی ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا علیہ فی جمیع الصور انما فی مسئلۃ واحدۃ کما فی مسئلۃ العدۃ وحرمان الجدوانما فی مجموع المسئلتین فی مسئلۃ الزوج والزوجۃ مع الابوین احد الشقین ثابت وہو ثلث الکل فی کلیہما او ثلث الباقی فی کلیہما فالقول باثبات الکل فی احدہما دون الآخر خلاف للاجماع وکذا فی الفسخ بالعیوب وفی مسئلۃ التخارج من غیر السببیین احد الطائفتین واجبۃ اجماعا فالقول بان لا شیء منہما واجب مبطل للاجماع وکذا فی الحلی والصغار کذا القول بان العدۃ المذکورۃ بوضع الحمل وانتفاء الحجب لما کان مبطلا للاجماع فالشان فی تصویرہ یلزم منہا بطلان الاجماع عن صورۃ لا یلزم فیہا ذلک غلط بین من ضابط وہو ان القولین ان کانا یشترکان فی امر ہو فی الحقیقۃ واحد وہو من لوازم الحکم الشرعیۃ فح یکون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع الا فلا فنعنی بذلک القول ان المختلف فیہ اما حکم متعلق بمحل واحد او حکم متعلق بمحلین اکثر من محل واحد اما الاول فکمسئلۃ العدۃ والجمع فان القولین یشترکان فی ان العدۃ لا تنقضی الا بمضی ثلثۃ اشہر وحیض او ان الحمل یحرم کل منہما او احدہما واما الثانی فکمسئلۃ

بخلاف مسئلۃ العدۃ والجمع لان الاتفاق الفریقین علی عدم جواز الاکتفاء بالاشہر قبل الوضع وعلی عدم جواز حرمان الجد وامامسئلۃ عدۃ الرجوع فلانہ یحتمل ان القول الثالث ان کان قولا بعدم اعتبار الحیض فی العلیۃ کان مخالفا للاجماع والا فلا ازلم یقع اتفاق الاقوال الثلثۃ الا علی اعتبار الحیض فی الجملۃ قولہ اما عند ابن مسعود رح فلان داخل فی حیز قولہ لم یقطع بہ حینئذ لان الحامل بان والمجموع والمرکب من کون عدۃ الحامل بوضع الحمل وان انتفاء وجوب الجزم منتف باجماع ابن مسعود وغیرہ اما عندہ فلان الجزء الثانی اعنی انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غیرہ فلان الجزء الاول اعنی کون العدۃ بوضع الحمل منتف لکونہا بعد الاجلین والمرکب ینتفی بانتفاء احد جزئیہ قولہ فی الصغار وہو المال الغائب الذی لا یرجی فان رجی فلیس بصغار وقیل لیس بمال لا ینتفع بہ من الاموال قولہ فلانہ بین ضابط تقریرہ کلا ما ان القولین السابقین ان اشترکا فی امر واحد ہو حکم شرعی فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم یشترکا فی ذلک بان لا یکون المشترک فیہ واحدا بالحقیقۃ او کان واحدا لکن لا یکون حکما شرعیا فاحداث القول الثالث لا یکون ابطالا للاجماع وعند تقریر ہذا الضابط لا بد من النظر فی ای موضع یشترک فیہ القولان فی حکم واحد شرعی وای موضع لا یشترکان فیہ فی ذلک فنقول المختلف فیہ بین الاولین قد یکون حکما متعلقا بمحل واحد وقد یکون حکما متعلقا باکثر من محل احدہما الاموال وہو ان یکون المختلف فیہ حکما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد یشترکان فی حکم واحد شرعی فیبطل الثالث کما فی مسئلۃ العدۃ والجمع لان الاخوۃ قد یظہر عدم اشتراکہما فی ذلک کما فی مسئلۃ الربوا فلا یبطل الثالث وقد یکونان بحیث یمکن ان یخرج منہما اشتراک فی حکم واحد شرعی افتراق بین امرین وح ان کان الافتراق حاکما بہ الشرع کما فی مسئلۃ ذات الزوجین فان القولین یشترکان فی اثبات نسب الولد من احدہما وفی ان الثبوت من احدہما یناقض الثبوت من الآخر بحکم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء کان قولا بشمول الوجود اعنی بثبوت النسب منہما جمیعا او بشمول العدم اعنی عدم ثبوتہ من واحد منہما اعلا وان لم یکن الافتراق حاکما بہ الشرع کما فی مسئلۃ التخارج من غیر السببیین حیث ان القولان

قولہ قیل ہذا یتضح بما سبق من الاصول فعلی الاصول حصل الاول حصل الثانی فلا حاجۃ الی التفصیل

۳۵۱

قولہ لان الحدث الخ

قولہ ولیس کذلک

قولہ لان الحدث الخ

قولہ لان الحدث الخ

واما مسئلۃ الربوا فعلیہ القدر مع الجنس لا شیئا کان فی امر واحد ہو حکم شرعی ولو جعل مفہوم احد الامرین او احد الامور امرا واحدا فذلک لیس امرا ہو فی الحقیقۃ احد بل واحد عتباری ولو کان امرا واحدا فلیس حکما شرعیا بخلاف مسئلۃ الخروج من غیر السبیلین فان الوجوب احد الغسلین او الوضوء اوجعل الخرج فیہما شیئا کان فی امر واحد ہو حکم شرعی ہو وجوب التطہیر فالتطہیر واجب بالاجماع فذلک التطہیر الواجب الوضوء عند الشافعی رح فما القول ابن لا شیئی من التطہیر فرض او واجب فضلا الاجماع اما القول بان کل واحد واجب لا یکون مخالفا للاجماع ولو قیل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود مخالف للاجماع فمقول الافتراق ہنا لیس حکما شرعیا اعنی الحکم الشرعی بان المخافۃ ثابتۃ بینہما حتی یلزم من عدم احدہما وجود الآخر بخلاف ما اذا کان الافتراق حکما شرعیا کما اذا اخبرت امرأۃ ان زوجہا الغائب طلقہا ثلثا وقد مضت مدۃ تحل بانقضائہا للازواج فانہ یثبت بہذا الخبر حکم شرعی ہو الفرقۃ بینہما وہذا الحکم الشرعی ہو الفرقۃ بینہما ثابت بالاجماع فشمول الوجود ہنا لیس مخالفا للاجماع بخلاف ما نحن فیہ فان

واما اجماع المركب فاعم من هذه المسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الغسل بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ايكانا مشتركين في حكم واحد شرعي فحينئذ يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد ولاية اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رح لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم شيئ كان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل وثلث الباقي لم يعد حكما شرعيا وكذا في العيوب الخمسة المساواة بينها لم يعد حكما شرعيا اما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في احدهما مع العدم في الاخرى وعند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما لجواز الفعل دون الفرض في الكتبة عند الشافعي رح وجواز كليهما عند الجنيفة رح فجواز الفعل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون الفعل خلاف الاجماع وبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند الجنيفة رح دون الاول وعند الشافعي رح كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتها الملك او افادة الملاقيح والبيع بالشرط خلاف الاجماع

فهذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما الثاني فنفي الملية من يخقد الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يرجع الناس اليها ليس سوى من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب او السفه وكذا المجون + اعلم ان البدعة لا يخلو عن احد الامرين اما تعصب او سفر لانه ان كان وافر العقل عالما بما يقتضيه ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو متعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل بقلة تامل والمجون فهو عدم المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي يفعل الناس الحيل + واما عامة الناس فيما لا يحتاج الى الرأي كنقل القرآن واحمهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم + اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني في اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تاكيد نقل القرآن واحمهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد باتفاق مخالف واحد ذا لك الخالف او مخالف آخر في احد آخر

الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لا بحيثية والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد الشافعي رح فهذا ان لا يشتركان في امر واحد فيقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الامرين اي عدم انتقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب بامر من امة مع كونه واحدا اعتبارا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال فالذي يخطر ببالي لان الظاهر ان لا خلاف في بطلان الصلوة انما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة قوله واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما يسمى بعدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احد الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما قوله وليس هو اي صاحب البدعة الذي يدعوا الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون امة الاجابة كالكفار ومطلق الاسم امة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة رح صاحب البدعة لم يكن من عيد اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يتغلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه اذا كان مظلوما فيما فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب

لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه وليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر منكر الاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر * وبعض الناس فصلوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين * والبعض بعترة الرسول عليه السلام لعصمتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها وان الخطاء حيث الاان هذه الامور زائدة على الاهلية ويدل على كونه حجة لا يوجبا لاختصاص شيء من هؤلاء عند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل لا كفر كان لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الاعظم * عندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فمتى لم يكن احد من الامة لا يكون اجماعا وربما كان اختلفت الصحابة رضي الله عنهم والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد والاعظم عامة المسلمين ممن هو امة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين على الطريقة المرضية طريقة الرسول عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم دون اهل البدع والثالث قضى شرطه انقراض العصر ليس بشرط عندنا وعند الشافعي رحمه الله يشترط لان يموت اهل ذلك الاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو اجمع البعض عندنا مسئلة شرطا البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة رضي الله عنهم فجعلوا الخلاف المتقدم ما فحاصل الاجماع المتاخرين ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لو ليس له دليل لا لعينه ولو ليل باق حالين في تصحيح هذا الاجماع تفصيلي بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ولو ليل كان ولو ليلا لكنه لم يتبين كما اذا نزل النص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التفصيل الذي ذكرا علم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرونا بالشرائط ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى فان اراد تفصيل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة رضي الله عنهم اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون احدهم ضالا ولا مخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعد هم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يتبين الآن دليلا لانه حدث ودليل حق وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثاني فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تتعدد منهم وهو ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان اراد وا بالتفصيل التفصيل بالنسبة الى الدليل فالتفصيل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يتبين دليلا في زمان حدوث الاجماع وان اراد وا التفصيل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم استناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع على الله مخطئ وضال واما الرابع فنفى حكمه

قوله لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد **قوله** انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم الظهر وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع **قوله** فحاصل الخلاف المتقدم ما فعاني اذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان ينعقد كل حقيقة كما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد رح انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ما يشوهما منع وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى المكي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا ينفذ نقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع **قوله** لكنه لم يتبين اي لم يتبين دليلا يعتد به ودليل وعبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعبر فوائد الحكم وتبدل المصلحة

وهو ان ثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين الخ فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل لكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة + اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين قوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اى نجعله واليا لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال به انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المومنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة وكان الكلام ح ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المومنين حراما فلا شك ان اتباع سبيل من السبيل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المومنين ثم سبيل المومنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم لانه لو كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام ويكون المعطوف وهو الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة

قوله وهو ان ثبت الحكم اى الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان ترك رايه في الحروب مراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق وان تواتر العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسياتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين قوله ما تولى ونصله جهنم ووجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المومنين لضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا نعني بحرام الا ما توعد على اتباع غير سبيله واذا حرم اتباع غير سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المومنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المومنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعيا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص وح يلزم الحكم فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المومنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك بالقطع بانه لا يلزم المشاقة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه حاصلا بالادلة اليه الدليل مثلا ايمان المومنين بالبعث ونبوة موسى عم لا يجب اتباع اليهود في ذلك كما خص المومنون بالمجتهدين الموجودين في عصرهم فان قيل يجوز ان يراد بسبيل المومنين في مشاقة الرسول اظهر صورته وهو الاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد قيل ان التمسك بالظواهر وجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل السالمة عن المعارض اتباع الظن واعترض المصنف رحمه الله تعالى بانه يجوز ان يكون سبيل المومنين ما اتى به الرسول عليه السلام ويكفي في صحة العطف تغاير المعنونين وجوابنا انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المومنين عام والخص لما ثبت باتيان الرسول عليه السلام مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة

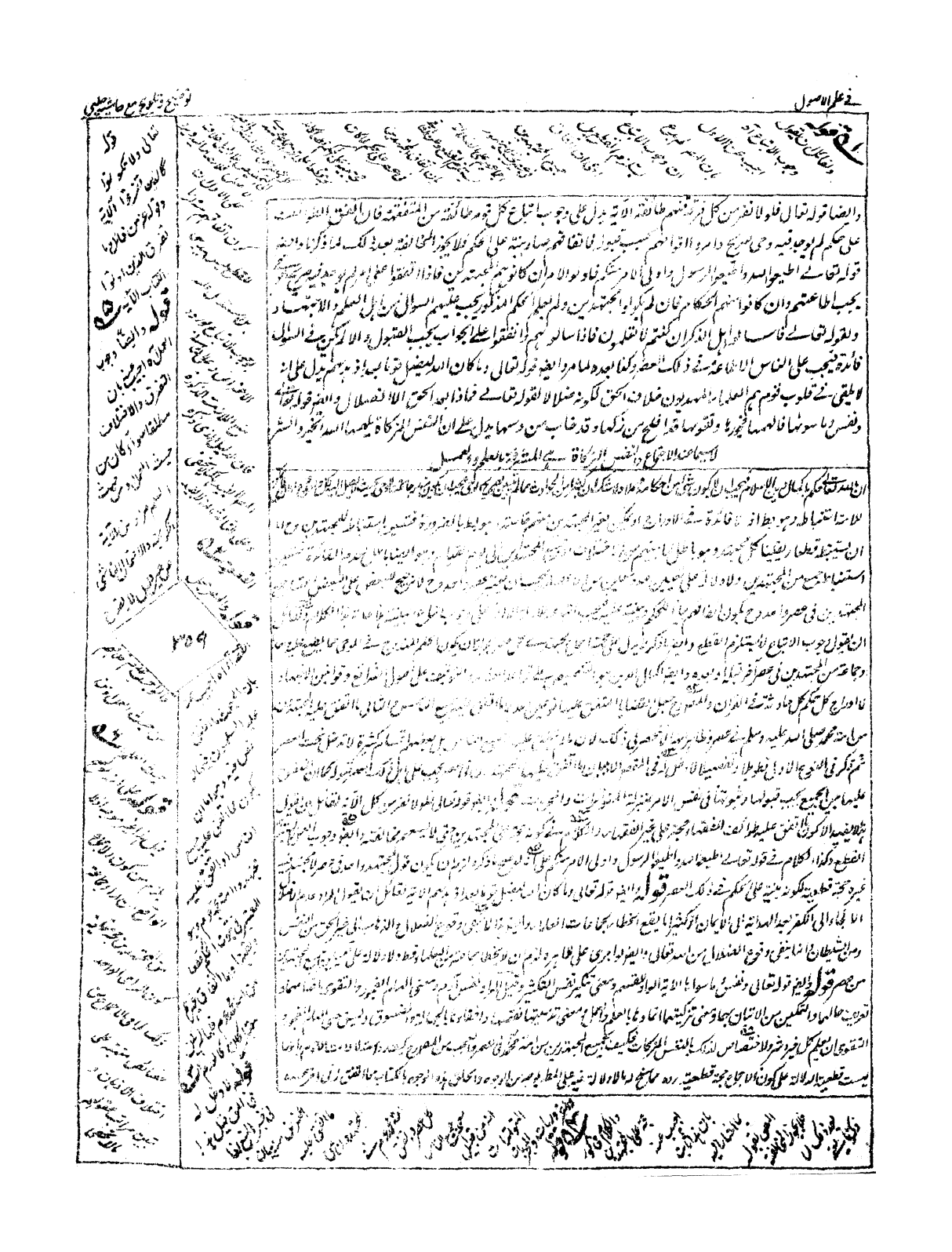
لا یکون ایضا ان یکون سبیل المومنین احکاما لا یدخل فیہا ما اتی بہ النبی علیہ السلام فلو کان کذلک کان ما اتی بہ النبی علیہ السلام غیر سبیل المومنین فیکون اتباعہ داخلا فی الوعید فیکون سبیل المومنین مجموعا مرکبا بما اتی بہ النبی علیہ السلام ومن غیرہ فمذا الغیر یکون واجب الاتباع فان شرط الکونہ واجب الاتباع اتفاق الامۃ حصل المطلوب وان لم یشترط فمع عدم الاتفاق اذا کان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولی ان یکون واجب الاتباع فان قیل ان کان سبیل المومنین مرکبا مما اتی بہ النبی علیہ السلام ومن غیرہ فما اتی بہ النبی علیہ السلام یکون غیر سبیل المومنین فاتباعہ یکون داخلا فی الوعید قلنا لا یکون غیر سبیل المومنین لان جزء الشیء لا یصدق علیہ انہ غیرہ کما لا یصدق علیہ انہ عینہ لان من لہ عشرۃ دراہم فقط یصدق ان یقول لیس لی غیر عشرۃ دراہم مع انہ یملک اجزاء العشرۃ واعلم ان ہذا الاستدلال علی ان الاجماع حجۃ لیس بقوی لانہ یمکن ان یکون ما اتی بہ النبی علیہ السلام عین سبیل المومنین مع انہ لا یکون المعطوف علیہ لان مفہوم مشاقۃ الرسول علیہ السلام غیر مفہوم اتباع غیر سبیل المومنین فہذہ الغیریۃ کافیۃ لصحۃ العطف کقولہ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول مع ان اطاعۃ الرسول اطاعۃ اللہ تعالی فی الوجود الخارجی لقولہ تعالی ومن یطع الرسول فقد اطاع اللہ لکنہ غیرہ بحسب المفہوم وقولہ تعالی لتعلم خبر امتہ الآیۃ والخبر یۃ توجب الحقیۃ فیما اجتمعوا لانہ لو لم یکن حقا کان ضلالا لقولہ تعالی فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شک ان الامۃ افضل الامم لا یکون خیر الامم علی انہ قد وصفہم بقولہ تعالی تامرون بالمعروف وتنہون عن المنکر فاذا اجتمعوا علی الامر الشرعی یکون ذلک الشیء معروفا فاذا نہوا عن الشیء یکون ذلک الشیء منکرا فیکون اجماعہم حجۃ وقولہ تعالی وکذلک جعلناکم امۃ وسطا الوساطۃ العدالۃ ومنہ قتال اوسطہم

اولی من حمل علی التکرار وتغایر المفہومین لا یرفع النکار کما فی قولہ اتبعوا القرآن وکتاب اللہ والتنزیل ونحو ذلک **قولہ** ولا یمکن ایضا ان یکون سبیل المومنین احکاما لا یدخل فیہا ما اتی بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہذا ما لا حاجۃ الیہ فی الاستدلال وعلی تقدیر کونہ غیر ما اتی الرسول علیہ السلام لا یدخل اتباع ما اتی بہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم فی الوعید لان عطف اتباع غیر سبیل المومنین علی مخالفۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم والحاق الوعید بہما قرینۃ ظاہرۃ علی ان اتباع ما اتی بہ وامتثال اوامرہ لا یدخل فی الوعید وان کان غیر سبیل المومنین وعلی ہذا لا حاجۃ لنا الی ما التزمہ من ان جزء الشیء لیس غیرہ مع انہ امر اتفق علی بطلانہ جمہور المتکلمین بہذہ الآیۃ علی حجیۃ الاجماع مع ان ما اتی بہ النبی علیہ السلام علی تقدیر دخولہ فی سبیل المومنین یصدق علیہ انہ سبیل المومنین فلا یدخل تحت الوعید لان الوعید انما ہو علی اتباع سبیل لا یکون سبیل المومنین لان معنی غیر سبیل المومنین غیر ما یصدق علیہ انہ سبیل المومنین لا غیر ہذا المفہوم والا لکان کل واحد من جزئیات الاحکام الاجماعیۃ غیر سبیل المومنین **قولہ** وکذلک جعلناکم امۃ وسطا اثبت للمجموع الامۃ العدالۃ وہی یقتضی الثبات علی الحق والطریق المستقیم لان العدالۃ الحقیقیۃ اثباتہ تبعدیل اللہ تعالی ینافی الکذب والمیل الی جانب الباطل والاخفاء فی انہا لیست ثابتۃ لکل واحد من الامۃ فتعین المجموع والیہ اشار حقیقۃ ہو الخبر بالصدق واللفظ مطلق یتناول الشہادۃ فی الدنیا والآخرۃ فیجب ان یکون قول الامۃ حقا وصدقا لیتناولہم الحکم بخبر الشہادۃ علی الناس

وکل الفضائل منحصرۃ فی التوسط بین الافراط والتفریط فان نفوس الفضائل الحکمۃ والشجاعۃ والعفۃ فالحکمۃ نتیجۃ تکمیل القوۃ العقلیۃ وہی متوسطۃ بین الجربزۃ والغباوۃ والتوسط ان ینتہی القوۃ العقلیۃ الی حد یمکن للعقل الوصول الیہ ولا یتجاوز عن الحد الذی یجب ان یتوقف علیہ فی التعمق فی ما لیس من شانہ التعمق کالتفکر فی المتشابہات والتفتیش فی مسئلۃ القضاء والقدر والشرع بجرد العقل فی المبدأ والمعاد کما ہو دأب الفلاسفۃ والعفۃ ہی نتیجۃ تہذیب القوۃ الشہوانیۃ وہی متوسطۃ بین الخلاعۃ والخمود والشجاعۃ ہی نتیجۃ تہذیب القوۃ الغضبیۃ وہی متوسطۃ بین التہور والجبن وانما یجد فیہا التوسط لان النفس الحیوانیۃ ہی مرکب للروح الانسانیۃ فلا بد من توسطہا لئلا تصدف عن السیر ولا تجمح بل تنقاد للروح ثم التوسط فی ہذا المجموع ای الحکمۃ والعفۃ والشجاعۃ ہی العدالۃ فلہذا فسر الوساطۃ بالعدالۃ فالعدالۃ تقتضی الرسوخ علی الصراط المستقیم المنتفی الزیغ عن سواء السبیل وقولہ علیہ السلام لا یجتمع امتی علی الضلالۃ وقولہ علیہ السلام ما راہ المؤمنون حسنا فہو عند اللہ حسن ہذہ ہی الادلۃ المشہورۃ علی ان الاجماع حجۃ فقولہ ومن یشاقق الرسول فقد وقعت اعلیہ

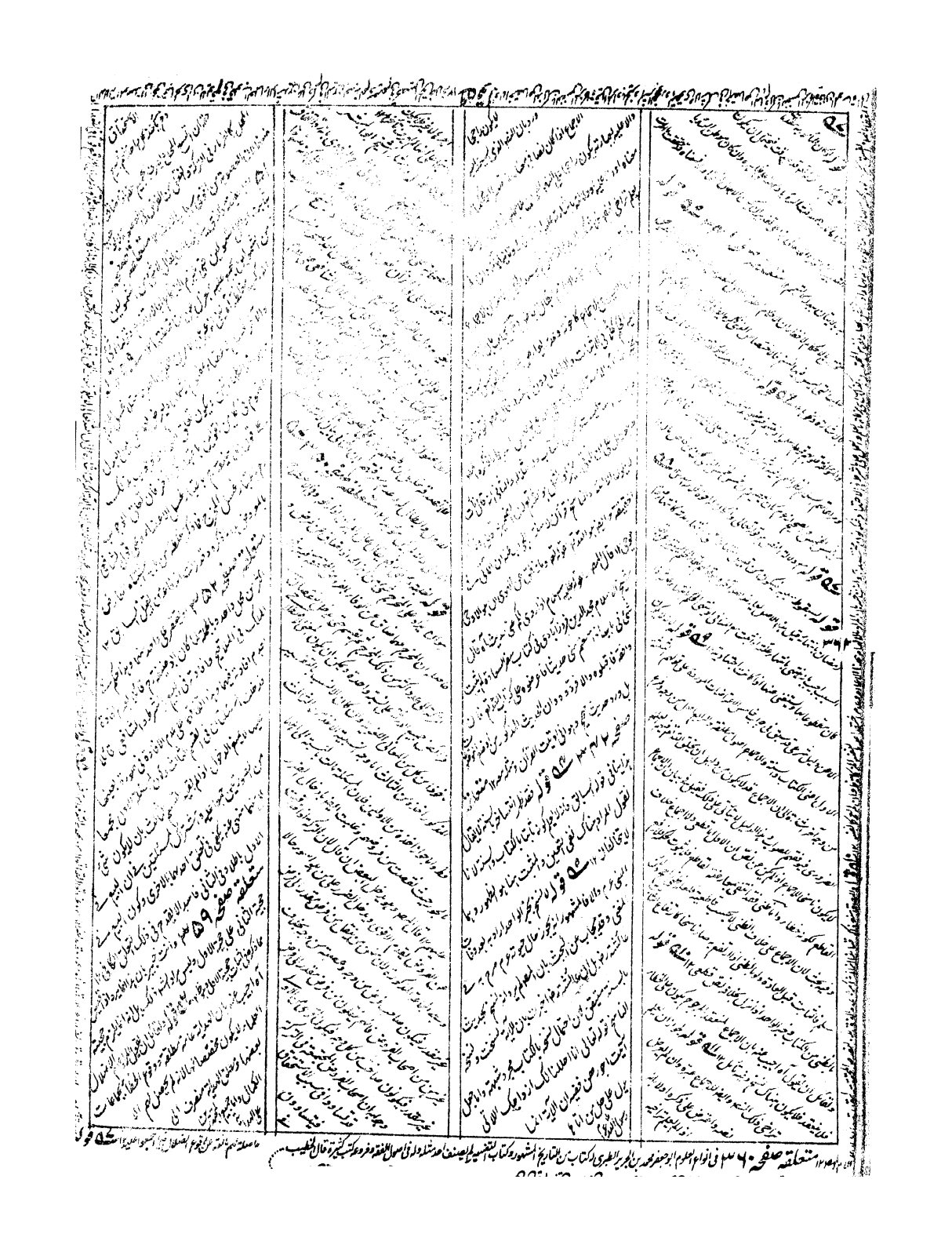
قولہ وکل الفضائل منحصرۃ فی التوسط تقدیر ہذا الکلام ان الخالق تعالی وتقدس ترکب فی الانسان ثلث قوی احدہا مبدأ الادراک الحقائق او الشوق الی النظر فی العواقب والتمیز بین المصالح والمفاسد ویعبر عنہا بالقوۃ النظریۃ والعقلیۃ والنفس المطمئنۃ والملکۃ والثانیۃ مبدأ جذب المنافع وطلب اللذۃ من المآکل والمشارب وغیر ذلک ویسمی القوۃ الشہویۃ والبہیمیۃ والنفس الامارۃ والثالثۃ مبدأ الاقدام علی الاہوال والشوق الی التسلط والترفع وہی القوۃ الغضبیۃ والسبعیۃ والنفس اللوامۃ ویحدث من اعتدال الحرکۃ للاولی الحکمۃ والثانیۃ العفۃ وللثالثۃ الشجاعۃ فہذہ فضائل ہی ہذہ الثلثۃ وہوی ذلک فانہا ہوس تفریعاتہا وترکیباتہا وکل منہما محتوش بطرفی افراط وتفریط ہما رذیلتان اما الحکمۃ فہی معرفۃ الحقائق علی ما ہی علیہ بقدر الاستطاعۃ وہی العلم النافع المعبر عنہ بمعرفۃ النفس المبادیہا وما علیہا المشار الیہ بقولہ تعالی ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا وافراطہا الجربزۃ وہی استعمال القوۃ الفکریۃ بالارادۃ فیما لا ینبغی کالتشابہات وعلی وجہ لا ینبغی کمعرفۃ الشرائع فہو بالسدس علم لا ینفع وتفریطہا الغباوۃ التی ہی تعطیل القوۃ الفکریۃ بالارادۃ والوقوف عن اکتساب العلوم النافعۃ واما الشجاعۃ فہی انقیاد السبعیۃ للناطقۃ فی الامور لیکون اقدامہا علی حسب الرویۃ من غیر اضطراب فی الامور العاظمۃ حتی یکون فعلہا جمیلا وصبرہا محمودا وافراطہا التہور ہی الاقدام علی ما لا ینبغی وتفریطہا الجبن ای الحذر عما لا ینبغی واما العفۃ فہی انقیاد البہیمیۃ الناطقۃ لیکون مقترفا بحسب اقتضاء الناطقۃ لیسلم عن الاستعباد ہی ایاہا واستخدام للذات وافراطہا الخلاعۃ والنجر ای الوقوع فی ازدیاد اللذات علی ما یجب تفریطہا الخمود ای السکون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فیہ العقل والشرع ایثار الاخلاقۃ فالوساط فضائل والاطراف رذائل واذا تہذبت الفضائل الثلثۃ حصلت من اجتماعہا حالۃ متشابہۃ ہی العدالۃ فبہذا الاعتبار عبر عن العدالۃ بالوساطۃ والیہا اشیر بقولہ علیہ السلام خیر الامور اوساطہا والحکمۃ فی النفس البہیمیۃ بقاء البدن الذی ہو مرکب النفس الناطقۃ لیتصل بذلک الی کمالہا اللائق بہا ومقصدہا المتوجہ الیہ وفی السبعیۃ کسر البہیمیۃ قہرا ورفع الفساد متوقع من جہتہا رضا وشرط التوسط فی افعالہا لئلا یستعبد الناطقۃ فی ہواہا وتصرفاتہا عن کمالہا ومقصدہا وتمثل ذلک بفارس استرذف سبعا وبہیمۃ للاصطیاد فان انقاد السبع والبہیمۃ للفارس واستعملہا علی ما ینبغی حصل مقصود الکل بوصول

واما غیر من الایات فدلالته علی ان اتفاق مجتهدی عصر حجة قطعیة لیست بقویة وما ذکر من اخبار الاحاد فضلا عن مجموعها الی حد التواتر غیر معلوم والاجماع دلیل قاطع لکفر جاحده فیجب ان یکون الدلائل الدالة علی انه دلیل قاطع قطعیة الدلالة علی المدلول المطلوب فانا اذکرنا سنخ المخاطبی فاقول القضایا المتفق علیها نوعان احدهما اتفق علیه جمیع الناس نحو العدل حسن والظلم قبیح فهذا النوع یجب ان یکون یقینیا یضاهی المتواترات والبدیهات لان الناس اذا اتفقوا علی قضیته فان لم تکن ثابتة عندهم متواطئوهم علی الکذب مما یحیله العقل اذ لولا ذلک لقدح فی المتواترات وان کانت سالفة عندهم بحکم العقل بها اذا لم یتوقف علی السمع فان کان واجبا علی تقدیر تصور الطرفین فی نفس الامر مدامته او کسابها فهو المطلوب وان کان واجبا فی اعتقادهم الا انه خطاء فوقوع الخطاء بجنب قیام قضیته علی احد من الانبیاء علیهم السلام والحکماء والعلماء وغیرهم من الامة متطابقة یوجب ان الاعتماد علی العقل اصلا وایضا الحکم الضروری لیس معناه الا انه ما یقع فی العقول وان لم یکن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا فالاتفاقی کذلک ولولا ذلک یلزم القدح فی المتواترات وان توقف علی السمع فان حکم العقل بوجوب قبوله بان یحکم بامتناع الکذب من تواتر فهو المطلوب وان لم یحکم فاتفاق المجموع علی قبوله من غیر وجوب باطل لما مر فان قلت لم لا یجوز ان واحدا من اهل الشوکة حکم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلک اتبعهم الناس لما نشاهده من الرسوم والعادات قلت کلا منا فیما یقتضی ان الناس اذا حسن او قبیح عندهم فذلک فعالی فلا یرد وذلک علی ان الانبیاء واهل الحق لم یکونوا فوق تعیینهم علی ترک الرسوم بل رفضوها وهم یعتقدونها نحن بصدده وایضا مثل ذلک الاحتمال یرد علی المتواترات الماضیة ولم یقدح فیها وان شائی ما اتفق علیه المجتهدون من امة محمد صلی الله علیه وسلم فی عصر علی امر فهذا من خواص امة محمد صلی الله علیه وسلم فانه خاتم النبیین فلا وحی بعده قال الله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم ولا شک ان الاحکام التی تثبت بصریح الوحی بالنسبة الی الحوادث الواقعة قلیلة بالنسبة الی الحوادث الواقعة فلو لم یحل احکام تلک الحوادث من الوحی الصریح ولبقیت احکامها مهملة لما یکون الدین کاملا فلابد من ان یکون للمجتهدین ولایة استنباط الاحکامها من الوحی فان استنبط المجتهدون فی عصر حکما واتفقوا علیه یجب علی اهل ذلک العصر قبوله فانا قد قدمنا عمار بنیة علی ذلک الحکم فلا یجوز بعد ذلک مخالفته لقوله تعالی ولا تکونوا کالذین تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البینات وقوله والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا والا لامر بمجاهدتهم بالنسبة الی الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ینافی کون المؤمنین العالمین بالشرائع المتمثلین بالاوامر خیر الامم وللامر والمعروف والمنکر لیسا علی العموم اذ یجب علی کثیر منهم مباشرته لعدم الاطلاع علیه وللمعروف والمنکر بحسب الرای والاجتهاد ولا یلزم ان یکون کذلک فی الواقع وبعد تسلیم جمیع ذلک لا دلالة له قطعا علی قطعیة اجماع المجتهدین من عصر واما قوله وکذلک جعلناکم امة وسطا الآیة فدلالته لا تتم فی الاجتهادیات اذ لا تتحقق فیها مهما جور ولان المراد کونهم وسطا بالنسبة الی سائر الامم ولانه لا معنی لعدالة کل واحد من الامة بعد عدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة کل من الآحاد وبعد التسلیم لا دلالة له علی قطعیة اجماع المجتهدین من عصر قوله ومما یدل علی ذلک الاخبار قد یستدل علی حجیته الاجماع بان الاخبار فی عصمة الامة عن الخطاء مع اختلافها عبارة ومعنا یکون کل منها خبرا واحدا فظاهرت حتی صارت متواترة المعنی بمنزلة شجاعة علی وجودها فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غیر معلوم ولا یخفی ان مثل هذا یرد علی کل ما یحتج بتواتر معناه قوله (ره) اذ قد ذکر المصنف مانع اعلی قطعیة الاجماع ستة وبه حاصل الاول

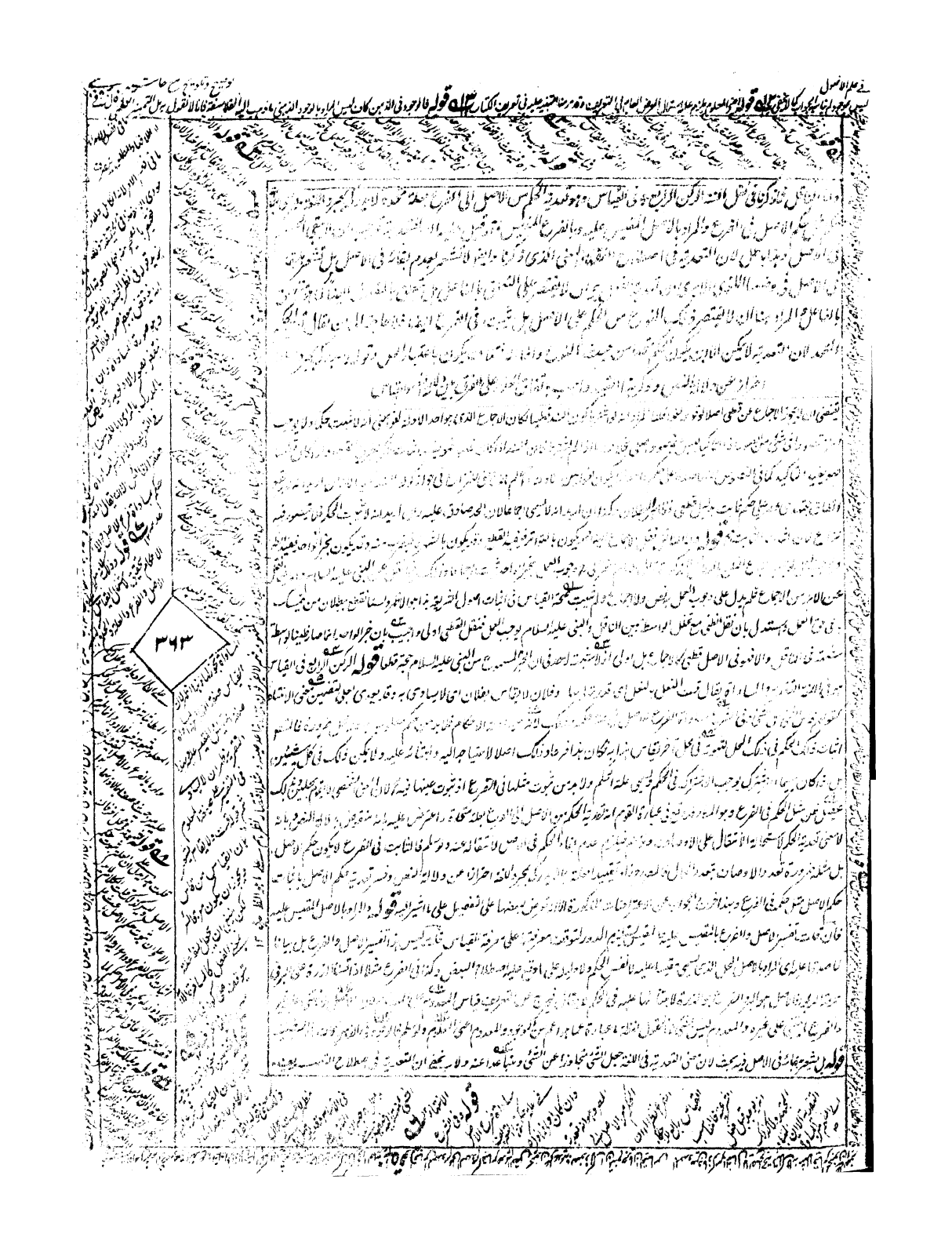


والیضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجۃ قطعیۃ مع انفاقہم علی ان الحکم لا یکون قطعیا الا وان یکون الدلیل الدال علیہ قطعیا فاخبارہم بان الاجماع حجۃ قطعیۃ اخبار بان قد وصلوا الی دلیل دال علی انہ حجۃ قطعیۃ اذ لولا ذلک لما یکون کلامہم الا کاذبا والقائلون بہذا القول العلماء العالمون المجتہدون الکثیرون فی غایۃ الکثرۃ بحیث لا یمکن تواطؤہم علی الکذب وذلک الدلیل لما یکون قیاسا لانہ لا یفید القطعیۃ عندہم ولا الاجماع للدور یبقی الدلیل الذی ہو الوحی فصار کان کل واحد قال انہ وصل الی من الکتاب والسنۃ ما یدل علی انہ حجۃ واذا قالوا ہذا القول کان الدلیل علی انہ حجۃ وحیا متواترا علی ان الاجماع الذی یدعی انہ حجۃ اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اہل المدینۃ حجۃ وما قالوا اجماع العترۃ حجۃ یکفی ہہنا بل لعقول لا بد من اتفاق جمیع المجتہدین حتی یدخل فیہم العترۃ واہل المدینۃ فاذ لم یتم ترل علی مطلوبنا والاحادیث کثیرۃ فی ہذا المطلوب کقولہ علیہ السلام یدہ اللہ علی الجماعۃ وقولہ علیہ السلام من خالف الجماعۃ قید شبرا فقد مات میتۃ جاہلیۃ وقولہ علیہ السلام علیکم بالسواد الاعظم فالغرض من ہذا ان الادلۃ الدالۃ علی انہ حجۃ قد وصلت الی العلماء بحیث توجب العلم الیقینی وادعاء علم ثم الاجماع علی مراتب اجماع الصحابۃ رضہ ثم اجماع من بعدہم فہما لم یرد فیہ خلاف نعم جاء ما یروی فیہ خلاف فہذا اجماع مختلف فیہ وفی مثل ہذا الاجماع یجوز التبدیل فی عصر واحد وفی عصرین ہذا الاجماع ثبت ثم رجع واحد منہم اجماع مختلف فیہ ایضا والمحاسن فقہی السند والناقل یجوز یکون سند الاجماع خبر الواحد والقیاس عندنا وعند البعض لا بد من قطعی فلما یکون الاجماع اخوا حجۃ کونہ حجۃ یلیس من قبیل ولیا بل یجیئ بہذہ الامۃ

وذلک یوجب ان یکون الکتاب المقدس یقال ان ہذا ہو مستدل مجموع الآیات الذی ورد کل واحد منہا فی مکان مخصوص مستقیم ذلک علی ہذا المطلوب ایضا فلا یصلح قولہ ایضا علماء الامۃ دلیلا علی ان اجماعہم حجۃ لان ہذا ہو الذی ادعاہ الخصم ان الاجماع حجۃ لانہ اجماع متواتر انہی کلامہ فلنا منع ذلک لما کان ہہنا مقدمتان لم تقم احداہما علیہ ولا الاخری وہما ان ہذا الاجماع متواتر وان ہذا الاجماع لیس بحجۃ لانا لا نسلم ان ہذا الاجماع متواتر لما بینا ان ہذا الاجماع اجماع الآحاد لا اجماع التواتر ولئن سلمنا ان ہذا الاجماع متواتر لکنا لا نسلم ان ہذا الاجماع لیس بحجۃ وقولہ لانہ لو کان حجۃ لعلمنا ذلک قلنا لم لا یجوز ان یکون العلم بکونہ حجۃ قد حصل لمن حصل لہ العلم بالاجماع ولم یحصل لنا لعدم وصول ذلک الینا او لعدم فہمنا لوجہ الدلالۃ فیہ وقولہ لو کان حجۃ لعلمہ کل احد قلنا لا نسلم ان کل من لم یعلم ان الاجماع حجۃ لم یعلم ان ما اجمعوا علیہ حق وصواب وقولہ لو کان حجۃ لعلمناہ قلنا لا نسلم ان کل من لم یعلم ان الاجماع حجۃ لم یعلم ان ما اجمعوا علیہ حق وصواب وقولہ لو کان حجۃ لعلمناہ قلنا لا نسلم ان کل من لم یعلم ان الاجماع حجۃ لم یعلم ان ما اجمعوا علیہ حق وصواب



متعلقہ صفحہ ۳۶۰ فی انواع العلوم ابو جعفر محمد بن جریر الطبری (کتاب میں التاریخ المشہور وکتاب التفسیر الجامع لصحیح احادیث رسول اللہ ﷺ وغیرہ کثیرۃ قال الخطیب



ويحصل صحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد من الشيء الذي يقوم ويتحقق به القياس هو العلة ثم العلة التعدية هي التي يظهر القياس فالقياس هو تعيين المجتهد الاصل الذي الشيء لتثبيت الحكم في الفرع خاصة الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس الغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا احسن من قول المتكلمين التعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات ما يحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان تكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم بهذا الاسم ثبت ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فاذا كرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لان القياس ثبت للحكم ابتداء لان اثبات الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت واصحابنا يقولوا هو مثبت وفقه بعضهم على ان لا عبرة في العبارات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما ليس في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين

مجازا ومنقول وانه لا حاجة الى هذا الا عتذار بعد تفسير التعدية بانها اثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتعدي بانه لا يكون تعديا الحكم الا اذا كان متعديا الى الفروع وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة هنا وهذا باطل اذ لا تصور للتعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف قوله وبعض اصحابنا فذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص محل الفرع نظرا الى وجوده فيه قال اما الحكم اثبات مثل النص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه فليثبت فيه بخطاب اي على احتمال الخطأ وهذا صحيح في ان العلة ركن التعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تعيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فعلى هذا المصرح الى ان مراده ان العلة بالعلة ركن القياس اي ما يتقوم به ويحصل وهذا محتمل وبعيد احدهما ان يراد بالركن نفس ما يجعله الشيء على ما اشار اليه في الميزان ميزان ركن القياس ما هو وصف الاصل الموثر وما سواه ما يتوقف عليه اثبات الحكم شرط الاركان وما يتبعها وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه المعتزلة من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع وما حكم الفرع فثمرة القياس لا توقف عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلة بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثر الا جنبي بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له او ان التعدية شرط لالحاق صحة القياس للقياس نفسه قوله وهذا احسن من قول القياس تعدية هنا ظاهر على تفسيره التعدية باثبات الحكم في الفرع او يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس لا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا في قوله لان ثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالقصد لا ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة شبتا للحكم بل يجعل نظرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع يثبت بالنص الا جماع في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وقد اوضح ثم الا ظهر ان تفسير التعدية بالاثبات والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان القياس اثبات مثل حكم احد المذكورين مثل علته في الآخر قوله وهي الظاهر نفوه اي القياس يعني انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لافي الاحكام الشرعية ولا في غيرها من المعقليات والاصول الدينية وذهب الخوارج او بعضهم الى ان للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة لما ان تماثل عندهما والى هذا ذهب بعض الشيعة والظاهر وما لا تماثل عندهما سمعا والى هذا ذهب داود والاصفهاني الكرخي والمذكور في الكتاب اولا هو المذهب الاخير وهم يتمسكون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع الاصل في علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه وعمل به لم يلزم منه الا نفسه ولا غيره مع شرع خلاف المتكلمين لعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لما تجانسا والوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالجواب الغير المتناهية وجوابه ان اخبار الصدق كليا تتناهية يجوز التمسك عليها بالعمومات عند الجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني واتباعه الى انه ليس بواجب والجمهور على انه واجب ثم اختلفوا في انه واجب كوني

قوله لان ثبت الحكم الخ اي الاحاجة الى قبول الاجابة بان الحكم اثبات مثل الحكم المنصوص عليه في الشرف بان يقول الله تعالى اذا اثبت مثل الحكم المنصوص عليه في الاصل بسبب التعليل او بسبب العلة في الاصل قوله

ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شئ وقوله عليه السلام ما لم يكن بما في كتاب الله فهو باطل وما وافقه فاعملوا به ونحو ذلك مما لا يحصى كثرة فيهم اولا واما ثانيا فلان المراد بالكتاب هو القرآن بقرينة السياق حيث قال ما فرطنا في الكتاب من شئ ثم حشر الخلق ثم قال والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم فان الضمير في قوله يضلله ويجعله راجع الى الموصول في قوله والذين كذبوا بآياتنا وهم الكفار المكذبون بالقرآن فالمراد بالكتاب هو القرآن ولا يخفى ان هذا الكلام لا يتم الا بعد تسليم ان المراد بالكتاب في قوله ما فرطنا في الكتاب من شئ هو القرآن وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد به اللوح المحفوظ كما في قوله تعالى ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شئ فان المراد بالكتاب في قوله تفصيل كل شئ هو اللوح المحفوظ بالاتفاق فكذا في قوله ما فرطنا في الكتاب من شئ وحينئذ فلا يتم الاستدلال بالآية على حجية ظواهر الكتاب لجواز ان يكون المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا يكون في الآية دلالة على ان كل شئ مذكور في القرآن

لا تخصص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره اى الحكم على الشيء بمثل هو ثابت نظيره واستقامت بين الصور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام والقياس يكون بطريق المفهوم من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن ثبت القياس دلالة اى ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى الخطاب وطريقها اى طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله تعالى اهلاك قوم بناء على سبب وهو اعتزازهم بالقوة والشوكة ثم امرنا بالاعتبار لنتكلف عن مثل ذلك السبب لكلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر فاعتبروا يا اولي الابصار فيكون المراد بالاعتبار الاتعاظ سماه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله تترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما دخل الفاء التعليل علة له فاعتبروا دخل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب الذي حكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق للتعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فاذا يكون جزئيا الخبر صادقا فاذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بالطريق اللغة فيكون دلالة نصا لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس دلالة النص لقوله اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا نظيره الى نظير القياس انما اورد وهذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار الاعتبار في الامور التي تيقنا بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الخ الحنطة والحاكان اللام للايجاب والبيع سباح يصرف الى قوله مثلا بمثل اى يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قول تعالى فمن تطوع خيرا فهو له اى فتطوعه خير له الى القبض حتى يصير القبض شرطا للزوم فيكون بنده الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا اى الفضل على القدر لانه فضل حال عن عوض هو محل النص وجوب المساواة ثم الحرمة بنار على قولهما والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس فسها ثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجد بانه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرنا بالحنطة

يوجب الحكم بوجود السبب هو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء وضع لترتيب الشرط والجزاء بمقتضى العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هي القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لهذا دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشكك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقرر ان لام العموم في الآية دلت على ان كل من علم وجود السبب حكم عليه بوجود المسبب فيتم المطلوب وصيغة الاستقبال لوجوب خبره والمراد التكثير او الخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد بشهر الاحوال لا ينافي ثبوت ذلك في سائر الاحوال بمجرد العلة وهذا كله مبني على ان الفاء للتعقيب وهو ممنوع بل هي للتعليل فقط كما في قوله تعالى فمن تطوع خيرا فهو له اى تطوعه خير له وقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اى اعتبروا لاجل ما وقع لهم من الاخراج والقتل وتخريب البيوت بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فيكون المراد بالاعتبار الاتعاظ سماه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله تترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما دخل الفاء التعليل علة له فاعتبروا دخل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب الذي حكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق للتعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فاذا يكون جزئيا الخبر صادقا فاذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بالطريق اللغة فيكون دلالة نصا لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس دلالة النص لقوله اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا نظيره الى نظير القياس انما اورد وهذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار الاعتبار في الامور التي تيقنا بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الخ الحنطة والحاكان اللام للايجاب والبيع سباح يصرف الى قوله مثلا بمثل اى يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قول تعالى فمن تطوع خيرا فهو له اى فتطوعه خير له الى القبض حتى يصير القبض شرطا للزوم فيكون بنده الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا اى الفضل على القدر لانه فضل حال عن عوض هو محل النص وجوب المساواة ثم الحرمة بنار على قولهما والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس فسها ثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجد بانه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرنا بالحنطة

وايضا حديث معاذ ورض عطف على قوله فاعتبروا حديث ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن فقال لم تقضي قال اقضي بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله عليه السلام قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله عليه السلام قال اجتهد برائي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله وقد رويناه هو قياس عنه عليه السلام منا آخر كذا في السنة وهو قوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اي في القياس اشهر من ان نحتاج ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان تعلق بالمعنى والبيان باللفظ يه ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص والاجماع على حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس فكل شيء يكون في كتاب الله بعضه لفظا وبعضه بمعنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى ، وفي ذلك تعليم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحاره معناه وجهلوا ان القرآن ظهر وبطنا وان لكل واحد طلعا بقدر وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين فوائق الشاهيل لكشف قناع الاشارة عن جمال معنى التنزيل ، وانكاره عليه السلام القياس نبي اسرائيل بناء على جهلهم وتصميم لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل لان الاستصحاب عملا بالدليل ، وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه او انتفائه في الزمان الثاني لجواز ان يكون الشيء في زمان موجودا او معدوما لوجود علته او عدمها وقد علم ان العلة والحكم قد يتوقفان على الشرط وقد لا يتوقفان ، وقد يكون الحكم ثابتا بعلتين وقد يكون ثابتا بعلة واحدة ، وقد يكون ثابتا بعلة ثم ينسخ الحكم مع بقاء العلة ، وقد يكون ثابتا بعلة ثم تنسخ العلة مع بقاء الحكم ، وقد يكون ثابتا بعلة ثم تنسخ العلة والحكم جميعا ، وقد يكون ثابتا بعلة ثم تتغير العلة فيتغير الحكم ، وقد يكون ثابتا بعلة ثم تتغير العلة فلا يتغير الحكم ، وقد يكون ثابتا بعلة ثم تتغير العلة فيثبت الحكم بعلة اخرى ، وقد يكون ثابتا بعلة ثم تتغير العلة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثانية فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثالثة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الرابعة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الخامسة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السادسة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السابعة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثامنة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة التاسعة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة العاشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الحادية عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثانية عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثالثة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الرابعة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الخامسة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السادسة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السابعة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثامنة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة التاسعة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة العشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الحادية والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثانية والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثالثة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الرابعة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الخامسة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السادسة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السابعة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثامنة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة التاسعة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الحادية والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثانية والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثالثة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الرابعة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الخامسة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السادسة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السابعة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثامنة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة التاسعة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الحادية والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثانية والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثالثة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الرابعة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الخامسة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السادسة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السابعة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثامنة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة التاسعة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الحادية والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثانية والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثالثة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الرابعة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الخامسة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السادسة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السابعة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثامنة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة التاسعة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الحادية والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثانية والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثالثة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الرابعة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الخامسة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السادسة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السابعة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثامنة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة التاسعة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الحادية والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثانية والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثالثة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الرابعة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الخامسة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السادسة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السابعة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثامنة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة التاسعة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الحادية والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثانية والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثالثة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الرابعة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الخامسة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السادسة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السابعة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثامنة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة التاسعة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة التسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الحادية والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثانية والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثالثة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الرابعة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الخامسة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السادسة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة السابعة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثامنة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة التاسعة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والواحدة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثانية فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثالثة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والرابعة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والخامسة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسادسة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسابعة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثامنة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والتاسعة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والعاشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والحادية عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثانية عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثالثة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والرابعة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والخامسة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسادسة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسابعة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثامنة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والتاسعة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والحادية والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثانية والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثالثة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والرابعة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والخامسة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسادسة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسابعة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثامنة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والتاسعة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والحادية والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثانية والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثالثة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والرابعة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والخامسة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسادسة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسابعة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثامنة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والتاسعة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والحادية والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثانية والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثالثة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والرابعة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والخامسة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسادسة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسابعة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثامنة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والتاسعة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والحادية والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثانية والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثالثة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والرابعة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والخامسة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسادسة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسابعة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثامنة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والتاسعة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والحادية والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثانية والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثالثة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والرابعة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والخامسة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسادسة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسابعة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثامنة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والتاسعة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والحادية والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثانية والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثالثة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والرابعة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والخامسة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسادسة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسابعة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثامنة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والتاسعة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والحادية والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثانية والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثالثة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والرابعة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والخامسة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسادسة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسابعة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثامنة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والتاسعة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والحادية والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثانية والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثالثة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والرابعة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والخامسة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسادسة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والسابعة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والثامنة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائة والتاسعة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والواحدة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثانية فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثالثة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والرابعة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والخامسة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسادسة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسابعة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثامنة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والتاسعة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والعاشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والحادية عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثانية عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثالثة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والرابعة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والخامسة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسادسة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسابعة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثامنة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والتاسعة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والحادية والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثانية والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثالثة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والرابعة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والخامسة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسادسة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسابعة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثامنة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والتاسعة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والحادية والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثانية والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثالثة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والرابعة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والخامسة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسادسة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسابعة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثامنة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والتاسعة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والحادية والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثانية والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثالثة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والرابعة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والخامسة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسادسة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسابعة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثامنة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والتاسعة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والحادية والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثانية والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثالثة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والرابعة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والخامسة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسادسة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسابعة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثامنة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والتاسعة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والحادية والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثانية والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثالثة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والرابعة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والخامسة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسادسة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسابعة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثامنة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والتاسعة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والحادية والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثانية والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثالثة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والرابعة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والخامسة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسادسة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسابعة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثامنة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والتاسعة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والحادية والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثانية والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثالثة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والرابعة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والخامسة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسادسة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسابعة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثامنة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والتاسعة والثمانون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والحادية والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثانية والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثالثة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والرابعة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والخامسة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسادسة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والسابعة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والثامنة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة المائتان والتاسعة والتسعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والواحدة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثانية فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثالثة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والرابعة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والخامسة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والسادسة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والسابعة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثامنة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والتاسعة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والعاشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والحادية عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثانية عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثالثة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والرابعة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والخامسة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والسادسة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والسابعة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثامنة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والتاسعة عشرة فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والحادية والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثانية والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثالثة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والرابعة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والخامسة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والسادسة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والسابعة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثامنة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والتاسعة والعشرون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والحادية والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثانية والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثالثة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والرابعة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والخامسة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والسادسة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والسابعة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثامنة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والتاسعة والثلاثون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والحادية والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثانية والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثالثة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والرابعة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والخامسة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والسادسة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والسابعة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثامنة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والتاسعة والاربعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والحادية والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثانية والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثالثة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والرابعة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والخامسة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والسادسة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والسابعة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثامنة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والتاسعة والخمسون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والحادية والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثانية والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثالثة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والرابعة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والخامسة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والسادسة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والسابعة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثامنة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والتاسعة والستون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والحادية والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثانية والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والثالثة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والرابعة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والخامسة والسبعون فيثبت الحكم بعلة اخرى ثم تتغير العلة الثلاثمائة والسادسة والس

فصل شرطہ ای شرط القیاس اعلم ان القیاس لہ شروط فرائضا ولیسا ان لایکون حکم الاصل اے المقیس علیہ مخصوصا بہ اے بالاصل نحو کشہادۃ خزیمۃ والاحکام المخصوصۃ بالنبی علیہ السلام وان لایکون اے حکم الاصل معدولا عن القیاس ھذا ھو الشرط الثانی وھو ان لایدرک المعقل کاعداد الرکعات او یکون مستثنی عن سنتہ کاکل الناسی فانہ ینافی رکن الصوم لے المعدول عن القیاس باحد الامرین اما ان لایدرک المعقل حکم الاصل ای للمدرک علتہ وحکمتہ کاعداد الرکعات او یکون حکم الاصل مستثنی عن سنن القیاس ای عن طریقتہ المسلوکۃ وقاعدتہ المستمرۃ کاکل الناسی فانہ مستثنی عن سنن القیاس وھو متعلق اللفظ من کل ماوصل فی الجوف واذا کان مستثنی من سنتہ لایصح القیاس علیہ فلایصح قیاس الاکل خطاء علی الاکل ناسیا وکتقوم المنافع فی الاجارۃ فانہ مستثنی عن سنن القیاس لانہ اے التقوم بتقیہ الاحراز والاحراز بتقیہ البقاء وھو لایبقاء للاعراض وان منع استحالۃ بقاء الاعراض فتنزل ھذہ الاعراض ای المنافع لاشکاء فی اتصالہ بقاء شیئا فشیئا فیقتضی عدم تقوم کل مالا فی فاذا کان تقوم ھا مستثنی عن سنن القیاس لایقاس تقوم المنافع فی الغصب علی تقومھا فی الاجارۃ بہ وان یکون المعدی حکما غیر علیہ بہذا ھو الشرط الثالث وھو واحد بتقیید بقیود کثیرۃ وھی ھذہ ثابتا باحد الاصول الثلاثۃ اے الکتاب والسنۃ والاجماع من غیر تغییر اے فی فرع مستحق

لادلیل علیہا الان الاصل فی الوجود ھو الوجود حتی نظیر دلیل العدم والاصل فی المعدوم ھو العدم حتی نظیر دلیل الوجود وبالجملۃ الحکم بالبراءۃ الاصلیۃ شائع فیما بین المعدی والمحسنۃ لایصح انکارہ علی ماسبق فی مفہوم الشرط والصفۃ **قولہ فصل** فی شرائط القیاس عبارۃ فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالی فی الشرط الاول ان لایکون الاصل فیہ منصوصا بحکمہ بعینہ اخرج الاصل المقیس علیہ منفردا بالحکم لسبب نص آخر دال علی الاختصاص وذلک کما اختص خزیمۃ بین الناس بقبول شہادتہ وحدہ یقال خص زیدا بالذکر اذا ذکرہ دون غیرہ وفی عبارۃ غیرہ خص النبی علیہ السلام بکذا وکذا فی الکشاف ایاک نعبد مناہ تخصک بالعبادۃ لانغبد غیرک واما استعمال الیاء فی المقصود علیہ فقلیل کما فی قولہم مازید الاقائم افہ تخصیص زید بالقیام لکنہ ما یتبادر الیہ الوہم کثیرا حتی انہ یحمل الاستعمال الشائع علی القلیل فلذا غیر المصنف رح عبارۃ فخر الاسلام الی قولہ ان لایکون حکم الاصل مخصوصا بہ کاختصاص قبول شہادۃ الواحد بخزیمۃ رضی اللہ عنہ بقولہ علیہ السلام من شہد لہ خزیمۃ فحسبہ ذلک انہ شہد للنبی علیہ السلام فی انہ علیہ السلام اوفی الاعرابی ثمن ناقتہ او انہ باع ناقتہ علی اختلاف الروایتین وذلک التخصیص ثبت بطریق الکرامۃ او باعتبار انہ فہم من بین الحاضرین جواز الشہادۃ للرسول علیہ السلام بناء علی ان خبرہ علیہ السلام بمنزلۃ لمعاینۃ **قولہ** وان لایکون معدولا ای معدولا لانہ من العدول وھو لازم ولایجعل من العدل وھو اصرف فیکون متعدیا **قولہ** فانہ ینافی رکن الصوم فان قیل کیف صح قیاس الوقاع ناسیا علی الاکل فی عدم فساد الصوم فلنا لم یثبت ذلک بالقیاس بل بدلالۃ النص للعلم بان بقاء صوم الناسی فی الاکل علیہ انما کان باعتبار انہ غیر جان لا باعتبار خصوصیۃ الاکل **قولہ** وکتقوم المنافع جملۃ من امثلۃ المعدول عن القیاس لان القیاس عدم تقوم المعدوم اذ القیمۃ تتمثی عن التعاول والتعاول بین مایبقی ملاقی کلیۃ شیئ فی الاجارۃ بقول تعالی وآتوہن اجورہن وقولہ تعالی اخبارا علی ان تاجرنی ثمانی حجج وقولہ علیہ السلام اعطوا الاجیر حقہ قبل ان یجف عرقہ وجعل فخر الاسلام من امثلۃ کون الاصل خصوصا بحکمہ وھو الیوم مستقیم بل التحقیق ان الشرط الثانی مغن عن الاصل لکونہ من اقسام علی ماذکرہ الآمدی فی الاحکام من ان المعدول یعتبر من القیاس غیر بان فی الحکم بما لایقبل سقاء وھو اما ان یکون مستثنی من قاعدۃ عامۃ کقبول شہادۃ خزیمۃ وحدہ او لایکون کذلک بل یکون مبدأ بہ کاعداد الرکعات ونصب الزکوات ومقادیر الحدود والکفارات وذلک مما شرع ابتداء ولانظیر لہ فلا یجری فیہ القیاس لعدم نظیر سواء عقل معناہ کرخص السفر او للکفر الداعیۃ علی العاقلۃ **قولہ** ان یکون المعدی فیہ شعارا بان یغیر طان لایکون حکم الاصل منسوخا ولا متعدیۃ لما لیس ثابتا **قولہ** باحد الاصول الثلاثۃ اخارۃ الی ان حکم الاصل لایجوز ان یکون ثابتا بالقیاس لانہ ان اتحدت العلۃ فی القیاس فذکر او بواسطۃ ضائع وان لم تتحد بطل احد القیاسین لابتنائہ علی غیر العلۃ التی اعتبرہا الشرع فی الحکم مثلا اذا قیس الذرۃ علی الحنطۃ فی حرمۃ الربوا بعلۃ الکیل والجنس ثم اردنا قیاس غیرہا آخر علی الذرۃ فان وجدت فیہ العلۃ اعنی الکیل والجنس کان ذکر الذرۃ ضائعا ولزم قیاسہ علی الحنطۃ وان لم یوجد الصحیح قیاسہ علی الذرۃ لانتفاء علۃ الحکم **قولہ** من غیر تغییر ای لایغیر فی الفرع حکم الاصل من اطلاقہ او تقییدہ او غیر ذلک مما یتعلق بنفس الحکم وما یتعلق بتغییر اعتبار العمل بہا باعتبار صیرورتہ ظنیا فی الفرع **قولہ** الی فرع متعلق بمحذوف ای وان یکون المعدی حکما موصوفا باحد الاصول

المعدى ونظيره اى الفرع يكون نظر الاصل والاصل قيدى فى الفرع دالا ونقض دال على الحكم المعدى اعنى عدم الاطلاق القصر فيما ذكر

هذا تفريع قوله حكما شرعيا واعلم ان ثبوت اللغة بالقياس لما بنى فى الحقيقة والمجاز ان فى الوضع ثم ايراد المعنى فى كونه [illegible] والعمل بموجبها وهو اعنى المعنى المذكور القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا اطلاق القارورة على الدن القرار لما فيه من ايذاء المعنى بالاولوية

وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كما تحرم وضع الشراب لمعنى مع ان اطلاق على سائر المائعات جائز لا يدل على ان اطلاق مجازا فيما نزاع لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا على اللواط [illegible] الا من يدل الاطلاق كما يقول الظاهر كالسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم فى الاصل وهو السلم + حرمة تنتهى بالكفارة حتى تنتهى بها تعدم

صحة الكفارة عند عدم اهليته لها وكذا تحليل الربوا بما طعم فانه يوجب فى العدويات حرمة مطلقة وهى فى الاصل تقيد بعدم التساوى حتى لو وجد التساوى ولا يبقى الحرمة فى الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية القصر فى العدويات لان التساوى فى الاصل امر مبهم بالكيل والعدويات ليست بمكيلة

الى فرع هو نظيره والبيت يتعلق بالمعدى الذى ورد النقض فلنفصل بالاعنى وانما عنى فلانه لا يقيد اشتراط كون الاصل حكما شرعيا موصوفا بما ذكر فى جميع الصور لان معناه ان لم يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا وصار المنتهى قوله فلما ثبت اللغة بالقياس يعنى اذا وضع لفظ المسمى مخصوص باعتبار المعنى يوجد فى غيره لما تبع لان اطلاق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة او مجازا سواء كان الوضع بهذا اللغة بالقياس يعنى اذا وضع لفظ المسمى مخصوص باعتبار المعنى يوجد فى غيره لما تبع لان اطلاق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة او مجازا سواء كان الوضع بهذا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العنب من المسكرات اجتمع الفا بالمد وان والالحاق بالقياس الشرعى وهو [illegible] شرط الصلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة الاطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع فيجوز ان يكون الوضع بالقياس الشرعى ويجوز ان يكون بغيره لا جرم جاز الالحاق بالقياس يريد على التمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار على احتجاجه [illegible] وجوابه ظاهر [illegible] بل هى بسبب الوضع

وتوجيه الاسم على الغير على ما سبق والشرع يثبت صحة الاطلاق بعد وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشيخ فعلى هذا يتوقف الاطلاق فى العتاق وبالعكس لاشتمالها على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على الكافر قياسا على الزانى فانما هو قياس فى الشرع وهو ان الشرع اوجب وقوله بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال هذا ذكر قول بجريان القياس فى اللغة وليس كذلك وبيانه ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون فى مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت فى الحد وغيره من التكاليف قياس كثير من الاحكام على الاصل فى الحدود والكفارة والمعاملات وامثال ذلك مما ليست شرعية لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر وان يكون فى القياس الشرعى وذلك لتفريع عدم القياس فى اللغة على ذلك وهذا ايضا ظاهر بالتحقيق ان هذا اشتراط لقياس الشرعى على معنى انه ليس شرطا فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا او لو كان حسيا او لغويا لم يخل اما ان الوسط اثباته اثبات حكم شرعى للاصل وانه فى علته ولا قيود الا بذلك فلو قال البينة شرعا بشهد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كل مسكر خمر كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وبناء على ان القياس لا يجرى فى اللغة ولا فى التعليقات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفى بالنفى فانه لم يكن المقتضى ثابتا فى الاصل كان نفيا اصليا والنفى الاصلى لا يقاس عليه النفى الطارى وهو حكم شرعى ولا النفى الاصلى لشبوته بدون القياس ولاجامع وقد يذكر فى كثير من المسائل ولذا يقول الناظر لابد من بيان المقتضى فى الاصل وبناء ذلك لا يكون النفى حكما شرعيا وقد سبق نبذ من ذلك فى فصل المطلق والمقيد قوله لكن لا يحمل اى لفظ النوع على سائر انواعه عند ارادة معناه الحقيقى فى ذلك الاطلاق لتنافى الجمع بين الحقيقة والمجاز للمنع الان يطلق مجازا على تراب يخام العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز قوله وهى فى الاصل تقيد بعدم التساوى يعنى ان الحكم فى الاصل حرمة تنتهى بالكيل فان قيل قد اثبتت الحرمة فى بيع الفلس بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهى بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو التعلى والطعن فى اثبات الشرع وانما اثبتنا انتهاءه

والتساوي بالعدد وغير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخطا على النسيان في عدم الافطار عندنا لتصريح قوله الى فرع هو لطيه ولانه ليس لخطره لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح القياس الامكان في الفرع نص هذا بيان لتصريح قوله ولانص يعني لانه امكان موافقا للنص فلا حاجة اليه وامكان مخالفا يطيل والضابط في قوله فلا حاجة اليه وفي قوله يبطل ترجع الى القياس وان لا يتغير حكم قوله تعالى القياس حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى كفارته اطعام عشرة مساكين وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على السلم المؤجل يخالف قوله عليه السلام الى اجل معلوم وايضا لبعده على الاصل ☜ فهذا بيان ان في قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما انه غير للنص الثاني ان الحكم لم يعد كما هو في المقيس عليه بل عدي نوع تغيير ☜ وقد بنى في الشرط الثالث بطلان هذا ☜ اذ في الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه لكن بتحصيله فيه وهنا اسقط فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يوم التفاضل والكثير فخصصتم التفاضل ☜ من هذا النص العام فجوز تم مع التفاضل بالتفاضل مع عدم التساوي بالتفاضل بالقدر اي قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الفقنة بالفقنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل يخالف ☜ وكذا في رفع القيم في الزكوة ☜ اي في غير تم النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على رفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي حرفها الى صنف واحد سلے غير تم النص الدال على حرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية ☜

بالمساواة كيلا اعني قبل القلي والطحن قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كذلك في انتهاء الحرمة قوله ان عذره اي عذر الخطاء دون عذر النسيان لان الامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جعل عليه السلام قوله لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته واستدلال به تصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن تقاطع والى هذا ذهب كثير من المشائخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسايه واحدة بالنص والاجماع والقياس قوله وان كان مخالفا يطل القياس التقليل الحديد على الخطاء والسيف الغير على المتعمد فيه في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه قال عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن عدهنا العموس وقتل النفس بغير حق قوله وان لا ينير خلافا لابي حنيفة رحمه الله فانه يقول الغير الخطا عما سوا كان على وجه الاباحة او التمليك فاشترط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص هذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل وغيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل هو حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع معنى عنه لاستحالة عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان اطلاق يدل على اجزاء تحرير الاطعام على سبيل الاباحة واجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم النص لا يدل عاتبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر ☜ وغير فحر للاسلام عن هذا الشرط بان بقي الحكم في الاصل بعد التعليل على حكمه ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه بانه اي بطلانه مثل هذه الاستثناء وغيره بانا قصدا الى ان فيما تغيير النص بانا اي فيهما اضاعة حق من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز نا نحن فيما حكم السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج بالمصالح الجميع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الخ ☜ ان كثير ☜ مفهوم الغاية اتفاقا او الدليل لا غير فيه بقيد حكم النص الا ان حكم النص المفهوم سيما في خبر الواحد غير قاد حة في صحة القياس عند الخافي رحمه الله بينهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدورا للتسليم والسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة - جعلة خلفا عنها فحكم الاصل الغير السلم المؤجل فتبقى عما جعل الاجل

حكم الفرع صح ازاء قيد شرط عدم النص في الفرع كما علمت من قول الشارح فصار الاجاء القيد فيقال ☜ قوله وهذا مع ضعفه ان التراضي الخ تقرير الكلام ورجح بعض المتاخرين في تقرير الكلام ورجح بعض المتاخرين في تقرير الكلام ورجح بعض المتاخرين في

بالتعلیل بالحاجۃ ۔ای قلتم ان العلۃ وجوب دفع الحاجۃ عن الفقیر وہذا المعنی موجود فی دفع القیم بل الکل لان الدراہم والدنانیر خلقت لتحصیل جمیع الاسباب التی تمس بہا الحاجۃ وفی دفع عین الواجب ینتفع الحاجۃ الواحدۃ وربما لا یحتاج الفقیر الی ذلک الشیٔ بل یحتاج الی غیرہا وقد فاتہ الاولی فلا یتأدی الواجب ببیان مواقع الحاجۃ والعلۃ ہی دفع الحاجۃ یجوز الصرف الی صنف واحد یوجد فیہ الحاجۃ فالتعلیل بالحاجۃ فی الصورتین مغیر لحکم النص ۔وفی جواز غیر لفظ تکبیرہ الافتتاح ۔ای غیر تمام النص وہو قولہ تعالی وربک فکبر بالتعلیل بان المراد تعظیم اللہ تعالی فیجوز بای لفظ کان نحو اللہ اجل او نحوہ ۔وفی ازالۃ النجس بغیر الماء ۔ای غیر تمام النص وہو قولہ علیہ السلام انما الطہور وقولہ علیہ السلام حیثیۃ ۔اقرضیہ ثم غسلیہ بالماء علمنا ان المراد التسویۃ بالکیل وہی لا تتصور الا فی الکثیر لان المراد التسویۃ الشرعیۃ فی قولہ علیہ السلام الا سواء بسواء والتسویۃ المعتبرۃ شرعا فی المکیلات ہی التسویۃ بالکیل وہی لا تتصور الا فی الکثیر فلا نسلم انہ یعم القلیل والکثیر کما یقال لا تقتل حیوانا الا بالمسکین معناہ لا تقتل حیوانا من شانہ ان یقتل بالمسکین الا بالمسکین فتقتل حیوان لا یقتل بالمسکین کالقمل والبرغوث لا یدخل تحت النص وانما کان تغییرا اذا کان الاصل واجبا بعینہ ولیس کذلک فان الصدقۃ تحلت مع تحملہا ضرورۃ دفع الحاجۃ وہی تحملہ فلا یدخل جواز دفع القیمۃ لے انما کان التعلیل فی دفع القیمۃ تغییرا اذا کان الاصل ہو الشاۃ مثلا واجبا للفقیر بعینہ ولیس کذلک فان الزکوۃ عبادۃ محضۃ لاحق للعباد فیہا وانما ہی حق اللہ تعالی لکن سقط حقہ فی صورۃ فذلک الواجب بإذنہ بدلالۃ النص لانہ وعد ارزاق الفقراء ولقولہ الاعلی التدریج فما ثم اوجب علی الاغنیاء مواساۃ ثم امر بادائہا تلک المواساۃ وہی الارزاق المتفقۃ من ذلک المسمی ولا یکون ذلک الاداء الا بالاستبدال فیکون تضمنا للامر بالاستبدال کالسلطان لبعض رعایاہ متفقۃ ثم یامر بعض وکلائہ بادائہا من مال معین عندہ یکون اذنا بالاستبدال فکذا ہہنا فثبت بذلک کلہ ان جواز الاستبدال وصلاحیۃ عین الشاۃ لان تکون مصروفۃ الی الفقیر فالحکم الاول ثبت بدلالۃ النص واما الحکم الثانی المستفاد من قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ فقد علمنا بالحاجۃ فان الصدقۃ تقع وتحملت بہذہ الامانۃ لاجل الحاجۃ بعد ان لم تکن فی الامم الماضیۃ فاذا کان عین الشاۃ صالحۃ للصرف الی الفقیر للحاجۃ تکون قیمتہا صالحۃ ایضا لہذہ العلۃ فالتعلیل وقع فی ہذا الکلام ولیس فیہ تغییر النص بل التغییر فی الحکم الاول وہو ثابت بالنص لانا بالتعلیل فی الحقیقۃ تغییر النص بالنص مجتمع التعلیل فی حکم آخر لیس فیہ تغییر النص وہذا معنی قول فخر الاسلام رح فصار التغییر موجودا معہ للتعلیل بالنص لانا بالتعلیل وقفنا علی ان الغرض صلاح الصرف الی الفقیر لعدم الوقوع لعدم تقوم ید الفقیر بید مادام یدہ حکما شرعیا فی الشاۃ فعللناہ بالتقوم ثم عدینا ذلک الی سائر الاموال معناہ ان الصدقۃ تقع للہ تعالی باعتبار ید الفقیر قال علیہ السلام الصدقۃ تقع فی کف الرحمن قبل ان تقع فی کف الفقیر فہی حال اعتبار ید الفقیر تقع للہ تعالی وہو فی حال بقاء ید الفقیر یصیر للفقیر فقولہ صلاح الصرف ای صلاح المحل وہو عین الشاۃ مثلا للصرف ای الفقیر وقولہ لیصیر مصروفا علۃ غائیۃ للصلاح ای صلاحیۃ الشاۃ للصرف الی الفقیر لیصیر مصروفا الیہ ۔مادام یدہ وقولہ الی الفقیر متعلق بالصرف وباعتبار ید الفقیر متعلق بالوقوع ولیصیر متعلق بالصلاح وبدوام یدہ متعلق لقولہ مصروفا وقولہ حکما شرعیا خبر صار فہذا الحکم ہو الحکم الثانی المذکور فی قولہ ان الصدقۃ واقعۃ

المعلوم خلافہ عن وجود السلم فیہ عن القدرۃ علیہ وفی قیاس السلم الحال علیہ تغییر لہذا الحکم الذی لیس فیہ حمل لاجل عن الوجود وقد سبق ان من شرط القیاس تعدیۃ الحکم من غیر تغییر وقد یقال ان معنی اقالۃ الخلف مقام الاصل ۔جعل الخلف کانہ ہو الاصل فاعتبار حقیقۃ الاصل یکون تحقیقا لذلک لا تغییرا ویکون اولی بالجواز لکونہ عدیلا الی الاصل دون الخلف وعدولا عما ہو خلاف مقتضی العقد اعنی الاجل وربما یجاب بان اقامۃ علی عقد السلم لیل ان ما سنذکرہ یجری فیکون بمنزلۃ العدم کالمال المستحق للشرب فی جواز التیمم وفیہ نظر اور بما یکون لرفع الحرج فی احضار المبیع ونحوہ من الاعراض فلا تبیین الحاجۃ لضرورۃ قولہ وانما کان تغییرا بحد السوال انکم جوزتم وقوع تغییر الواجب فی الزکوۃ قیاسا علی العین المعلۃ وقوع حاجۃ الفقیر وفی ہذا التعلیل تغییر لحکم النص الدال علی وجوب عین الشاۃ وحاصل الجواب ان تغییر ہذا النص المبین بالتعلیل بل بدلالۃ النصوص الواردۃ فی ضمان ارزاق العباد وایجاب الزکوۃ فی اموال الاغنیاء ومصرفہا الی الفقراء ذلک ان الزکوۃ عبادۃ والعبادۃ خالص حق اللہ تعالی فلا یجب بالفقراء ابتداء وانما یصرف الیہم ایفاء لحقوقہم وایجاز العدۃ ارزاقہم

في الاصول

الا بتداء اوتعالى وفي البقاء ضرورة اي الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة مع العبارة مع مشكلات كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاصناف بعد الصدقات فان قوله انما الصدقات للفقراء الاية فكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم حينئذ ملك شخص الى شخص آخر وانما تفيد اللام هنا ليست للتمليك لان الصدقات للفقراء الا ان يراد بها الجميع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد به الجنس الشيائي في هذا الموضع لو اريد الجمع لكان المراد جميعا مستغرقا فيلزم ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس يسع احدان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد

ولا خفاء في ان هواجسهم مخالفة لاتفاق بنص الشاة شاة وانما تدفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والناط اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتمليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها اليسر على من وجب عليه الزكوة لان الاداء من جنس النصاب اسهل عليه اليه واصل ولكونها سببا لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجوازالاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما دفع لحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت بالاصل الخلفة حتى يتبع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حديث لعبد كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبيل القرابين بالاحراق والقاء حمال التقربات انما يتصرف شرعا كصلاحية الخل حلالا للبيع دون الخمر لما كان هذا الحكم شرعيا علمنا انه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها واقعة لحاجة لتعدي الحكم الى قيمة الشاة فيحملها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي الحاجة او فهو فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيما ذكر في هذا الحكم تغيير لتغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الامر بايفاء حق الفقير وهو هذا التقدير يصلح للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيما ذكر في ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ النص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والمنع هو التغيير بالتعليل لانه منقول بالنص خبر صار وهو صار بالنص خبر ليس فيتغير ما ذكره الصدر صار الحاصل وجوب الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا لفظا ظاهر صار ترك الاستدلال بالسلام حيث قيل الفرع بمنزلة الاصل والعلة القديم اورد وها وضرحا بنيهما على ان العلة قد تتغير من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تتغير من جانب الواجب وهو التقوم وان استبدال يجوز ان يعتبر نفس القيمة لا معنى التعليل بالتقوم وان يعتبر بالقيمة فيعلل بالتقوم والتقوم واحد وهو صلاحية صرف الشاة وغيرها وان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحيتها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاحية غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل ما تقوم للصرف بعدم ما كانت هذه الصلاحية ثابتة بالطاء في الامم السالفة فجاز ان يجب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تخصيص على الصلاحية لا يدل على ثبوت كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو امسك الفقير دراهم قيمة شاة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من نجوزها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانا نسلم ان في كل واجب مالي صلح ايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير الخلوة ثمنا للاشياء على الاطلاق وبوسيلة الى الارتزاق قولي وذكر الاصناف وجد السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على ما في الكل لجملة الاية وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقير بقبضه ورد وام اليد فيكون اللام لما قبته دون التمليك وانما اصار ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند

على انه ان اريد بذا بطل مذهب الشافعي واذا لم يكن جميع مراد كان المراد الجنس فيراد وان جنس الصدقة يحصل بالفقير والمسكين ومن شاء ان يراه الافراد فيكون اللام للعاقبة فالتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعدم المصارف والتكبير لتعظيم الله تعالى فاذا راد القيمة وذكر غلطا اخيرا في معنى المنصوص فاعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفات الله بنزلة الراد للانسان والعظمة بنزلة الازار فالاول اول على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر كما نقول قرأت هذا بعد ذاك وربك فكبر بإراده قل الله اكبر لانه توقيل وربك قل الله اكبر لا تقيد بشيء فمعناه وربك فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم الله تعالى في نظرك الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والاجلال والتعظيم على انه ليس لبعض صفات الله تعالى مزيد على البعض لانه اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاذا راد القيمة راجع الى مسئلة وقع القيم وانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص ولنا اجمعاني سلك وجه واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه ان اورد الاشكال على قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله حتى يراق ثم غسله بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس المقصود بالذات وانما المقصود هو الازالة لا الاستعمال وكون الماء الة صالحة للازالة حكم شرعي يدل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تحبس الآلة بالملاقات والا لما وجدت الازالة بل الزيادة وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الما بخلاف الجنب فان ازالته معقولة ولا يفترقان بل يفترقان بما هو غير معقول فكان الخروج

ظهر القرائن وقد يكون حمل اللام على الاختصاص الدلالة على ان المصارف نافية لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم المحقون للصرف اليهم سواء صرف اليهم او لم يصرف فبالصرف الى البعض لتعيين كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيقيد ان الزكوة ملك بجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقييد المصرف لا يليق عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت العمل على البعضية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى للتعليل عدم الامكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا يتعذر الاستغراق ثانيا فعني العبارة تسامح والظاهر المطابق هو انه لا تفاوت بكون اللام للاستغراق او الجنسية فلا يدخل لما ذكره ان الفقراء والمساكين في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك بجواز ان يلتزم لبعضهم بطلان الجمعية للغير ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس لانه كونه ولا مع ذا نقول على انه ان اريد بهذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء ويلزم بطلان ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله ان يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان اللام للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا ظاهر بطلانا فلم عامل الى التوزيع الجميع على الجميع قلت لانه بما يدعي ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجميع بالجميع تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد فيطل ان يقع ملكيات عما هو ظاهر بطلانا قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة واجزاءه وكون الماء الة صالحة لازالة النجاسة حكم شرعي حاصل بكونه مزيلا يتعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تحبس الآلة بالملاقاة والا لما وجبت الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل الخاصية في الماء او لو كان لازالة لوجب ان يشارك جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة بالماء عن الحدث معنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ هو عضو طاهر لا يحس بشيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل له لو سلم انه معقول فالماء يوجد بما حالا يسيرا بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق لتحقق العلة وهو الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الجنب فان قيل قد ذكر في بحث المنافقة ان الحظر لما استعقل في السلب كان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء والا بقية والا ازالة الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المنافقة وذكر فخر الاسلام رح ان الماء مطهر بطبعه لحديث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى

توضيح وتلويح مع حاشية صدر الشريعة

مع حواشيها حاشية ج

وجوب بيان الخ

فانه لو كان

فان قيل

ان الحكم

فان قيل

ان الحكم

فان قيل

ان الحكم

الا ان یقال بالنسبۃ الینا فان الاحکام تضاف الی الاسباب فی حقنا فاننا مبتلون بنسبۃ الاحکام الی الاسباب الظاہرۃ فیجب القصاص بالقتل والزنا فی الحقیقۃ للعقوبۃ شبہت بالجنایۃ ففی ظاہر الشرع الاحکام مضافۃ الی الاسباب فہذا معنی کونہا موثرۃ وقیل الباعث لا علی سبیل الایجاب بعض الناس عرفوا العلۃ بالباعث یعنی ما یکون باعثا للشارع علی شرع الحکم کما فی قولک جئتک لاکرامک فالاکرام باعث علی المجی والقتل العمد باعث للشارع علی شرع القصاص صیانۃ للنفوس وقولہ لا علی سبیل الایجاب احتراز عن مذہب المعتزلۃ فان العلۃ توجب علی اللہ شرع الحکم عندہم علی ما عرف ان الاصلح للعباد واجب علی اللہ تعالی عندہم لما فی المشتمل علی الحکمۃ مقصودۃ للشارع فی شرعیۃ الحکم وقولہ بتفسیر الباعث لا علی سبیل الایجاب فالمراد من الحکمۃ المصلحۃ والمراد من کونہ مشتملا علی الحکمۃ ان ترکیب الحکم علی ہذہ العلۃ محصل للحکمۃ فان العلۃ لوجوب القصاص القتل العمد العدوان فلا یتصور اشتمالہ علی الحکمۃ الا بہذا المعنی من جلب نفع للعباد او دفع ضرر عن العباد وہذا مبنی علی ان افعال اللہ تعالی معللۃ بمصالح العباد وعندنا ما ان الاصلح لا یکون واجبا علیہ تعالی خلافا للمعتزلۃ وما بعد من الحق قول من قال انہا غیر معللۃ بہا فان بعث الانبیاء علیہم السلام لاجتہاد الخلق واظہار المعجزات لتصدیقہم فمن انکر التعلیل فقد انکر النبوۃ وقولہ تعالی وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون وقولہ تعالی وما امروا الا لیعبدوا الا لہ وامثال ذلک کثیرۃ فی القرآن الہ علی ما قلنا وایضا لو لم یفعل لغرض اصلا یلزم العبث وہو لیس بفعل انما ان فعل الغرض فان لم یکن حصول ذلک الغرض اولی بہ من عدمہ لم یتصف فعلہ وان کان اولی بہ لکان مستکملا بغیرہ فیکون ناقصا وقد قیل علیہ انہ انما یکون مستکملا بہ لو کان الغرض راجعا الیہ وہنا راجع الی العباد واجابوا عن ذلک ان تحصیل مصلحۃ العباد وعدمہ ان استویا بالنسبۃ الیہ تعالی لا یکون غرضا لہ ولا عائدا الی الفعل لانہ عبث یلزم الترجیح من غیر مرجح وان لم یستویا بالنسبۃ الیہ یکون فعلہ اولی فیلزم الاشکال قلت ہذا الجواب غیر مرضی لانا لا نسلم انہ ان استویا بالنسبۃ الیہ لا یکون غرضا ولا عائدا الیہ لانسلم ان الترجیح من غیر مرجح لم لا یجوز ان یکون الاولویۃ بالنسبۃ الی العباد مرجحا وکون العلۃ بحیث یحسن ای کونہا بحیث تجلب النفع الی العباد او تدفع الضرر عنہم یسمی مناسبۃ والوصف المناسب ما یجلب نفعا او یدفع ضررا وقد قال القاضی الامام ابو زید ورد المناسب بالو عرض علی العقول تلقتہ علی القبول وقد ذکرنا ان المناسب اما حقیقی واما اقناعی فالحقیقی اما لمصلحۃ وہیئۃ کریاضۃ النفس فی تہذیب الاخلاق فالوصف المناسب کالجوع لوجوب الصلوۃ والصوم والحکمۃ ریاضۃ النفس قہریا او دینیۃ وہو اما ضروریۃ وہی ما تحفظ النفس او المال او النسب او العقل فہذہ الخمسۃ ہی الحکمۃ والمصلحۃ فی شرعیۃ القصاص او الضمان وحد الزنا والجہاد وحرمۃ المکاسب والوصف المناسب ہو القتل العمد العدوانی الذی یترتب شرعا وجوب القصاص او الضمان والحکمۃ حفظ النفس والزنا وحرمۃ الکافر والاسکار وما یحتاج الیہما کما فی تزویج الصغیرۃ فالوصف المناسب ہو الصغر والحکم شرعیۃ التزویج والحکمۃ والمصلحۃ کون المولیۃ ہی الکفوء وہذہ المصلحۃ لیست ضروریۃ لکنہا فی محل الحاجۃ بحیث لو فاتت لفات الی بدل واما ان لا تکون ضروریۃ ولا محتاجا الیہا بل للتسہیر کحرمۃ القذف والسرقۃ فانہا حرمت لنجاستہا وحلو منصب الامامۃ فلا یسمی مناسبا ولہذا والاقناعی ما یتوہم انہ مناسب ثم اذا الحکم بظہر خلافہ کنجاسۃ الخمر بطلان بیعہا فرجیت انہا نجاستہا تناسب الابطال البیع بقتضی الاعتزاز لکن یسمی النجاسۃ کونہا مانعۃ من صحۃ الصلوۃ وہذا لا یناسب بطلان البیع والحکمۃ المجردۃ لا تعتبر فی کل فروعہا بل تعتبر فی بعض فیضاف الحکم الی الوصف علی ہذا منضبطا یدور معہا ای یدور الوصف مع الحکمۃ او لغایۃ وجودہا ای وجود الحکم عندہ ای عند الوصف والمراد ان ترتب الحکم علی الوصف یکون محصلا للحکمۃ او وصف ظاہر منضبط یدور معہا ای مع الحکمۃ او لغایۃ وجودہا ای وجود الحکم عندہ ای عند الوصف والمراد ان ترتب الحکم علی الوصف یکون محصلا للحکمۃ وانما اوفی الاغلب کالسفر للمشقۃ یعنی المراد ان المشقۃ ہی الحکمۃ بل رفع الضرر وہو انما تحقق فی صورۃ وجود الضرر لا تحقق الا ان یکون المشقۃ موجودۃ ثم المشقۃ غالبۃ الوجود فی السفر فرتب الحکم وہو الرخصۃ علی الوصف وہو السفر فیکون محصلا الحکمۃ التی ہی رفع الضرر فی الاغلب وہنا ایجاب بالاول بشرط لزوم الحکم عقیبہ بایجاب تعالی او قبول ورد بل الشرع لا حکم لہ علیہ فلا وجہ عقیبہ ذلک الشق **قولہ** الا ان یقال بالنسبۃ الینا فی ان الوجب ہو اللہ تعالی الا ان الایجاب کان مبنیا علی ما عرف من ان افعال اللہ تعالی معللۃ بمصالح العباد وعندنا ما ان الاصلح لا یکون واجبا علیہ تعالی خلافا للمعتزلۃ ونحن عاجزون عن درک ما شرع اللہ تعالی لہ العلل ولا وجوبات للاحکام فی حق العلل نسب الوجوب الیہا فیما یدرک العباد **قولہ** فمن انکر التعلیل فقد انکر النبوۃ لان الجلیل بعثۃ النبی علیہ السلام باظہار الخلق لازم لہا وکذا تعلیل اظہار المعجزۃ علی ید النبی علیہ السلام بتصدیق الخلق وانکار اللازم انکار للملزوم لامتناع اللازم **قولہ** والوصف المناسب ما یجلب او یدفع ضررا

الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عليه السلام لعن الله اليهود حرمت عليهم الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دليل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطوفان والنص موجب لصيغته لا بالعلة ولان التعليل يكمل الاوصاف ويحمل وبالبعض محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف لانها بالجملة لان كل وصف صالح لهذا السؤال للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله لان النص موجب لصيغته لا بالعلة اي نعم ان النص موجب للحكم لصيغته معنى انه مظهر للحكم لصيغته لانه داع بل الداعي الى الحكم هو المصلحة والتعليل لاثبات المحكم في الفرع جواب آخر عن قوله لان النص موجب لصيغته اي نعم ان النص موجب للحكم لصيغته في الاصل لافي الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة وانما تعلل لاثبات الحكم في الفرع لافي الاصل وعند الشافعي هي معللة لكن لا بد من دليل مميز لان البعض الاوصاف متعدي وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وهو خلاف ما هو عندنا لا يدع ذلك اي مع ما قال الشافعي رح من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص المعللة بغير العلة نظيره

قوله كما ذكره الامام في المحصول الذي يقتضي الى ما يجلب للانسان انفعا او يدفع عنه ضررا وقد ينفع بالملذات او الكمون ظن نفعها للبهائم والضرر بالالام او الكمون ظن نفعها اليه وقد يطلق الشر على ما يوصف بالمفاسد في العادات والاول قول من يحسن الاحكام قبل ورود الشرع والثاني قول من يقبحها قبله والصالح والمفاسد في قول من يأبى ذلك قال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي الصالح ما ورد عرض على العقول تلقته بالقبول لما فيه من جلب نفع او دفع ضر والمفسدة بخلافه والحكم اما شرع لاجل هذه المصلحة او يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة فتلك المصلحة امر مقصود عقلا وان لم يأت به الشرع والى هذا ذهب اليه الجمهور من الفقهاء وان وصف مناسب لوجود القاضي الاسكاف شرب الخمر نحو ذلك عليه ما مر في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذا اذ ليس المقتل شيئا هو اي نفس الاذى او هو ملائم للافعال العقلاء او هو مقصود شرعا وجود القصاص فعلة لقال المصرح به وقد ذكر ان الباعث الحقيقي هو ما اقتضى ذاته او على الغير او ان التعليق على المسبب يدل على ان الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفق حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصد جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود شرعا عند القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب لعلكم تتقون وان لم يذكر الامام في المحصول هذا القيد الذي ذكره الآمدي اي حصول ما هو المقصود من ترتب الحكم على حصول ما هو المقتضى منه بفعله وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح لان يكون علة للحكم اذا ورد بالقبول لمضمره بديلا اثباتيا عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الى وليس لاحد ان يحتج بقبول الغير على اعلام الله تعالى مراده فكيف يمكن ان يقال المراد عامة العقول فان ادعاه بلفظ الجمع قوله الاصل في النصوص عدم التعليل خلافا لقوم نذكرهم ذلك على ما يقع في الجدل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يدل البعض على عدم التعليل وقيل الاصل التعليل ببعض وصف لكن لا بد من تعيين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رح وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة وهو ذلك لان قبول التعليل والتمييز دليل على ان هذا النص في الجملة لان الظاهر ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي الذهب الف لا حاجة الى ذلك بل كفى ان الاصل في النصوم التعليل وجدلا ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذا علل الشرعية ليست سوى دلولات الصيغ بالتعليل ينتقل الحكم من صيغته الى العلة التي هي من النص بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل واليقين التعليل بالجميع الاوصاف وهو هو ان المفهم هو التعدية وتتبع وجمع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التعاقب والتعاقب في المحل وما ذكر بعض هو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدها هو الحكم لا تثبيت بالاحتمال فلا بد من دليل مرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر وهو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل صف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذا اكثر شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف وان يراد كل وصف صالح للعلية وهو الحكم يقتضي الى التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجي فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثاني ان الاولة قائمة على جميع القياس من غير فرق فترك بغير نص فيكون التعليل هو الاصل ولا يكون بالكل والا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كما لفقه تصرا واجماع او مناقضة او صاف وجها ثالث انه لا يكون التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب تعطيل القياس فتعين التعليل ببعض لا بعينه وهو ما يتعدى فيجب التعدية الى الفرع ويدل على انه ناقض تعيين البعض اجماع الصحابة في اختلاف الصحابة في الفروع باختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض متعين فطلبه من غير تعيين تحكم بالتعيير والتعيير الى الدليل لانا نافي كون الاصل هو التعليل وبهذا تخرج الجواب عما ورد على الشافي على القول الاول فلنا ان اقتضاء الدليل على جواز اليه الدليل الاول

نظيره في حديث الربوا بيد بيد يجب التعيين وذلك بناء على ان باب الربوا ايضا مما لم يثبت تعبديته عن الشارع بل الدين بالدين منهي عنه عليه السلام نهي عن بيع الكالي بالكالي غير ان الاجماع اقتضانا عن عدم تعبديته فافهم قوله لان النقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم ثبت ياتي ان يجوز بيع الحفنة بحفنتين النسيئة فوجدنا اجماعا وهو الشافعي رح التقابض في مجلس العقد الطعام بالطعام فاذا وجدنا معللا في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت سنة لان الربوا هو الفضل الا يجابي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من حنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحفنة بحفنتين منها بلا غير عند نسيئة فشبهته الفضل مجازية واحتقيقة الفضل فاذا علمت ان احد شرطي هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في المجلة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر فالتسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض التعليلات لم تتوقف على هذا وليكن ان يجاب عن هذا بانا ما شرطنا في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه اما تاثير الا ان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع عين الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة الثاني يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالقتنة للزكوة في المضروب عندنا فان الزكوة تضاف اليها وهذا الوصف لا ينفك عنها اصلا حتى يجب الزكوة في الحلي للدربوا عنده وعارضا كالكيل للدربوا فان الكيل ليس بلازم حسا للحنطة والشعير فانهما قد يباعان بالحلية وقضاء على بابالي داحما اي اهم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهو اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض جملا كقوله عليه السلام اما ابيك دين لو كان على ابيك دين قما الذي عليه السلام اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة فيهما ودينه حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في الذمة يخرج ما تعلق بعينه كحق المولى فانه يباع كالمولى موت المولى فانه لا يباع كالام الولد فيه قياس عدم جواز البيع

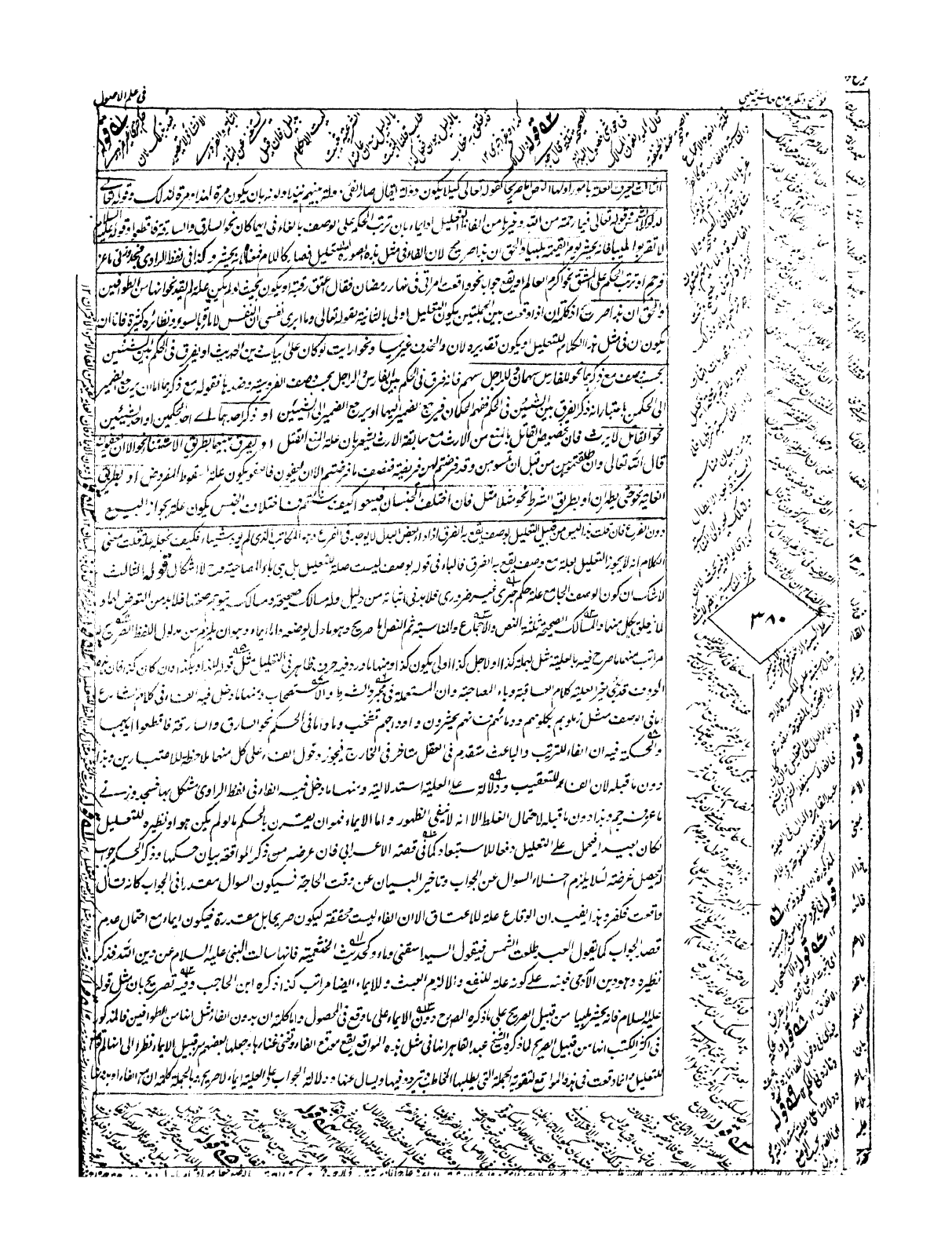
ووجه الرابع ظاهر وذلك لان بقول الاصل ان التعليل بالقاصر يوجب عدم التعدية بل غايته ان لا يوجب التعدية بالدليل الاعلى ثبوت حكم في المنصوص عليه بالتعليل على وصف ثبوت التعدية بالتعدية ويكون لقائل ان يمنع كون الاصل دليلا على ذلك بل الاصل عدم التعدية الا بدليل على ان الاصل في الشافعي رح انه يقول بالتعدية مع تعدي وجوب التعيير الى المطعوم نظيره قوله كما ذكرنا في قول عليه السلام الذهب بالذهب مثلا بمثل يدا بيد ان تولا يدا بيد يجب التعيير لان اليد الما التعيين كالاشارة والاحضار وذلك يسمى بابا لربوا وجوب التعيين من باب بيع الربوا والاجل اعني كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيير احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في بالصرف تعيير البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل فثبت وجوب التعيير بمعنى يا عربه المقابض الى غير وحتى وجب التعيين في بيع الحفنة بالسويق حيث لم يجز بيع حفنة بحفنتين السويق لعدم التعيير مع الحلول وذكر الاوصاف وتحقق شرط الشافعي رح التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعه على تعديه وجوب التعيين الى غير النقد يزول الربوا لعلل في حق وجوب التعيير فوجب التعدية بدون التعليل فيجب ان لا يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان الربوا الفضل وهو موجود في تعدية وجوب المماثلة اشد شبهة وتحققا من ربوا النسيئة وهي مبنية تعديه وجوب التعيير لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الفضل اولى بالتعدية من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة وليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع والنص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وان الذي حمل الراوي على ان يروي هذا الحديث بالمعنى هو اعتقاده ان الربوا في النسيئة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قيام الاجماع نصا واجماعا وقد يكون تعليل آخر ثبتنا بالاخرة الى النص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل توقف على تعليل آخر حتى يلزم الدور وعدم الانتهاء الذي هو المحذور من لزوم التسلسل وهو ممتنع وانما غير التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابنا ان التشرط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسها او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاذا ثبت علية الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة فنقول انا قد اعتبر علية نوع الحكم المستفاد منه او بجنسه علة الجنس علة للنوع ودرك هذا يحتاج الى تامل

يقال ان التخريج العلة اعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاذا ذلك دور قوله بانا ما قالوا انما قالوا ذلك لانهم من ورود الاشكال على ان اثبات التعليل في ربوا النسيئة كان في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى ما في التقريرات ولان وجوب التعيير في المماثلة في الاشياء الستة ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض قوله الشافعي اضافة الى نفي شرط اعتبر بالبعض في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منضبطا يشير كسب الاكتساب حتى يجوز

على حدة حوا زبح ام الاول العلة كونها محلوكين تتعلق عتقها بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قلنا بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر فهو مركب كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة مما يأتي مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي رح يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عندنا اذ غير المجوهرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز تعليلها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للامر بيان لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا اي في الاعتبار فهو فائدة تهم ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشئ اذ فائدة الفقيه ليست الا اثبات الحكم

التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية العمل للاتصاف به ولا يخفى كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجواب البافي فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى دلالة من الجلي وهذا باطل مع جوابه ولا باطل مركب من صفتين وصاعدا وان لا يكون العلة صفة بل مجموع او صفة لكن على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونحمل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر في المجهول غير المعلوم والا لزم ان يكون كونه علة صفة للمجموع بطلان صفة لكل ان لم نقل شئ من الاجزاء علة لكون صفة لزوال فلما بكل جزء علة والمقدر خلافه وما يجوز ان يكون علة ولا يدخل لسائر الاجزاء وما بالمجموع من حيث هو المجموع رح ان لم يكن

فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها وتوقفنا توقف على علمه بان الوصف حاصل في الخبر وبالتعليل لا تتوقف على التعدية بل تتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص اعلم ان كثيرا من العلماء قد تجوزوا في هذه المسألة واستبعده اذ بابه جنسية فيما توهموا ان الحق ان يتفكروا ان الاستنباط العلة في الاصل هل هي ذاك اصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل الى حاصلة في غير صورة الاصل تعدى الحكم والا فلا يتم على مورد النص وعلى الاجماع فيقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا يعني انا قول هذه المسألة على اشتراك الثاني عندنا في ضيقة جدا وعلى الاكثر ما بالاخالة عند الشافعي رح ومعنى التاثير عندنا الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة اجنبيا لما لم يوجد في صورة اخرى لما يدري الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي رح لما كان مجردا الاخالة كافيا يحصل الوقوف على التعليل فقط اقتصر على مورد النص فحصل الظن بانه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرناه من معنى الخلاف افاد ما ذكره القاضي عندنا ان وجه التعليل بالوصف القاصر عندنا ان وجه عدم التعدية وثمرة الاختلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ان متعدد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة بل يمتنع التعليل بالمتعدي لم لا فمنه ان يمتنع وعندنا لا لان باعتبار الغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانما يحصل الوقوف على العلية بشرط الاقتصار على مورد النص فحصل ان الوصف المقتصر على مورد النص الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرناه من معنى الخلاف افاد ما ذكره القاضي



واعلم ان فی هذا الموضع ان سلم العلیة انما قال ان السلم العلیة لان العلة فی بعض هذه المواضع غیر مسلمة نحو واقعت امرأتی لانه وان سلب الحکم الی المرأة لکن یمکن ان یکون العلة شیأ خفیا علیه المواقعة کهتک حرمة الصوم مثلا لکن لبعض تلک العلل لا یمکن بها القیاس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة انکانت علة کما وجدت غیبت لقطع نصا لا قیاسا وکذا فی ما عز وکونه فاسقا وجه ایضا النص دلیل علی ترتیب الحکم علی تلک القضیة فی واقعة امرأتی ونحوها لا علی کونها مناطا فانه یمکن ان یکون هتک حرمة الصوم ایضا الغایة والا لابد لان علی العلیة وثانیها الاجماع کما اشیر علی ان الوصف علة للقبوح الواقعیة علیه فی الحال وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة وهی ان یکون علی وفق العلل الشرعیة والظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف فی جنس هذا الحکم والمراد من الجنس الذی هو مخصص

والمقام كالصغيرة فانه عليه التحيات والصلوات عليه السلام لما فيه من التعزير والتوبيخ بقوله تعليل الرسول عليه السلام بطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة ثم كان العلة في احدى الصورتين المخبر في الاخرى الطواف وان اختلفا بالكلية متحدتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الطهارة وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان بالكلية متحدتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي سيذكر فيه الضرورة فظاهر حاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في شيئين احدهما يكون بها ضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس ما في الكثرة مع الجماع وهذا اصل حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي وهو ام الدعوى في المحلة وهو الجماعة فان فيه اقامة الداعي وهو قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد الافتراء ثمانون سوطا واذا وجبت الملائمة صح العمل ولا يجب عنه الا اذا كانت مؤثرة فالكلام [illegible] في ان العمل بالمناسب المؤثر والتاثير كما عهد الله في [illegible] عند الشافعي رحمه الله [illegible] بالمناسب المؤثر شهادة الاصل

[illegible] بين الوصف الذي يدور الحكم معه وجودا وعدما بواسطة او بغير واسطة اعلم ان كل وصف اخص من الذي هو اعم منه كل وصف اخص فهو اصلح لحفظ النفس شهادة كلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واخص خصوصية كان اقياسا قويا وبالقبول احرى ولكونه بالتاثير اقرب والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف الحكم اجناسا عالية ومتوسطة وسافلة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم الخاص هو الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا ينافي الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم اكثر مما يقارب الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فاذا كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وكلما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسطة فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم تمال ان من القياس ما يؤثر لكون علته منصوصا او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المصرح من ان المراد بالملائم كان مناسبا بناء الاصطلاح قولا باطلاق النفس هنا قال ومن الناس من جعل اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملائما وقال البعض الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والذي في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم تثبت اعتباره بنص او اجماع بل ترتب الحكم على وفقه فقط مع ذلك ثبت بنص الجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والغريب الملائم هو المرسل الذي لم يعلم العاد بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم تعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع هو ترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس والجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تعريف قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا لا اشكال وقوله بجملته لا وجه في كلام المحققين ما يوافق التفسير الذي علقه المصرح قوله الملائم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف هو الصغر في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي ينتفع بضرورة واعترض المصرح بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف عين مطلق الضرورة حفظ النفس ونحوه لغير فاذا لا معنى ان يقال الحاجة ماسة الى تطبيب الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطبيب غير عرض عن النجاسة الى انتهاء حقنة بالكلاح ونحوها سوى الطواف بين ملتحف للاحتراز عنه عن تطبيب العضو كما لصغر عن تطبيب العرض فالوصف الشامل للصورتين وقع الحرج المانع عن تطبيب المحتاج اليه فالحكم الذي هو جنس الطهارة هو الولاية هو الحكم الذي ينتفع الحرج المذكور قوله عنه بفضل الشافعية اي يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فريقان فرقة توجب العمل بالملائم بغير شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيظهر تهافتها سالما عن المناقضة اعني البطلان لغيره بما يراد نفاع اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة عن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما يوجبه ذلك الوصف من غير تعرض بنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وافعى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك ان المناسب تنزلة الغاء هذا العرض على الاصول تنزيلية تنزلة العرض على التركيب واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر المصرح فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين مرة

لغا اي صورة نوع او صنف او جنس كان اظهر الا ان وجود الجنس يدل على وجود نوع آخر من ذلك الجنس فحكم بالقصد نوع آخر من ذلك الجنس وهذا النوع ١٢

وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف اولوعه وصف اخص منه كما سيجيء في الخاطران هذا الوصف علة لذلك الحكم مثلا ليسعى بالمصالح المرسلة اى الاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا اسعى بالمصالح المرسلة بالقبول عند الغزالي رحمه الله المصالح المرسلة هي التي علم ان الوصف المرسل نوعان لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشارع جنسه الابعيد وهو كونه متضمنا للمصلحة في اثبات الحكم نوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه القريب الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصلحة مترددة بين قطعية كلية كترس الكفار بالمسلمين فانه لو جد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس البعيد لهذا الحكم لم يعهد في الشرع ابادة قتل المسلم اصلا ولكن وجد جنسا بعيدا وهو حفظ النفوس في مجاعة المخمصة وجد اعتبار الشارع اياه في قتل المسلم بقطع الطريق فيقتل المسلم بالكافر ويقتل بالمرتد ويقتل بالزاني المحصن في مجاعة المخمصة لحفظ النفوس وان كانت المصلحة مترددة بين ظنية كقتل جميع الاسرى لعلمنا انه لو ترك بعضهم لصاروا مستولين علينا وقتلونا جميعا ولو ترك بعضهم لقتلوا بعض المسلمين فقط وهو ظني وقطعية كقتل جميع الاسرى لانه لو ترك بعضهم لقتلوا جميع المسلمين قطعا ولو ترك جميعهم لقتلوا بعض المسلمين قطعا فالمصلحة في قتل جميعهم اكثر من المصلحة في قتل بعضهم فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين صيانة النفوس عامة المسلمين اعتبر الشارع جواز اذى الاسرى الى حد القتل صيانة لنفوس المسلمين وهي مصلحة ظنية لان حصول المصلحة بقتل الاسرى قطعية لان حصول المصلحة في قتل بعضهم ظني فان الاسر قد ينتهي الى حد القتل وهو كلية لان تحصيل مصلحة كلية لا يعارض بمفسدة جزئية فان قتل الاسرى مفسدة جزئية بالنسبة الى مفسدة كلية وهي قتل جميع المسلمين وهو كلية لان المفسدة الكلية اعظم من المفسدة الجزئية فلا يعارض بها المصلحة الكلية فان قيل لم لا يجوز ان يكون المصلحة في قتل الاسرى ظنية وفي تركهم قطعية فيكون تركهم اولى قلنا لان المصلحة في قتلهم وان كانت ظنية فهي راجحة على المصلحة في تركهم لان المصلحة في قتلهم كلية وفي تركهم جزئية والكلية راجحة على الجزئية وان كانت الكلية ظنية والجزئية قطعية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت فان طرحنا بعضهم في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لان المصلحة على تقدير ترك الطرح لا هلاك الا جماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الذين نقتلهم الكافر المسلمين مع الاسارى

وقد تترکب بعض الاربعۃ مع بعض فی الجوہر کالصغیر مثلا فان لنوعہ اعتبارا فی الجنس للولایۃ وبجنسہ اعتبارا فی جنسہ فان جنسہ العجز والولایۃ ثابتۃ علی العاجز کالمجنون مثلا وقس علیہ الباقی والمرکب تقسیم بالتقسیم العقلی احد عشر قسما واحد منہا مرکب من الاربعۃ واربعۃ منہا مرکبۃ من ثلثۃ وستۃ مرکبۃ من اثنین

قولہ وتقدیر ترکب بعض الاربعۃ لافخا وفی ان اقسام المفرد اربعۃ حاصلۃ من ضرب الاثنین فی الاثنین لان المتیسر فی جانب الوصف ہو النوع او الجنس وکذا فی جانب المحکوم علیہ یلزم انحصار المرکب فی احد عشر لان الترکیب اما ثنائی او ثلاثی او رباعی اما الرباعی فواحد لانہ غیر واما الثلاثی فاربعۃ لانہ اما بعینہ ثلثا شیا بنقصان واحد من الرباعی فذلک الواحد اما ان یکون اعتبار النوع فی النوع او فی الجنس او اعتبار الجنس فی النوع او فی الجنس واما الثنائی فستۃ لان کل واحد من الاقسام الاربعۃ للافراد تترکب مع کل من الاقسام الثلثۃ الباقیۃ فیصیر اثنی عشر حاصلۃ من ضرب الاربعۃ فی الثلثۃ فیسقط ستۃ بموجب التکرار او نقول اعتبار النوع فی النوع اما ان تترکب مع اعتبار الجنس فی النوع او مع اعتبار النوع فی الجنس او مع اعتبار الجنس فی الجنس ثم اعتبار الجنس فی النوع اما ان تترکب مع اعتبار النوع فی الجنس مع اعتبار الجنس فی الجنس ثم اعتبار النوع فی الجنس تترکب مع اعتبار الجنس فی الجنس فاقلت[1] اعتبار النوع یستلزم اعتبار الجنس ضرورۃ انہ لا وجود للنوع بدون الجنس فلا تصور الافراد الافی اعتبار الجنس فی الجنس واما اعتبار النوع فی النوع فیستلزم الترکیب الرباعی البتۃ واعتبار النوع فی الجنس او عکسہ یستلزم الترکیب الثنائی قلت المراد الاعتبار بقصد الاضمنا حتی ان الرباعی یمکن کل من الاعتبارات الاربعۃ مقصودا علی حدۃ فالمرکب من الاربعۃ کالسکر فانہ مؤثر فی الحرمۃ وکذا جنسہ الذی ہو ایقاع العداوۃ والبغضاء مؤثر فی الحرمۃ ثم السکر مؤثر فی وجوب الزاجر اعم من ان یکون اخرویا کالحرمۃ او دنیویا کالحد ثم السکر مظنۃ للقذف صار المعنی المشترک بینہما وہو ایقاع العداوۃ والبغضاء مؤثرا فی وجوب الزاجر واما المرکب من الثلاثۃ فالمرکب مما سوی اعتبار النوع فی النوع کالتیمم عند خوف فوت صلوۃ العید فان الجنس وہو العجز یجب ما یحتاج الیہ شرعا مؤثر فی الجنس ای فی سقوط الاحتیاج وفی النوع لقولہ تعالی فان لم تجدوا ماء فتیمموا اقامتہ لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطہر فی بعض الاحوال بحسب تشف النجاسات والبضہ عدم وجدان الماء وہو النوع مؤثر فی الجنس وہو عدم وجوب استعمالہ لکن النوع وہو خوف الفوت لا یؤثر فی النوع ای فی التیمم من حیث انہ تیمم والمرکب مما سوی اعتبار الجنس فی النوع کما فی التیمم اذا لم یجد الماء ویحتاج الی شربہ فان العجز الحکمی بحسب العمل عن استعمال ما یحتاج الیہ شرعا مؤثر فی سقوط الاحتیاج فہذا تاثیر الجنس فی الجنس ثم النوع مؤثر فی النوع لقولہ تعالی فلم تجدوا ماء علی ما ذکرناہ والبضہ عدم وجدان الماء وہو النوع مؤثر الجنس ای فی عدم استعمالہ فیما للہلاک لکن الجنس غیر مؤثر فی النوع لان العجز المذکور لا یؤثر فی التیمم من حیث التیمم والمرکب مما سوی اعتبار النوع فی الجنس کالحیض فی حرمۃ القربان فہذا تاثیر النوع فی النوع وجنسہ وہو الاذی علۃ البضہ لحرمۃ القربان بجنسہ وہو وجوب[2] الاعتزال والمرکب مما سوی اعتبار الجنس فی النوع کما یقال الحیض علۃ لحرمۃ الصلوۃ فہذا تاثیر النوع فی النوع وایضا علۃ للجنس وہو حرمۃ القراءۃ اعم من ان یکون فی الصلوۃ او خارجہا بجنسہ وہو الخروج عن السبیلین تاثیر فی حرمۃ الصلوۃ لکن لیس لہ تاثیر فی الجنس وہو حرمۃ القراءۃ مطلقا واما المرکب من اثنین فالمرکب من اعتبار النوع فی النوع مع الجنس فی النوع کما فی طہارۃ سور الفارۃ فان الطواف علۃ للطہارۃ بقولہ علیہ السلام انہا من الطوافین وجنسہ وہو مخالطۃ نجاسۃ یشق الاحتراز عنہ علۃ للطہارۃ کالآبار والفلوات والمرکب من اعتبار النوع فی النوع مع النوع فی الجنس کنظار[3] المریض فانہ مؤثر فی الجنس وہو التخفیف فی العبادۃ وکذا فی الافطار بسبب السفر والمرکب مما سوی اعتبار النوع فی النوع مع الجنس فی الجنس کولایۃ النکاح فی المجنون جنونا مطبقا فانہ من حیث انہ عجز بسبب عدم العقل مؤثر فی مطلق الولایۃ ثم من حیث انہ عجز دائمی بسبب عدم العقل علۃ لولایۃ النکاح للحاجۃ بخلاف الصغر فانہ من شانہ صغر لا یوجب نہوہ الولایۃ والمرکب مما سوی اعتبار الجنس فی النوع مع الجنس فی الجنس کالولایۃ فی مال الصغر فان العجز لعدم العقل مؤثر فی مطلق الولایۃ ثم ہو مؤثر فی الولایۃ فی المال للحاجۃ الی بقاء النفس والمرکب من اعتبار الجنس فی النوع مع النوع فی الجنس کخروج النجاسۃ فانہ مؤثر فی وجوب الوضوء ثم خروجہا من غیر

[1] قولہ فاقلت الخ اقول فیہ بحث اذ لا نسلم ان اعتبار النوع فی الجنس یستلزم اعتبار الجنس فی النوع مطلقا لجواز اعتبار النوع فی الجنس لا لعلۃ الجنس کما سیجیء فی قولہ ولا یلزم من اعتبار الجنس اعتبار النوع الخ فتدبر منہ

[2] قولہ وجوب الاعتزال ای وجوب الاعتزال او فعل ما یزیل الحیض فافہم منہ

[3] قولہ کنظار المریض فانہ مؤثر فی الجنس وہو التخفیف فی العبادۃ وکذا فی الافطار بسبب السفر والمرکب مما سوی اعتبار النوع فی النوع مع الجنس فی الجنس کولایۃ النکاح فی المجنون جنونا مطبقا فانہ من حیث انہ عجز بسبب عدم العقل مؤثر فی مطلق الولایۃ ثم من حیث انہ عجز دائمی بسبب عدم العقل علۃ لولایۃ النکاح للحاجۃ بخلاف الصغر فانہ من شانہ صغر لا یوجب نہوہ الولایۃ والمرکب مما سوی اعتبار الجنس فی النوع مع الجنس فی الجنس کالولایۃ فی مال الصغر فان العجز لعدم العقل مؤثر فی مطلق الولایۃ ثم ہو مؤثر فی الولایۃ فی المال للحاجۃ الی بقاء النفس والمرکب من اعتبار الجنس فی النوع مع النوع فی الجنس کخروج النجاسۃ فانہ مؤثر فی وجوب الوضوء ثم خروجہا من غیر

ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى من الجنس ثم المركب من ثلثة من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد يسمى البعض اول الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا يخلو
من ان يكون الاصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اى شهادة الاصل اعم
من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد
الاصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد الاصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع
الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينها وبين اخيري الاربعة عموم وخصوص من وجه اى قد يوجد شهادة الاصل بدون اعتبار اخيري الاربعة وقد
يوجد اعتبار اخيري الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجد ان معا لتعليل ايجابا بدون شهادة الاصل حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا عند
البعض هو قياس ايضا وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير لا يكون حجة عند ناويسمى عربيا ايضا اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل
لما قلنا انه اعم فيكون التعليل كل منهما قياسا اتفاقا وبالتعليل باخير الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة
الاصل ففي البعض قياس وعند البعض لا يسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا انما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين
لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد يوجد بدون اخيري الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التاثير لا تقبل عند ناويسمى غريبا ويسمى
اى يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير يسمى غريبا فالغريب نوعان الاول مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في
نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف او لا

السبيلين كما في اليد وهي آلة التطهير مؤثر في وجوب الالتباه والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان
العجز بعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز يحل في القوي مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكر الصدر ح **قوله** لا شك ان المركب
من الاربعة اقوى من الجنس يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير يحسب اعتبار الشارع يحكم اكثر الاعتبار قوي الآثار فيكون المركب اقوى البعض
والمركب من جزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم قياسا سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقرب منكم
والقياس لا فرق الابتعدية المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه **قوله** وقد يسمى البعض كرفي بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع
الحكم او لم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في رؤية البر والشعير لم يؤثر جنس الطعم في رؤية سائر المطعومات كالفواكه والبقول والملائم وهو
الاقسام الثلثة الباقية **قوله** ثم لا يخلو اى الحكم المعلل بالتعليل لا يخلو من ان يكون مقترنا بشهادة الاصل او لا يكون فعلى الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون
الحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه انما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له اصل او لا يكون اذ لا يكون الا مذكورا من ان كلا من اعتبار النوع
في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار المحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع لا يستلزم شهادة الاصل
بمعنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس فيستلزم شهادة الاصل ثم قد يتعاندان وقد يفترقان وهذه معنى العموم والخصوص من
وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لان الحكم المعلل يقيس اصل الشارع يقاس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه
في جنس الحكم او جنسه في جنسه لكن مع شهادة الاصل وما لا فلا ان كان بدون ذلك تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند البعض يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استحسانا لا
لعلة مستنبطة بالرأي بمنزلة ما قال الشافعي رح التعليل بالعلة المستنبطة يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية الحكم وقال مشايخنا الحنفية
الاصح عندي انه قياس كل حال فان مثل هذا الوصف يكون في الشرع لاغ اذ لو كان معتبرا لنص عليه ولذكره لو ضوء سره بما لا يقبل الاستثناء وهذا فيما ذكر فعلى هذا
لا يكون الخلاف في مجرد تسمية قياسا على ما ذهب اليه المصنف رح بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر ولا يذكر وقد
يصح ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره **قوله** واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد توجد
بدون كل من انواع الاربعة للتاثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا بعد ما ثبت غربته فعند ناعلى ما يجب قبوله وان ثبت بما وجب القبول بالتاثير

وانما اعتبرنا التاثیر لانه ای القیاس امر شرعی فیعتبر فیه ای فی القیاس اعتبار الشرع وهو ان یکون القیاس بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه لان العلل المنقولیه الامؤثرة کقوله علیه السلام انهما من الطوافین وقوله علیه السلام فی المستحاضة انه دم عرق الفجر وانجار الدم من العرق وهو النجاسة تاثیر فی وجوب الطهارة وفی عدم کونه حیضا وفی کونه مرضا لازما فیکون له تاثیر فی التخفیف وقوله علیه السلام ارایت لو مضمضت بماء الحدیث وغیرها من اقیسة الرسول علیه السلام والصحابة رضی الله تعالی عنهم

والمراد انه لا یقبل ما لم یکن ملائما فان قلت الملائم یجب ان یعتبر جنسه فی جنس الحکم فهو اما الانواع الاربعة فالضرب لا یکون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القریب فی الجنس القریب علی ما مر فی تقسیم المؤثرة والمعتبر فی الملائم هو الجنس البعید فالضرب البعید یعنی غیر المؤثرة یجوز ان یکون ملائما فنظر ان اسم الضرب یطلق علی اوسع من الوصف احد هما اعتبر نوعه فی نوع الحکم علی ما سبق من البعض سمی الاربعة الاول غررا والثلاثة الباقیة ملائمة وهو قبول بالاتفاق وثانیهما ما یوجد جنسه او نوعه فی نوع ذلک الحکم لکون الحکم یعلم اعتباره ولا عادة فی نظر الشارع وهو مردود اذا لم یکن ملائما خلافا للاصحاب الظردیة واشار المصنف رحمه الله الی اثبات شهادة الاصل بدون التاثیر بانها قد یوجد بدون الاولین یعنی اعتبار النوع والجنس فی النوع لکونها اعم منها مطلقا وبدون الاخیرین یعنی اعتبار النوع او الجنس فی الجنس لکونها اعم منها من وجه فتوجد بدون التاثیر فی الجملة لانحصاره فی الانواع الاربعة وما یترکب منها ومع هذا لا تتحقق بکل احد من الاربعة لا یستلزم جواز التحقق بدون المجموع فیجوز ان یکون اعم من الاولین باعتبار ان توجد فی الاخیرین وبالعکس فیجوز ذلک لا یلزم ان یوجد بدون التاثیر قوله وانما اعتبرنا التاثیر فی العلة لوجوب العمل بالقیاس لوجهین احدهما ان القیاس امر شرعی فلا بد فیه من اعتبار الشارع وثانیهما ان الاقیسة المنقولة عن الصحابة والتابعین کلها مبنیة علی العلل المؤثرة وجاءت عن الاول بان کون القیاس امرا شرعیا لا یقتضی الا ان یکون له اصل فی الشرع ولا یلزم من ثبوت له نص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القریب فی نوع الحکم او جنسه القریب علی ما فسرتم به التاثیر فمنوع ولم لا یکفی الجنس البعید وحصول الظن بوجوه آخر من مسالک العلة کیف وقد جوزتم العمل بغیر المؤثر ایضا وعن الثانی بانه لا یدل الا علی ان الاقیسة المنقولة کلها مبنیة علی علل منقولة مناسبة ولیس النزاع فی ذلک بل فی تاثیر بالمعنی المذکور ولا یخفی ان فی کثیر من الاقیسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعیدة ولم تثبت اعتبارا لوصف نص او اجماع بل بوجوه آخر وانظاهر ان مرادهم بالتاثیر فی هذا المقام ما یقابل الطرد فمعناه ان یکون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحکم الیه سواء کان مؤثرا بالمعنی الذی ذکره المصراعلا وهو تحصیل الاستدلال وهذا ظاهر من نظر فی کلامهم فی هذا المقام ومن تقریرهم التاثیر فی الامثلة المذکورة فمعنی قوله علیه السلام انهما من الطوافین یجنس الطواف وهو الضرورة اثر فی الشرع فی التخفیف واثبات الطهارة ودفع النجاسة کمن اکل المیتة فی المخمصة فانه لا یجب علیه غسل فیه وانهم للضرورة وایضا لما کانت الدرة من الطوافین لم یکن الاحتراز عنها سببا للحرج غیر ملتفت اعتبار النجاسة دفعا للحرج کما فی حمل المیتة وکذا فی قوله علیه السلام انهما دم عرق الفجر لانفجار الدم وصوله الی موضع یجب تطهیره عنه وهو معنی النجاسة اثر فی وجوب الطهارة وفی عدم کون الانفجار الدم حیضا وفی کونه مرضا لازما مؤثرا فی التخفیف امافی وجوب الطهارة فلان العبد لا یصلح للقیام بین یدی الرب الا طاهرا وامافی عدم کونه حیضا فلان الحیض مما ثبت عادة راتبة فی بنات آدم علیه السلام خلقها الله تعالی فی ارحامهن والانفجار دم عرق لیس کذلک فلا یکون حیضا وامافی الجرح الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء وامافی کونه مرضا لازما فلانه لیس فی وسعها مساکه ورده فیکون له تاثیر فی التخفیف بان یحکم مع وجوده بقیام الطهارة فی وقت لحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة واذا زال وجبت علیها الطهارة لکل حدث لیقع مشغولا بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة وفی قوله علیه السلام ارایت لو تمضمضت بماء ثم مجته اکان یفرک لی مع قضاء الشهوتین اثر فی عدم انتقاض الصوم فکما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن ولیست فی معنی الاکل کذلک القبلة مقدمة شهوة الفرج ولیست فی معنی الجماع لا صورة لعدم ایلاج فرج فی فرج ولا معنی لعدم الانزال فعلی الامثلة المذکورة لیس التاثیر بمعنی اعتبار النوع او الجنس القریب قوله وغیرها ای غیر الامثلة المذکورات مما فی اقیسة الصحابة رضی الله عنهم کقول علیه السلام فی تحریم الصدقة علی نبی هاشم ارایت لو مضمض بماء

على هذا الاصل قلنا مسح الراس مسح فلا يسن تثليث مسح الخف لان كونه سحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله اما قوله ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير مقبول وكذا اجعلنا الصفة علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقولنا تاثيرا في تاثير التعيين في عدم التعيين في الوقائع والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غيره اذ لما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان قوله مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوم رمضان مطلقا يصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان يصرف الى صوم رمضان لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء اجنحوا بالتقسيم اي على العلية في القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاضرا لاعتبر وان كان حاضرا بان ثبت عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء التي رددوها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يكفي ان ثبت عدم علية الغير بعد ما ثبت تعليل هذا النص بقبول كما جاءهم على ان علة الولاية الصغر والبكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارقي وهو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد في الفرع والاصل

لم تتميز هذان الفرعان فانه على تقدير قبولها يكون مرجحا لاحد النصين او الاجماع او المناسبة

وبالدوران وهو باطل عندنا فقيره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صورة يوجد فيها الوصف وزاد بعضهم لعدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحال اي حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم لنظير ان المراد اذا قام الى الصلوة وهو متوضي لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب الوضوء فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث ثابت وجودا وجب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه فلا حكم لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عند نا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص لا يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه يمكن انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء واما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما عند نا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم منه انه علة الحدث اذ لو لا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا وقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحمل الاقتضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله كغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معاني لتعقل تعلمنا في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم يبتلون بتتبع الاحكام الى العلل الكثيرة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول شيخ باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط

بالندرة والاندثار في القسم الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول اثبت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل اخيرا على الطريق الى معرفة الاخيرة وهو التعرض ان يدعي ذلك الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات المتعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص هو التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب فريق من اهل السنة وعلى هذا التعليل في الاحكام الحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في سبر الحصر اثبات عدم علية الغير بنص او اجماع لحصول الظن بعدم ذلك على ما بينا واما على ما ذكره بعض فيكون هذا من المسالك القطعية نظرا الى نص او اجماع ويكون مرجعه الى ما ذكرنا والكلام في تنقيح المناط قال ابو الحاجب الى الغاء هي المناسبة المسمى تخريج المناط اي تنقيح المناط اعلق الشارع الحكم به وما الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم بثبوت علته وذكر الامام الغزالي رح ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علتنا ان يكون في تحقيقها او تعيينها او تخريجها اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين بادي النص على كونه علة من غير تعيين بخلاف الاوصاف التي لا يخل لسانا في الاعتبار كما بين في قصة الاعرابي ان لا يخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص وللاعرابي او غيره ذلك حتى يتعين على المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فمردود من الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص والاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاوليين لان الكثرة كثيرا من الناس قد يبالغون حتى بعض الاصوليين على علية الوصف بدون الحكم وهو اي ترتيبه عليه وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر حرم اذا كان مسكرا وزوال حرمته ازال اسكاره بعصيره وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص فذلك لرفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة ثبتت للعصير المشتد ويسمى خمرا وتزول عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين دار الحكم مع الوصف فلا ثبت علية الاسم وتعيين علية الوصف الا لتخلف الحكم عن النص قوله لكن جعل الخ الحكم النص جواب عما يقال ان الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون ليس هو جوابا لمن يقول اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد يقم له النص لانا لا نسلم انه قائم عند عدم الشرط لانا عند عدمه لم نجد النص فكيف يكون موجودا فنحن نمنع وجود النص عند عدم الشرط لم لا يجوز ان يجعل عدم الحكم النص عند عدم الوجوب المستند الى عدم الشرط طريقا الى جعل الشارع قضاءه بغضبان بمعنى ان عدم الغضب دليل شغل القلب بهم عدم حكمه الذي هو حقيقة القضاء عند الغضب وشغل القلب بهم عدم الغضب فالشارع في حال عدم الغضب وشغل القلب جوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب الطريق عدم الحكم الذي هو اباحة القضاء

والوجود عند الوجود ولا یدل علی العلیۃ لانہ قد یتفق اتفاقا وقد یتفق فی العلامۃ ولا یشترط لہا الیقین اذ الشرط الوجود عند الوجود لا یدل علی العلیۃ لان التخلف المانع لا یقدح فیہا ثم العلۃ قد یذکر فیہا عدم المانع مع ذلک الوصف مع عدم المانع عند من لا یقول بہ لعلم ان تخلف الحکم عن العلۃ لمانع لا یقدح فی العلیۃ اما عند القائلین بتخصیص العلۃ فلان شیئا ممکن ان یکون علۃ والحکم تخلف عنہ لمانع وہذا التخلف فی العلیۃ واما عند من لا یقول تخصیص العلۃ فان العلۃ مجموع ذلک الوصف مع عدم المانع فالوصف یکون جزء العلۃ بمعنی قولنا ان التخلف لمانع لا یقدح فیہا ان التخلف لمانع لا یقدح فی کون الوصف جزء العلۃ ولا یشترط العدم عند العدم لانہ قد یوجد بعلۃ اخری وقیام النقیضین محال ولا حکم لامر لا یوجد الا نادرا فکیف یجعل اصلا فی باب القیاس ایضا ہو غیر مسلم فی آیۃ الوضوء لانہ تثبت الحدث بالنص لان ذکر الحدث فی التخلف ذکر فی الاصل ولان المعنی اذا قمتم من مضاجعکم والنوم دلیل الحدث ولما کان الماء مطہرا دل علی قیام النجاسۃ فالمعنی فیہ ای فی الماء معنی فی ایجاب الوضوء بدلالۃ النص ای علی وجوب الحدث واختار فی التیمم التصریح ای لوجود الحدث وہو قولہ تعالی اوجاء احد منکم من الغائط الی قولہ فتیمموا وایضا فیہ ایما ای فی النص اشارۃ الی ان الوضوء عند عدم الحدث سنۃ لکونہ اتیانا بظاہر الامر عند الحدث واجب بخلاف الغسل فانہ لیس بسنۃ لکل صلوۃ بل واجب آخر ترک التصریح بالحدث فی الوضوء والتصریح بہ فی التیمم والغضب لا یوجب بدون حلول القلب فلا یحل القضاء الا بہ یکون بیانا مع ان القول فانہ یحل القضاء وہو غضبان عند فراغ القلب فما ذکر ان النص قائم فی الحالین فلا حکم لہ ممنوع اما حال وجود الوصف فانہ لا یحل القضاء الا بعد سکون الغضب کما ذکر فی المتن اما حال عدم الوصف وہو غیر مذکور فی المتن فغیر دال لانہ لا دلالۃ للنص علی عدم الحکم عند عدم الوصف ولکنہ اعتمد من یقول بالمفہوم لان من شرائط مفہوم المخالفۃ ان لا تثبت التساوی بین المنطوق والمسکوت وقد ذکرتم ان القضاء لا یحل عند حلول القلب بغیر الغضب فثبت التساوی بین المنطوق والمسکوت فلم یوجد شرط صحۃ مفہوم المخالفۃ فلا یکون النص ح والا علی عدم الحکم عند عدم الوصف فیبطل قولہ ان النص قائم فی الحالین لا حکم لہ

او بالباحۃ الاصلیۃ او بالنصوص المطلقۃ فی القضاء ویحمل من حکم النص المذکور جمعا قولہ الوجود عند الوجود کان الاحسن ان یقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا یدل علی العلیۃ لجواز ان یکون ذلک بطریق اتفاق کلی او ملازمۃ تکلس یکون الدال ملازما لہا فلا یفیظین العلیۃ لانہا احتمال واحد ونبوۃ احتمالات کثیرۃ وقد یقال اذا وجد الدوران من غیر مانع من العلیۃ من جہۃ کما فی المتن فالظاہر انہ علۃ کما ذکر فی المعلول او غیرہا کما فی الشرط المساوی فلا فائدۃ قاضیۃ بحصول الظن بل القطع بالعلیۃ کما اذا دعی انسان باسہم غضب فغضب ثم ترک فلم یغضب فیکرر ذلک مرۃ بعد اخری علم ان سبب الغضب حتی ان ما یقال سنۃ الظہر کالاطفال یحلون ذلک ویجوبہ فی الطرق فیہ عونہ بذلک الاسہم یجاب عنہ بان الزراع اذا بحث فی حصول الظن بمجرد الدوران وہو ہہنا فاذا ترکتم من المثال مہم اذ لولا انتفاء ظہور غیر ذلک لما بانہ بحث عنہ فلم یوجد والاملان الاصل عدمہ لما حصل ظن غایتہ انہ یفید تقویۃ الظن الحاصل من غیرہ وربما یقال ان ہذا الکلام وقع فی جمیع التجربیات فالاطفال یقطعون بہ من غیر نظر واستدلال بما ذکرتم وابل النظر کما یجری مجری النص اتفاقی ان الشی مع الشی آیۃ کونہ المدار علیہ لدائر ویجاب بان الاحکام العقلیۃ لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحکام الشرعیۃ المبنیۃ علی المصالح غالبا فی بیان علۃ ما من غایتہ او اعتبار من اخارج اعنی القول بالطرد فتح باب الجہل والتصرف فی الشرع قولہ لانہ یشترط لہا الیقین اشارۃ تنبیہ علی بعد المناسبۃ بین الدوران والعلیۃ یعنی ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم کما انہ لیس بلازم للعلیۃ فکذلک لیس بلازم لہا جواز ان لا یوجد الحکم عند وجود العلۃ لظہارۃ بناء علی مانع او علی عدم تمامہا حقیقۃ سواء الی ہیہ عند عدمہا بناء علی ثبوتہ بعلۃ اخری کالحدث یثبت بخروج النجاۃ والنوم وغیرہا ذلک فی تقریر ہذا الکلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا یدل علی صحۃ العلیۃ کما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا یدل علی فسادہا اعتبار الحالۃ الموافقۃ بحالۃ المخالفۃ فی الصحۃ والفساد قولہ وقیام النص اشارۃ الی بطلان کلام الفریق الثالث وذلک ان ما اشترطوا من قیام النص فی الحالین من غیر حکمہ لم لا یوجد الا نادرا علی ما عرف بالتأمل فی احکام الفرع فکیف یجعل اصلا فیہا ہو من احکام الفرع بان یبنی علیہ ثبوت العلیۃ علی ان وجودہ بطریق الندرۃ ایضا فی محل النزاع فلا نسلم فی الشاہدین المذکورین قیام النص فی الحالین مع عدم حکمہ اما فی الآیۃ فلانا لا نسلم قیام النص بدون الحکم

فصل لايجوز تعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك اى لايجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك

وحال تقدم الحدث وانما يلزم فلكل ان يقول لم لايجوز ان يكون نقض الوضوء بالحدث مقيدا بحال الحدث وجهالته تمنع الصحة بحال انتشار الحدث فى وجوب الوضوء لجواز ان يكون تقدير الشارع واحداثه حكما مرتبا على الحدث مطلقا اطلاق الشرط الاول فى وجوب الاصلح به والعلة وهو الوضوء او البدل الذى هو التيمم فاذا ثبت بهذا البيان ان الحدث سبب لوجوب احد الامرين لا بعينه فيتخير المكلف بينهما بالاختيار ايهما شاء بعد ان يكون احدهما اصلا والآخر بدلا اذ لا يجوز ان يكون كل واحد منهما اصلا بنفسه لان الاصل يجب ان يكون مستقلا بالوجوب والبدل لا يجب الا عند تعذر الاصل فل

قوله لانا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو ينفي عن الربوا حالة الربية جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا النص لا بالقياس وهو قول الراوي نهى النبي عليه السلام عن الربوا والربية والربية الشك والمراد بالربية هنا شبهة الربوا وشبهته الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع النسيئة لان المتقدم متحقق على النسيئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا ولا نقضا على المجراي لانه يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات الصوم في الانعام ولاثبات الشرط او صفة كالتسمية في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكونه رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفة كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نقض الشرع بالراي فلا يجوز ابتداء اما اذا كان لاصل فصحيح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اي عند الشافعي رح فان له اي لاشتراط التقابض عندنا في الصلاح وهو العرف وبجوازه بدونه اصلا اي بجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالحاصل ان شرط التقابض عند الشافعي رح وان كان اثبت بالشرط فانه يوجد لاصل وهو بيع العرف وعدم شرط عندنا كذلك يعيد لاصل وهو بيع سائر البيع فالتعليل للبيع الا التقابل هذا ما قالوا وانما قلت هذا الا لانه نقلت هذا الفصل من اصول فخر الاسلام رح ولم ادر مراده فان اراد ان القياس لا يجري في هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما انكر في هذه الجملة اذا لم يوجد في الشريعة اصل يصح التعليله فاما اذا وجد فلا باس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل كيفيته ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان عليته بالمعنى الآخر يصح التعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى حكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم تثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم **قوله** وقولنا الجنس تقدم بهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علة هو الجنس لحرمة الربوا علة الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلة القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رح فاجاب بانا ما اثبتنا ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في اللول ودلالة في الاخير من على ما سبق في دلالة النص لم يرد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان حكمها من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجوز في الاسباب والشروط ولان مذهب فخر الاسلام ان يصح اثبات الشرط بالراي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع ومنها الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للصدر الشريعة من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فلا يرد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لم نثبت بالقتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نعين ان السبب هنا القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسيف وجد له اصل وهو فخر الاسلام مثالا لا اشكالا لاقفال الا تقسيم الاول اي بيان اثبات الموجب فتامل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا خلاف ما وقع في الموجز للحكيم فانه يصح اثباته ولا نفيه بالراي اذ لا بد اصلا تقيس عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص الاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس وجدنا حرمة الربوا حكما يستوي عنه شبهة بحقيقة لما روي انه عليه السلام نهى عن الربوا والربية وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة بعتيا رتسا وبيعا في راي التباين وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في البيع بشرط الخيار فانه اعتبر بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا للتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس اعني الجنس شبهة العلة من حيث انه قد اشتمل على شبهة الربوا احتياطا اثبتت بسببية الجنس لحرمة النسيئة لانه انهض الموجب بسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل **قوله** والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت عليته بحكم بناء على معنى صالح للتعليل فذلك الحكم بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم لا خلاف ولا يكون في المسئلة اثبات

فصل القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكرناه في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي سبق اليه الافهام بتفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريف الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير القياس الجلي وهو مجمع عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي مجمع اجماعا عاضر وهو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان مطلقا فهم كان انكاره لهذه التسمية خلاصا شائعة في الاصطلاحات وان انكره من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به اذا كان من الادلة المستفقة تعليلها يقع في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان وامثالها بالاجماع كالاستصناع واما بالنظر في رتبة نظهارية الحيض والاجارة واما بالقياس الخفي وذكر والعلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هي ذلك المعنى المستقيم وتعدد شبت على الشيخين وتعدد شبت عليه واحدا بيد وباعتبار العمل مثلا اذا ثبت الوقاع علة لوجوب الكفارة بنا على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم تثبت ان علته ذلك المعنى للحكم مبني على اشتمال على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى علة للحكم لجمع الحكم بعلة شتى آخر وجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت علته لان تعليل بالاصل اولى لثبوت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمة بدا واجو المخالف فيه ليس اثبات العلة بالقياس فيجوز عنده من قبول الصحة تعليل الاصل ولا يجوز عند بعض شيوخنا التاثير والملائمة **قوله فصل** الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين شيئا بعد شيء تحقيق مقصوده الفرق بين مبني الطعن من الجانبين على الجرة وقطعية المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون بما هو ادلة الا ادلة راجعة على الاستحسنة والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عندك شرع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا وجه في الاستحسان بالمعنى المصطلح لمحل النزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فنقل عن ائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك مما ذكره من الشافعي رحمه الله قال استحسن في التتمة ان يكون الشفيعان حاضرا جاستحسن تركه شيخي للمكاتب وما من نجوم الكتابة وجهته المعنى فقد قيل هو دليل يقع في نفس المجتهد يصير عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح التبيوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر يعجزه عن تعبيره عنه وان اريد انه وقع لذلك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف اظهر لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه غير رجح الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى وبه جزل فيه التخصيص النسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد وغير شامل لشمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم العطاري على الاول واكثر بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم التعارض عن القياس فيما اذا تعارضا اتركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذا التفاسير ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف وجوابه بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس يصيره اقوى ولا اختلاف العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه متحتما حتى يتبين المراد منه فلا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وجهه ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل ستفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس جلي اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس القياس من غير مقابلة نعم وجد عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح اهل الاصول على القياس الخفي صحة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين وانما الفرع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس عند مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع **قوله** وذكر والة تسمية الصحة تقارب بالاثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار تحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس المراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهور ربا بالنسبة

۱۔ے للقیاس سلف فتحتین الاول ماقوی اثرہ ای ثمرتہ والثانی ماظہر صحتہ وخفی فسادہ ای اذا نظرنا الیہ بادی النظر نری صحتہ ثم اذا تامل حق التامل علمنا انہ فاسد والقیاس ای القیاس الجلی قسمین ماضعف اثرہ وماظہر فسادہ وخفی صحتہ فاول فذلک راجح علی اول ہذا ای القسم الاول من الاستحسان وہو ماقوی اثرہ راجح علی القسم الاول من القیاس وہو ماضعف اثرہ واعلم انا اذا ذکرنا القیاس یرید بہ القیاس الجلی واذا ذکرنا الاستحسان یرید بہ القیاس الخفی فلا تمس ہذا الاصطلاح لان المعتبر ہو الاثر لا الظہور وثانی ہذا اعلی ثانی ذلک ای القسم الثانی من القیاس وہو ماظہر فسادہ وخفی صحتہ راجح علی القسم الثانی من الاستحسان وہو ماظہر صحتہ وخفی فسادہ فالاول وہو ان یلقی القسم الاول من الاستحسان فی مقابلۃ القسم الاول من القیاس کسور سباع الطیر فانہ نجس قیاسا علی سور سباع البہائم طاہر استحسانا لانہا تشرب بمنقارہا وہو عظم طاہر والثانی وہو ان یلقی القسم الثانی من الاستحسان فی مقابلۃ القسم الثانی من القیاس کسجدۃ التلاوۃ تودی بالرکوع قیاسا لانہ تعالی جعل الرکوع مقام السجدۃ فی قولہ وخروا رکعا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا تودی بالرکوع سجود الصلوۃ فعملنا بالصحۃ الباطنۃ فی القیاس وہی ان السجود غیر مقصود بنہا وانما الغرض بالصلوۃ تواضعا مخالفۃ للمتکبرین واعلم انہم جعلوا فی ہذہ المسئلۃ کون السجود یودی بالرکوع حکما ثابتا بالقیاس وعدہ حکما ثابتا بالاستحسان وللاعوری خصوصیۃ الاول بالقیاس والثانی بالاستحسان فلہذا اورد ہو قولہ لو کما اذا اختلفا فی ذراع السلم فیہ ینفی القیاس تخالفان بالاخر اختلفا فی المستحق لعقد السلم فیوجب التحالف وفی الاستحسان لا انہما اختلفا فی اصل المبیع بل فی وصفہ وذا لا یوجب التحالف لکن عملنا بالصحۃ الباطنۃ لاقیاس وہی ان الاختلاف فی الوصف ہہنا یوجب الاختلاف فی الاصل اعلم انہ اذا اختلف المتعاقدان فی ذراع السلم فیہ فنفی القیاس تخالفان وفی الاستحسان لا وذلک لانہما اختلفا فی المستحق لعقد السلم فیوجب التحالف کما فی المبیع فہذا قیاس جلی یسبق الیہ الافہام ثم اذا نظرنا علمنا انہما ما اختلفا فی اصل المبیع بل فی وصفہ لانہما اختلفا فی الذراع والذراع وصف لان زیادۃ الذراع توجب جودۃ فی الثوب بخلاف الکیل والوزن اذ کان الذراع وصفا وہو الاختلاف فی الوصف لا یوجب التحالف فہذا المعنی اخفی من الاول فیکون ہذا استحسانا والاول قیاسا فہذا ما ذکرہ واعلم انہ لا تمیل علی تعارض القیاس فی ہذین القسمین علی انہما لتعارض بینہما فی ہذین الوجہین فلہذا اورد الاقسام الاربعۃ علی التعاقب

الی فسادہ الخفی وہو ثانیا فی خفاء بالنسبۃ الی ما بقابلہ من القیاس المراد بخفاء الصحۃ فی القیاس الجلی خفاء ہا بان یقیم الی وجہ القیاس معنی دقیق یورث شوبۃ قوۃ و رجحانا علی وجہ الاستحسان ثم الصحیح ان معنی رجحان ہذا القسم الجعل بالراجح وترک العمل بالمرجوح فظاہر بکلام فخر الاسلام انہ الاولویۃ حتی یجوز العمل بالمرجوح

قولہ فالاول یعنی ان سور سباع الطیر من البازی والصقر ونحوہما نجس قیاسا علی سور سباع البہائم کالفہد والذئب لحلی الحلۃ اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختیار المحققین ان لحم سباع البہائم نجس لا الطیر بالمذکوۃ لان الحرمۃ فیہا یصلح للغذاء اذا لم یمکن الاضرار او الاستخباث او الاحترام آیۃ انہا الا انہ لما اجتمع فی السبع مالایہ کل وہو طاہر کالجلد والعظم والعصب والشعر والبیض کل وہو نجس کاللحم الشعم اشبہ وہہنا ماتت فیہ فارۃ فجعل لہ حکم بین النجاسۃ المغلظۃ والخفیفۃ تیسیرا بان حرم اکلہ وتنجس لعابہ لکن جاز بیعہ للانتفاع بہ ولم یجعل نجاستہ سباع الطیر بہذا الطریق لان الروایات انما وردت فی سباع البہائم دون الطیور فلا تتبع فیہا الی القیاس وہذا القیاس ضعیف الاثر قلیل الصحۃ لقصور علۃ النجس فی الفرع عنہ الحلۃ وقد قابلہ استحسان ہو الاثر یقتضی طہارۃ سورہ بالانہا تشرب بالمنقار علی سبیل الاختیار ثم الابتلاع والمنقار عظم طاہر لانہ جاف لا رطوبۃ فیہ فلا تحیر المار بہ لکسور سورہ طاہرا فیکون سورہ طاہرا لکن لا تودی الصلوۃ بالوضوء منہ لانہ لم یتحقق ادائہا بالطہارۃ الکاملۃ لعدم الصلوۃ الموجبۃ للنجاسۃ وہی الطہوریۃ فی الآلۃ الشاربۃ الا انہ ذکرہ لان سباع الطیور لا تحترز عن النجاسۃ کالدجاجۃ المخلاۃ **قولہ** الثانی لما کان عدم تادی المامور بہ بالاتیان بغیر المامور بہ امرا جلیا وعکسہ خفیا اشبہ علی المصرح جعلہ جعل تادی السجدۃ بالرکوع قیاسا وعدم تادیہا بہ استحسانا ونقل عنہ فی توجیہہ ذلک انہ جاز اقامۃ الرکوع مقام السجود ذکر الاتینہما من المناسبۃ اعنی استتمامہا علی التعظیم والانحناء فجاز اقامتہ مقامہ فعلا لتلک المناسبۃ وہذا امر جلی سبق الی الافہام فیکون قیاسا الا ان الاستحسان ان لا تودی کالسجدۃ الصلوتیۃ لا تودی بالرکوع لان الامر بالشیء یقتضی حسنہ لذاتہ فیکون مطلوبا بعینہ فلا تودی بغیرہ وہذا قیاس خفی بالنسبۃ الی الاول فیکون استحسانا وفیہ نظر اذ لا نسلم ان عدم تادی المامور بہ بغیرہ قیاسا علی ارکان الصلوۃ

بالتقسیم العقلی فیقسم کل علی ضعیف الاثر قویہ وعند التعارض لایرجح الاستحسان الافی صورۃ واحدۃ وہی ان یکون القیاس ضعیف الاثر والاستحسان قوی الاثر فالقیاس راجح علی الاستحسان اما اذا کان القیاس قوی الاثر والاستحسان ضعیف الاثر فواضح واما اذا کانا متقویین فالقیاس یرجح لظہورہ واما اذا کانا ضعیفین فلما ان یسقطا او یمیل القیاس لظہورہ فلما اوردت الحکم المتبیتین وہما ان الاستحسان لایرجح علی القیاس فی ہذہ الصور الثلث بل یرجح فی صورۃ واحدۃ والی صحیح الظاہر فاسد بہما صحیح الظاہر فاسد الباطن وبالحکم فالاول من القیاس یرجح علی کل استحسان وثانیہ مردود وبقی الاخیران فالاول من الاستحسان ای صحیح الظاہر فاسد الباطن وبحکمہ والثانی مردود ای ثانی الاستحسان وہو فاسد الظاہر والباطن وبقی الاخیران ای من الاستحسان وہما صحیح الظاہر فاسد الباطن عکسہ فالتعارض بینہما وبین اخیری القیاس ان وقع مع اختلاف النوع فما نظر فیہ وہو بادی النظر لکن اذا تؤمل تبین صحۃ قوی حما کان علی العکس علم ان التعارض بین کل واحد من ہذین القسمین للاستحسان ای صحیح الظاہر فاسد الباطن وبحکمہ وبین کل واحد من اخیری القیاس ان وقع مع اختلاف النوع وہذا فی صورتین احدہما ان تعارض صحیح الظاہر فاسدا الباطن من الاستحسان فاسد الظاہر صحیح الباطن من القیاس وثانیہما ان تعارض فاسد الظاہر صحیح من الاستحسان صحیح الظاہر فاسد الباطن من القیاس فلا شک ان ناظر فیہ بادی النظر لکن اذا تؤمل تبین صحۃ اقوی ما کان علی العکس سواء کان قیاسا او استحسانا ومع اتحادہ ان امکن فالقیاس اولی اما ای ان وقع التعارض بینہما مع اتحاد النوع وہو ان یعارض استحسان صحیح الظاہر فاسد الباطن قیاسا کذلک او یعارض استحسان فاسد الظاہر صحیح الباطن قیاسا کذلک یکون القیاس راجحا فی الصورتین وانما قلنا ان امکن لانا لم نجد تعارض القیاس والاستحسان علی ہذہ الصفۃ والظاہر انہ اذا کان الاستحسان علی صفۃ کان القیاس علی خلاف تلک الصفۃ لان القیاس لایکون صحیحا فی نفس الامر الا وہو جعل الشرع وصفا من الاوصاف علۃ لحکم بمعنی انہ کلما وجد ذلک الوصف مطلقا او کلما وجد ذلک الوصف بالمانع یوجد ذلک الحکم لکنہ وجد ذلک الوصف باحدی الہیئتین الخ کوجدین فی الفرع فیوجد الحکم فی الفرع اذ لو کان کذلک یلزم حکم الشرع بالتناقض وہذا محال علی الشارع تعالی وتقدس معلم ان التعارض قیاسیین فی الواقع ممتنع وانما یقع التعارض بہما بالصحیح والفاسد فی التعارض لایقع بین قیاس قوی الاثر واستحسان کذلک کذا لایقع بین استحسان کذلک کذا لایقع بین قیاس فاسد الظاہر صحیح الباطن وبین الاستحسان کذلک

فنقول اجلی متن ہدایہ قیاسا علی جواز فاقدۃ ام الشیء مقام غیرہ والاقرب ان یقال لما تمثل کل سن الرکوع والسجود علی ما یتم کان القیاس فی الصلوٰۃ ان یتساوی بالرکوع کما یتساوی بالسجود لما بینہما من المناسبۃ الظاہرۃ ولہذا جمع التیمم عند عدم الرکوع فی قولہ تعالی وخروا کعا ای سقوطا سالما فہذا اقتضی قیاسا علی الوضوء فیہ فساد ظاہر لعمل الجارحۃ من غیر تحقق الحقیقۃ وصحۃ خفیۃ بان سجدۃ التلاوۃ لم تجب قربۃ مقصودۃ ولہذا لایلزم بالنذر کالطہارۃ وانما القدم بہا التوافق فی مخالفۃ المشرکین فی مواقفۃ المصلین علی تعظیم الجباۃ ولہذا اشترط الطہارۃ واستقبال القبلۃ بہا بخلاف الرکوع فی الصلوٰۃ الا ان المامور بہ ہو الخضوع والسجود وہو متمائر للرکوع فینبغی ان لایجب الرکوع عن السجدۃ الصلوتیۃ مع قرب ما بینہما لکونہما من ارکان الصلوٰۃ وموجبات التحریمۃ ولما لم یجب الرکوع خارج الصلوٰۃ عن سجدۃ مع انہ لیس بحجۃ الاخری بخلاف الرکوع فی الصلوٰۃ ومنہا قیاس خفی یسمی استحسانا وفیہ اثر ظاہر یعمل بالحقیقۃ عند عدم تمامیۃ الصورۃ وہذا یفید ان الفاقد حقیقۃ غیر المتم صورۃ یعمل عمل المتم صورۃ یعنی ان الفاقد حقیقۃ غیر المتم صورۃ یعمل عمل المتم صورۃ فی حق الحکم الذی یتعلق بالصحۃ الباطنۃ فی الصلوٰۃ حتی حملنا سجدۃ التلاوۃ فی الصلوٰۃ متادیۃ بالرکوع ساقطۃ بہ کما یسقط الطہارۃ بالحقیقۃ عند عدم تمامیۃ الصورۃ بغیرہ وہذا یفید

وذکر من حیث القوۃ والضعف عند التحقیق والحاصل فی ہذا التحقیق ان الظفر لانہ لا یخلو اما ان یکون صحیحا ظاہرا او فاسدا ظاہرا وعلی کل من التقدیرین لا یخلو انہ اذا تامل حق التامل تبین صحتہ او تبین فسادہ واذا کانت القسمۃ منحصرۃ فی ہذہ الاقسام قطعا واراد المستحسن بالقیاس الخفی تجیء لا المستحسن بغیرہ نظیرہ ان فی الاختلاف فی الثمن قبل قبض المبیع علی المشتری فقط قیاسا لانہ المنکر وعلیہا قیاسا خفیا لان البائع منکر تسلیم المبیع ای انما یحلف البائع لانہ منکر وجوب تسلیم المبیع بقبض ما ہو ثمن فی زعم المشتری وانما یحلف المشتری لانہ منکر زیادۃ الثمن فی المثمن فیعدی الی الوارثین ای اذا اختلف وارثا البائع والمشتری فی قدر الثمن قبل قبض المبیع تحالف الوارثان والی الاجارۃ ای اذا اختلف الموجر والمستاجر فی مقدار الاجرۃ قبل استیفاء المنفعۃ تحالفا واما بعد القبض فبقولہ علیہ السلام اذا اختلف المتبایعان والسلعۃ قائمۃ تحالفا وترادا فلا یتعدی الی الوارث والی حال ہلاک السلعۃ

بقی التعارض عند عشرۃ وجہا حاصلہ من ضرب الاقسام الاربعۃ للقیاس فی الاقسام الاربعۃ للاستحسان بالقیاس الصحیح الظاہر الباطن رجح علی جمیع الاقسام الاستحسان القیاس للقاسب الظاہر الباطن یکون مرجوحا بالنسبۃ الی الکل یبقی ثمانیۃ اوجہ حاصلہ من ضرب اقسام الاستحسان فی خبری القیاس فالاول من الاستحسان یرجح علیہما الصحیح ظاہرا وباطنا فی الکل یبقی مطلقا فاسدا وظاہرا وباطنا فی اربعۃ اوجہ حاصلہ من ضرب خبری الاستحسان فی خبری القیاس الاول تعارض الاستحسان الصحیح ظاہرا الباطن والقیاس الفاسد الظاہر الصحیح الباطن والثانی بالعکس الثالث تعارض استحسان صحیح ظاہر فاسد الباطن وقیاس کذلک الرابع تعارض استحسان صحیح الباطن فاسد الظاہر وقیاس کذلک سمی اتفاق الاستحسان والقیاس فی صحۃ الظاہر فسادہ الباطن باتحاد النوع واختلافہما فی ذلک باختلاف النوع وحکم بترجیحات الاستحسان فی الوجہ الثانی من ہذہ الاربعۃ بترجیحات القیاس فی الثلثۃ الباقیۃ وادعی ان الظاہر یمتنع التعارض بین قیاس واستحسان فیقتضی قوۃ الاثر وصحۃ الباطن مع اتفاقہما فی صحۃ الظاہر وہو ممنوع وبعد اقامۃ الدلیل جزء ہذا الحکم وقد علم من الاستدلال من سوق الکلام بالآخرۃ ان قولہ واذا کان الاستحسان علی ہذہ الصفۃ کان القیاس علی خلافہ لیتم القوۃ والصحۃ الباطنۃ اذ لا امتناع فی ان یعارض قیاس ضعیف باطنا صحیح ظاہرا وبالعکس فالظاہر خلاف الباطن فقط والاستحسان کذلک قولہ ومعنی المذکور ای معنی انہ کلما وجد ذلک الوصف مطلقا او بلا مانع یوجب ذلک الحکم قولہ وماذکرنا ہذا الکلام قلیل الجدوی لان تماثل الاقسام ضروری فیما اذا قسم الشیء بقسمات متعددۃ باعتبارات مختلفۃ کما یقال اللفظ اما ان یکون مفردا او مرکبا اوخاصا وباعتبار آخر اسما او فعلا او حرفا وباعتبار آخر معربا مبنیا الی غیر ذلک نعم لو صح ماذکرہ لبعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وکذا بالقوۃ والصحۃ اذ لا امتناع فی ان یعارض قیاس ضعیف باطنا صحیح ظاہرا بخلاف العکس فالظاہر خلاف الباطن فقط والاستحسان کذلک قولہ ومعنی المذکور ای معنی انہ کلما وجد ذلک الوصف مطلقا او بلا مانع یوجب ذلک الحکم وقد علم من الاستدلال من سوق الکلام بالآخرۃ ان قولہ واذا کان الاستحسان علی ہذہ الصفۃ کان القیاس علی خلافہ لیتم القوۃ والصحۃ الباطن

والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة على ما يأتي لبعض الشارحين عموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة ليس كذلك لما يأتي في فصل تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل** في رفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم وهو بارتفاع طرق اي الجواب عنه يكون بارتفاع طرق العلل بمنع وجود العلة في صورة النقض بمنع خروج الخاصة علة للانتقاض فمنع النقض بالتعليل بمنع الخروج فيه كما ملك المنصوب يجب ملكه اي ملك المنصوب لمالكه يمتنع البدل المبدل منه في ملك شخص اخر فمنع النقض بعدم بقاء الكان ملك البدل المنصوب علة لملك المنصوب فمتى غصب البدل وبقي كذلك لكن الحكم تخلف لان البدل غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فمنع ملك بدل اي ملك بدل المنصوب بين ثمت في البدل بكون بدلا بدل المنصوب فجاز ليس بدل المعين بل بدل البدل الفائتة فان ثمة ان البدل ليس على الاعين بل على البدلية الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صارت العلة علة لاجله وجوبا بالنسبة الى العلة كما ثبت بالاضافة الى المنصوص مسح الراس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنقض بالاستنجاء بالحجر فانه يتنجس فيه المحل الذي هو المسح ويجوز الاقتصار عليه اي على الحجر اي الاستنجاء بالحجر مع بقاء المحل نجسا والمعنى الذي لاجله حكم غير معقول وهو عدم التثليث لانه تكرير لتطهير غير معقول فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم بالصعيد والثالث قالوا اجوبة الثلاثة بالكلية وجوابه ان تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وجد لوجود المانع وهو تخلف الخاصة علة لانتقاض ملك البدل المنصوب علة لملك المنصوب في محل الاتلاف اي عدم بقاء البدل كما في المحصنة حيث ضمن الجمل الصائل فنقض بالمستأجرة والمدبر في حال الباق فاجاب في الاول بين بالمانع لكن نمنع تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثاني بانا لا نسلم تعدية التحسين بالقياس المخفي قلت المعدي بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت بحكم الاستحسان الذي هو القياس المخفي تضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات بين المنكر بهذه الكيفية وبه ان توجيه على المتنازعين في قضية واحدة **قوله** الاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل في صورة الاستحسان لمانع ويعمل به في غير هذه الصورة لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من باب التخصيص لان احكام الحكمي في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر البهائم الوحشية هو الرطوبة النجسة في الآلة النازية ولم يوجد ذلك في سؤر سباع الطير فانتفى الحكم وبهذا اتضح ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء **قوله فصل** في رفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي تورد عليها وفي رفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وعدم القياس الفرق والمعارضة والممانعة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا يسمى دفعه دفعا كرفع يد اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله واقامة الدفع بالحكمة وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض الرابع الدفع بالفرض وهو ان يقال الفرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم ثبت اخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة **بكل حال قوله** فنقض بقليل يعني لو كان المعجل الخارج من بدن الانسان حصنا كان القليل الذي لم يسل من راس الجرح حصنا وليس كذلك فيجاب بالمانع انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل فلت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السيلان فانه لا تصور ظهور القليل الا بالخروج **قوله** وهو اي المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كما ثبت بالاضافة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت بالمسح فقد لانه الاصابة وهي تتبنى عن التخفيف وان التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتكرير التطهير معقول كما في غسل الاعضاء فانه يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير غير معقول اذ هو بالة عين النجاسة والمذكور ان الاصل فيه الغسل وفي التثليث تكرير له لذلك ويعني بالحكمي ان يكون المراد به حكم شرعي كراهة التثليث كراهة تحريم فيعلل **قوله** فاجاب في الاول بين بالمانع وهو في المستحاضة عذر وموضع الجرح في البدن فنظر لزوم عدم قابليته للصلاة كيف يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى مضي وقت وجوب الصلاة لعذر فيه فلا يلزم منه الطهارة كما في سلس البول

قوله الجواب ... قوله وذكر في

ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما ثبتت للباغي اورد الامام فخر الاسلام رح لدفع بالحكم نكتة امتناعه احدها خروج الغنائم عليه للاتقاض فنقض ما لم يستحق حتمة ان خروج الغنائم موجود فيهما بدون الاتقاض فيما ان ملك البدل المنصوب علة لملك المنصوب فنقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في المنصوب تغيير بانا انما نخلف الحكم في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة بحكم لانقول به فنا انتهى ان حل الاتلاف لاحياء العصمة لا ينافي العصمة كما في الخصمة فانه ان كل مال الغير في الخصمة لاحياء المعجة بسبب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنقض بمال الباغي ان الحلول او اتلاف مال الباغي حال القتال لاحياء المعجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المعجة ينافي العصمة فاجاب بانا لانم ان حل الاتلاف ينافي العصمة مافي مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تتحقق بحل الاتلاف بل ينبغي فاقول انظر ان الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان او بقاء العصمة فيه لا يجوز هذه الصورة نظير للدفع بالحكم بل حاصل هذا السؤال ان المسلم ان الاتلاف لاحياء المعجة ينافي العصمة لكن ما ذكرتم من ان حل الاتلاف لاحياء المعجة ينافي العصمة فاجاب بانا لانم ان حل الاتلاف ينافي العصمة مافي مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تتحقق بحل الاتلاف بل ينبغي فاقول انظر ان الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان او بقاء العصمة فيه لا يجوز هذه الصورة نظير للدفع بالحكم بل حاصل هذا السؤال ان المسلم ان الاتلاف لاحياء المعجة ينافي العصمة لكن ما ذكرتم من

قانه حدث ترك الكفن اذا تركه عفو الكفن انما تم اعلم ان تيسير الدفع اي دفع النقض بعد وجود الطرق فيما والالفاظ لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وهو المانع فقالوا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب بذاتها لكن الحكم تخلف لمانع فهذا يعصي العلة بعدم الحكم لعدم ما هو المعلول بحقيقته بتعميل عدم المانع فقالوا تبرير العلة او تبطيلها لمعنى جواز التخصيص قياس على الادلة اللفظية واثبات الامر بالاحسان عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فان المخصوص عند الجملة وان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لوجود المانع كما في العلل العقلية وذكرنا ان جملته ما يوجب عدم الحكم تحته والسطور في اثنينا انه ذكر انها لكون تخصيص العلة ان الموانع خمسة لكني عدلت عن هذه العبارة لما سياتي مانع منع العقد والعلة كانقطاع الزرع او تزلزل الحب او من تماما كما اذا حال شيء فلم يقبض السمع وكبيع مالا يملكه ايمن تتبا الحكم كما اذا اصابه قبل القبض او من تمامه كما اذا اتلف البائع احد العبدين او اتلف المشتري احدهما او من لزومه كما اذا وجد احدهما عيبا وهو صاحبه بالخيار او من كخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الآخر لان التخصيص ان يوجد العلة وتخلف الحكم لمانع فالمانع يمنع الحكم بعد وجود العلة فهي الله من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيها وفي الثالث الآخر العلة موجودة والحكم تخلف لمانع في التخصيص العلة مقصور على الثالثة الآخر فهذا لم يقل في الثمن الى الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة الفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على ما عرفت في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخول على السبب يوجب الدخول على السبب والحكم والمكان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم بعدم الرضاء بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه دخل السبب والحكم تمام تمام لتمام الرضاء لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب تقدر المشتري فعلنا لوجوب اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب تمكن المشتري من البعض لانه تفريق الصفقة وهو بعد تمام العقد جائز وفي خيار الرؤية لا تمكن لانه تفريق قبل التمام هذا لا يجوز ويكفي في تسليم الفرض والتقييد بقوله فاذا في الخارج يخرج ما في السبيلين لكن في استمرار الدم الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول هما عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب بالصلوة فكذا ههنا اي في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عفوا لاستمرار عفو اكما في الرعاف الدائم وههنا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فالصحيح منعه لاحدهما قوله ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بمجموع اجماع ولا تصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وجه ان اندفع بما قدمنا من الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قول لتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه بقي التاثير مقتصرا على المحال الآخر واما قول لان عدم المانع جزء العلة او شرط لما لم يكن انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزء ما او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف تمسكا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين نظر الامر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وفيه ان ترجيح قليل الجدوى اهم فالاكثرون تخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فلما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية واجمع الدليلين المتعارضين مهما امكن وان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى سوارها وبيان النقض معارض للعلة بشبه التخصيص لخصص الى عن ثبوت الحكم في بعض الثاني فان علة القياس الجلي شاملة بصورة الاستحسان مع قدم عدم الحكم فيها والمانع هو الدليل الاستحسان ولا يجوز تخصيص العلة الا بدليل الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون المانع من ثبوت الحكم والمعلل يتعين انه المانع فيجب بيانه لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب الملطخ بالطين المحلول قوله وذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي ثلثة لكنهم لما اخذوا في تعداد الموانع اوردوا فيها المانع من انتفاء العلة ومن تماما وان لم يكن ما من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصر غير عبارا تاتم وغير عن موانع الحكم بعد وجود العلة فهي الله عدم الحكم لشيل المانع عن الحكم عن العلة انتفاء او انعقادا والعمدة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه امكان بحيث لا يحدث مرشي الزائد

وانما ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيخص بها ترك القياس بدليل اقوى لانه ليس بمجاز ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييد بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو امارة كونها او شرطا اى عدم المانع امارة كون العلة او شرطا فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا رأى الخيار فقد عدمت او لنقصانه كالخارج النجس ثم عدم الخرج علة للانتقاض فهو امعدوم في الحدور

فهو المانع من الابتداء وهو الامر الخارج عن التمام وكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان الحكم ابتداء وتماما وعدما ولا غرابة في العلة بالاعم بل التمام كما مر خروج النجاسة للحدث ثم القصر هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة القطع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة القطع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومته الامرى فالاندمال مانع تمام الحكم لحصول المقاومة وامابقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلانه يتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال بحيث ان يصير لازما بالفعل الى القتل فاذا صار طبعا فقد مضى ذلك اضافه الى القتل فكان مانعا فالمزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالمرئي علة للقصد والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح **قوله** ولما ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يكون تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص يلزم للمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والازم وجود الملزوم هو ان اللازم وهو صحة ورود التخصيص عليه بالذات ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل تمام التخصيص في الافراد فاكثر ذلك معنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فثبت في العلل تخصيص بعض الموارد وتخصيص الفاظ بعض الافراد ويضعف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له وتمنع اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة في شيء يعني انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس لعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة يوجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم لا تخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يتحقق جميع ما تتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شطر لها عند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان علية العلة لا يكفي في العلية سواء استلزمت الحكم او لا ولانهم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع والا يلزم الاطلاق اتكالا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص **قوله** ثم عدمها اى عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون علة بشرط عدم ذلك الوصف فتنتفي بوجوده كالبيع المطلق اى غير المقيد بشرط علة للملك فانه ازيد عليه الخيار لم يتحقق مطلقا فليكن علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المفرد ط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا والمعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزء او شرط كالخارج النجس فانه مع عدم الخرج علة لانتقاض الوضوء عند وجود الخرج لا يكون علة كما في المستحاضة

ومنہ فساد الوضع وہو ان یترتب علی العلۃ نقیض ما تقتضیہ لاشکال ان ماثبت تاثیرہ شرعا لایکون فیہ فساد الوضع وما یثبت فسادہ وضعہ علی عدم تاثیرہ شرعا وبیانہ

مثالہ ومنہ عدم العلۃ مع وجود الحکم وتبدالا یقدح لاحتمال وجودہ لعلۃ اخری ومنہ الفرق قالوا ہو فاسد لانہ عکس منصب التعلیل وہو انتزاع جدلی ملائمۃ

اذا ثبت علیۃ المشترک لایفرہ الفارق لامکان ان یثبت فی الفرع علۃ اخری ویفرد وکل کلام صحیح فی الاصل اذا اورد علی سبیل الفرق لایقبل فیجاب بان یورد علی سبیل

المعانقۃ حتی یقبل کقول الشافعی رح اعتاق الراہن لایصح ویبطل حق المرتہن بیع وبیطل حق المرتہن بنذ التعلیم یقف فی المناظرات وہو ان کل کلام یکون فی نفسہ صحیحا یکون فی الحقیقۃ

منعا للعلۃ المؤثرۃ فانہ اذا اورد علی سبیل الفرق لمنع الجدلی توجیہہ فیجب ان یورد علی سبیل المنع لاعلی سبیل الفرق فلا یکون الجدلی مسموعا وہذہ کقول الشافعی

اعتاق الراہن تصرف یبطل حق المرتہن فیرد کالبیع فان قلنا بینہما فرق فان البیع یمنع تعلق الحق بالمنفعۃ فلا یمنع توجیہ ہذا الکلام فیثبت ان نورد علی ہذا الوجہ

وہو ان حکم الاصل ان کان ہو البطلان فلا کلام لاصل ہنا بل الراہن فان اراد ان الحکم فیہ البطلان فہذا ممنوع لان الحکم عندنا فی بیع الراہن التوقف وان

کان التوقف ای الکان حکم الاصل التوقف ففی الفرع منزاحمۃ ایاہ یعنی ان المال شرع خلفا عن الفوت لان حکم الاصل وجوب الفوت لکن لم یجب لما قلنا فوجب خلفہ

فی الفرع وہو المعدل الحکم عندنا شافعی رح مزاحمۃ المال الفوت ولا یکون الحکمان متماثلین ومنہ المعانقۃ فہی امافی نفس المجتہد احتمال ان یکون متمسکا بالاصلح

دلیلا کالطرد والتعلیل بالعدم والاحتمال ان لایکون العلۃ تبدایل غیرہ کما ذکرنا فی قتل الخاطی بالعمد والمانع وجودہ بانی الاصل اوفی الفرع کما مر وامافی شروط

التعلیل اوصاف العلۃ کلہا موثرۃ ومنہ المعارضۃ

قولہ ومنای من دفع العلل المؤثرۃ فساد الوضع کما یقال التیمم مسح فیجب فیہ التثلیث کالاستنجاء فیعترض علیہ قد ثبت اعتبار المسح فی ازالۃ النجاسۃ کالمسح علی الخف وہذا انما یسمع قبل ثبوت تاثیر العلۃ والا فیمنع من الشارع اعتبار الوصف فی الشیء ونقیضہ **قولہ** منای من دفع العلل المؤثرۃ عدم الانحصار وہو ان یوجد الحکم ولا یوجد العلۃ وہذا لایقدح فی العلۃ یجوز ان یثبت الحکم بعلل شتی کالملک بالبیع والہبۃ والارث کذا فی العلل العقلیۃ فان نوع الحرارۃ یحصل بالنار والشمس والحرکۃ ثم یمتنع تواردہ العلل المستقلۃ علی معلول واحد بالشخص لانہ یقتضی ان یکون کل منہما محتاجا الیہ من حیث انہ علۃ ومستغنی عنہ

من حیث ان الآخر علۃ مستقلۃ علی انہ غیر لازم فی العلل الشرعیۃ اذ لیس معنی تاثیرہا الا ایجادہ وقد صرحوا بان المفوض الیہ فعل المکلف اذا فعلہ اثنان

وتحولا ذلک الفعل حقیقۃ بکلا احدہما من جہۃ الاسباب **قولہ** منہ الفرق وہو ان یبین فی الاصل وصفا لہ خیل فی العلۃ لایوجد فی الفرع فیکون حاصلہ

منع علیۃ الوصف واداء ان العلۃ ہی الوصف مع شیء آخر وہو مقبول عند کثیر من اہل النظر والاکثرون علی انہ لایقبل لوجہین احدہما انہ

نصب منصب التعلیل اذا السائل جاہل مسترشد فی موقف الانکار فاذا ابدی علیۃ شیء آخر وقف موقف العجمی وہذا انجلاف المعارضۃ فانہا

یکون بعد تمام الدلیل فالمعارض لایقبل سائلا بل یصیر مدعیا ابتداء ولا یخفی ان انتزاع جدلی یقصد دون برہم وقوع الخبط فی البحث والانتفاع فی اظہار

الصواب فبہذا تبین ان المعلل بعد ما اثبت کون الوصف المشترک علۃ لزم ثبوت الحکم فی الفرع ضرورۃ ثبوت العلۃ فیہ سواء اوجد الفارق اولم یوجد لان غایۃ الامر ان

المعترض ثبت فی الاصل علیۃ وصف لایوجد فی الفرع وہذا لاینافی علیۃ الوصف المشترک الموجب بنفسہ بل نعم اثبت الفارق علی وجہ یمنع ثبوت الحکم فی الفرع

کان قادحا والا فلا یکون مجرد الفرق بل بیان عدم وجود العلۃ فی الفرع بما یدل ان العلۃ ہو الوصف المفروض مع عدم المانع **قولہ** لکن لم یجب لما قلنا من

ان قصور الجنایۃ بالخطاء لایوجب الکامل فوجب المال خلفا عنہ فلا یجاب المال فی عہدۃ ان یکون الوارث غیر من یتعلق بہ القصاص اذ الجنایۃ لایکون مالا ابتداء بل

دون الخلیفۃ فوجب ان لایخلف لانہ احرم الاصل بل لاثبت الاعتبار وفاقا لحاصل ان تفقہ القیاس اثبات مثل حکم الاصل فی الفرع وہو منقود ہہنا لان الحکم فی

الاصل وہو الخطاء ایجاب خفیفۃ المال عن القصاص فی الفرع وہو ایجاب مزاحمۃ **قولہ** منہ المعانقۃ وہی منع مقدمۃ الدلیل المانع السند وہو ونرد السند بانہ یکون المانع

واعلم ان المعارضة اما ان يبطل الدليل والمعلل وتسمى مناقضة او يسلم الدليل ويبقى المعلل على ما كان وهى معارضة وتجرى فى الحكم وفى علته والاولى تسمى معارضة فى الحكم والثانية فى المقدمة فقولنا اعلم ان المعترض الخ اشارة الى تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لأن تقسيم المعارضة الى تقسيمه المعارضة فحاصله ان الاعتراض اما ان يمنع مقدمات دليله وتسمى هذا معارضة فاذا ذكر المستدل ما تقوله اذ ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد ومجرد من غير تاثير الى آخره اعترضت فى المعارضة وان سلم دليله فيقبول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندى ما يعني ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفى مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول تسمى معارضة فى الحكم والثانى تسمى معارضة فى المقدمة كما اذا اقام المستدل دليل على ان العلة للحكم هى الوصف الفلانى فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان علته ليس الوصف المذكور فهذا معارضة فى المقدمة ثم شرع فى تقسيم المعارضة فى الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل

مبنيا عليه لما كان القياس مبنيا على مقدمات هى كون الوصف علة وجوده فى الاصل وفى الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا تتغير حكم النص فى الاصل سعد ولا به عن سنن القياس فى تحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وبه اضافة فى نفس الحجة اى نسلم خلو الاصل عما فى الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة وهو اختلف فى قبول المانعة فى نفس الحجة فقيل القياس الملحق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا تكلف اثبات ما ادعاه واجيب بانه لا بد فى الجامع من ظن العلية وهو لا يتاتى الا بالسبر المشتمل على الطرد فيعود الى اللم فيصير القياس ضائعا والمناظرة بنا مشل ان يقال الاصل مانع فيرفع الحديث كلاما فى احتياج المصرح فى جريان المانعة فى نفس الحجة الى بيانه بقولنا لاحتمال ان يكون متمسكا جاز ليصلح دليلا كالطرد وكالاستحسان الخ وهو لا احتمال لان يكون العلة هو الوصف الذى ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما لو قيل هذا المقتول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لانه ان العلة فى الاصل عجز المكاتب كونه عبد بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد مر ذلك فى مسئلة الاختلاف فى العلة وعلم ان المانعة فى نفس الحجة هى اسائر الناظرة لعموم ورود ها على القياس ثم قلما يكون العلة تعليقية وعند ايراد ها يرجع المحل فى المقصد عنها الى مسالك العلة وهى كثيرة وعلى كل منها ابحاث يطول بالقال وبكثرة الجواب والسؤال ثم ينبغى ان يكون ذكر المانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الادعاء واقامة البينة لانه يفهم المانعة بعد ظهور تاثير ها بجواز ان تثبت بالتعليل والاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار عينه فى نوع الحكم او جنسه يكون علة الحكم غيره او يكون مستقلا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يفهم بعد ظهور التاثير ولذا جعل فخر الاسلام وضع العلة الموثرة بالمانعة والمعارضة صحيحا جدا لتقضى فساد الوضع فاسد الوضع على العلة الموثرة فتجاذا الى الجواب وبيان انه ليس كذلك اعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنع عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته وسلامته عن المعارض تسقيه بشهادته فبقيت الحكم والدفع يكون لعدم احدهما فعدم شهادة الدليل يكون بالقدح فى صحة بعض مقدماته وطلب الدليل عليها وهو سلامة يكون افساد شهادته فى المعارضة بما قاما بها بمنع ثبوت حكمها فلا يكون من التعليل لان التعليل للقضو الاعتراض فالنقض فساد الوضع من قبيل المنع والقلب العكس القول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصرح من تخصيص المانعة بالمنع مع السنة يعلل لاعتراض فى المناقضة والمعارضة لخروج المنع عنهما وعند اهل الشرط المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان منع الاصل او غيره وعند الاصوليين هى عبارة عن النقض مرجعا الى المانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات سمى بغير تسمية بمخالفة الحكم لمدلول الدليل فعلى هذا قيل ان لا يكون المعارضة عاما للمعارضة فى المقدمة والحكم لان مدلول المعترض ثبت بانم المعلل فى المعنى نفى تمام الدليل ونفاذ شهادته على الملاحيث تقبل يمنع ثبوت مدلوله كان الفرع فيما به تمام دليل المستدل فظهر ان لم يكن عصيا لان السائل قد تمام عن موقف الانكار الى موقف الادعاء لكن الاصل فالحاصل ان وقع المعترض اما ان يكون بحسب الوضع والقصد فى الدليل او فى المدلول والاول اما ان يكون بمنع شئ من مقدمات الدليل وهو المانعة والممنوع اما مقدمة معينة فهو المناقضة والمعارضة لا بعينها وهو النقض يعنى انه لو صح الدليل لصح مقدماته لما تخلف الحكم عنه فى شئ من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفى مقدمة من مقدمات الدليل فذلك اما ان يكون لبعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة فى المقدمة فيدخل فى اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغير

والامكان بزيادة شئ عليه وهو معارضة فيها منافقته فان دل على نقيض الحكم بعينه فتقابل كقوله صوم رمضان صوم مفروض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم رمضان صوم مفروض فيتعين عن التعيين بعينه كالقضاء لكن نقول التعيين قبل الشروع في القضاء بالشروع اتفاقي يبرز الصوم في رمضان قبل الشروع تعيين الله وفي القضاء انما تعين بالشروع تعيين العبد وكقولنا مسح الراس ركن فتعين بتثليثه كغسل الوجه نقول ركن فلا يسن تثليثه بعد الكمال زيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقولنا في صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء نقول لو كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء لكن اللازم منتف فالملزوم مثله بيان الملازمة ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضي فيها كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها كما يجب بالشروع نقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم سواء الشروع والنذر في نفي الحكم

المسموع لا تنازع الخطابي البحث بواسطة بعد كل من المعلل السائل عما كان خيرا وضلالا عما هو طريق الترجيح المقصود بناء على انقلاب المعلل بالعكس ساعة والثاني هو الصحيح في الدليل ان لا يكون الدليل معلولا وهو كالمعارضة لا لتيقنت الدليل اما بإقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة يجري في الحكم بان تقيم دليلا على نقيض الحكم الاول في علته بان تقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله الاول يسمى معارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة النهاية في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل او بزيادة شئ عليه وهو معارضة فيما عنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان قلت لك ان تقول في المعارضة تسليم من حيث لفظ بان لا تعرض للانكار قصدا وان قلت نفي كل معارضة يعني المناقضة لان نفي حكم الخصم ابطال دليله التزم لضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عنه تغاير المسلمين لا يلزم فلك ان يحتمل ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فتقلب وان كان على ما يستلزم نقيض الحكم او ما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة في العلة اثباتا لنقيض الحكم اما ان يكون بعينها او بغيرها والكل منها معارضة اما المعارضة في المقدمة ان كان بحيث علة المستدل معلولا او المعلول علة فمعارضة فيها عنى المناقضة والا فمعارضة خالصة هي قد يكون نفي علته ما اثبت المستدل عليه قد يكون لاثبات علته علة اخرى اما حاصرة واما منتشرة الى مجهن عليها او مختلف فيه يعني نقيض ما اشتملت عليه كقولنا في الكتاب فان قلت لعله ما ظن تاثير العلة كيف تصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير وربما يظن ظهور عدم التاثير ربما جاز بعد على الوتيرة يظن ظهور التاثير قلت لك لمناقضة اعني هي بين التاثير في نفسه الامر وتوهم المعارضة على القلق ولا قائل بانه لك ان هذا حكم فساد الوضع فمقتضيه بانه لا يكون بعد ثبوت التاثير محل الاجتهاد قوله ان كان بزيادة شئ عليه يعني زيادة تقييد او تقرير او تفسير لا تبديل يكون قياسا وهو ماخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي به لك لان الغرض جعل العلة شاهدا له عند ما كان شاهدا عليه عكسا وهو ماخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقة الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما قال الشافعي رح صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء نقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء يجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك باطل بشمول العدم او بشمول الوجود والاول بطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالغرض اثبات بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما آلت اليه العلل من عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم ان كل عبادة يعني اذا ادعى المعلل ان كان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عنا فسادها ويلزمها الحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي فيها بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب نظيران واحد لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء وقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع غرم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنتهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم اذ كان كذلك لزم

والاول اقوی من جہۃ ای التقابل اقوی من العکس لان بحکم آخر یحکم المحل وہو الاستواء ای المعرض جاء فی العکس بحکم آخر فی التقابل یتعقبہ حکم علیہ المحل فی التقابل بحکم آخر فی القلب یتعقبہ حکم علیہ المحل وہو الاستواء یکون بطریق التعریض المتعین ان المراد بہا واثبات الحکم المتعین اقوی من اثبات الحکم المحل وہو ایضا الاستواء الذی فی الفرع غیر الاستواء الذی ہو فی الاصل فہذا ہو قولہ لحلولہ فی الصفۃ فی الصورتین ففی الوضوء بطریق شمول العدم وفی الفرع بطریق شمول الوجوب وما بالبیل آخر عطف علی قولہ فانا یدیل المحل وہو معارضۃ فالمعتبر وہو اما ان ثبت نقیض حکم المعلل بعینہ او بتغیر او حکما یلزمہ منہ قولک النقیض کقولہ المسح رکن فی الوضوء فیتعین کالغسل فنقول المسح فعل ماسح فیتعین تثلیثہ کالغسل وہذا ای الوجہ الاول من الوجوہ الثلثۃ من المعارضۃ وہذا اقوی الوجوہ فنقولہ المسح رکن نظیر الوجہ الاول ونقولہ فی صیغۃ لاب لہا صیغۃ فتنکح کالصغیرۃ لہا اب یقال ہو صیغۃ فلا یلی علیہا الولایۃ الاخوۃ کالمال نحکم بضعیف مطلق الولایۃ بل ولایۃ بعینہا لکن اذا انضمت بہا تعقیب سائر بالاجماع ای لعدم المحل بالفصل فان کل من نفی الاجبار بولایۃ الاخوۃ نفی الوجب بولایۃ الحرمۃ ونحوہا فہذا نظیر الوجہ الثانی من المعارضۃ وہو کالتی نظیر الوجہ الثالث التی الیہا زیدت جہاز فملکت وولدت تجہاز الاول فہو احق بالولد عندنا لانہ صاحب فراش صحیح فیقال الثانی صاحب فراش فاستحق النسب استواء النذر والشروع فی ہذا الحکم ای فی عدم وجوب صلوۃ النفل بہا والالزم بطلان الوجوب بالنذر ابتداء والالزم بطلان ہذا التقریر غیر وان بالقصد وہو کون الاعتراض من قبیل العکس لان فیہ تغییر فصالی ان ہذہ معارضۃ فیہا ای التناقضۃ المتضمنہا ابطال علیۃ الوصف لکن الدلیل علی ان عدم وجوب المضی فی الفاسد لو کان علۃ لعدم الوجوب بالنذر قولہ الاول ای التقلب اقوی من العکس لوجوہ الاول ان المعترض بالعکس جاء بحکم آخر غیر یقتضی حکم المعلل وہو اشتغال بما لا یعینہ بخلاف المعترض بالقلب فانہ یاتی بحکم المعلل بعینہ الثالث ان العاکس جاء بحکم مجمل وہو الاستواء والتحمل شمول الوجوب وشمول العدم والقالب جاء بحکم مفسر ہو نفی دعوی المعلل الثالث ان من شروط القیاس اثبات مثل حکم الاصل فی الفرع وہذا فی العکس الامن جہۃ الصورۃ واللفظ لان الاستواء فی الاصل ای الوضوء انما ہو بطریق شمول العدم ای عدم الوجوب بالنذر ولا یاتی الشروع فی الفرع ای صلوۃ النفل انما ہو بطریق شمول الوجوب ای الوجوب بالنذر والشروع جمیعا فافہم فانہ تقریر کلام المصرح وفی بعض الحواشی کلام فخم الاسلام لما فیہ من الاضطراب وذلک ان قال المعارضۃ نوعان معارضۃ فیہا مناقضۃ ومعارضۃ فی المناقضۃ اما الاول فالقلب ویقابلہ العکس والقلب نوعان احدہما ان یجعل المعلول علۃ والعلۃ معلولا من قلبت الشیء جعلتہ مسکینا وفیہما ان یجعل الوصف شاہدا لک بعد ما کان شاہدا علیک من قلب الشیء ظہر البطن واما العکس فلیس من باب المعارضۃ لکنہ لما اہمل فی مقابلۃ القلب الحق بہذا الباب وہو نوعان احدہما یثبت نقیض الحکم الذی سنتہ الاول وہو یصلح لترجیح المعلل لدلالتہ علی ان الحکم زیادۃ تعلق بالعلۃ حیث یتحقق بانتفائہا وذلک کقولنا ما یتعین بالنذر یلتزم بالنذر وما لا یتعین بالنذر لا یلتزم بالشروع کالحج وعکسہ الوضوء یعنی ان ما لا یلتزم بالنذر لا یلتزم بالشروع وثانیہما یعنی ربط الشیء علی خلاف منہ کما لیفرد بعبادۃ ولا یمضی فی حاسد بہا فلا یلتزم بالشروع کالوضوء فیقال لما کان کذلک وجب ان یتحقق فیہ حل النذر والشروع کالوضوء وہذا النوع من القلب ضعیف لانہ لما حکم آخر وہب المناقضۃ لان المستدل لم یثبت التعیین لیکون ایفاءہا ومحال عدولہ ولذلک لکن من ہذا الباب فی الحقیقۃ والان الاستواء حکم مجمل وہو لا یحکم مختلف فی یعنی بالنسبۃ الی الفرع والاصل وہو الخاتم اعنی المعارضۃ الخالصۃ ثم انواع اثنان فی الفرع ثلثۃ فی الاصل فجعل احد انواع الخمسۃ المعارضۃ بزیادۃ ہی تقریر الاول مقرر کما یقال المسح رکن فیتعین تثلیثہ کالغسل فیقال رکن فلا یتعین تثلیثہ بعد الکمال بزیادۃ علی الفرض فی محلہ وہو الاستیعاب کالغسل وہذا احد وجہی بالقلب فاوردہ ثانیا فی المعارضۃ التی فیہا مناقضۃ نظرا ان الزیادۃ تقریر فیکون من قبیل جعل الدلیل المستدل دلیلا علی نقیض مدعاہ فیلزم ابطالہ وہی المعارضۃ الخالصۃ نظرا الی الظاہر وہو ان تمسک الزیادۃ بالمیسر دلیل التعیین ایضا فہو جعل احد انواع الخمسۃ للقسم الثانی من قسمی العکس قولہ وہذا اقوی الوجوہ لدلالتہ صریحا علی ما ہو المقصود بالمعارضۃ وہو اثبات نقیض حکم المعلل بعینہ قولہ کقولنا فی صیغۃ یعنی مثال المعارضۃ الخالصۃ التی تثبت نقیض حکم المعلل تغییرا قولنا فی اثبات ولایۃ تزویج الصغیرۃ التی لا اب لہا ولا جد بغیر اذن الاولیاء صغیرۃ فتنکح بغیر اذن من ذکر کالتی لہا اب بعلۃ الصغر فیقول المعترض صغیرۃ فلا یلی علیہا بولایۃ الاخوۃ کالمال فانہ لا ولایۃ لاخ علی مال الصغیرۃ الشقیقۃ فاعلۃ ہی قصور الشفقۃ لا الصغر علی ما یفہم من العبارۃ ولا یمکن ہذا معارضۃ خالصۃ بل قلبا فی الحقیقۃ اثبت ولایۃ مطلق الولایۃ والمعترض لم یتعرض لہا بل نفی

كمن تزوج بغير شهود وقد دلت قرائن الحال على ان العقد كان بحضرة الشهود فانه يحكم بوجوب النسب من الزوج الثاني لكن يلزمه من حيثية من الثاني فقيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية فمنها ما فيه معنى الثانية وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة قوله اذ الكلام في علة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علته كالقتل جنس يجلب بكرهم ماتة يرجم شهيم كالمسلمين لان جلد الثيب غايته والبكر والرجم غايته صد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غاية اخرى فان الفقيه كل كانت اكمل فالغاية عليها يكون الفحش فجرا وربما يكون اغلظ فاذا وجب في البكر الماية يجب في الثيب اكثر من ذلك ليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقرائن تكررت فرضافي الاولين فكانت فرضا في الآخرين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما جلد بكر بمائة لانه يرجم شهيم يعني جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لسلمه هل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرار الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخيرين والمخلص عن هذا اي التعليل بوجه لا يرد وعليه هذا الثقاب ان لا نسلم ان التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر اذا ثبت المساواة وهنا نحن ما يلزم بالشروع اذا ضم كالحج يجب بالصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي رح فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاتم لان من لزوم النذر على لزوم الشروع لتبوت التساوي هنا بل الشروع اولى لانه لما وجب غايته ما هو سبب لقربته وهو النذر فلان يجب غايته ما هو سبب لقربته اولى بخلاف التيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رح حتى قالوا انها يولى على البكر في المال لا انه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والتيبوبة في البكر فيهما سواء اي لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فنكتفي بان تساويا تثبت الولاية فيما اثبت احدهما بخلاف الاخرى لان حكم المتساويين واحد وهو الاستواء اعني في الاستتباع الا ليس على ما ذكره او هما مستدلا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاذا وان هما بين لكن لنا في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا سواء في نفسهما لان احدهما يتعلق والآخر بترك لانه في شروطها حيث يشترط للاحد هما ما لا يشترط للآخر فلا يكون الاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر وانما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا سواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط فيه فنقول على ما ذكروا اشارة الى هذا وسنا خالصة فان اقام الدليل على نفي عاقبة تثبيته المعلل قوله وان اقام على علته شيء آخر

ولاية المال فوق ولاية النفس لان الحكم يتغير بتغير السبب بالرق والصغر ولزم على حكم المعلل بين جنبتي الام قرابتان بعد الولادة معنى ولاية النسب ونحوه وبهذا الاعتبار يصير النوع من هذا بمنزلة وهو صحيح قوله جاوى كون الاول اذ افراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش يوجب حقيقة النسب فاسد شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من ماء قوله وهي قلب البضع من تجليت الاناء وجلاءه اعلاه لان العلة اصل وهو علو والمعلول فرع وهو سفل فثبت بهذا ان ترتيب جعل الكفر مسكوتا لكن هذا انما يكون معارضة اذا قام المعترض ليدل على علته ما ذكره والا فهو مجرد المنع مع السند على ما صرح بعبارته المصرح نعم لو ثبت كون العلة ما ذكره لزم نفي علته لان معلول الشيء لا يكون علة له وربما يقال من معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل السائل تعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فيلزم منه بطلان حكمه المرتب عليه فقيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان تثبت بعلة اخرى قوله والمخلص لا يريد به المخلص الجواب عن هذا المنع بل الاحتراز عن وجه وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر لارتفاع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يعيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا الشخص متغضن الجلد لانه محموم وهذا المخلص لا يكون عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال بل كما في النذر والشروع وكما قالوا الولاية في النفس والمال بجلاء الرحم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين والآخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال متبدل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد تتحقق الحاجة الى التصرف في المال في الحال كما لا كل الصدقة بخلاف النفس فانها تارة الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فتحتاج في النفس دون المال

قوله الاولى قوله قال الامام الكرماني قوله فتقول له الجواب قوله فان قيل قوله اجيب بانه

فان تمامت فحاصرة لا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى محل عليه كما ايضا عندنا بان العلة الطردية والاثر وغيره فلا فائدة له لانه
الحكم في المحل جميع العلة وهي لا تتبعض لان الحكم قد ثبت بالعلل شتى وان تعدى الى محل اختلف فيه فقبل عندنا هل النظر للاتباع على ان العلة احدهما
فقط فان ثبتت احدهما اشتى ان آخر لا عند الغفلها الا انه ليس بصحة احدهما تاثير في فساد الآخر فصل في وضع العلل الطردية لما عرفت ان العلة نوعان
اما علة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة تثبت عليها بالدوران دون التاثير وهي معتبرة عند الجبر وليست معتبرة عندنا وتسمى علة طردية فعلى هذا
الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهو اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزم من العلل مع بقاء الخلاف
وهو يجيء للعلل منقطعا الى القول بمعنى مؤثر يرتفع الخلاف ولا تكون الجمعة من تسليمه مع بقاء الخلاف لقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه مسل
الوجه فنقول ليس عندنا ايضا لكن نفرض البعض لقوله تعالى بوجوهكم وهو ايضا ربع او اقل

بعده لك ما يحتاج في المال الكثرة فلنا ما يقوله فان كانت قاصرة لا يقبل لما سبق من ان التعليل لما يكون الا للتعدية وذلك اذا قلنا الحديد بالحديد يوزن مقابلا بالجنس
فلا يجوز بيعا متفاضلا لانه يجب الفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن وتقبل عند الشافعي رح لان مقصوده التعرض لطلان علية وصف المعلل فاذا بين علية
وصف آخر تحمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض علية لو كانت متعدية
لم يكن عليه المعترض اثباته فيه ان يحمل آخر بعد ابداء دفع ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى محل عليه لم يجز ان تثبت الحكم لعلل شتى وذلك لان وصف
المعلل جنيس يحتمل ان يكون جزء علة وبذا كاف في عرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل لاحتمال الكلام فيما اذا ثبت عليه الوصف فظهر به الاستقلال
نعم ولكن قطعا مثل هذا لم يجز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا **قوله** وان تعدى الى آخر الذي ادعى المعترض علية الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص يكيل فوجب ان يجري فيه الربوا فيعارض بان العلة هي الطعم فتتعدى الى الفواكه ما دون الكيل كبيع
الفقيه بالحنطة في جريان الربوا فيها مختلف فيه فمثل هذا لا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة اما هي احد الوصفين فقط فاذا دلو
استقل كل بالعلية لما دفع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز
ان يلزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدي العلة كما ذهب اليه عيسى بن علية الربوا الكيل والوزن ثم يلتزم من الاقتيات والادخار الضرر علة لتعدي
الى الازر لكن لا يمكنه ان يقول ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره فانتفاده
بثبوت علية وصف المعترض ليس الى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهم يستلزم انتفاء علية الآخر ظنيا على ان العلة واحد لا غير فالصحيح الحكم لعلية احدهما
ما لم يرجح وليس المراد انه يطلق عليه وصف علية وصف المعلل وتثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه
ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتهما بجواز استقلال العلتين فان وقع الاتفاق على فساد احدهما لا لعينه بمعنى فيه الصحة الآخر لا كان
الصحة والفساد تعليقيا اي بمعنى لوجوه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الآخر لا ينافي كون كل منهما يحمل الصحة وانما فساد الكلام
فيما ثبت عليته فلنا لا نسلم انتفاء القول لانفي لفساد العلية الا انه اوهو انه لم يتحقق النظر بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بعد وان الترجيح
قوله فصل في الاعتراضات التي تورد على القياس التي لا تعلق تاثير على ما بل يكتفي فيها بالمجرد وهو ان الحكم مع العلة امارة وجود او عدما وينبغي ان يراد
بالطردية ههنا ليست بمؤثرة ليعم المناسب والسلم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصل تخصيص كل من العلل فان الكلام صريح في
اشتراكها في المعانقة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى حريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل ثم كلامه المصرح به هو اختصاص القول بالموجب بالعلل
الطردية حيث قال انه يجيء لجهل المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل اخطأ في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له
بالطردية **قوله** وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل تعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل
حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل تعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمة مع انه لا يكون محل النزاع

فالاستیعاب بتثلیث وزیادۃ فان غیر وقال لیس تکرارہ فمنع وذلک فی الاصل بل المسنون فی الرکن التکمیل کما فی ارکان الصلوۃ بالاطمار لکن لما استوعب المحل لا یکون التکمیل الا بالتکرار ردبنا المحل متسع ای فی مسح الراس المحل وھو الراس متسع یمکن الافعال بہ دون التکرار علی ان التکرار ربما یفضی الی ما یلزم تغییر المشروع، لا عتراض علی التقدیر الاول قول موجب العلۃ وعلی تقدیر التغییر، بہ فالحاصل ان نقول ان اردتم بالتثلیث جملۃ بثلثۃ امثال الفرض فنحن قائلون بہ لان الاستیعاب بتثلیث وزیادۃ وان اردتم بالتثلیث التکرار ثلث مرات فنمنع ہذا فی الاصل ای الاصل ان الرکنیۃ یوجب ہذا مل الرکنیۃ لوجب بالکمال کما فی ارکان الصلوۃ فالاعتراض علی تقدیر ان یراد بالتثلیث جملۃ بثلثۃ امثال ان الفرض یکون فرضا موجب العلۃ وعلی تقدیر التغییر وھو ان یراد بالتثلیث التکرار فالاعتراض ممانعۃ ولقولہ صوم فرض فلا یتادی الا بتعیین النیۃ یقسم موجب للتن الاطلاق تعیین وکقولہ الرفق لا یحل فی الغسل لان الغایۃ لا تدخل تحت المغیا قلن نحن لکنہا غایۃ للاسقاط فلا یحل تحتہ الثانی الممالۃ وھی اما فی الوصف کما یمنع الوصف الذی یدعی المعلل علیتہ کقولہ فی مسئلۃ الاکل والشرب عقوبۃ متعلقۃ بالجماع فلا یجب بالاکل والشرب عمدا لزنا فلا نسلم تعلقہا بالجماع بل ہی متعلقۃ بالفطر وقولہ فی بیع الفاکہۃ بیع مطعوم مکیل فلا یجوز متفاضلا کالحنطۃ نمنع کونہ مکیلا بالصبۃ فنقول ان اراد بالوصف او بالاصل فنمنع کون الاجزاء فیہ جائزۃ بجواز المجاز فی البیع یا الدلیل علی جواز المجاز فی النسیۃ وھو ان

ان التعیین غیر متناہیا فالمسلم فی الصحۃ فقولہ کما فی ہذہ المسئلۃ اشارۃ الی مسئلۃ منع التفاحتین فی المائۃ فی الحکم ان منع ثبوت الحکم الذی یکون الوصف علۃ لہ فی الفرع وقولہ فالمسلم امکانہا فی الفرع اشارۃ الی ہذا المنع ثبوت الحکم الذی یدعیہ المعلل بالوصف المذکور فی الاصل وقولہ لا المسلم فی الصحۃ اشارۃ الی ہذا او قولہ الصوم فرض فلا یصح الا بتعیین النیۃ کالقضاء فنقول المانع التعیین فلا المسلم فی الاصل او قبلہ فلا نسلم فی الفرع ای ان الوصف المعتبر ان الصوم لا یصح الا بتعیین النیۃ لجواز صوم مرتہ متعینا فلا نسلم ہذا فی القضاء وان اوجبتم ان الصوم لا یصح الا بتعیین النیۃ قبل بسیر مرتہ متعینا فلا نسلم ہذا فی المتنازع لان تعیین النیۃ قبل بسیر مرتہ متعینا ممنوع لان الصوم متعین فی المتنازع بتعیین الشارع فلا یکون صحۃ الصوم فی المتنازع متوقفۃ علی تعیین النیۃ قبل بسیر مرتہ متعینا لانہ کما یکون صحۃ صوم رمضان متوقفۃ علی النیۃ کذلک یکون صحۃ صوم رمضان متوقفۃ علی تعیین النیۃ قبل بسیر مرتہ متعینا وہذا باطل وما ادی صلاح الوصف للحکم فان الطرد باطل عندنا کما مر وامانی نسبۃ الحکم الی الوصف کقولہ الخ الا تفاق علی اخیر بعد طرح البعضیۃ کابن العم فلا نسلم ان العلۃ فی الاصل ہذا ای لا نسلم ان علۃ عدم عتق ابن العم ہی عدم البعضیۃ فان عدم البعضیۃ لا یوجب عدم العتق لجواز ان یکون علۃ عدمہ اخری غیر عدم البعضیۃ کابن العم فانہ لا یعتق علی الغیر بالاتفاق بل لعدم القرابۃ المحرمۃ لقولہ لانتفاء النکاح بشہادۃ النساء مع الرجال لانہ لیس بمال کالحر فلا نسلم ان العلۃ فی الحد عدم المالیۃ وکذا فی محل موضع یستدل بالعدم علی العدم فانہ یمکن ان یقول عدم تلک العلۃ لا یوجب عدم الحکم فان الحکم یمکن ان یثبت بعلۃ اخری الثالث فساد الوضع وقد مر تفسیرہ وہو فوق المناقضۃ او یمکن الاحتراز عنہا بتغییر الکلام اما بوجہ بطل العلۃ اصلا فان المعلل اذا تمسک بالعلۃ الطردیۃ ویرد علیہا مناقضۃ فربما یغیر الکلام ویجعل علۃ مؤثرۃ فیندفع المناقضۃ کما یاتی فی المناقضۃ فی قولہ الرمضان صوم وتعیین النیۃ قبل بسیر مرتہ متعینا فانہ یبطل العلۃ کلیۃ بما ذکرنا او لا یندفع بتغییر الکلام کتعلیلہ لایجاب البعرۃ باسلام احد الزوجین بعد الدخول فانہ یندفع بتغییر الکلام بان یقول اسلام احد الزوجین قبل الدخول فیختلف الحکم بان ثبت البینونۃ فی الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثۃ اقراء فوقعت جہل الاسلام علۃ لایجاب البعرۃ وعندنا یعرض الاسلام علی الآخر فان اسلم فہی زوجتہ وان ابی فرق بینہما فی الحال سواء کان قبل الدخول وبعدہ ولا بقاء النکاح مع ارتداد احدہما ای اذا ارتد احد الزوجین قبل الدخول وبعد الدخول بانت بائنۃ ثلثۃ قرءا عندنا خلافا للشافعی رح فجعل الردۃ علۃ لابقاء النکاح معنی انہ لا یجعلہا فاصلۃ للنکاح وعندنا تبین منع الحال اصلا کان قبل الدخول او بعدہ ثم فی التبین تبین ان الردۃ کانت قبل اسلامہ فی الصحیح بقضاء القاضی او بالرضا بعقولہ فان الاسلام لا یصلح فاصلا للنبوۃ والردۃ لا تصلح عقوبۃ وقولہ او جہ باطلاق النبوۃ یعنی عن التفرض فلذا قال تبین ہذا حلوا المطلق علی المقید فانہ یحمل

بامکان ثبوت الحکم فی الفرع فیکون متعلقا بشرائط القیاس لان من شرط القیاس ان کان الحکم فی الفرع اما سبب ثبوت الوصف فی الاصل فکما یقال سم الراس جلادۃ سمع فیسن تغلیظہ کالوسمنجار فیسن فرضہ بان الاستنجاء لیس بطہارۃ وسمع بل طہارۃ عن الفخ الحقیقۃ وامانی الفرع فکما یقال کفارۃ الافطار عقوبۃ متعلقۃ بالجماع فلا یجب بالاکل کمدا وزنا فیقال لانم انہا عقوبۃ متعلقۃ بالجماع بل بنفس الافطار علی وجہ یکون جنایۃ شکاملۃ فالاصل عدم الزیادۃ والفرع کفارۃ الصوم والحکم عدم الوجوب بالاکل والوصف العقوبۃ المتعلقۃ بالجماع وقد منع السائل صدقۃ علی کفارۃ الصوم فلہذا فساد یقال ان ہذا منع لنسبۃ الحکم الی الوصف یعنی ان وجوب الکفارۃ لا تتغیر بالجماع بل بالافطار وکما یقال بیع التفاحتین بیع مطعوم مطعوم مجازفۃ فیحرم کبیع الصبرۃ بالصبرۃ مجازفۃ فیقال ان اردتم المجازفۃ مطلقا او فی الصفۃ او فی الذات بحب الاجزاء فلا نم تعلق الحرمۃ بہا فان بیع الجبۃ بالردی جائز وکذا بیع القفیز بالقفیزین مع کون عدد حبات احدہما اکثر وان اردتم المجازفۃ بحسب المعیار فلا نم شبوتہا فی الفرع امنی بیع التفاحتین بالتفاحتین فانہا لا تدخل تحت الکیل والمعیار فمنع الوصف فی الفرع فی المثال الاول متعین وفی الثانی مبنی علی احد التقادیر **قولہ** لان ادعیتہا ای ان ادعیت مرتہ غیر متناہیۃ بالمساواۃ فلا نم ثبوت الحکم فی بیع الصبرۃ بالصبرۃ مجازفۃ فانہا اذا کیلا او لا یفضل احدہما علی الآخر عادۃ فالمنع بالجواز فان قیل المراد مطلق الحرمۃ من غیر اعتبار التناہی وعدم التناہی قلنا یجب بان شرط القیاس عند المحققین فی الاصل ہو احد نوعی الحرمۃ المطلقۃ عنی المتناہی بالمساواۃ وہو غیر ممکن فی الفرع **قولہ** الثالث فساد الوضع وہو ان یرتب علی العلۃ نقیض مقتضیہ وجہ یبطل العلۃ بالکلیۃ بتغیرہ فساد الاداء فی الشہادۃ اذا رتب علیہ النقیض فلا یمکن الاحتراز عنہ بتغییر الکلام بخلاف المناقضۃ فانہ یمکن ان یحترز عن ورودہا بان یغیر الکلام بوجہ آخر یعنی فی تغییر کما یقال الرضاع وطہارۃ کما یتغیر شرطہ فیہ النبیذ یتقیض بطہارۃ الخمر فہی بان الرادہا تعلیل حکم ثبت بالنص تعلیلا یرد النقض علیہ بالاتفاق او بالاحتراز عنہ ورودہ لہا فالمناقضۃ ان ما فی الکلام بحیث لو صح ان یرد علیہ المناقضۃ او الدفع المناقضۃ لو اردہا یمکن بوجہ آخر سوی تغییر الکلام علی ما سبق **قولہ** لا بقاء النکاح عطف علی قولہ لایجاب البعرۃ وصل عن الباء الی لفظ مع حیث لم یقل باتحادہما فلہذا ان

قولہ فرق فرق باقل ۱۲ منہ

قولہ لقولہ الخ ۱۲ منہ

قولہ ۱۲ منہ

قولہ ۱۲ منہ

النیۃ علی المطلق وہو باطل کقولہ المطعوم موزون فخرج نحو الماء بزیادۃ قید فی المعجون کالکبریت فانہ یکال والحاجۃ الیہ کثیر جعلہ اللہ اوسع الرابع النانیۃ وہو حکمی وہو ما لیس بمطہر والی المرفق کقولہ الوضوء انصاف مطہران فی النیۃ فینتقض بتطہیر الخف فیہ فیقال ان یقول الوضوء تطہیر حکمی کالتیمم فخلاف تطہیر الخف فنقول ثم ای الوضوء تطہیر حکمی یعنی ان النجاسۃ حکمیۃ ای حکم الشرع النجاسۃ فی حق الصلوۃ فجعلنا کالحقیقۃ فی زوالہا بالماء کما یزیل الحقیقۃ فہی مجاز مشہور لتغییر یرجع الی النجاسۃ وہذا الجواب ہو الذی احالہ فی فصل شرائط القیاس لکن فی فصل المناقضۃ لکن تطہیر بالماء معقول بخلاف التراب فلا یحتاج الی النیۃ فی ذلک ای فی تطہیر فیحصل الطہارۃ سواء نوی اولم ینو بل فی صیرورتہ قربۃ ای یحتاج الی النیۃ فی صیرورۃ الوضوء قربۃ والصلوۃ یستغنی عنہا ای عن صیرورۃ الوضوء قربۃ کما فی سائر شرائط الصلوۃ بل تحتاج الی کون الوضوء طہارۃ واما المسح فملحق بالغسل تیسیرا جواب عن سوال مقدر وہو ان الغسل تطہیر معقول فلا یحتاج الی النیۃ لکن مع الراس تطہیر غیر معقول فیجب ان یحتاج الی النیۃ کالتیمم فاجاب بان مسح الراس ملحق بالغسل وفائدۃ الراس کانت بجی الغسل لکن لدفع الحرج اقتصر علی المسح فیکون خلفا عن الغسل فاعتبر فیہ احکام الاصل فان قیل غسل الاعضاء الاربعۃ غیر معقول ہذا اشکال علی قولہ لکن تطہیر بالماء معقول قلنا لما انصف البدن بہا اقتصر علی غسل الاطراف فی المعتاد وفی الحرج واقر علی الاصل فی غیر المعتاد کالجنب والحیض ای لما انصف البدن بالنجاسۃ تحکم الشرع وجب غسل جمیع البدن لان الشرع حاکم بسرایۃ النجاسۃ ویمکن بعض الاعضاء الی بالسرایۃ من البعض وجب غسل جمیع البدن لکن سقط البعض فی المعتاد وفی الحرج وبقی غسل الاطراف الاربعۃ التی ہی امہات الاعضاء فلا یکون غسل الاعضاء الاربعۃ غیر معقول فلا یجب النیۃ

الثانی ای الحرج فانہ یقال بالی علۃ بقاء الملک ہی الاستغناء ولا یقال ان الاستغناء لا یصلح للبقاء لانہ یصلح للبقاء ایضا لانہ یصلح للبقاء ایضا لانہ یصلح للبقاء ایضا

اعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر ان تغيير وصف تحمل الغسل من العلمارة الى الجنث غير مسقول ومقبوله في التقطيع فهي غير مقبولة اشارة الى ما ورد عليه انه لما كان غير مسقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين فيجب بهذا الحكم وتعذر في الهداية ان مؤثر في خروج النجاسة في زوال العلمارة اما مقبول فعلى تقرير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم مقبولا ينبغي ان يقاس سائر المائعات على الماء في تعليل عدم كمالية تغيير النجث وجوابه انه انما قيس في النجث باعتبار انها مائعة لا باعتبار انها مطلقة فلا يقاس في الحدث اعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه غير مسقول انه لا يستقل لعقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه مقبولا انه اذا علم ان الوصف الخ

اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة هي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص فتصلح للتقرب الى الله تعالى وتغيير العبادة عن العادة اشارة الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فممنوع فان عز الوضوء ما يوجد نصلاة فقط بمنزلة غسل البدن عن الجنث وان اريد بعض فلا نزاع في انه يفتقر الى النية فان الوضوء لما تعذر قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به لائقا بالقيام بين يدي الرب فان جلست هو امر به الغسل هو فعل اختياري سابق بالقصد فلا يحصل الانغسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا ورد الدخول على الامر فهو بسبب عناية الله تعالى بنا (فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤا لان ترك تمام الكلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل به دون النية لكن صحة الصلوة لا تقف عليه بل ان التقرب غير مقصود منه واما التقرب حصول العلمارة وهو يحصل بالمامور به وغيره لان المامور به مطلق بالطبع بخلاف التراب فلا يفيد طهر الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام ويقال في الاسرار ان كثيرا من مشائخنا يظنون ان المامور به من الوضوء ما يؤدي لغير النية بدون ذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء لغير النية ليس بعبادة لكن العبادة وهي لم تكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الراس لان الله تعالى يجيز ما الاصابة غير مقبول لوجوه الاول ان العلمارة طهارة غسل فالمخ الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل وفعل للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستنثاء وعن النية الثالث ان الاصابة حصلت ضرورة لان الاصابة في ازالة الحدث واجاة الطهر لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية يخاف النجث فلا نجيء تحقيقه عينية وفي الراس بذلك تعسير او ضعا للحرج فان قيل يجب ان تطهير النجاسة الحكمية بالمائع مقبول لكنه لا يفيد بستغنى الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وهو اجمالا والمراد غسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير مقبول لان التصدق بالنجاسة الحكمية اعني الحدث يقبل البدن بحكم الشرع لجاز التيمم او تطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير خارج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمقبولة فيجب ان لا يحصل به دون النية كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير مقبول فان رفع الحدث باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يتناوله تكثيره وتكثيره والاكتفاء بالاعضاء التي هي غير له حدوثا والاعضاء وبقاء لما طولا وعرضا وبقاء له حصولا وانما كذلك لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مغلظة لاصابة النجاسة ومغلظة لسببه اي الغسل المقبول على الشان مقبول لانها لا تنفك عن النية واحترز بالمتعاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل التوقع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفي بالبعض **قوله** واعلم حاصل هذا الكلام بيان المناقاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية وجواب الاشكال على كل من الكلامين ثم رفع المناقاة وحل الاشكال اما المناقاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغيير وصف محل الغسل انما قدم من العلمارة الى النجث غير مقبول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال العلمارة مقبول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام رحمه الله فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل مقبول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع النجث

وقد وجد وان الشارع قد یحکم بهذا الحکم المعقول بان یجعل الحکم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القیاس کون الحکم معقولا بهذا المعنی وهو المعنی من الاصل فانه یعنی معقولیة النص واما وجه الجمع بین الکلامین مع المنافاة فهو ان مراده فخر الاسلام بوجه معقولیة زوال الطهارة عن محل الاصل ان العقل لا یستقل بادراک ذلک من غیر ورود الشرع اذ لا یعقل ان تنجس الید او الوجه بخروج النجاسة من السبیلین من حیث هو صاحب الهدایة بمعقولیة ان الشارع الحکیم یزول الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبیلین لکن العقل ان هذا الحکم انما هو لاجل هذا الوصف ولیس یتجه بحیث یستقل العقل علی سببیه ملاءمة ما فاقتضی بین عدم استقلال العقل بدرکه شیئا وبین ادراکه ایاه بمجرد ورود الشرع به ورودها واما حاصل الاشکالین فلوجه الاول ان المعتبر فی القیاس هو المعقولیة بمعنی ان یدرک العقل ترتب الحکم علی الوصف اعم من ان یستقل بذلک او یتوقف علی ورود الشرع وهذا حاصل فی زوال الطهارة بخروج النجس من السبیلین فصح قیاس غیر السبیلین فی الثانی ان قیاس المائعات علی الماء فی رفع الحدث اخ صح بالاجماع انما مائعة وفی ازالة النجاسة الا یوجد فی الحدیث لانه امر مقدر لا یتصور تعلقه الا باعتبار انها مطهرة للمحل ای مغیرة له من النجاسة الی الطهارة حتی یصح قیاس المائعات علی الماء فی تطهیر المحل عن النجاسة الحکمیة وتحقیق ذلک ان النص الذی حمل الماء علیه اعنی الحدیث غیر معقول اذ لیس فی اعضاء الوضوء عین النجاسة لزوال واذ لا ازالة حقیقة عقلا فلا تعلیه فی سائر الزیلیعی بخلاف الجنابة فان ازالة بالماء امر معقول فیتعدی الی سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسیة ولا یخفی ان هذا ناقض لما سبق من ان تطهیر النجاسة الحکمیة وانما التجا بالماء معقول ولهذا لم یحتج الی النیة لما یقال تطهیر النجاسة الحکمیة وانما التجا معقول فی الجنابة والحدث الا ان العلة فی الجنابة هی القلع الموجود فی الماء وغیره فیصح القیاس وفی الحدث هی التطهیر فلا یتعدی الا بالماء لفقول التقدیر هو الحکم لا العلة فتطهیر الحدث ان کان معقول المعنی فان کان ذلک المعنی هو القلع وهو لا یوجد فی غیر الماء لانا نقول لم لا یجوز ان یکون التطهیر هو الحکم لا العلة فتطهیر الحدث ان کان معقول المعنی فان کان ذلک المعنی هو کون الماء مزیلا لا یلزم صحة قیاس المائعات الاترک فی الجنابة وان کان وصفا غیر یجب ان یتعین حتی نظیر انزل یوجب سائر المائعات ام لا یتعدی انه لو لم یوجد فیها المزیل التعلیل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذکره فی وجه التوفیق یتم ما لو ان فخر الاسلام انما اورد الکلام المذکور فی معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهیر حکمی لا یعقل معناه فیجب ان یثبت طا فیه النیة کالتیمم وحاصله ان التطهیر بالماء معقول لانه معلوم بطبعه وانما عنی بالنص الذی لا یعقل وصف تغیر محل نقل من الطهارة الی النجاسة الا النص الدال علی حصول الطهارة باستعمال الماء وفی بعض النسخ وانما تغیر بالنص ای ان الثابت بالنص الغیر المعقول تغیر المحل من الطهارة الی النجاسة والقضیة واحدة ولا خفاء فی ان المعتبر فی القیاس هو المعقولیة بمعنی ان یدرک العقل معنی الحکم المنصوص وعلته وانا لا معنی فی هذا الاقسام لذکر استقلال العقل بدرک الحکم واما ثانیا فلان عبارة الهدایة هی ان خروج النجاسة مؤثر فی زوال الطهارة وهذا التقدیر فی الاصل ای السبیلین معقول والاقتصار علی الاعضاء الاربعة غیر معقول لکنه یتعدی ضرورة تعدی الاول وهذا لا ینافی ان یکون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غیر معقول علی ما ذکره فخر الاسلام بل لا یبعد ان یکون قوله وهذا التقدیر اشارة الی ان المعقول ههنا هو مجرد تاثیر خروج النجاسة فی زوال الطهارة لما مبنیا من التنافی لاسرایة النجاسة الی جمیع البدن علی ما ذهب الیه البعض من ان اتصاف جمیع البدن بالنجاسة معقول بناء علی ان الصفة اذا ثبت فی ذات کان متصفا بها جمیع الذات کما فی السمیع والبصیر انما تشخیص الماء بملاقاة الجنث او الحدث لامکان الضرورة او الحاجة بل السریان الی جمیع البدن مبنی علی حکم الشارع بذلک من غیر ان یعقل معناه ولهذا لم یتصف بالنجاسة الحقیقة جمیع البدن حیث لم یحکم الشارع بذلک فالی هذا اشار فقوله

بل لا یبعد ان یکون خروج الدم المسفوح مؤثرا فی ازالة الطهارة عن جمیع البدن معقولا فی مجموع البدن مخالف لما ذکره فخر الاسلام کما لا یخفی ۱۲

وفی ہذا الفصل فروع اخر طویتہا نحاذ التطویل فصل فی الانتقال ای الانتقال من کلام الی آخر وہو ان
الانتقال اما ان یکون قبل ان یتم اثبات الحکم الاول او بعد ما تم فان کان قبل ان یتم اثبات الحکم الاول
فاما ان ینتقل الی علۃ اخری لاثبات علیۃ الاولی او لاثبات الحکم الاول او لاثبات حکم اخر یحتاج الیہ الحکم
الاول او ینتقل الی حکم کذلک ای حکم یحتاج الیہ الحکم الاول والانتقال منحصر فی ہذہ الاربعۃ لانہ اما فی العلۃ
فقط او فی الحکم فقط او فیہما وہو علی قسمین لاثبات علۃ وہو الاول ولاثبات حکمہ وہو الثانی حتی لو لم یکن لشیء منہما کان کلاما حشوا واما فی الحکم فقط وہو بالرابع والا فان
یکون حکما یحتاج الی الحکم الاول والا کان کلاما حشوا واما فیہما وہو الثالث فیثبتہ بالعلۃ الاولی الاول صحیح کما اذا قال الصبی الموضوع اذا استہلک
الودیعۃ لا یضمن لانہ مسلط علی الاستہلاک فانما انکرہ الخصم احتاج الی اثباتہ فہذا لا یسمی انتقالا حقیقۃ لان الانتقال ان یترک الکلام الاول بالکلیۃ
ویشتغل باخر کما فی قصۃ الخلیل علیہ السلام وانما اطلق الانتقال علی ہذا القسم لانہ ترک ہذا الکلام واشتغل بکلام اخر وانکان ہو دلیلا علی
الکلام الاول . کذا الثانی عند البعض لقصۃ الخلیل صلوات اللہ علیہ حیث قال فان اللہ یاتی بالشمس من المشرق والعرض اثبات
الحکم فلا یسمی انتقالا وقیل کان لا یعتد البعض لانہ اما اثبت الحکم بالعلۃ الاولی بعد انقطاعہ فی عرف النظار

بقولہ النصف البدن بالنجاسۃ بحکم الشرع واما انتقالہ فہہنا حکمین احدہما زوال الطہارۃ بخروج النجس من السبیلین الثانی زوال الحدث بنفس الاعضاء الاربعۃ فمن ذہب صاحب الہدایۃ الی ان الاول معقول والثانی حتی جاز الحاق غیر السبیلین بہما لم یجز الحاق سائر المائعات بالماء لم یرد علیہ شیء من الاشکالین وانما کان یرد علیہ الاشکال لو قال الحدث الثابت بخروج النجس من غیر السبیلین بنفس الاعضاء الاربعۃ بطرق التعدیۃ من السبیلین فاجاب بان ہذا الحکم وان کان غیر معقول الا ان تعدیتہ انما ثبت فی ضمن تعدیۃ حکم معقول ہو ثبوت الحدث بخروج النجس وہذا جائز کما ستقف علیہ ایہا المجید سلمہ الرحمن فی باب الرد والشہادۃ فی ضمن الحکم المعقول الذی ہو حرمۃ التبسم عند التفاضل وابا حتہا عند التساوی وتحقیق ذلک ان من شرط القیاس تماثل الحکمین وقد ثبت بخروج النجس من السبیلین حدث یرتفع بغسل الاعضاء الاربعۃ فیجب ان یثبت بالخارج من غیر السبیلین حکم کذلک تحقیقا للمماثلۃ وہو وجوب الاستنجاء حتی ذہب ابو یوسف رحمہ اللہ الی ان النجاسۃ غیر معقول واجب تطہیر ہا بغسل الاعضاء الاربعۃ معقول لان بقاء النجاسۃ علی البدن مع القدرۃ علی ازالتہا قبیح عقلا وشرعا وہذا ہو المعقول المنقول من مذہب ابی حنیفۃ رحمہ اللہ ولہذا قال فی الہدایۃ لا یجوز الاستنجاء بالعظم والروث لانہ طہارۃ حکمیۃ فلا یحصل بالنجس کالوضوء بالماء المستعمل ومحمد رحمہ اللہ لم یعتبر النجاسۃ معقولۃ فجوز الاستنجاء بالعظم والروث لان الطہارۃ عندہ عبادۃ محضۃ فلا یعقل فیہا معنی وہو الصحیح من المذہب کما فی الہدایۃ وغیرہا من الکتب المعتبرۃ وقد ذکرنا تحقیق ہذا المقام فی حاشیتنا علی شرح الوقایۃ فلیراجع ہناک ان شئت وقولہ فی الاصل ای فی اصل الحکم لان المتعدیۃ فی الحقیقۃ ہو الحکم لا العلۃ وقولہ لانہ اما ان یکون الخ ای لان الحکم المتعدی اما ان یکون ثابتا بالعلۃ المتعدیۃ او بالعلۃ المقتضیۃ لہا والثانی باطل لان العلۃ المقتضیۃ لا تتعدی فتعین الاول وقولہ لانہ اما ان یکون الخ ای لان الحکم المتعدی اما ان یکون ثابتا بالعلۃ المتعدیۃ او بالعلۃ المقتضیۃ لہا والثانی باطل لان العلۃ المقتضیۃ لا تتعدی فتعین الاول وقولہ لانہ اما ان یکون الخ ای لان الحکم المتعدی اما ان یکون ثابتا بالعلۃ المتعدیۃ او بالعلۃ المقتضیۃ لہا والثانی باطل لان العلۃ المقتضیۃ لا تتعدی فتعین الاول

واما قصۃ الخلیل فان الحجۃ الاولی وہو قولہ تعالی الذی یحیی ویمیت کانت ملزمۃ واللعین عارضۃ باطل وہو قولہ انا احیی وامیت
فالخلیل لما خاف الاشتباہ والتلبیس علی القوم انتقل الی علۃ لا یکون فیہا اشتباہ اصلا والثالث لقولنا الکتابۃ عقد یحتمل الفسخ بالاقالۃ فلا یمنع
الصرف الی الکفارۃ ای ان عتق المکاتب بجہۃ الکفارۃ یجوز کالبیع بالخیار رواہ الاجازۃ لہ یباع عبد الشرط الخیار یجوز اعتاقہ بجہۃ الکفارۃ
وکذا اذا آجر عبدہ المعتق بجہۃ الکفارۃ ۔ فان قیل عندکم لا یمنع ہذا العقد بل یقتصر ان الرق ۔ ای لو قصر ان الرق یمنع الصرف الی الکفارۃ
فنقول الرق لم ینقص وتبیت ہذا ای عدم نقصان الرق ۔ لجاز الاخری ۔ کما نقول الکتابۃ عقد معاوضۃ فلا یوجب نقصان الرق ۔ لجلۃ
وان اثبتناہ لجاز الاولی نہو نظیر الرابع کما نقول احتمالہ الفسخ دلیل علی ان الرق لم ینقص وکلاہما صحیح اذ الرابع احتمال لان العلۃ التی در بہا یکون
تامۃ فی قطع الشہمات بلا احتیاج الی شیء آخر وان انتقل الی حکم لا حاجۃ الیہ والی علۃ لاثبات حکم کذلک فہو باطل ۔ فحصل ان الحجۃ الفاسدۃ
الاستصحاب حجۃ عند نا حجۃ للدفع اللاثبات لان اثبات الشرائع بالاستصحاب ولانا اذا تیقن بالوضوء ثم شک فی الحدث یحکم بالوضوء وفی
العکس بالحدث واذا شہدوا انہ کان مکاتبا للمدعی فانہ حجۃ ہو لنا ان الدلیل الموجب لا یبدل علی البقاء وہذا ظاہر فیکون للشرائع لبعدہ وفاتہ علیہ السلام
لیس بالاستصحاب بل لانہ للنسخ بشریعتہ فی حیوتہ فقد مر جوابہ فی النسخ والوضوء والبینۃ والنکاح وکونہا یوجب حکما ممتدا الی زمان ظہور ما ناقض فیکون
البقاء الدلیل ۔ کلامنا فیہا لا دلیل علی البقاء کحیوۃ المفقود فیرث عنہ لا عنا لان الارث من باب الاثبات فیثبت بہ ولا یورث لان عدم الارث من
باب الدفع فیثبت بہ

قولہ واما قصۃ الخلیل جواب عن تمسک الفریق الاول وتقریرہ ان کلامنا انما ہو فیما اذا بال الطلان دلیل الحل وانتقل الی دلیل آخر اذا ما ذا صح دلیلہ وکان قد ح
لمعترض فاسد الا لانہ اشتمل علی تلبیس ۔ بما یشبہ مہ علی بعض السامعین فلا نزاع فی جواز الانتقال کما فی قصۃ الخلیل صلوات اللہ علیہ فان معارضۃ اللعین کانت
باطلۃ لان اطلاق السجون وترک ازالۃ حیوتہ لیس باحیاء لان سمناہ اعطاء الحیوۃ وجعل الجماد حیا واما الان الخلیل صلوات اللہ علیہ انتقل الی دلیل آخر وحجۃ
ابہر لیکون نورا علی نور واضافۃ غیر اضافۃ وسم ذلک لیحیل انتقالہ خلوا عن تاکید الاول ۔ توضیح وتبکیت وتفضیح کانہ قال المراد بالاحیاء عادۃ الروح الی
البدن فالمتمسک بتبدل روح العالم انما یتمسک بہا ظلما ۔ مغرور وبہا فان کنت اقدر علی احیاء الموتی فاعدد روح العالم البدن بانی بالمس من جانب المغرب ۔ قولہ فصل
عقب مباحث الادلۃ الصحیحۃ بالادلۃ الفاسدۃ التی یحتج بہا البعض فی اثبات الاحکام لیتبین فسادہا فیجتنبہا اذ الادلۃ الصحیحۃ فی الاربعۃ وہذا غیر التمسکات الفاسدۃ انہا
تمسک بالکتاب والسنۃ لکن بطریق فاسدۃ غیر معالجۃ ۔ التمسک فمن الحجج الفاسدۃ الاستصحاب ۔ بالحکم ۔ بتقادم مکان فی الزمان الاول ۔ لم یثبت عدمہ ۔ بحجۃ ۔ عدمہ التناقض
فی کل شیء ای فی کل امر نفیا کان او اثباتا ثابت ۔ وجودہ ای تحققہ بدلیل شرعی ثم وقع الشک فی بقائہ ای لم یقع ظن بعدمہ وعندنا حجۃ للدفع لا للاثبات فان قیل الدلیل قائم لیرد
علی کونہ حجۃ لزم شمول الوجود ۔ غنی کونہ حجۃ للاثبات ولدفع والا لزم شمول العدم ۔ اجیب ان منشأ الدفع ان الاثبات یحکم ۔ عدم الحکم مستند الی عدم دلیلہ والاصل فی العدم الاستمرار حتی
یظہر دلیل الوجود فکذا بعض الشافعیۃ ان التحقق وجودہ وعدمہ فی زمان لم ینظر معارض ۔ یزیلہ فان لزوم ظن بقائہ امر ضروری وہذا تاسل المتقلدا یا ہیہم علماء ہم کما کانوا یتشبثون
ویعولون الوالد والمدایا ویعاملون بہا یقتضی زمانا من التجارات القرض والدیون والآخرون یستجیدونہ اوعوی الضرورۃ فی محل الخلاف فتمسکوا الوجہین احدہما ان الاستصحاب
لو لم یکن حجۃ لما لزم بل الظن بقاء الشرع الاحتمال طریان الناسخ والامر بط للنظم بقاء شرع عیسی علیہ السلام الی زمن نبینا صلی اللہ تعالی علیہ وسلم والنبوۃ شرعا بادوثانیہما الاجماع
علی اعتبار الاستصحاب فی کثیر من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدیث والملکیۃ والزوجیۃ فیما اذا ثبت ذلک وقع الشک فی طریان المضاد اجیب عن الاول بانا لم لا نسلم الاستصحاب لیحصل الجزم بقاء الشرائع
بل یجوز ان یحصل الجزم بقاءہا ولقطع بعدم نسخہا بدلیل آخر وہو فی شریعۃ عیسی علیہ السلام قلنا لقد اطبوا علی العمل بہا الی زمن نبینا علیہ السلام وفی شریعۃ نبینا الاحادیث الدالۃ علی ان احکامہ لم تنسخ
فان قیل ہذا الاجماع معارض بالاجماع علی ان شریعۃ عیسی علیہ السلام نسخت شریعۃ موسی علیہ السلام قلنا قد سبق فی بحث النسخ ان النص المتواتر یحتمل ۔ بجہۃ ۔ موجبۃ قطعا الی زمان دل الدلیل وعلم
بیان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دلیل علی عدم ۔ زادہ ولیس لیسہ قطعا والوجہ التبیین ۔ التبیین یعلم ۔ عن القاضی ان النص المذکور لیست بمثبتۃ علی الدوام بل یستفاد علی انہ منسوخ بل علی انہ موجب ۔ ہذا والنسخ ۔ ہو خذ ذلک حب
الحکام ممتدۃ الی زمان ظہور المناقض کحرمۃ الصلوۃ وحل الانتفاع الوطی وذلک بسبب الشارع فبقاء ہا والاحکام مستندۃ الی تحقق ہذہ الاحکام مع عدم ظہور المناقض

والاصل على الانكار لا يصح عنده جعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعى فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا
ان الاستصحاب لا يصلح حجة الا لاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعى فيصح الصلح ۵ وتجب الشفعة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع اذا اشتراه المشتري
لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب التنبيه على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عندنا واذا قال
بعده ان لم يدخل الدار اليوم فانت حر والايدري انه دخلها ام لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول
فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى او منها اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي لما ذكرنا في شهادة النساء الى في الممانعة في دفع العلل
الطردية والا فانه يمكن الوجودة بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد رحمه في الدار الغصب انه غير مضمون
لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر رحمه ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل والا يدخل فالايدخلان الشك كان
هذا اجمل فصل لم يعلم ان هذه من اي القسمين بالمعارضة والترجيح اذا اورد دليلان يقتضي احدهما عدم القضية الاخرى في محل واحد في زمان
واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فيهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان القوي بما هو غير تابع لا يسمى
رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه السلام من وارث والمراد بالفصل العليل لا يلتزم البرهاني قضاء الدين فيجعل ذلك عفوا لانه

العلة في حكم العدم بالنسبة الى المقابل

لانا لا نسلم ان الاصل فيما هو البقاء مالم يظهر المزيل والمنافي على ما هو فضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لا بقاء ما كان على ما كان لا لاثبات
مالم يكن ۵ والالزام الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة لاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده
لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض عليه بان ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع
وان اريد بطريق الظن فهو دعوى الضرورة والظهور في النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم دليلا تقييده واليه الايدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء
بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي المدفع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا الظهر ان قوله وكلا سانعما الادليل على البقاء غير مستقيم
لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وبهذا الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء ام لا قوله والاصل على
الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رحمه لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعى بمنزلة اليمين فان قبل انا نجعله مع المدعى فينبغي ان يكون مسموعا
بالاتفاق قلنا بل الالزام المدعى واثبات براءة ذمة المدعى عليه قوله ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا شبهة النكاح شهادة النساء مع الرجال الا يدل كما
يقال الاخ لا تعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كان العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية
لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان تحقق كل منها علة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدم احدهما عدم الحكم كما يقوله الدليل المعضوب
لين معضوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة
الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها بمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة اذا ثبت نفي احد اجماع ان
العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجع الى النص او اجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم وتساو فيستدل من وجود الملزوم الى وجود اللازم ومن انتفاء اللازم على انتفاء
الملزوم او ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القاسين لا حجة بنفسه اما قوله بالمعارضة والترجيح لما كانت
الادلة النظرية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح بصور فقد جاء عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصد وتعارض الدليلين كونهما
بحيث تقتضي احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع وحترز باتحاد المحل عما تقتضي حل
المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمة عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس او لوصف
بينهما وقال ابن ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما تقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الانكار رادا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى شرط اتحاد المحل والزمان

والعمل بالاقوی وترک الآخر واجب فی الصورتین ای فیما اذا کان احدہما اقوی بوصف ہو تابع وفیما اذا کان احدہما اقوی بامر ہو غیر تابع واذا تساویا وہو اعلم ان الاقسام ثلثۃ الاول ان یکون احد الدلیلین اقوی من الاخر بما ہو غیر تابع کالنص ومع القیاس الثانی ان یکون احدہما اقوی بوصف تابع کخبر الواحد الذی یرویہ عدل فقیہ مع الخبر الواحد الذی یرویہ عدل غیر فقیہ الثالث ان یکونا متساویین قوۃ ففی القسمین الاولین العمل بالاقوی وترک الآخر واجب واما الثالث فیاتی حکمہ ہہنا وہو قولہ واذا تساویا قوۃ فالمعارضۃ تختص بالقسم الثانی والثالث اما الاول فیمتنع ہہنا وان کان العمل بالاقوی واجبا لکن لایسمی ذلک ترجیحا فالترجیح انما یکون بعد المعارضۃ فیختص بالقسم الثانی ففی الکتاب والسنۃ ای فی معارضۃ الکتاب والسنۃ یکمل ذلک علی المنسخ احدہما الاخر اذ لا تناقض بین ادلۃ الشرع علی ان دلیل المحل واعلم ان فی الکتاب والسنۃ حقیقۃ التعارض غیر متحققۃ فتعاریف حل المنکوحۃ وحرمۃ امہا وکذا الحل قبل الحیض وعندہ والاغلب من اشتراط الامور الخمسۃ مثل اتحاد المکان والشرط ونحو ذلک مما لابد منہ فی تحقق التناقض وجواز ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زیادۃ توضیح وتنصیص علی ما ہو ملاک الامر فی باب التناقض فلا تکثیر امایند فہما اختلاف المحل والزمان ثم التعارض لایقع بین القطعیین لامتناع وقوع المتنافیین والتصور الصحیح لا یفرع التفاوت فی احتمال النقیض فلا یکون الامران الظنیین وفی قولہ ان تساویا قوۃ اشارۃ الی جواز تحقق التعارض من غیر ترجیح علی ما ہو الصحیح اذ لا نہ ذلک والحکم حینئذ ہو التوقف وجعل الدلیلین بمنزلۃ العدم ولا یلزم اجتماع النقیضین او ارتفاعہما او الحکم بما لا یدری شیء من ذلک عند عدم شیء من الدلیلین والترجیح فی اللغۃ جعل الشیء راجحا ای فاضلا زائدا ویطلق مجازا علی اعتقاد الرجحان وفی الاصطلاح بیان الرجحان ای القوۃ التی لاحد المتعارضین علی الاخر وہذا معنی قولہم سواقتران الدلیل الظنی بامر یقوی بہ علی معارضۃ واشتراط ان یکون تابعا حتی لو قوی احدہما بما ہو غیر تابع لا یکون رجحانا فلا یقال النصر اجح علی القیاس لعدم التعارض وہذا ما خوذ من معناہ اللغوی وہو الظہور زیادۃ احد المثلین علی الآخر وصفا لا اصلا من قولک رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتی مالت کفتہ فلابد من قیام المثل الآخر فلا یتم ثبوت الزیادۃ بما ہو بمنزلۃ التابع والوصف بحیث لایقوم بالمماثلۃ ابتداء والا یدخل تحت الوزن منفردا من المزید علیہ قصدا فی العادۃ قال الامام السرخسی لایسمی زیادۃ ودرہم علی العشرۃ فی احد الجانبین رجحانا لان المماثلۃ لایقوم بہا عادۃ وہذا من قولہ علیہ السلام الموزون حبۃ بحبۃ سواء بسواء یدا بید رجح فانما معاشر الانبیاء بکذا ترک فعنی ارجح دعلیہ فضلا قلیلا یکون بالعدم بمنزلۃ الاوصاف کزیادۃ الجودۃ لاقدر یقصد بالوزن عادۃ للزوم الربوا فی قضاء الدین اذ لایجوز ان یکون ہو غیر بمطلان ہبۃ المشاع فطہر ان جعلہ بمنزلۃ الجودۃ اولی من جعلہ فی حکم العدم علی ما نسب الی المصرح لا زاوی فی تحقیق معنی البتۃ قولہ والعمل بالاقوی یعنی اذا دل دلیل علی ثبوت شیء والآخر علی انتفائہ فاما ان تساویا فی القوۃ او لا وعلی الثانی اما ان یکون زیادۃ احدہما بما ہو بمنزلۃ التابع او لا وعلی الصورۃ الاولی معارضۃ ولا ترجیح وفی الثانیۃ معارضۃ مع ترجیح وفی الثالثۃ لا معارضۃ حقیقۃ فلا ترجیح لاعتبار العلی التعارض المبنی عن تناقض حکم الصورتین الاخیرتین ان یعمل بالاقوی ویترک الاضعف لکونہ فی حکم العدم بالنسبۃ الی القوی واما الصورۃ الاولی عنی تعارض الدلیلین المتساویین فی القوۃ سواء تساویا فی العدد کالتعارض بین آیۃ وآیتین او بین آیتین وسنتین او قیاس فان ذلک لیس من قبیل المتساویین اذ لا ترجیح ولا قوۃ بکثرۃ الادلۃ حتی لا یترک الدلیل الواحد بالدلیلین فحکمہما ان کان التعارض بین قیاسین یعمل بایہما شاء وان کان بین آیتین او قرءتین او سنتین قولیتین او فعلیتین او مختلفین او آیۃ وسنۃ فی قولہا کالمشہور والمتواتر فان علم المتاخر منہما فان نسخ اخذ بالمتاخر ناسخا والا یعمل بالمتاخر ناسخا کخبر الواحد المتاخر عن الکتاب والسنۃ المشہورۃ فہو لیس من قبیل تعارض المتساوی بل المتقدم راجح والا فان امکن الجمع بینہما بما عتبار مخلص من الحکم والمحل او الزمان فبہ ذاک والا یترک العمل بالدلیلین وحرمان اکل المصید من الکلب الی السنۃ ومنہا الی القیاس قول الصحابی الصحابی الذی لا یدرک بالرای والاجتہاد الحکم علی ما کان علیہ قبل ورودہ والدلیلین وہذا معنی تقریر الاصولیین فی الکلام شارۃ الی ان النسخ لا یجری بین القیاسین فلا تصور فیہما المتقدم والمتاخر ولا یقع التعارض بین الاجماع وبین دلیل آخر قطعی من نص او اجماع اذ لا نعقاد اجماع مخالف للقطعی وانہ لا ترتیب بین القیاس وقول الصحابی بل ہما فی مرتبۃ واحدۃ یعمل احدہما بشرط الترجیح کما فی القیاسین وعند ابی عبد اللہ الصحابی ولو لم یدرک بالقیاس یجب المصیر الیہ لانہم الی القیاس علی ما ذکر فخر الاسلام فی شرح التقویم لان ادنی قدم المتعارضین بین سنتین خالیس الا قول الصحابی وادنی قدم منہما فالمیل الی القیاس لا التعارض بین القیاس وقول الصحابی فان قولہ اقوی من القیاس عند تعارض الامرین ثم قولہ اقوی من قولہ اذا تعارض قولاہ فالقرآن مقدم والسنۃ المشہورۃ

فجر الہلال ہو کاذبہ ولا یحل بہ شیء

زیادۃ الالف علی ثلثۃ حروف تفید معنی المبالغۃ کما فی قولہم لبیک وسعدیک

لیس لہ ان یقضی بالقضاء الا بعد ان یجتہد فی طلب الحق

قولہ فی الاصول ای فی قولہ ان الاصول ثلثۃ

قولہ ای فی قولہ ان الاولین ہما الکتاب والسنۃ

قولہ ای فی قولہ ان الثالث ہو الاجماع

قولہ ای فی قولہ ان الرابع ہو القیاس

قولہ ای فی قولہ ان الاصول ہی الادلۃ

قولہ ای فی قولہ ان الادلۃ ہی الاصول

لانه انما یتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولاشک ان الشارع تعالی وتقدس عن تنزیل دلیلین متناقضین فی زمان واحد بل یتنزل احدهما سابقا والاخر متاخرا ناسخا للاول لکنا لما جعلنا المتقدم والمتاخر تو هنا التعارض لکن فی الواقع لاتعارض فقوله تحمل ذلک الاشارة یرجع الی التعارض والمراد صورة التعارض وهی ورود دلیلین یقتضی احدهما عدم مایقتضیه الآخر فان علم التاریخ جواب الشرط محذوف ای یکون المتاخر ناسخا للمتقدم الایطلب المخلص ای یذهم المعارضة وتجمع بینهما مالامکن ویسعی عملا بالشبهین فان تیسر والا یترک والبصیر من الکتاب الی السنة ومنها الی القیاس واقوال الصحابة ان امکن ذلک والا یجب تقریر الاصل علی ماکان کما فی سور الحمار عند تعارض الآثار روی عن ابن عمر رضی الله عنهما انه نجس وروی عن ابن عباس رضی الله عنهما انه طاهر وایضا قد تعارض الادلة فی حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة تبقی الحکم علی ماکان

تعارضا فصرنا الی قول النبی صلی الله علیه وسلم من کان ملء امام فقراءة الامام له قراءة وسئال المصیر الی القیاس عند تعارض الحسنین مارو ی السفاح بن بشیر ان النبی صلی الله تعالی علیه وسلم صلی صلوة الکسوف کما یصلون رکعة وسجدتین ومارو ت عائشة رضی الله تعنها انه علیه السلام صلاها رکعتین ما رایتم رکوعات والجمع سجدات تعارضا فصرنا الی القیاس علی سائر الصلوات وههنا وهم انهم صرحوا بانه لاعبرة بکثرة الادلة بل العبرة بقوتها حتی لو کان فی جانب آیتان وفی جانب آیة یترجح جانب الآیة وحدیثان لایترک الآیة الواحدة ولاالحدیث الواحد بل یصار من الکتاب الی السنة ومن السنة الی القیاس اذ لاترجیح بالکثرة وملخص من هذا ترجیح الآیة والسنة علی آیتین فیما اذا کان الحدیث موافقا للآیة الواحدة وکذا ترجیح السنة والقیاس علی حدیثین وهذا بعید جدا لانه ان کان باعتبار تقوی الآیة بالسنة او تقوی السنة بالقیاس فاذا جاز تقوی الدلیل بما هو دونه فلم لایجوز تقویة بما هو مثله وان کان باعتبار تساقط المتعارضین ووقوع العمل بالسنة او القیاس السالم عن المعارض فلا یجوز تساقط الآیتین ووقوع العمل بالآیة الشاملة عن المعارضة وکذا فی السنة وغایة ماکان فی هذا المقام ان یقال ان الادنی یجوز ان یصیر بمنزلة التابع للاقوی فیرجح بخلاف الماثل او یقال القیاس یغیر متاخرا عن السنة والسنة عن الکتاب فالمتعارضان تساقطا ویقع العمل بالمتاخر والی هذا اشیر کلام شمس الائمة السرخسی قوله لانا انما یتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما لیس المراد ان تعارض الدلیلین وتناقض التقضیتین موقوف علی اتحاد زمان ورودهما والتکلم بهما علی ماسبق الی بعض الاوهام العامیة من ان المراد باتحاد الزمان فی التناقض زمان المتکلم بالمقضیتین وانما المراد زمان بسنة التقضیتین حتی لو قیل فی زمان واحد زید قائم الآن وزید لیس بقائم غدا لم یکن تناقضا ولو قیل زید قائم وقت کذا ثم قیل بعد سنة انه لیس بقائم فی ذلک الوقت کان تناقضا بل المقصود ان الدلیلین انما یتعارضان بحیث یحتاج الی المخلص اذا لم یعلم تقدم احدهما علی الآخر اذ یعلم حینئذ ان المتاخر ناسخ للمتقدم ولاشک ان الدلیلین المتدافعین لایصدران عن الشارع الاکذلک قوله کما فی سور الحمار قیل الشک فی الطهارة انما هو فی ذلک علی مارو ی عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهم وتعارض الاخبار کما روی عن جابر رضی الله تعالی عنه ان النبی صلی الله علیه وسلم سئل ان توضئا بما افضلت الحمر قال نعم وما افضلت السباع وروی انس رضی الله تعالی عنه ان النبی صلی الله تعالی علیه وسلم عن لحوم الحمر الاهلیة فانها رجس وهذا یوجب نجاسة السؤر المخالطة للعاب المتولد من لحم النجس فان اوشر الطهارة قیاسا علی العرق فی ظاهر الروایة او شر النجاسة قیاسا علی اللبن فی اصح الروایتین وقیل الشک فی الطهوریة لاختلاف الاخبار فی حرمة لحم الحمار واباحته والاستشفاء فی اللحم یورث الاشتباه فی السور المخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعیف لان ادلة الاباحة لاتساوی ادلة الحرمة فی القوة حتی ان حرمته مما یکاد یلحق علیه کیف ولو تعارضا فالکلام فی الضیم حیث یحکم بنجاسة سوره وقد یقال انه لاخلاف فی المعنی لان الشک فی الطهوریة انما تشاءس اختلاف الآثار فی الطهارة والنجاسة فالرجوع الی الاصل علی التقدیرین هو ان یحکم بطهارة الماء وعدم طهوریته لانه کان طاهرا بیقین التوضی محدثا فلا یزول بالشک طهارة الماء ولا حدث المتوضی وانما یحکم بقاء الطهوریة لانه یلزم منه الحکم بزوال الحدث بالشک ولاعنی للطهوریة الا هذا فیکون احد الدلیلین بالکلیة لا التقریر للاصول وانا لم یکن بد من ادنی عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحکم ببقاء الطهوریة فی الماء والحدث فی المتوضی اخذ بالاقل والتزم الحکم بسلب الطهوریة اذ لیس فیه اهدار احد الدلیلین بالکلیة بخلاف ما لو حکم ببقاء الطهوریة والی ماذکرنا من تقارب الشک فی الطهارة والنجاسة والطهوریة وعد مهما اشیر بکلام المصنف حیث صرح اولا بان الاختلاف فی الطهارة والنجاسة واشار ثانیا الی ان الشک فی الطهوریة حیث قال لایزیل الحدث فالوقوع

وہو ان المکان طاہرا فیکون طاہرہ ولا یزیل الحدث لوقوع الشک فی زوال الحدث فلا یزول بالشک وہو ای التعارض فی الکتاب والسنۃ اما بین آیتین او قرأتین او سنتین او آیۃ وسنۃ مشہورۃ والتخالف اما ان قبل الحکم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان یوزع الحکم کقسمۃ المدعی بین المدعیین بالسویۃ او لا یحمل علی تعدد الحکم کقولہ تعالی للہ ما فی السمٰوٰت وما فی الارض وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوہ یحاسبکم بہ فیغفر لمن یشاء ویعذب من یشاء فانہ یحتمل ان یکون المراد بالمحاسبۃ الاخبار بالمغفرۃ والتعذیب ثم یحتمل ان یکون المراد بالمغفرۃ ترک العقاب وان یکون المراد بہ ایجاد ما یوجب الثواب من الاعمال الصالحۃ وکذا التعذیب یحتمل ان یکون المراد بہ ایجاد ما یوجب العقاب من الاعمال السیئۃ وان یکون المراد بہ ایجاد العقاب ثم ان ہذہ الاحتمالات کلہا ممکنۃ فی نفسہا لکن لا یمکن ان یکون المراد من الآیۃ کل واحد من ہذہ الاحتمالات لان ذلک یوجب التناقض فی الحکم الواحد فی الوقت الواحد وہو محال فثبت ان المراد من الآیۃ بعض ہذہ الاحتمالات ثم ان ہذہ الآیۃ لما وقعت فی معرض الشرط والجزاء وہو قولہ فیغفر لمن یشاء ویعذب من یشاء علمنا ان المراد من المغفرۃ والتعذیب ہو ایجاد ما یوجب الثواب والعقاب من الاعمال لان ہذا ہو الذی یصح ان یکون شرطا وجزاء فثبت بہذا البیان ان المراد من الآیۃ ہو ایجاد ما یوجب الثواب والعقاب من الاعمال ثم ان ہذہ الآیۃ لما دلت علی ان ایجاد ما یوجب الثواب والعقاب من الاعمال مفوض الی مشیۃ اللہ تعالی وجب ان یکون ایجاد ما یوجب الثواب والعقاب من الاعمال مفوضا الی مشیۃ اللہ تعالی وہذا ہو المطلوب

الشک فی زوال الحدث فظہر ان لیس معنی الشک ان الحکم غیر معلوم ولا مظنون بل معنا ہ تعارض الادلۃ ووجوب الوضوء بسور الحمار حیث لا ماء سواہ ثم ضم التیمم الیہ لا حکم معلوم وکذا الحکم بطہارۃ ثوب ذکر شیخ الاسلام فی المبسوط ان الاختلاف فی الطہارۃ والنجاسۃ لا یورث الاشتباہ کما اخبر عدل بطہارۃ ثوب وآخر بنجاستہ فانہ طاہر ولا اشکال فی حرمۃ تلمیذ الجانب الحرۃ الا انہ لم یجنس الماء لما فیہ من الضرورۃ والبلوی اذ الحمار تربط فی الدور والاغنیۃ فیشرب من الاوانی الا ان الہرۃ تدخل فی المضائق فیکون الضرورۃ فیہا اشد فاذا لم یبلغ فی الضرورۃ حد الہرۃ حتی یحکم بطہارۃ سورہ ولانی عدم ضرورۃ حد الکلب حتی یحکم بنجاسۃ سورہ فبقی امرہ مشکلا وہذا احوط من الحکم بالنجاسۃ لانہ لا یفضی الی التیمم مع وجود الماء المطہر احتمالا قولہ وہو اما بین آیتین او قرأتین یعنی فی آیۃ واحدۃ اعتزلوا الحیض والنصب علی قولنا وہو اسکنوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین فان الاولی تقتضی مسح الرجل والثانیۃ تسلبہا علی ما ہو المذہب فان قیل الجر محمول علی الجوار وان کان علی المنسول توفیقا بین القرأتین کما فی قولہم جحر ضب خرب ماء شن بارد قلنا لیس ہذا من قبیل ما ذکرتم بل ہو من قبیل ما ذکرہ صاحب المفتاح حیث قال ہو کقولہم ہذا جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول ہبیرۃ لابن ہبیرۃ لا یزال ضاربک اکبر منک مثلا بمثل ای لا یزال ضاربک اکبر منک ضربا مثلا بضرب مثل ای ضربا کائنا بضرب مثل فحذف المضاف الذی ہو الضرب وقام المضاف الیہ مقامہ وہو مثل فجر مثل علی ما ہو المذہب عند الاکثرین وقیل ہو مجرور بالقرب من الجار وقیل بالجوار وقول الفرزدق فہل انت ان ماتت انا تک اخ الی آل بسطام بن قیس مخاطب تخصیص خاطب علی الجوار ہم عطفہ علی الاکعب وان النصب محمول علی العطف علی المحل جمعا بین القرأتین کما فی قولہ یذہبن فی نجد وغورا غائرا علی ما ہو اختیار المحققین من النحاۃ وہو سواء ثم یقتضی مسح ما فیہ بالاعتبار العطف علی الاقرب وہو وجوب المسح المنسول الی الجنبی والوجاہۃ فی القرأتین معطوف علی رؤسکم الا ان المراد بالمسح فی الرجل ہو الغسل بالقرینۃ قولہ الی الکعبین اذ المسح المضروب غایتہ فی الشرع فیکون من قبیل المشکلۃ کما فی قولہ قلت الطبخوا لی جنبۃ وتمیصا وفائدتہ التحذیر عن الاسراف المنہی عنہ الا ان الرجل منطقۃ الاسراف بسبب الماء علیہا فعطف علی الممسوح لیمسح لکن لینبہ علی وجوب الاقتصار کانہ قیل واغسلوا ارجلکم غسلا خفیفا تنبیہا بالمسح فالمسح المقدر الذی یدل علیہ الواو فلا یلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز فی لفظ واحد وانما حمل علی ذلک لما اشتہر من النبی علیہ السلام انہ رضی اللہ تعالی عنہم کانوا یغسلون ارجلہم فی الوضوء سع ان فی الغسل حرجا وزیادۃ اذ الاسالۃ بدون الاصابۃ وان المفہوم من الوضوء ہو التطہیر وذلک فی الغسل وسمع الراس خلف عنہ تخفیفا فی اختیار الغسل جمعا بین الادلۃ وہو انقطع للجاعۃ وتحصیل الطہارۃ وخروج عن العہدۃ بیقین قولہ الخلص یعنی تعذر عبر التعارض اتحاد الحکم والمحل والزمان فاذا تساوی المتعارضان ولم یکن لاحدہما الخلص من قبل الحکم او المحل او الزمان بان یدعی اتحادہ اما الاول فالمخلص من قبل الحکم فعلی وجہین احدہما التوزیع بان یحمل الحکم علی بعض افراد الحکم ثابتا باحد الدلیلین وبعضہا منفیا بالآخر کقسمۃ المدعی

على ما يليق به ويحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية والاخروية واقول الاعراض مشاة واللغوي الصورتين واحد وهو ضد الكسب لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالعبوس والمؤاخذة في الصورتين في الاخرة لكن في الثانية وسكت عن العبوس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة ثبت بالكفارة لان المراد بالمؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة وهذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة الذي يقع الدنيا بل واقع اعني اليمين الغاجرة بل اليائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كلما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية لان الآخرة هي الخير والمؤاخذة هو قوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة تستكره اي الاثم الحاصل بالمنعقدة ليست بالكفارة فالآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين المسهو على المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن العبوس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في العبوس واما الثاني وهو المخلص عن قبل المحل فبان يحمل على تعاير المحل كقوله لعنه ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف

بين مدعيين يحتجها وتانيهما التعاير بان بين مغايرة ماثبت باحد الدليلين لما انتفى بالاخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاول يوجب المؤاخذة على اليمين العبوس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية يوجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو لا يكون له حكم وفائدة او فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في العبوس والمخلص ان يقال المؤاخذة التي توجبها الآية الاولى على العبوس هي المؤاخذة في الآخرة والتي يقتضيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المنعقدة ثم تفسير الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية وما تغايرت المؤاخذتان لارتفع التعارض وعند الشافعي رح يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا اعزمت عليه فيشتمل العبوس فيصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والعبوس وذلك لان كسب القلب عشر العقد مجمل فحمل على المفسر وبهذا يندفع التعارض وردود ذلك بوجوه الاول ان فيه عدول عن المتيقن من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من عقد احد الحكمتين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز اما لانه على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربط بالشيء وجعله ثابتا عليه شهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية لانها زجر والزجر انما يكون عن المعصية وهو ذلك بمنع حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة لا شك ان الافادة خير من الاعادة وردّ بان الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصرح في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد والمؤاخذة المؤاخذة الاخروية في الآخرة والغموس في المكسوبة لانها في المعقودة والتي في اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رح حيث جعل نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثباتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو وانتهائي المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المصنف رح حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم نظرا على ان دار المؤاخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق وضع المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجد دفعه وستره اطعام عشرة مساكين اه واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ان يكون لكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما ولهذا ذهب الجمهور الى ادراج العبوس في اللغو او في المعقودة ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض للعبوس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا قد ثبت اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث

فبالتخفیف یوجب الحمل بعد الطہر قبل الاغتسال وبالتشدید یوجب طہرتہ قبل الاغتسال فحملنا المخفف علی العشرۃ والمشدد علی الاقل وانما یحمل علی العکس لانہا اذا طہرت لعشرۃ ایام حصلت الطہارۃ الکاملۃ لعدم احتمال العود واذا طہرت لاقل منہا یحتمل العود فلم یحصل الطہارۃ الکاملۃ فلا یصح الی الاغتسال لیتاکد الطہارۃ واما الثانی ای المخصص بہ قبیل الزمان فانہ اذا کان صریح انتفاء الزمان یکون الثانی ناسخا للاول فلذا اذا کان

دلالتہ تفصیل احدہما بحرم والاخر بحیث یحل المحرم ناسخا لان قبیل البقعۃ کان الاصل الاباحۃ والمبیح ورد لابقائہ ثم الحرم ناسخہ ولو جعلنا علی العکس یتکرر النسخ ای لو قلنا ان المحرم کان متقدما علی المبیح فالحرم کان ناسخا للاباحۃ الاصلیۃ ثم المبیح یکون ناسخا للحرم فیتکرر النسخ فلا یثبت التکرار بالشک فیہ نظرا ان الاباحۃ الاصلیۃ لیست حکما شرعیا فلا یکون الحرمۃ بعدہ نسخا وبیانہ انا لا نسلم ان المحرم لو کان متقدما کان ناسخا للاباحۃ فانہ انما کان ناسخا لما ان قدر وفی الزمان الماضی دلیل شرعی دال علی الاباحۃ جمیع الاشیاء فیلزم ح کون المحرم ناسخا لذلک المبیع لکن ورود الدلیل المذکور غیر مسلم فلا یکون محرم ناسخا لذلک المبیع لما عرفت من التعریف المسلم ویمکن تمام الدلیل المذکور علی وجہ لا یرد علیہ ہذا النظر وبیانہ اذا انتفع المکلف بالشیء قبیل ورود ما یحرمہ کالمبیحہ فانہ لا یعاقب لانتفاعہ بقولہ تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا ولقولہ تعالی خلق لکم ما فی الارض جمیعا فان ہذا الاخبار دلیل علی ان الانسان انتفع بما فی الارض قبیل ورود محرم ما ومبیحہ لا یعاقب لا شک انہ اذا ورد المحرم فقد تغیر الامر المذکور وہو عدم العقاب علی الانتفاع ثم اذا ورد المبیح فقد نسخ ذلک المحرم فیلزم ہہنا تغیران واما علی العکس فلا یلزم الا تغییر واحد فاندفع الابراد وہذا التقریر فیتقرر الدلیل بہذا الطریق ونقول عنینا بتکرر النسخ ہذا المعنی لا النسخ بتفسیر الذی ذکرتم وقد قال فخر الاسلام ہذا ای تکرر النسخ بناء علی قول من جعل الاباحۃ اصلا وسنا نقول بہذا فی الاصل لان البشر لم یترکوا سدی فی تضی من الزمان وانما ہذا ای کون الاباحۃ اصلا بناء علی زمان التفوق قبل شریعتنا فان الاباحۃ کانت ظاہرۃ فی الاشیاء بکلہا بین الناس فی زمان فترۃ وذلک ثابت باق الی الان یوجد المحرم وانما کان کذلک لاحتمال الشرائع فی ذلک الزمان ووقوع التحریفات فی التوریۃ فلم یبق الاعتماد والوثوق علی شیء من الشرائع وظہور الاباحۃ بالمعنی المذکور وہو عدم العقاب علی الاتیان بما لم یوجد فیہ محرم لما مبیح

قولہ فبالتخفیف ای قرأۃ یطہرن بتخفیف الطاء والہاء یوجب حل القربان بعد حصول الطہر سواء حصل الاغتسال ام لم یحصل فظ ہذہ العبارۃ مشعر بان الحل مستفاد من قولہ حتی یطہرن فقولہ بمفہوم الغایۃ فانہ متفق علیہ ویحتمل ان یرید بان الحل کان ثابتا والنہی قد تقضی بالطہر فنفی الحل الثابت بعدم تناول النہی ایاہ فصیر عن عدم رفع الآیۃ الحل بایجابہا ایاہ تجوزا فان قیل لو کان المراد بقراءۃ التخفیف حقیقۃ الطہر لکان المناسب فاذا تطہرن فاتوہن فما تعلق القرار علی تطہرن ای اغتسلن یدل علی ان المراد بقولہ حتی یطہرن یغتسلن اما علی قراءۃ التشدید فحقیقۃ واما علی التخفیف فمجاز باطلاق الملزوم علی اللازم ضرورۃ لزوم الغسل عند الانقطاع فیکون حرمۃ القربان عند الدم معلومۃ من قولہ فاعتزلوا النساء فی المحیض ویکون قولہ ولا تقربوہن الآیۃ لبیان انتہاء الحرمۃ وعود الحل حینئذ فلا تفعل یجیء بمعنی فعل کتکبر وتعظم فی صفات اللہ تعالی فیحمل علیہ فی قراءۃ التخفیف وفی الانقطاع علی العشرۃ لا یجوز تاخیر حق الزوج الی الاغتسال وقیل معناہ توضعان ای صرن اہلا للصلوۃ وفی شرح التاویلات ان الآیۃ محمولۃ علی ما دون العشرۃ صرفا للخطاب لما ہو الغالب وانتہاء الحرمۃ فیما دون العشرۃ انما یکون بالاغتسال فقولہ تعالی حتی یطہرن بالتخفیف ایضا معناہ یغتسلن مجازا ولا یخفی ان فی الکل عدولا عن الظاہر وما ذکرہ الشافعی رح لیس ببعید من ذلک قولہ لان الاباحۃ الاصلیۃ لیست حکما شرعیا فان قیل ہی حکم شرعی ثبت بقولہ تعالی خلق لکم ما فی الارض جمیعا قلنا انما یصح ذلک لو ثبت تقدم ہذہ الآیۃ علی النصین المفروضین اعنی المحرم والمبیح والی ہذا اشار بقولہ فانہ ای المحرم انما یکون ناسخا للاباحۃ الاصلیۃ ای قدور دانی ان کان قدور دواحد علی تقدیران قدور دفی الزمان الماضی ای الزمان المتقدم علی زمان ورود النص المحرم والمبیح دلیل شرعی دال علی اباحۃ جمیع الاشیاء لکن ورود ہذا الدلیل متوقف علی ورود النصین المبیح والمحرم لیتسلم علی الاطلاق وفی جمیع الصور بل قد یرد ہذا الدلیل بوجہ لا یرد علیہ النظر علی ما ذکرہ المصنف لیس بتام لان عدم العقاب علی الانتفاع انما یصیر حکما شرعیا بعد ورود النصوص الدالۃ علی اباحۃ جمیع الاشیاء وتغییرہ بالنص المحرم لا یکون نسخا بالمعنی المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دلیل اباحۃ الاشیاء وہو لیس بلازم وبالجملۃ المعتبر فی النسخ کون الحکم شرعیا عند ورود الناسخ وقد ثبت ذلک اذا تقدم دلیل الاباحۃ الاشیاء علی دلیل تحریم ذلک الشیء المخصوص عنینا بتکرر النسخ ہذا المعنی ای تکرر التغییر سواء کان تغیر حکم شرعی او لا فان تکرر التغییر زیادۃ علی نفس التغییر

واعلم ان الشیء الذی لا یوجد له محرم ولا سبیح فان کان الانتفاع به ضروریا کالنفس ونحوه غیر ممنوع اتفاقا وان لم یکن ضروریا کالفواکه فعندنا بعین الفقهاء علی الاباحة فان اراد وبالاباحة ان الله تعالی حکم بالاباحة فی الازل فهذا غیر معلوم وان اراد وبه عدم العقاب علی الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة علی الحظر فان اراد ان الله تعالی بحکم بحظره فغیر معلوم وان اراد وا العقاب علی الانتفاع فباطل لقوله تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا وقوله تعالی وخلق لکم ما فی الارض جمیعا وعند الاشعری علی الوقف فتصیر الوقفة تارة لعدم الحکم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تعالی عن الانتفاع به او لیس بممنوع والاول خطر والثانی اباحة ولا خروج عن النقیضین. جواب فی الحصول عن هذا بان المباح هو الذی علم الشارع فاعله او دق علی انه لا حرج علیه فی الفعل والترک وبهذا الجواب لیس بشیء لان الخلاف فی شیء لم یعلم الشارع بالحرج فی فعله وترکه سمی بعدم الحرج فمعنی کلامهم ان الشیء الذی لم یعلم الشارع بالحرج فی فعله وترکه یعدم الحرج لم یعلم الشارع بعدم الحرج وهذا کلام شهود لا خلاف هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناک حکم ام لا واذا کان حکم فلم نعلم انه خطر او اباحة اما عدم العلم بان هناک حکم ام لا فباطل انا نعلم ان عند الله تعالی حکما اما بالمنع او بعدمه واما انا لا نعلم ان الحکم خطر او اباحة فحق فالحق عندنا اما لا نعلم ان الحکم عند الله تعالی خطر او اباحة ومع ذلک لا عقاب علی فعله وترکه فعلم انه لا خلاف بین من یقول انا لا نعلم ان الحکم عند الله تعالی الخطر والاباحة وبین من یقول بالاباحة اذ لا معنی للاباحة الا انه لا یعاقب علی الفعل والترک وهذا حاصل عند من یقول لا نعلم ان الحکم ایهما

التغیر فلا تثبت بالشک. قوله واعلم ان الشیء الذی لا یوجد له محرم ولا سبیح اشارة الی مسئلة حکم الافعال قبل الشرع فان قلت مالا یوجد له محرم ولا سبیح قد یکون واجبا او مندوبا او مکروها قلت المراد بالسبیح ما یقابل المحرم فان الاباحة قد یطلق علی عدم المنع عن الفعل سواء کان بطریق الوجوب والندب او الکراهة وکما قال الشیء الذی لم یوجد له دلیل المنع ولا دلیل عدمه ای العلم لتعلق حکم شرعی به بناء علی عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هی لبیان حکم الافعال قبل البعثة فانکار اضطرارا کالتنفس ونحوه فهو لیس بممنوع الا عند من جوز تکلیف الملجأ وانکار اختیارا کالفواکه فحکمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفیة والشافعیة والحرمة عند المعتزلة البغدادیة وبعض الشیعة والتوقف عند الاشعری والصیرفی ومحل الخلاف هی الافعال الاختیاریة التی لا یقتضی العقل فیها بحسن ولا قبح واما التی یقتضی فیها العقل فهی عندهم ینقسم الی الواجب والمندوب والمحظور والمکروه والمباح لانه لو استوی احد طرفیه علی مفسدة فاما فعله فحرام او ترکه فواجب وان لم یشتمل علیها فان اشتمل علی مصلحة فاما فعله فمندوب او ترکه فمکروه وان لم یشتمل علی المصلحة ایضا فمباح وهذه المسئلة تورد فی اصول الشافعیة والاشارة علی النزل الی مذهب المعتزلة فی ان العقل حکما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا یوصف عندهم بشیء من الاحکام اذا تقرر هذا فیقع علی السبر ان اردت بالاباحة الاحرج فی الفعل والترک فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع فی الازل بذلک فلیس بمعلوم بل لیس مستقیما فان الکلام فیما یحکم به العقل بحسن والقبح فی حکم الشارع فان استدل بان الله تعالی خلق العبد وما ینتفع به فالحکم یقتضی اباحة تحصیلا لمقصد خلقهما والا لکان عبثا خالیا عن الحکمة وهو نقص فجوابه المعارضة بانه ملک الغیر فحرام التصرف فیه والحل بانه یشتبه فیه غیره فیثبت یقین یلزم من عدم الاباحة عبث ع یقال علی المحرم ان اردت حکم الشارع بالحرمة فی الازل فغیر معلوم او التقدیر ان لا محرم ولا سبیح بل هو غیر مستقیم لان المفروض انه لم یدرک العقل حسنه ولا قبحه فی حکم الشارع وان اردت بالعقاب علی الانتفاع فبطل لقوله تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا فانه یدل علی نفی التعذیب علی ما قصد قبل البعثة فان قلت الحکم بالحظر والعقاب علی الانتفاع یستلزمان فکیف جزم بعطلان الثانی دون الاول قلت الحکم بالحظر لا یستلزم الانتفاع لجواز العفو وقد یقال علی المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان ملک بحر لا ینزف وهو فی غایة الجود واحد محمد کما فی قصة موسی ذلک البحر لا یدرک العقل تحریمها فان هناک من یتصرف فی ملک الغیر بغیر اذنه فیحرم اجیب بان حرمة التصرف فی ملک الغیر لغیر اذنه عقلا ممنوعة فانها یعنی علی السمع لو سلم لغیر ذلک فیمن یقول بقبح ما یابا التصرف فی ملک الغیر مطلقا ولیس کذلک فیمن ینزه عن الضرر فان قلت اذا کان الخلاف فیما لا یدرک العقل حسنه ولا قبحه علی ما ذکرتم فکیف یصح القول بحرمة او اباحة قلت المراد بالاباحة الخلو عن الحرج بمعنی عدم الحرمة وهذا لا یدرک العقل فیه بخصوصیته سواء تختلف او یجزم او الوقف فقد فسر تارة بعدم الحکم وتارة بعدم العلم بالحکم او بمعنی نفی التصدیق بثبوت الحکم ای لا یدرک ان هناک حکما ام لا والا بمعنی نفی التصور والحکم علی التقدیرین مع التصدیق بثبوت حکم فی المحل ای لا یدرک ان الحکم خطر او اباحة وهذا هو المختار عند المصرح الا الاول وهو المتوقف بمعنی عدم الحکم فبطل من وجوه احدها انه حرم بعد الحکم لا توقف والقول بانه سمی توقفا باعتبار العمل بمعنی انه یقتضی عدم العمل بالفعل تکلف وثانیها ان الحکم قدیم عند الاشعری فلا یتصور عدمه والتکلیف بالمحال جائز

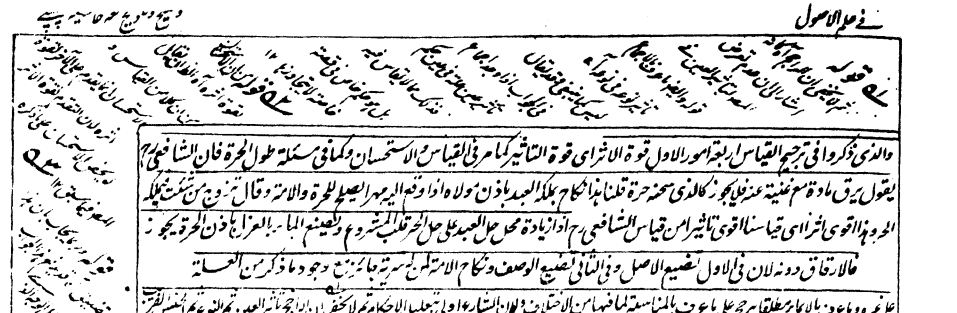
Marginal Ottoman-script commentary

والقول علیہ السلام ما اجتمع الحلال والحرام الحدیث الا وقد غلب الحرام علی الحلال اما اذا کان احدہما مثبتا والاخر نافیا فان کان النفی لیعرف بالدلیل کان مثل الاثبات وان کان لا یعرف الا بنا ء علی العدم الاصلی فالمثبت اولی لما قلنا فی المحرم والمبیح وان احتمل الوجہین یظر فیہ اما ان احتمال النفی ان یعرف بالدلیل وان یعرف بغیر دلیل بنا ء علی العدم الاصلی ینظر فی ذلک النفی فان تبین انہ بدلیل یکون کالاثبات وان تبین انہ بنا ء علی العدم الاصلی فالاثبات اولی فاروی انہ علیہ السلام تزوج میمونۃ وہو حلال مثبت وما روی انہ محرم نافٍ فانہ اتفق علی انہ لم یکن فی الحل الاصلی والاحرام حالۃ مخصوصۃ مدرک عینا ناقلا ہما سواء فیہ رجح بالرواۃ او وروی انہ محرم ابن عباس رضی اللہ عنہ لا یعدلہ یزید بن الاصم وجوہ ہذا نظیر النفی الذی یعرف بالدلیل اعلم ان نکاح المحرم جائز عندنا تمسکا بما روی انہ علیہ السلام تزوج میمونۃ وہو محرم وتمسک الخصم بما روی انہ علیہ السلام تزوج وہو حلال واتفقوا علی انہ لم یکن فی الحل الاصلی فالخلاف فی انہ کان فی لاحرام او فی الحل الذی بعد الاحرام فمعنی

عندہ فلا یتوقف تعلق الحکم بالفعل علی البعثۃ اذ الوجوب للتوقف سوی التحرز عن تکلیف الحم ورد بان تجویز تکلیف الحم لا یستلزم القول بوقوعہ ولو سلم فلا یلزم منہ ثبوت تعلق الحکم بالفعل قبل البعثۃ بجواز ان یبتنی بسبب آخر وتجویز التکلیف قبل البعثۃ لیس مذہبا للاشعری بل ہو بنا ئی مذہبی الحسن والقبح ولا یصلح الزامالہ وثالثہما ان الفصل امام فی حکم اللہ تعالی فیجب او غیر ملم فیباح او جاب الامام بانا لم نعلم ان عدم المنع فی حکم اللہ تعالی یستلزم الاباحۃ فان المباح ما اذن الشارع فی فعلہ او ترکہ علی سبیل رجحان ہذا معنی علم الشارع نصا او دلالۃ بانہ لا حرج علی فاعلی الفعل والترک وعدم المنع اعم من ذلک کما فی افعال البہائم واعتراض المصرح علیہ ظ وتحقیقہ ان ہذا لا اختلاف انما ہو علی تقدیر التنزل الی ان للعقل حکما فی الافعال قبل البعثۃ ثم لا یخلو ان یراد بالاباحۃ اذن الشارع فی الفعل والترک بل مفاہ جواز الانتفاع خالیا عن اعانۃ المفسدۃ واما عدم الحکم الشرعی قبل البعثۃ فمما لا یتصور فیہ خلاف ومنشا ہذا الاعتراض ہو ان الکلام علی السند عدم تحریر مجال النزاع وتحقیق مراد الامام فانہ یحمل ان یراد من الفصل الذی لم یرد حکم من الشارع بعدم البعثۃ ولم یدر کہ فیہ بعقل حیث لا یقبح ولا یقبح کالاکل للفواکہ مثلا فہل للعقل ان یحکم حکما عاما بانہ فی حکم الشارع ماذون فیہ او دعہ عنہ وبراد الامام ان لم یعلم عنہ نہی لم یدر ک العقل انہ ممنوع فی حکم الشارع لا یلزم ان یکون مباحا ای ماذونا فیہ من الشارع المبدء بعقلہ ای ان لم یدر ک ذلک فلا یکون بمعنی کلام ان الشیء الذی لم یعلم الشارع بالجرح فی فعلہ وترکہ وعدم الجرح لم یعلم الشارع بعدم الجرح فیہ لیکون حشوا علی ما ذکرہ المصرح بل یکون معناہ ان ذلک الفعل لا یلزم ان یدل الشارع فاعلہ علی اذن جرح علیہ فی الفعل والترک ان یدرک ذلک یتقلد ہذا کلام لا غبار علیہ واما الثانی وہو التوقف بمعنی عدم العلم بان فی ذلک الفعل حکما لہ تعالی ام لا فنحفظ لانا نعلم قطعا ان للہ تعالی فی کل فعل حکما اما بالمنع او بعدم المنع ولخصم ان یمنع ذلک ولا تناقض بین الحکم بالمنع والحکم لعدم المنع حتی یمتنع ارتفاعہما وانما التناقض بین الحکم وعدم الحکم وہو لا یوجب الاباحۃ واما الثالث وہو التوقف بمعنی عدم العلم بان حکمہ الاباحۃ والنظر فیہ اذا التقدیر انہ لا دلیل من الشارع ولا مجال من العقل وہذا لساو القول بالاباحۃ من جہۃ انتفاعہا علی انہ لا عقاب علی الفعل ولا علی الترک ولا خلاف بینہما فی المعنی وفیہ نظر لان مذہب المتوقف ہو انہ لا علم بالعقاب عند عدم القول بالعقاب لعم من القول بعدم العقاب فکیف یتساویان فتظہر ان قولہ ومع ذلک فلا عقاب لیس بمستقیم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحۃ لانہ معناہا علی ما فسرہا فلا توقف قولہ ولقولہ علیہ السلام دلیل آخر علی حمل المحرم انسا للمبیح وہو عطف علی قولہ لان قبل البعثۃ کان الاصل الاباحۃ قولہ فالمثبت اولی اذ لو جعل الثانی ولا یلزم تکرار المنع تتغیر المثبت للنفی الاصلی ثم النافی للاثبات ایضا المثبت یشتمل علی زیادۃ علم کما فی تعارض الجرح والتعدیل یجعل الجرح اولی ولان المثبت موسس والنافی موکد والتاسیس خیر من التاکید وعن عیسی بن ابان ان النافی کالمثبت وانما یطلب الترجیح من وجہ آخر وقد دل بعض المسائل علی تقدیم المثبت وبعضہا علی تقدیم النافی فلہذا احتاج المعالی بیان ضابط فی تساویہما وترجیح احدہما علی الآخر وہو ان النفی انہ سببا علی العدم الاصلی فالمثبت مقدم والا فان تحقق انہ بالدلیل فتساویا ان احتمل الامرین ینظر ایتبین الامر وعلی ہذا الاصل الذی ذکرہ فی باب الروایۃ یتفرع الشہادۃ علی النفی بان یتساوی النافی والمثبت ان علم ان النفی بدلیل ویقدم المثبت ان علم ان النفی بحسب الاصل والا ینظر فیہ لیتبین قولہ والقولہ علی انہ لم یکن فی الحل الاصلی کانہ یرید اتفاق الفریقین والا فقد روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احرم ابارافع مولاہ ورجلا

تزوجها فی الاحرام انه لم یتغیر الاحرام بعد وعنی انه تزوجها فی الحل الذی بعد الاحرام تغیر الی الحل فالاول ناف والثانی مثبت لکن الاحرام حالة مخصوصة مذکرة عیانا فیکون کالاثبات فرجحنا بالراوی وهو ابن عباس ونحوا اعتقت بریدة وزوجها حر مثبت واعتقت زوجها عبد ناف وهذا النفی مما یعرف بظاهره الی فالمثبت اولی هذا نظیر النفی الذی لا یکون بالدلیل اعلم ان الامة التی زوجها حر ان اعتقت ثبت لها خیار العتق عندنا خلافا للشافعی رحمه الله انها اعتقت بریرة وزوجها حر وهو روی انهما اعتقت وزوجها عبده الاول مثبت والثانی ناف لان معناه ان رقیته لم تتغیر بعد وهذا نفی لا یدرک عیانا بل بالکان علی ما کان فالمثبت اولی واذا اخر بطهارة الماء بحاسة فالطهارة باقیة کان فیما لکنه مما یحتمل المعرفة بالدلیل فیسال فان بین وجه زوال کان لاثبات وان لم یبین فالنجاسة اولی هذا نظیر النفی الذی یحتمل معرفته بالدلیل ویحتمل بناء علی العدم الاصلی ان طهارة الماء قد تدرک بظاهر الحال وقد تدرک عیانا مان یغسل الاناء بماء السماء وبالماء الجاسی علامه واحده ولم یغب عنا لصلاة ولم یلاقه شی نجس فاذا اجزوا حد نجاسة الماء والاخر بظاهره فان تمسک لبقاء الاول فاخبار النجاسة اولی وان تمسک بالدلیل کان مثل الاثبات فالحرم اولی لقوله علیه السلام واذا اجتمع الحلال والحرام الحدیث وعلی هذا الاصل یرجع الشهادة علی النفی واما فی القیاس عطف علی قوله فی الکتاب وفی السنة وهناک واذا تعارض قیاسان فالحمل علی السنة وقول الصحابی فیما یدرک بالقیاس کالقیاس فیما هنا یتاسا من القیاسین یؤخذ بما شاء من قول الصحابی رضی الله عنه بعد شهادة قلبه بالبسقطان بالتعارض کما یسقط النصان حتی یعمل بعده بظاهر الحال وفی الاول فی النصین اما وقع التعارض للجمل المحض الناشئ منها فلا یصح عمله بأحدهما مع الجهل وهنا ای فی القیاسین لیس الی التعارض بجمل محض للفقیه المجتهد وهو یذکر لعظائم لالة فی کل واحد من الاجتهادین عسیب بالنظر الی الدلیل وان لم یکن بالنظر الی المدلول علی ما یاتی فکل واحد دلیل فی حق العمل فعمل بما یقع به الترجیح فعلیک بالسحر اجزین مباحث الکتاب والسنة ستنا ومنذ اما المتن فلکثرة ترجیح النص علی الظاهر المفسر علی النص والمحکم علی المفسر والحقیقة علی المجاز والصریح علی الکنایة والعبارة علی الاشارة والاشارة علی الدلالة واما السند فلکثرة ترجیح المشهور علی غیر الواحد والترجیح لفقه الراوی وکونه موافقا بالروایة والقیاس عطف علی الکتاب والسنة فما عرف علیته نصا صریحا اولی مما عرف ایماء وما عرف ایماء فبعضه اولی من البعض ثم ما عرف ایماء اولی مما عرف بالسنة سبرا وایضا ما عرف بالاجماع تاثیره نوعا فی نوعه اولی مما عرف بالاجماع تاثیر الجنس فی النوع وهذا اولی من عکسه کل منهما اولی من الجنس فی الجنس ثم الجنس القریب اولی من غیر القریب ثم المرکب من هذه الاقسام اولی من المفرد واتسام المرکبات بعضها اولی من بعض ومن اتقن المباحث السابقة لا یخفی علیه شیء من ذلک

من الانصار فزوجاه سیمونة بنت الحارث ورسول الله صلی الله علیه وسلم بالمدینة قبل ان یحرم کذا فی معرفة الصحابة للمستغفری قوله واما فی القیاس فلا یحمل علی النسخ اذ لا مدخل للرای فی بیان انتهاء مدة الحکم قوله بعد شهادة قلبه ای قلب طالب الحکم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلک لان الحق واحد فالمتعارضان لا یتیقن حجة فی اصابة الحق والقلب المؤمن نور یدرک به ما هو باطل لا دلیل علیه فرجح الیه قوله فکل واحد یعنی لما کان المجتهد فی کل واحد من الاجتهادین عسیبا بالنظر الی الدلیل ضرورة ان القیاس دلیل صحیح وضعه الشارع للعمل به غیر عسیب بالنظر الی المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غیر کان کل واحد من القیاسین دلیلا فی حق العمل وان لم یکن دلیلا فی حق العلم وهذا بخلاف النصین فان الحق واحد منهما فی العمل والعلم جمیعا لجواز النسخ قوله فعمل ما یقع به الترجیح تیسیر یعرف بعضها مما سلف لا سیما وجوه الترجیح فی النصر والاجماع اما ترجیح المنصوص فیقع بالمتن والسند والحکم والامر الحارم والمراد بالمتن ما یتضمنه الکتاب والسنة والاجماع من الامر والنهی والعام والخاص ونحو ذلک والسند الاخبار عن طریق المتن من تواتر ومشهور واحاط مقبول ومردود فالاول کترجیح النص علی الظاهر والمفسر علی المجمل ونحو ذلک والثانی یقع فی الراوی کالترجیح بفقه الراوی فی الروایة کترجیح المشهور علی الانفراد وفی المروی کترجیح المسموع من النبی صلی الله علیه وسلم علی ما یحتمل السماع کما اذا قال احدهما سمعت وقال الآخر قال رسول الله صلی الله علیه وسلم وفی المروی عنه کترجیح ما لم یثبت انکار روایة علی ما ثبت والثالث کترجیح الحظر علی الاباحة والرابع کترجیح ما یوافق القیاس علی الا یوافقه وکل من ذلک تفاصیل مذکورة فی موضعها واما القیاس فیقع فیه الترجیح بحسب العلة کترجیح قیاس عرف علیته الوصف فیه بالنص الصریح علی ما عرف علیته بالایماء ثم فی الایماء ترجیح بالفیه ظهرا فاغلب فاقرب الی المقطع وقد اشار المصنف ههنا الی بعض ما یقع به الترجیح بحسب العلة کترجیح قیاس عرف علیته الوصف فیه بالنص الصریح علی ما عرف علیته بالایماء ثم فی الایماء ترجیح بالفیه ظهرا فاغلب فاقرب الی المقطع



والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة التاثير كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فان الشافعي رح يقول يرق ماؤه ممنية عنه فلا يجوز كالذي سحنه حرة تحتنا هذا نكاح بملك العبد باذن مولاه اذا وقع اليه مهر البعيط للحرة والامة وقال تزوج من شئت بملك الحر وهذا اقوى اثرا اي تاثيرا من قياس الشافعي رح اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر قلب المشروع ويضعف المانع بالعزباذن الحرة يجوز فالارقاق دونه لان في الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع الوصف ونكاح الامة لمن يسرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة

على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيهما من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ولا يخفى ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى وايهم من اعتبار شان العلة فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب يترتب راجحين يقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح كتقدم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس البعيد في النوع وفي المركبين الذين يتقابل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وبهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا نادرا جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقوم به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس قوله اما مر في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة الاثر يقدم على القياس والكلام فيه التاثير اذا بعز للتاثير وقوتدون الوضوح او الخفا سلمنا ان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس هذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة التي تختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا تفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه ان اريد بجميع ما يعتقد الحرمة فيه عدم الاقدام فلا قوله وكما في مسئلة طول الحرة اي الغنا والقدرة على تزوج الحرة وان صل الطول على الحرة اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الجر ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي رح قياسا على الذي تحته حرة بجامع ارتفاق المناكحة مع الاستغنا والارتفاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يمكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارتفاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارتفاق للمناكحة بل استمتاع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارتفاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء ما حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملك العبد فيملك الحر سائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا قوي تاثيرا من الارتفاق مع الاستغنا لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من الاوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتساع المحل الذي هو من باب الكرامة العبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربعة وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من نظفة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم قوله وتضييعه والمراد اشارة الى وجهي ضعف في قياس الشافعي رح الاول ان الارقاق الذي هو الهلاك حكما دون تضييع المراد بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ في الارقاق انما يزول صفة الحرية مع انه اوربما يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يقتضي الى الهلاك قلنا نعم في التزوج ايضا امتناع عن ايجاد صفة الحرية اذ المراد لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد سنه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب الوجود الحرية فحين يخلق يخلق رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرق ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق المراد مع الاستغنا غير مطرد لوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان ينكح امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي رح فكيف اذا كان له سرية او ام ولد

وکما فی نکاح الامۃ الکتابیۃ فانہ یقول الرق من الموانع وکذا الکفرۃ فاذا اجتمعا بصیر کالکفر الغلیظ وہو الکفر بالکتاب فلا یجوز للمسلم وان الضرورۃ تندفع بحلال الامۃ المسلمۃ وقلنا ہو کنکاح بامۃ العبد للمسلم فکذا الحر المسلم علی ما مر وایضا ہو دین یصح معہ للمسلم نکاح الحرۃ فکذا نکاح الامۃ ای دین الکتابیۃ دین یصح للحر المسلم نکاح الحرۃ التی ہی علی ہذا الدین فکذا یصح للحر المسلم نکاح الامۃ التی ہی علی ہذا الدین فہذا اقوی اثرا لان الرق منصف لا محرم کما فی الطلاق والعدۃ والقسم والحد وان الرقیق شبیہ بالحیوانات والجمادات بوجہ ما الکفر فمن ہذا الشبہ قلنا ازالۃ ملک الیمین مشبہۃ بالموت من حیث الذات فاوجب ہذان الشبہان التنصیف فی استحقاق النعم التی تختص بالانسان فطرۃ وہی الرجال فان یقبل التنصیف بالعدد بان یحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فینصف باعتبار الاول فحل الامۃ متقدمۃ علی الحرۃ لا متوخرۃ فاما فی المقارنۃ فقد غلبت الحرمۃ کما فی الطلاق والاقراء لما کان الرق منصفا وطرف الرجال یقبل التنصیف بالعدد فی حل النکاح بان یحل للعبد ثنتان وللحر اربع وللعبد ان الحرۃ لا یحل لہا الا زوج واحد ولا یمکن تنصیف الزوج الواحد فاجیب بانا لا نسلم التنصیف بالاحوال بانہا لو کانت متقدمۃ علی الحرۃ لصح کما حاد وان کانت متاخرۃ لا یصح وان کانت مقارنۃ لا یصح ایضا تغلیبا للحرمۃ کما فی الطلاق والاقراء فثبت بہذا ان کل نکاح یصح للحرۃ فانہ یصح للامۃ لکن متاخرۃ عن الحرۃ او مقارنۃ لما فیصح للحر المسلم نکاح الامۃ الکتابیۃ اذا لم یکن علی الحرۃ وقولہ کما فی الطلاق فیہ نظر فان کون طلاق الامۃ ثنتین لیس لتغلیب الحرمۃ بل تغلیب الحل لان الزوج اذا کان بالکا للطلقتین علیہا فان الحل یکون اکثر مما کان بالکا للطلقۃ الواحدۃ ثم عطف علی قولہ وکما فی نکاح الامۃ الکتابیۃ قولہ وکما فی مسح الراس فان المسح فی التخفیف اقوی اثرا من الرکن فی التثلیث والثانی قوۃ بناء علی الحکم والمراد منہ کثرۃ اعتبار الشارع ہذا الوصف بہذا الحکم کالمسح فی التخفیف فی کل ما یعتبر فیہ المسح کالتیمم ومسح الخف والجبیرۃ والجورب بخلاف الرکن فان الرکنیۃ لا توجب التکرار کما فی ارکان الصلوۃ بل الکمال ونحن نقول ای بالکمال وہو الاستیعاب ولقولنا فی صوم رمضان انہ متعین فلا یجب التعیین وہذا الوصف اعتبرہ الشارع فی الودائع والغصوب ورد المبیع بالعیب فاسدا والایمان

قولہ وکما فی نکاح الامۃ الکتابیۃ فانہ لا یجوز للمسلم عند الشافعی قیاسا علی نکاح المجوسیۃ وعلی ما اذا کان تحتہ حرۃ اما الاول فلان الرق اثر فی تحریم النکاح فی الجملۃ کما فی نکاح الامۃ علی الحرۃ وکذا الکفر کما فی نکاح الجزیۃ للمسلم فاذا اجتمع الرق والکفر تقوی المنع کالکفر المجوسیۃ فلم یحل للمسلم واما الثانی فلما مر من ارتفاق المارع الاستغناء اذ الضرورۃ قد ارتفعت بجواز نکاح المسلمۃ التی ہی اطہر من الکافرۃ وعندنا یجوز قیاسا علی العبد المسلم وعلی الحرۃ الکتابیۃ وہذان القیاسان اقوی تاثیرا من الاول فلما سبق واما الثانی فلان اثر الرق انما ہو فی التنصیف دون التحریم فان قلت ہذا لا یستقیم فی المراۃ فان حلہا مبنی علی المملوکیۃ والرق یزید فیہا الا یری انہا قبل الاستراق لم یکن لہا الا بالنکاح وبعدہ حلت بملک النکاح وملک الیمین جمیعا قلت حل النکاح نعمۃ من الجانبین فیتنصف بہ قہا کما یتنصف برقہ وحل الوطی بملک الیمین انما ہو بطریق العقوبۃ دون الکرامۃ وہذا الاعتبار یلوح لا یخفی علیہ شیئا قولہ واما فی المقارنۃ فقد غلبت الحرمۃ فان قیل الاباحۃ الی ذلک لا مکان حقیقۃ التنصیف بان یقال لنکاح الامۃ حالتان حالۃ الانفراد عن الحرۃ وذلک بالسبق وحالۃ الانضمام وذلک بالمقارنۃ او التاخر فحلت فی احدی الحالتین فقط تحقیقا للتنصیف قلنا المقارنۃ والتاخر حالتان مختلفتان متعددتان حقیقۃ لا بصیران واحدۃ مجردۃ یتعبر عنہا بانضمام فلا بد من القول بالتثلیث ثم الحاق المقارنۃ بالتاخر تغلیبا للحرمۃ احتیاطا کما جعل نصف الطلاق واحدا متکاملا حیث جعل طلاق الامۃ ثنتین لا واحدۃ احتیاطا لان الحل کان ثابتا بیقین فلا یزول الا بمثلہ یقینا بنصف التطلیقات الثلث وذلک ثنتین دون الواحدۃ فالتشبیہ بالطلاق انما ہو بحروف تکمیل النصف بالوحدۃ وحمل نصف الثلاثۃ اثنین الی فی حمل طلاق الامۃ ثنتین تغلیبا للحرمۃ حتی یرد الاعتراض بان ہذا تغلیب للحل دون الحرمۃ وسیجیء ایراد المستاریۃ تحقیق فی فصل العوارض قولہ وکما فی مسح الراس یعنی علی تقدیر تسلیم تاثیر الرکنیۃ فی التثلیث فتاثیر المسح فی التخفیف اقوی منہ لان الاستقرار بالمسح حضوصا مع بعض المحل مع امکان الغسل او مسح الکل لیس الا للتخفیف واما التثلیث فقد یوجد بدون الرکنیۃ کما فی المتضمضۃ والاستنشاق مع بالعکس کما فی ارکان الصلوۃ قولہ والایمان ہو فی اکثر نسخ اصول فخر الاسلام رح بکسر الہمزۃ یعنی لا یشترط فیہ التعیین فی الایمان بالیوم ترجمان بعین انہ

ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب التعيين في رد الوديعة والمغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيانه اذا حكم بالاداء في الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر وكما قاع الغصب فانه يقول الضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل اقرب الى الحكمة فيه فضل فهو على الذي تعدى اي اذكان المثل اقرب في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الغير الباقية وهذا الفضل على المتعدي اولى من ايجاب حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان ايجاب الوصف اسهل من ايجاب الاصل يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا يجاب كون المماثلة تامة وان اوجبنا الضمان يلزم ايجاب حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من غيره وقلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان عن المغصوم جائز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المغصوم ثابت في المجلة كاتلاف العدل مال الباغي والحربي

قال المسلم والتفضل على المتعدي غير مشروع اضلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيلزم منه اي من الفضل على المتعدي

نسبة الحجر ابتداء الى صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه اشارة الى ان الحجر فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع بغير ناعن معرفة ذلك الواجب فان وقع جور فهو منسوب الى العبد فما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لا المال المتقوم لا يمال للمنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي لو قلنا بوجوب الضمان فانا نقول نعجز ناعن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اسقاط الوصف الخ بقوله ولان الوصف وان قل فانت اصلا بابدال الاصل وهو المنافع وان عظم فائت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول اتلافا وتقريره ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه الى ان يصل اليه في دار الجزاء فهذا اقوت تاخيرا والاخر وهو فوات الوصف اتلاف فالتاخير اولى او ضمان العقد قد يثبت بالتراضي مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي رح وهو قولنا يضمن بالمثل يضمن بالاتلاف فالاتلاف ثلاثة انواع المذكورة هي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكمنافع الغصب او رد الترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشرع الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه رجح على قياس الشافعي رح وهو قوله اركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشرع المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر التعيينات رجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وجوب التقييد بالمثل وجب في غصب المنافع كما في سائر العواض لكن عاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب الخ على قياسه وهو قوله لا يضمن العقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوها وجميع العبادات ومواضع كثرة

يؤدي الفرض مع اداء القوي الفروض بل على اي وجه باق يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع عن فرض ونفل وتصحيح المصرح وصحيح الاداء الخ جميع ما مر قوله ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة والعتق النيتي في الجمع قوله تحقيقا للجبر بالمثل تعريف وذلك ان المنفعة مال العين والتفاوت الحاصل بالعينية والوصفية مجبور بكثرة الاجزائي جانب المنفعة ظهور ان منفعة شهر واحد كاكثر اجزاء درهم واحد فاستوفيا بقية وبقي التفاوت فيما بالوصفية بمنزلة التفاوت في الخطة من حيث الحيلة واللون وهذا يعني المثل تقريبا قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة والاحتمال ان يقال ان الضمان يجب بقضيا القاضي وهو نائب الشارع قوله الثالث الترجيح لكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف وهو كما تاخير وصف المسح في التخفيف يعني جعل المسح مسح الخف وهي بقية قرجح على تاخير وصف الكثرة في التثليث لان في المسح فقط وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد لزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان المجموع هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب من الشكل اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم لان يوجد في صور كثيرة قال التفتازاني ان الثلاثة اجتمعت قوة التاثير لكن شوة التاثير بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول انما تنظر الى الاصل فلا تصلح الا بحسب الاعتبار ولذا قال شمس الائمة من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا وتيسير امكان تقرير النوعين الاخرين فيه قال المصنف اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف نوعا

الاصول وہو قریب من الثانی والرابع ہو العکس ای العدم عند العدم ✤ ای عدم الحکم فی جمیع صور عدم الوصف **قولنا** مسح اے مسح الراس مسح فلایسن تکرارہ کمسح الخف فانہ منعکس ✤ فان کل مالیس بمسح لیسن تکرارہ بخلاف قولہ رکن لان المضمضۃ متکررۃ ولیست برکن ای مسح الراس رکن وکل ماہو رکن لیسن تکرارہ کسائر الارکان فانہ غیر منعکس لان عکسہ ان کل ما لیسن تکرارہ وہذا غیر صادق لان المضمضۃ والاستنشاق لیسا برکنین ومع ذلک لیسن تکرارہما واعلم انما جعل عدم الحکم فی جمیع صور عدم الوصف عکسا لان المراد بالعکس ماہو متعارف بین الناس وہو جعل المحکوم بہ محکوما علیہ مع رعایۃ الکلیۃ اذا کان الاصل کلیا کما یقال کل الانسان حیوان ولا ینعکس لانہ لا یصدق کل حیوان انسان اذا عرفت ہذا فعدم الحکم فی جمیع صور عدم الوصف لازم لہذا العکس فسماہ عکسا لہذا وانما قلنا انہ لازم لان الاصل ہو قولنا کلما وجد الوصف وجد الحکم وعکسہ کلما وجد الحکم وجد ہذا الوصف ومن لوازم ہذا کلما لم یوجد الوصف لم یوجد الحکم فسمی ہذا عکسا ✤ وکقولنا فی بیع الطعام بالطعام مثلا بمثل یشترط قبضہ ای کل مبیع مثلین لا یشترط قبضہ کسائر المبیعات المتعینۃ وینعکس بدل الصرف والسلم ✤ فان کل مبیع غیر متعین یشترط قبضہ کما فی الصرف والسلم ✤ فانہ اولی من قولہ کل مبیعین بجنسہ حرم ربوا مال لو قوبل بجنسہ حرم ربوا الفضل ✤ ای کل من الطعامین مال لو قوبل بجنسہ حرم ربوا الفضل وکل مال لو قوبل بجنسہ حرم ربوا الفضل فانہ یشترط قبضہ ✤ فانہ لا ینعکس لاشتراط قبض راس المال المسلم فی غیر الربوی ✤ وذلک لان عکس القضیۃ المذکورۃ ہو قولنا کل مال لو قوبل بجنسہ لا یحرم ربوا الفضل فانہ لا یشترط قبضہ وہذا غیر صحیح لان راس مال السلم یشترط قبضہ والحکم بانہ مال لو قوبل بجنسہ لا یحرم ربوا الفضل فالمراد بغیر الربوی فی المتن ہذا المال الکلی بشہادۃ ہذا العکس ہو اضعف وجوہ الترجیح فانہ اذا وجد وصفان یؤثران احدہما بحیث یفید الحکم عند عدمہ فان الظن بعلیۃ اغلب من الظن بعلیۃ مالیس کذلک اما کونہ اضعف فلان المعتبر فی العلیۃ التاثیر ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحکم ثبت بعلل شتی فما یرجع الی تاثیر العلل وہو الثالثۃ الاول اقوی من العدم عند العدم ✤ **مسئلۃ** ✤ اذا تعارض وجوہ الترجیح فما کان بالذات اولی مما کان بالحال ای الترجیح بالوصف الذاتی اولی منہ بالوصف العارضی کما اذا تعارض جہۃ الفساد والصحۃ فی صوم رمضان لم ینیتہ ای لم ینو الصوم من اللیل فانہ لا یصح الصوم عند الشافعی رح ویصح عندنا ہو یرجح الفساد بکونہ عبادۃ ونحن نرجح الصحۃ بکون النیۃ فی اکثر الیوم فانہ ترجیح بالکثرۃ ترجیح بالذات فی نوع الحکم فہو مستلزم لشہادۃ الاصل وقوۃ الثبات ح یستلزم کثرۃ شہادۃ الاصل فما کان بحسب اعتبار عکس الوصف او نوعی من عکس الحکم فاحدہما لا یستلزم الآخر فہیہنا عموم من وجہ وذا قال ہو قریب من الثانی **قولہ** الرابع العکس معنی الطرد فی العلۃ انہ کلما وجدت العلۃ وجد الحکم ومعنی الانعکاس کلما انتفت العلۃ انتفی الحکم کما فی الحد والمحدود وہذا اصطلاح متعارف بین المصرح بین المناسبۃ فیہ بالذات بحسب العرف العام حیث یقولون کل انسان ضاحک بالعکس ای کلما کان انسانا فہو ضاحک فنقولنا کلما انتفی الوصف انتفی الحکم لازم لقولنا کلما وجد الحکم وجد الوصف لان انتفاء اللازم یستلزم انتفاء الملزوم وہو عکس عرفی لقولنا کلما وجد الوصف وجد الحکم وان لم یکن عکسا منطقیا **قولہ** مبیع عین ای متعین فلا یشترط قبضہ الوصف ہو تعیین المبیع والحکم عدم اشتراط قبضہ وہو منتف عند انتفاء الوصف حیث یشترط القبض فی بیع الدرہم بالدرہم وفی السلم لئلا یلزم بیع الکالی بالکالی لان الاصل فی الصرف ہو النقود وہی تتعین فی العقود وکان دینا بدین وفی السلم فیہ دین حقیقۃ وراس المال من النقود غالبا فیکون دینا فان قیل قد تعین المبیع فی الصرف والسلم کمبیع اتاہن فضۃ بانار فضۃ یسلم فی الحنطۃ علی ثوب بعینہ فکان ینبغی ان لا یشترط القبض قلنا نعم الا ان عرفۃ ما یتعین وما لا یتعین لا یخفی علی التجار فاوردہ لبیان الحکم سہوا اتم مقام الدین وہو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فیہما علی الاطلاق فان قیل المبیع فی السلم ہو المسلم فیہ ولیس بمقبوض والمقبوض ہو راس المال ولیس مبیعا اجیب بوجہین احدہما ان المراد ان کل مبیع متعین لا یشترط قبضہ بدل وینعکس لقولنا کل مبیع لا یکون متعینا یشترط قبضہ بدلہ وثانیہما ان المراد ان کل مبیع یتعین فیہ المبیع والثمن لا یشترط فیہ القبض اصلا وینعکس لقولنا کل مبیع لا یتعین فیہ المبیع والثمن یشترط فیہ القبض فی الجملۃ ثم اختلفوا فی ان القبض شرط صحۃ العقد او شرط لبقاءہ علی الصحۃ والی کل اشار محمد رح ویتوجہ علی الاول سوال وہو ان شرط الجواز یکون متقارنا للعقد کالشہود فی النکاح لا متاخرا فما فیہ من وجود المشروط قبل الشرط والجواب لما لم یکن ہہنا المقارنۃ من غیر تراخ لما فیہ من اثبات الید علی المبیع بغیر رضا البائع یجعل القبض مقام حالۃ العقد ویجعل القبض الواقع فیما بعد کالواقع فی حالۃ العقد حکما کذا فی المحیط **قولہ** مسئلۃ التعارض کما یقع بین الادلۃ فیحتاج الی الترجیح کذلک یقع بین وجوہ الترجیح بان یکون کل من القیاسین مترجحا من وجہ فیقدم الترجیح بالذات علی الترجیح

وذلک بالجماع فمنی وذلک لان بعض الصوم وقع فاسد البعدم النیة فانه لا عبادة بدون النیة والبعض وقع صحیحا الوجود النیة لکن الصوم ایما یتبعض فاما ان یفسد الکل او لا یفسد الکل فلا بد من ترجیح احدهما علی الآخر فالشافعی رح رجح الفاسد علی الصحیح بوصف العبادة فان وصف العبادة یوجب الفساد وهو وصف عارضی لان وصف العبادة للامساک عارضی لان الامساک من حیث الذات لیس بعبادة بل صار عبادة بتجعل الله تعالی وهو امر خارج عن الامساک ونحن نرجح الصحیح علی الفاسد یکون النیة واقعة فی اکثر النهار والترجیح بالکثرة ترجیح بالوصف الذاتی لان الکثرة وصف یقوم بالکثیر بحسب انه کثیر ازکیان وصفا ذاتیا او المراد بالوصف الذاتی وصف یقوم الشیئ بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضی وصف یقوم بالشیئ بحسب امر خارج عنه وذکر له امثلة اخری وفیما ذکرنا کفایة فصل ومن الترجیح الفاسدة الترجیح بغلبة الاشباه کقولهای کقول الشافعی رح فی ان الاخ المشترکی لا یتحق عنده الاخ بشبه الولد لوجود وهو المحرمیة وابن العم لوجوه کحل الزکوة وحل نوحته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة فی وصف واحد مؤثر فی الحکم المطلوب اقوی منها ای من المشابهة فی الف وصف غیر مؤثر ومنها الترجیح بکون الوصف اعم کالطعم فانه یشمل القلیل والکثیر ولا اعتبار لهذا اذ الترجیح بالقوة وهو التاثیر لا بصورته ومنها الترجیح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولی من ذات جزئین لان الترجیح بکثرة الدلیل عند البعض بغلبة الظن بها ای لاجل حصول غلبة الظن بالحکم بسبب کثرة الدلیل ولان ترک الاقل اسهل من ترک الکل او الاکثر اذ قد تعارض الادلة الکثیرة والقلیلة ولا یمکن الجمع بینهما لامتناع اجتماع الضدین فاما ان یترک الجمیع او الاکثر او الاقل وترک الدلیل خلاف الاصل فترک الاقل اسهل من ترک الکل او الاکثر لاعند ابی حنیفة او ابی یوسف رحمهما الله تعالی

بالحال او بجهتین احدهما ان الحال یقوم بالغیر وما یقوم بالغیر فله حکم العدم بالنظر الی ما یقوم به فکانه لا وجود لها ان الذات اسبق وجودا من الحال فیقدم به الترجیح اولا فلا یتغیر بما یحدث بعده کما جهتا واصفی حکمه فان قلت هذا انما یصح ذات الشیئ وحاله لانه فی مطلق الذات والحال فقد یتقدم حال الشیئ علی ذات شیئ آخر کحال الاب وذات الابن قلت الکلام فیما اذا ترجح احد القیاسین بما یرجع الی وصف یقوم بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما یرجع الی وصف یقوم بذلک الشیئ بحسب امر خارج عنه کوصفی الکثرة والعبادة للامساک فان الاول بحسب الاجزاء الثانی لا بحصل الشروع وبهذا قال الی الترجیح بالوصف الذاتی اولی من الترجیح بالوصف العارضی والاکمل ان العبادة حال للامساک فکذلک الکثرة قوله وذکر والای للترجیح بالوصف الذاتی اسئلة اخری منها مسئلة القطاع حق المالک من العین الی القیمة بصنعة فی المغصوب کخیاطة او صباغة او طحنها بحیث تتزاد بها قیمة المغصوب فان کلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبیل الی البطال احد الحقین ولا الی اثبات الشرکة لاختلاف الجنسین فلا بد من تملک احدهما بالقیمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو شیئ راجع الی الذات وحق المغصوب منه باعتبار تقرر الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقیق ذلک ان الصنعة قائمة من کل وجه وصفة قائمة الی فعل الغاصب لم یلحق حدوثها تغیر ولا اضافة الی المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالک من وجه حیث العدم صورته وبعض معانیه اعنی المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الی الغاصب من حیث هو وهو الوجه الذی به صار هالکا بمعنی ان الفعل الغاصب به خلفا عن وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا ومنها ترجیح ابن الام علی العم فی العصوبة لان رجحانه فی ذات القرابة اخوة ورجحان العم فی حال القرابة وهی زیادة القرب لانه یتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا کثیر فی باب المیراث قوله فصل کانتم مباحث الادلة الصحیحة بالادلة الفاسدة تکمیلا للمقصد کذلک ختم مباحث الترجیحات المقبولة بالترجیحات المردودة والمذکور منها ههنا ثلثة الاول الترجیح بغلبة الاشباه لافادته زیادة الظن لکثرة الاصول والثانی الترجیح بعموم الوصف لزیادة فائدته والثالث الترجیح بسیاطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق علی صحته والکل فاسد لان العبرة فی باب القیاس لمعنی الوصف وهو قوته وتاثیره لا بصورته بان یکثر الاوصاف او ینکثر محال الوصف او یقل اجزاءه والبرهان الموستنبط من النص فیکون فرعا له وقلة الاجزاء فیه بمنزلة الایجاز فی النص ولا خلاف فی عدم ترجیح النص الموجز علی المطنب ولا العام علی الخاص بل العام الشافعی یقدم الخاص علی العام ولقائل ان یقول الکلام انما هو علی تقدیر تساوی الوصفین فی التاثیر او الملایمة وح لم لا یجوز ترجیح احدهما بما یفید زیادة یقین او یکون بعید اعن الخلاف واما عند تاثیر احدهما دون الآخر فلا نزاع فی تقدیم المؤثر وان کان الآخر اکثر او اعم او ابسط ثم لا یخفی ان فی قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا ترکیب من اقل من جزئین وکانه من قبیل المشاکلة والمراد ان یکون من شیئ واحد او ان جنسه

لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة ✤ فانه لا يرجح بكثرة الشهود واجماعا فقوله والقياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله ✤ والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ✤ ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود رضي الله عنه على ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث ويحجب الاخر بحمل ولد الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة ✤ اي جهة الاخوة لام ✤ تابعة للاولى ✤ اي الاخوة لاب والجهة تعد باحدى جهة تتعدد لان للاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة ✤ فيحصل بهما ✤ اي بالاخوة لاب والاخوة لام ✤ هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيصير محجوبا بالاخوين قرابة واحدة قوية ترجح على الاضعف ✤ فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل هيئة اجتماعية ✤ هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التواطؤ على الكذب وقيل لو نزع هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم والاعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غيم بيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة والفرق في ذلك دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبره هذا الشافعي رحمه الله حكم منوط بالكثرة كحكمه بالاثقال والمكيل ونحوها فان الاكثر فيه راجح على الناقل وكل امر منوط بكل واحد كالمسافرة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيما بين واحد قوي يغلب الالوف من الضعفاء فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف لانها دليل اجتماع القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني فان كل دليل هو مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالكثرة من حيث هو الكثرة لا بكل واحد من الاجزاء فتكون من قبيل الاول هذا هو الاصح فاحكمه وفرع عليه الفروع وقوله ✤ والقياس على القياس آخر عطف على المضمر المرفوع في قوله لا يرجح وهذا اذا كان العلة في احدهما سافرة في الآخر كعلة الاربوا عند الشافعي رحمه الله هي الطعم وعنده مالك الطعم والاقتيات فخارج بكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنتين من الحنطة بحفنتين منها اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن

قوله لهما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بالاصالة وصفا وتبعا والدليل لا بما هو مستقل بالتاثير اذ القوي انما يكون بصفة توجب في ذاته ويكون تبعا لدوام ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي في وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لانم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يقتضي به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن قوله فلانا ابن مسعود في الاخير وهو ما نذكر انفا بني عم احدهما اخ لام فان يترجح عنده فولدت ابنا فعند ابن مسعود رضي الله عنه المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الام وانفرد الاخ لام بالانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبارها وتقارنا مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب مع الاخ لاب لان العلة ترجح بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام لفرضيته والباقي بينهما بالعصوبة فيصير من ثلاثة عشر سهما لابن عم هو اخ لام وخمسة لآخر لان الاخوة لام وان استقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث بالست من جنس العمومة ما لم تقترن بجهة تجعلها اخوة فحينئذ يكون تجاليها اخوة فانها بجنس العمومة تذكر وانضمام الاخوة اليه كزيادة وصف الاثر على اصله اذ لو جعلها اخوة لام سببا لاستحقاق الفرض لصار سببا لاستحقاق الفرض والتعصيب معا وهو الشركة وتعرض حد الشهرة لانها اذا كانت مروية فالتواتر يطرقها والا فالاحاد لا يفيد الا الظن وحد التواتر ما يبلغ حد الشهرة والمقارب له مما يمنع تواطؤ الكذب المشهور ما قسمي المعتزلة على ما تعرض في الشرح عشرة وحاصل الكلام في هذا المقام ان الامة ان اتفقت على حصول هيئة اجتماعية بها صار قولها حجة كما في الشهادة على الشهادة وان اختلفوا فيها فالكثرة اجزاء العلة غاية الامر ان القوة حصلت بالكثرة فالالغاء بخلاف الكثرة جائز كما في الاقل مع الكثير في الشهادة على الشهادة وان لم يتفقوا على حصول هيئة اجتماعية بها فالكثرة لا تكون حجة كما في الصحابة رضي الله عنهم واحد والاربعة على الاستواء القياس عند فرض النصين والحاجتين فقد سبق انه ليس من ترجيح القياس بشيء آخر بقي قياس يكون حكمه في العلة دون العلة لكون من كثرة الادلة اقوى وافقة في العلة كان كثرة الادلة لا لكثرة الادلة اذ لا تحقق لتعدد والقياس بين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس وهو ما الذي يصير محققة هي العلة فالاصل

المتقدم علته متعددة فانه حينئذ لا يكون قياسا بل قياسان على قياس واحد مع كثرة الاصول وبعد الاصل المشتمل على علة واحدة ولا الحاجة بحاجة الى اصل علته الاصل المجموع بل كل اصل علته الاصل المجموع جزء احد بها حاجة الى اصل آخر علته انضمام الاصل الاول اليه وكذا الشفيعان يستقلان بالشفعة وان كان لاحدهما ثلثا الدار والآخر سدسها

الكثير ايضا ينبغي ان يكون هو المستحق دون الآخر فهو لكن نقسم بعدد الملاك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فتقول حكم العلة لا تتجزأ ولا تتعدد منتهاه الحكم اوامر العلة بنا العلة عليه بنا العلة بنا العلة الغائية هي التي تحصيل المعلول بها فان المعلول غير متوقف بنا منتهاه متقدم عليها بخلاف العلة الباعثة وهي التي تحصيل المعلول في نفسها متوقف بنا منتهاه متقدم عليها كالولد والثمر فانهما يستحقان الشفعة غير متوقف بنا مدار الشفعة على ثبوت بها لا بنا منتهاه

عليها الباب الاجتهاد وشرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه علمه وشرعا وقسامه المذكوره وعلم السنة متنا وسندا وجوها لقياس كما ذكرنا

قوله وعلى هذا النبي كما ان كل اصيلم وليلا مستقلا على الاحكام لا اصيلم مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا مستقلا له لا صيلا الى الاخر والا تجد به لبيد القوة ثم من ذلك في العلل الجحد لا الاحكام الشرعية التي وقع الاجماع فيها على عدم ترجيح كثرة العلة بمعنى ان يسقط الاخر بالكلية وذلك كما في سئل اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل سبب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم تعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناية قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلا تعتبر بعدد واحدة واحدة وكما في مسئلة الشفعة وهي ما اذا بين ثلثة لاحدهم نصفها والاخر ثلثها والثالث سدسها باع صاحب النصف نصفه وطلب الاخران الشفعة لم يرجح جانب صاحب الثلث بحيث يعتبر فيه ثلاثا ثم الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهما علته مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع فليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة الطرق بالاصالة الا ترى انه لو كان النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب عن الشافعي رح اثلاثا كذلك صاحب السدس وثلثاه صاحب الثلثة لان حق الشفعة من مرافق الملك كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة ناقصة علة تامة وهي تنزل منزلة المعلول بنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان العلة الغائية في المعلول ليس الطريق الى وجوده بل وجوده علة غائية لعلته فلا يكون سببا لتحقق الشفعة للملك حتى تترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان وشائع تحصيل مجموع الملك علة للكل فينقسم الحكم على اجزاء العلة بعدد المعلول فيصير بالشرع اي بما هو مؤسس لا بالرأي وهو ما لا مدخل له في باب الاجتهاد ولما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث يستدل بها على الاحكام وطرق ذلك هو الاجتهاد وتمهيد مباحث الادلة بباب الاجتهاد وسمي ملكة تحصل الجهد الى المشقة في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وبدل الوسع بالضم الطاقة وبالفتح المشقة يحتمل ان يكون من الوسع بالفتح بمعنى الغنى والطول ومنه قوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته اي من غناه وطوله ويحتمل ان يكون من الوسع بالضم بمعنى الطاقة يقال هذا في وسعي اي طاقتي وبدل الفقيه وسعه من سعر فتحكم شرعي قطعي او ظني بحكم شرعي وشرط الاجتهاد ان يعلم ما هو ثلثة الاول الكتاب اي القرآن بان يعرف ما يتعلق بالاحكام منه وهي خمسمائة آية وقيل ثلثمائة آية والتفاوت بالمتشابهات والمفردات والمركبات وذلك بان يعرف من علم اللغة ما يتعلق بالمفردات ومن علم الصرف والنحو والمعاني والبيان واللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما بحسب فبان يعرف المعاني المتشرة في الاحكام مثلا يعرف قوله تعالى اذا جاء احدكم من الغائط او لامستم النساء ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن النجاسة عن بدن الانسان المتباشر بالمكان والعام المشترك المجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذلك منسوخ الى غير ذلك من علامات معرفة المعاني والراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر العلم بها حيث يمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب

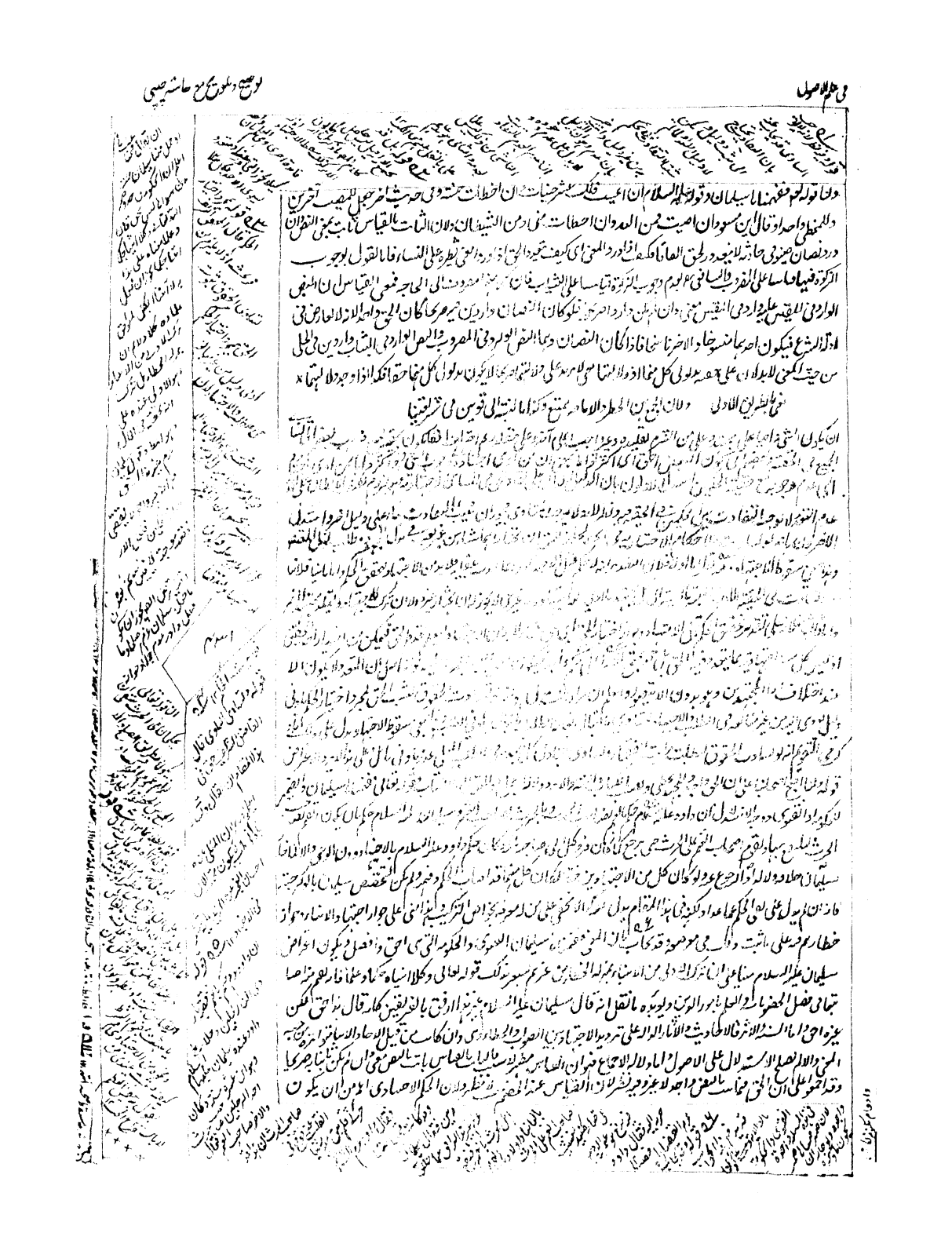
الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرف منها ما يتعلق بالاحكام من متون الحديث وسندها وموطن طريق وصولها الينا من تواتر وشهرة او احاد وما يدخل في ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الان البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا لكثرة المعدلين وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة المتوفين بعد علم الحديث كالبخاري والمسلم والنسوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد بمعرفة قدر ما يتعلق بالاحكام من السنة معرفة ثلثمائة حديث تقريبا

ولما قوله لهم فقهنا ما سليمان دون قوله عليه السلام ان اعيت فلك عشر حسنات وان احطات حسنة ونحو حديث آخر رجل للمصيب اجران وللمخطئ واحد واقال ابن مسعود ان اصبت فمن الله وان احطات فمني ومن الشيطان بدلان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النقل ان ودفضان صنوي حارثه لا يعبد ورلحق العاما فكلف افادر والمعنى اي كيف تعبد الحق اذا ورد المعنى نظير على النساء فاما القول بوجوب الزكوة فيما قاسا على الفرد والسائمي مع يوم وجوب الزكوة قياسا على الشباب فان كلا منها مصروف الى الحاجه فمعنى القياس ان المطبق الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن وارد احرفيا فلو كان النصان واردين في صرحا كان الحق احدهما لا نلا لعارض في احد الشرع فيكون احدهما منسوخا والاخر ناسخا فاذا كان النصان وبما النص الوارد في المصروب والنص الوارد في الشباب واردين في الطي من حيث المعنى لا بد ان على حصه بدلولي كل منها ذو لا استاهي لا مرد على دلالتهما حرما لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما ×

معنى بالطريق الاول ودلان الجمع بين الحظر والاباحه ممتنع وكذا ما لنسبة الى قومين في شرعنا

ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من اتشرع لقلبه وهو واجب على آخر وعلى مقتضاه رعم اختلاف الفاكهون بحقه فذهب بعض الى الشباب الجميع في الحقيقة وبعضهم الى كون الحق الى اكثر اقواما بمعنى ان من اداى اجتهاده وجوب الشيء فهو اكثر واما من اداى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقيقة الحكيين استدل للاول بان الله كمثل الدال على قدد والحق مع المسائل الاجتهادية وهو يلزم الكفر بالاطراح على الحق

عدم التعدد لوجه اتفاقات بدل الكيس مع الحقيقة ويرد نظر للاول بانه لو جاز التعدد لجاز ان شيب المعاوت ما على دليل اخر واستدل الاخرون بانه لو لم يكن الاحكام الاجتهادية حقا لكان الحكم بها تحكما بمعنى انه ترجيح من غير مرجح وهو باطل وطلب لكل المقصد وهذا معنى سقوط الاجتهاد وسد باب الاجتهاد والجواب ان الحكم قبل الاجتهاد واعتقاد عقيبه طلا يدل على الاجتهاد لتحقق الحكم وانما ينبغي فلانما ولا نسلم ان التعدد في الحقيقة للان المعبر بالاجتهاد الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وهو غير جائز لان بخبار غيره لان يترك اجتهاده ويقلد المصيب والله اعلم ثم اعلم ان على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد ما ادى اليه اجتهاده فهل يحق تخييرا من اختيار الحق فيه او ليس كل مسئلة اجتهادية ما يتعين فيه الحق بل قد يجتمع الامران في شيء واحد فيكون الشيء الواحد بالنسبة الى شخص واجبا وبالنسبة الى اخر حراما وبالنسبة الى ثالث مباحا وبالنسبة الى رابع مندوبا وهذا هو الحق عند اصحابنا المعتزلة وهو قول بعض اصحابنا الاشاعرة ايضا وذهب اكثر اصحابنا الاشاعرة الى ان الحق في واحد وهو قول الشافعي رضي الله عنه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه كل مجتهد مصيب وهو قول بعض اصحابنا الاشاعرة ايضا وقال ابن سريج كل مجتهد فيه نص فالمصيب واحد وما لا نص فيه فكل مجتهد مصيب وقال المزني كل مجتهد مصيب في الفروع دون اصول الدين وقال عيسى بن ابان المصيب واحد والمخطئ اثم وقال الجاحظ وبشر المريسي كل مجتهد مخطئ وقال عبيد الله بن الحسن العنبري ليس لله في كل حادثة حكم معين بل حكمه تابع لظن المجتهد فظن هذا حلالا وظن ذاك حراما فهما حلال وحرام وقال عثمان البتي كل مجتهد مصيب في الظاهر مخطئ في الباطن وقال بشر المريسي ايضا كل مجتهد مصيب في الظاهر والباطن وقال ابو الهذيل العلاف كل مجتهد مصيب في الظاهر والباطن وقال ابو الهذيل العلاف كل مجتهد مصيب في الظاهر والباطن وقال ابو الهذيل العلاف كل مجتهد مصيب في الظاهر والباطن



والتكليف بالاجتهاد بعد حرب قول المخطئين المجتهدين كلفوا الاجتهاد اخطأ هو مصيب بخطأ الى الدليل دلالة الاجر واما سكتة ١ لقوله
فان صاد وصلوه من خالف الامام عالما خالفه بدليل على مدعاه فاما عدم اعاده المخطئ للكتة فلا يصلح غير مقصوده لكن السر جعلها وسيلة الى
المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم علة عدم الاعادة مقام اصابة الحق ولهذا لم يكلف علمائنا رحمهم الله في المجتهد فيه بعض المتبدعة
الدليل بالنظر الى الحكم ارتباطا بقوله عليه السلام اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر وقوله عليه السلام في اسارى بدر حين اخذوا
الفداء الآية القطعي في السرعيات حتى يكون مدلوله حقا قطعيا التشبه بقوله تعالى فنفهنها سليمان الآية يسمى عمل كليهما حكما ولكن سليمان
اصاب بالصواب

ثانيا بالقياس وغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والعقد ونحوه لان الخلاف في اتحاد المحل وتعدده جار في الجمع فلا اجماع على اتحاد المحل الا نعم
يقع فيه خلاف وذا لا يعقل فلا يكون الفعل محظورا ومباحا وصحيحا وفاسدا واجبا وغير واجب بمنع لاستلزام الاوصاف المتناقضة في المحل الواحد
لا يكون حكما شرعا فان قيل لا امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان الناقص لكون الاعتداد بالحج المحل الواحد بالنسبة الى الحج من الشافعيين
مشخصين ايضا يمتنع في شريعتنا محمد صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس كافة وواجب علينا الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص
فرق ظاهر في الموجبات على السواء فلا تحقق ان اثبات هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص فان الحق بالاجتهاد والالتحاق بالنصوص واحد
اجماعا والصواب ان يقال بالنظر الى المجتهدين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فحينئذ اذا استفتى عاميا لم يلزم تقليد مذهب معين من مجتهدين حنفيا وشافعيا
فصاعدا بما ماله التخيير لا خير بحيث لم يرجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شئ منهما وايضا اذا تخير المجتهد فان بقي الاول حقا لزم التكليف بما ليس في
وسعه ولغيره ما لا يلزم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد وهو ما ذكرناه لا يخرج له التقليد الاجتهاد وحينئذ لا يلزم الى عاشر شرط
بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ وهو التكليف بعيد الاجر ووجوب العمل بموجبه علانية لم يثبت فان قيل المجتهد
مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل ما مور به حق اجيب بانه يكفي في المامور ان يكون خفيا بالنظر الى الدليل بحسب ظن المجتهد والا كان خطأ فلا يسمى
كذا اذا قام الدليل على خلاف ما ادى اليه المجتهد كالنص القاطع على خلاف ما ادى اليه اجتهاد المجتهد في الطلاق خاصة مامور بما ادى اليه ظنه فاذا كان خطأ فيقام النص على خلافه بنهاية من غير
تعال ما تمسك به المجتهد العمل باجتهاده وغير تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير خفيا فالواجب ان يكون العمل بالظاهر واخذا بالصواب اجرا ما وهو قوله
عليه السلام في شان ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لهم وصوبه من خالف الامام عالما بالدليل لانه اتى بما جعل في حقه الحق فهو وجه الله تعالى
اي المقصد من المجتهد الذي رضيه الله تعالى وادى اجتهاده عند حصول التفهم لا باس بقوله استدلاله قوله عند البعض مصيب ابتداء
اي بالنظر الى الدليل محل انهاء اي بالنظر الى الحكم فلا يمتنع في الامة الشريفة الادلة الظنية ان تتناقض ان تتناقض المطالب والاحكام
مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاده اود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه و
الامتنان مع كونه خطاء بطلانا سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان جديرا بل
جديرا او خطاء وقد يقال ما ذكره دليل انه اتى بالحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجب ان يكون اجتهاده فيها
جديرا وعلما لما كان لذكر سليمان في هذا المقام فائدة اذ الاولى ان يقال هذا حكم الانبياء عليهم السلام اقتداء وفي علماء امتي كعلماء بني

وتضعیف الاجر یدل علی ہذا ایضا ای علی انہ مصیب من وجہ دون وجہ واما قولہ تعالی لولا کتاب من اللہ سبق فان الحکم فی ہذہ الاسارٰی من قبیل کان اما القتل او المن ورخص النبی علیہ السلام ما بفداء ایضا فلولا الکتاب السابق باباحۃ الفداء وہو الرخصۃ لمسکم العذاب علی ترک المغربۃ فتزول العذاب کان واجبا علی تقدیر عدم سبق الکتاب لکن سبق الکتاب کان واقعا فلا یستحقون العذاب بسبب الخطاء فی الاجتہاد بعد سبق الکتاب والمخطی فی الاجتہاد لا یعاتب الا ان یکون طریق الصواب بینا واللہ تعالی اعلم بالصواب القسم الثانی من الکتاب فی الحکم ویشتمل علی الحاکم ✣

قولہ تضعیف اجر المخطی فی الاجتہاد یدل قولہ علیہ السلام ان اصاب فلہ اجران وان اخطأ فلہ اجر واحد یدل علی انہ مخطی انتہاء لا ابتداء فان الاجر انما یکون علی الصواب فلما کان ثوابہ نصف ثواب المصیب کان ثوابہ ایضا کذلک توزیعا للاجر علی قدر الاستحقاق وہذا ضعیف لان اجر المخطی انما ہو علی کدہ فی الاجتہاد واشتغال الامر قولہ واما قولہ تعالی القائلون بان المجتہد المخطی مخطی ابتداء وانتہاء تمسکوا بوجہین احدہما اطلاق الخطاء فی قولہ علیہ السلام ان اخطأت فلک حسنۃ ومن حکم المطلق ان ینصرف الی الکامل وہو الخطاء ابتداء وانتہاء وفیہ ما فیہ والثانی قولہ تعالی لولا کتاب من اللہ سبق ای لولا ما کتب فی اللوح ان لا یعذب اہل بدر وان یحل لہم الغنائم وان لا یعذب قوما الا بعد تاکید الحجۃ وتقدیم النہی لمسکم عذاب عظیم فی اتباع الاجتہاد الخطاء الذی ہو اخذ الفدیۃ فلو کان صوابا من وجہ لما استحقوا بہ اتباعہ العذاب العظیم لوجود اشتغال الامر فی الجملۃ ولما کان ضعف الوجہ الاول بینا اذ الاستدلال بالاطلاق علی الکمال مما لا یعتد بہ فی مسائل الاصول لم یتعرض لجوابہ واجاب عن الثانی بان المغربۃ فی حکم الاسارٰی کان بالمن والقتل وقد رخص النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الفداء ایضا فالمعنی لولا سبق الحکم باباحۃ الفداء والرخصۃ فیہ لمسکم العذاب فی ترک المغربۃ فوجوب العذاب معلق لعدم سبق الکتاب لکن المعلق علیہ غیر واقع فیتحقق سبق الکتاب فلا یتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء فی الاجتہاد ہذا تقریر کلامہ وفیہ نظر لان لولا لامتناع الشیء لوجود غیرہ فیدل علی ان امتناع الفداء علی الخطاء فی الاجتہاد انما کان لوجود سبق الکتاب باباحۃ الفداء حتی لو تحقق ذلک لکان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وہذا یدل علی کونہ خطاء من کل وجہ وعدم وقوع العذاب لا ینافیہ لانہ مبنی علی وجود المانع وہو سبق الکتاب **قولہ** والمخطی فی الاجتہاد والمصیب فیہ سواء بل یکون المخطی اسعد ولہ ماجورا اقولیس علیہ الا بذل الوسع وقد فعل فلم یبق الحق لخفاء دلیلہ الا ان یکون الدلیل الموصل الی الصواب یسیرا فاخطأ لعدم تصمیمہ لتقصیر منہ وترک مبالغۃ فی الاجتہاد فانہ یعاتب وما نقل من طعن السلف بعضہم علی بعض فی مسائل الاجتہادیۃ کان مبینا علی طریق الصواب بین فی زعم الطاعن وانما قال المخطی فی الاجتہاد دلان المخطی فی الاصول والعقائد یعاتب بل یفسق او یکفر لان الحق فیہا واحد اجماعا والمطلوب الیقین الحاصل بالادلۃ القطعیۃ اذ لا یعقل حدوث العالم وقدمہ وجواز رویۃ الصانع وعدمہا فالمخطی فیہا مخطی ابتداء وانتہاء وما نقل عن بعضہم من تصویب کل مجتہد فی المسائل الکلامیۃ اذا لم یوجب تکفیر المخالف کمسئلۃ خلق القرآن ومسئلۃ الرویۃ ومسئلۃ خلق الافعال فمعناہ نفی الاثم وتحقق الخروج عن عہدۃ التکلیف لا حقیۃ کل من الفریقین **قولہ** القسم الثانی من الکتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلۃ فہذا شروع فی مباحث الاحکام وقد سبق تفسیر الحکم ومباحث الحاکم فرتب الکلام ہہنا علی ثلثۃ ابواب مباحث الحکم لنفسہ مباحث الحکم بہ وہو المحکوم بہ وابتدأ بالحکم لان النظر فیہ من المقاصد الاصلیۃ ثم بالمحکوم بہ لان الخطاب یتعلق بہ اولا وبواسطتہ انہ مضاف الی المکلف وعبارۃ عن فعل المکلف محکوما علیہ ومحاولی فی الباب الاول اقتراح تقسیم حاصر یعنی ضابط لما یعرف من اقسام ما یطلق علیہ لفظ الحکم واما التقسیم الحاصر یعنی کونہ دائرا بین النفی والاثبات مفیدا للتکثیر مفہوم واحد الا یحتمل الا قسام المتقابلۃ فلا یصح فی ہذا المقام لان من ہذہ الاقسام ما ہی متداخلۃ کالفرض مثلا بالنسبۃ الی العزیمۃ والرخصۃ وبینہما لیس بمائر بین النفی والاثبات کالتقسیم لما یکون صفۃ لفعل المکلف وما لا یکون اثرا واما الذی علیک بحصل الباب ایجابا لا تکون علی البصیرۃ من الامر وذلک ان الحکم اما حکم تعلق بشیء او لا وان لم یکن فالحکم اما صفۃ لفعل المکلف او اثرا فان کان اثرا کالملک فلا بحث ہہنا عنہ وان کان صفۃ فاما معتبر فیہ اعتبار الولیا واما المقاصد الدنیویۃ او المقاصد

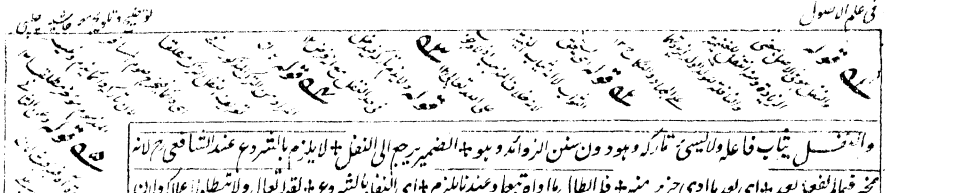
وهو الله تعالى العقل على امر فى باب الامر والمحكوم به هو فعل المكلف والحكم عليه هو المكلف والمراد بالابحاث فى ثلثة ابواب + اعلم انى قد اخترعت تقسيما حاصرا اعلى وفق مذهبنا وعليا هو المذكور فى كتبنا من الاقسام المتفرقة باب فى الحكم + وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق شئى بشئى اخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك وسبب لك ونحوه + اعلم ان المراد بتعلق زائد على التعلق بالمحكوم والمحكوم به كقولنا شئى ركنا لشئى وعلة او شرطا فان هذا التعلق حاصل فى جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة وامثالها فانها صفات لفعل المكلف والثانى كالملك فان الملك هو اثر لفعل المكلف ومايتعلق به + كملك المتعة وملك المنفعة وهو ثبوت الدين فى الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر فى مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوى وهو تفريغ الذمة وانكان يلزمها الثواب بتبعا وهو المقصود الاخروى لكنه غير معتبر فى مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر فى مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروى وان كان يتبعه المقصود الدنيوى كتفريغ الذمة ونحوه فالاول اى الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوى فى العبادات تفريغ الذمة

الاخروية فالاول ينقسم بالنظر الية تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى معتقد وغير معتقد وتارة الى لازم وغير لازم وتارة الى لازم وغير لازم وتارة الى ماهو اداء وغير اداء فهو اداء وقضاء وغيرهما فالاول اما ان يكون فعلا او تركا والثانى اما ان يكون احدهما او لا يكون فالاول اما ان يكون مع منع الترك بحيث لو فرض عدمه لعدم الفعل او لا يكون كذلك والثانى اما ان يكون مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث اما ان يكون مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث اما ان يكون مع منع الترك بحيث لو فرض عدمه لعدم الفعل فواجب والا فلا فان كان الفعل طلبه مسكوتا عن الاذن فى تركه فان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثانى اما ان يكون خصمه وهو الحرام على الحقيقة او يساويه وهو المكروه تحريما او لا يكون كذلك فان كان الاول فواجب والا فمندوب والثانى اما ان يكون مع منع الفعل فحرام والا فمكروه وهو الثالث

وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي ليسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا ليسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه ان يوصل اليه لا اوصافه الخارجية ليسمى فسادا ثم في المعاملات احكام آخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرفات شرعا فالبيع الفاسد منعقد لان صحيح هم الترفا وترتب الاثر عليه كالملك مثل فعله الفضولي منعقد لانا فدنم اللزوم كونه بحيث لا يكون رفعه واما التالي اي ما يعقب فهو المقاصد الاخروية فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اغدار العباد او لا يكون بل الاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل واجبا من الترك مع منع اي منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل واجبا من الترك مع منع الترك بالنص قطعي فالفعل فرض وبظني واجب بلا منع فان كان الفعل طرفة سلوكه في الدين فسنة والا فنفل وندب وان كان الترك اولى من الفعل مع المنع فالفعل محرم فان لم يقم دليل على المنع يا قسما عتبارا واليه اشار بقوله صافرا واثرا بين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة بالشروع فجعل اداءها تفريغ الذمة وانما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجيء من ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف غير قوله في المعاملات الاختصاصات الى الاغراض المترتبة على العقود والتسبيح لملك الرقبة في البيع وملك المنتفع في النكاح وملك المنتفع في الاجارة والبينونة والطلاق وكذا اي معنى صحة التضحية ترتب لحم عليه وصحة التضحية ترتيب لحمه بالتضحية عليها فرجع ذلك اليضا الى المعاملات والفعل المتعلق به مقصود دنيوي اي قد يحيث يوصل اليه فصحيح والا فمن كان عدم الايصال اليه من جهة خلل في ركنه وشرائطه فبطل والا ففاسد في المتصف بالبطلان والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم لكم اطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد وبمعنى انها ثبتا بخطاب الشارع في الانعقاد والانعقاد والمتحققين على اشتمال ذلك حقوقا الى الاحكام المختلفة فان معنى صحة البيع ان يترتب عليه ما يترتب من الاثار المطلوبة منه شرعا كالملك والانتفاع بالمبيع وصحة التضحية ان يترتب عليها ما يترتب من ثواب الاضحية وفساد البيع ان لا يترتب عليه ما يترتب من الاثار المطلوبة منه شرعا كالملك والانتفاع بالمبيع وفساد التضحية ان لا يترتب عليها ما يترتب من ثواب الاضحية وهذا معنى قولهم ان الصحة والفساد من الاحكام الوضعية بمعنى انه حكم تعلق به الشرع تعلقا ابتداء على المتعلق الذي هو فعل المكلف بالحكم عليه وبه وذلك ان الشارع اذا شرع فعلا وجعله سببا لحكم شرعي فتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان والفساد بذلك الفعل بعضهم على انها احكام عقلية اذ شرعية فان الشارع اذا شرع السبب او الشرط او كان فالمعقول حكمه ان يترتب عليه المسبب عند وجود السبب وعند تحقق الشرط وعند عدم تحقق ما يزيله كالحكم بكون المتحفز مصليا وعند حصول فعل ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلهما ان الصحيح ما يكون مشروعا بأصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا بأصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا بأصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما اجتمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فانه بالمعنى الذي جعل علامة لكذا مثلا ليس مشروعا بأصله بجعل الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان في نفس

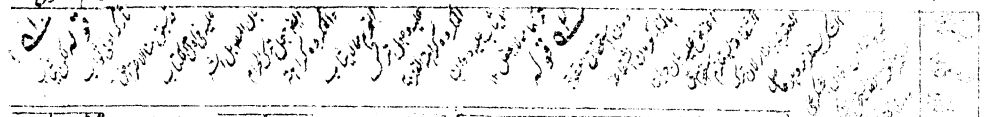
فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استحف بانكار الاحاد اما ولا فلا يكفر بتارکها ای تارک المفروض والواجب الان لعفو الله تعالى والشافعی رح لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد ثم ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم يقل كذلك يوجب التفاوت بين ما هو ثبوتا ثم فيكون الحكم الذی دل عليه محكم الكتاب ثبوتا ما لقطعا والحكم الذی دل عليه محكم خبر الواحد ثانيا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا ای اعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترک سم منع الترک اعم من ان يكون بهذا المعنى بالمعنى القطعی او الظنی فيصح ان يقال صلوة الجنازة واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتاركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتاركها لا يوجب ذلك كسنن النبی عليه السلام فی قاعدة وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبی عليه السلام عند الشافعی رح وقد نطلقه على غيرها ايضا كان السلف كانوا يقولون سنة العمرين

عطف تفسير اليفسق صفاة او الاتقاع والوطی فعل المكلف ولا شفاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف والثمر لا يخفى ان الحكم الغير الاصلی اعنی الذی يتبنی على اعتقاد العباد ايضا متصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او الباحة فلا معنى لتخصيص بالمعنى الاصلی قوله فالفرض لازم عملا ای يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعی حتى لو انكره قولا واعتقادا كان كافرا والواجب يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظنی وسمينا الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدائل الدالة على وجوب اتباع العلم فجاحده لا يكفر وتارک العمل بالكتاب استخفافا ولا يفسق والفصل الاول التاويل فی مظانه من سيرة السلف الاخفاء كان يستحقا الفضل للان وخبر الواحد والقياس حق وان لم يكونا مولا ولا يستحقا الفسق لخروجه عن العامة بتركه ثابتا بدليل قطعی وجب عليه والی هذا اشار بقوله ولا يعاقب تارک المفروض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على عفو الصغاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصی ومذهبه للمنصوص عليه الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز للعفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهی مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى قوله والشافعی رضی الله تعالى عنه لم يفرق بين الفرض والواجب للنزاع للشافعی رح فی تفاوت مفهومی الفرض والواجب فی اللغة ولا فی تفاوت ثبت بدليل قطعی حكم الكتاب وثبت بدليل ظنی كحكم خبر الواحد فی الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثانی وتارک العمل بالاول ما ولا فاسق دون الثانی وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان متفقان من معناهما اللغوی الی معنی واحد وهو ما يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعی او ظنی وهذا هو المجرد اصطلاح فلا مشاحة لاحتجاج رح بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض فی اللغة هو التقدير والواجب السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا والمعلوم القطعی ساقطا علينا على ان الخصم ان يقول لو سلم ما ذكرتم من المفهوم اللغوی فلم لا يجوز ان يثبت كون الشیء مقدرا علينا بدليل ظنی وكونه ساقطا علينا بدليل قطعی الاشرعی فقولهم الفرض الی المفروض المقدر فی المسح بوالرابع وابيضا الحق ان الوجوب فی اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنی الساقط والمضطرب فانما هو الوجيبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بالظنی والواجب فيما ثبت بالقطعی شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ليس فرضا عمليا او كقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك الی هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنی الاعم ايضا فلفظ الواجب الذی يقسم عملا وعلما مفروض عملا وعلما صفوة وعلى ظنی هو فی قوة الفرض فی العمل كالوتر عند ابی حنيفة رح حتى يسمع تاركه فاسقا ورد على ظنی هو دون الفرض فی العمل وفوق سنة الفجر كتذكر العشاء ورد على قطعی انه كقعيدة الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن يجب بسجدة السهو قوله والسنة المطلقة كما اذا قال الراوی من السنة كذا يحمل عند الشافعی رح وكثير من اصحاب ابی حنيفة رح على سنة النبی عليه السلام وعند جمع من المتاخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا تصرف الی سنة النبی عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام فی السنة المطلقة وهذه سنة مقيدة بهذا يزيح الوجوب عن قوله عليه السلام من سن سنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبی عليه السلام ولا نزاع فی صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوی ولا خفاء فی ان المجردين القرائن يتصرف فی الشرع الی سنة النبی عليه السلام للعرف الطاری كالطاعة تنصرف الی طاعة الله تعالى وطاعة رسوله صلعم وقد ورد السنة ما ثبت بالسنة قارن مع ثبت بالقرآن وعليه يحمل قولهم عيد الفطر اجتمعا اعيدا ما فرض والآخر عن ذا واجب



والفعل يثاب فاعله ولا يسئ تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو + المضمر يرجع الى الفعل + لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله مخير فيما لم يفعل بعد + اى بعد ما ادى جزء منه + فلا بطال ما اداه ابتداء وعندنا يلزم + اى الفعل بالشروع + لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها + اى الى صيانته ما اداه + الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانته ما صار لله تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى + اى صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا على الحال لتقدير حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا + والحرام يعاقب على فعله وهو ما حرام لعينه اى سمى الحرمة عين ذلك الشئ كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما

قوله والفعل يثاب فاعله اى يستحق الثواب ولا يأثم تاركه جعل حكم الفعل ولبعضهم تعريفه وادرد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يأثم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرأ وا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسده يجب القضاء ويعاقب على تركها كذا ذكره البوالسر والفعل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة معمولة في الدين وسيرة للنبي بخلاف الفعل قوله وهو اى للمفعل لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو افسد لم يجب فيه لا يوا خذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع نهو مخير فيما لم يات بعد تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا لواجب بل ادار النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يات فلو تركه تحقيقا لمعنى التخيير وح يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون البطلان اصليا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه فغصب زرع الغير بالنهر فانه لا يحيل اتلافي وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا بلزم النفل بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه بوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام بطال للمؤدى فان قيل لا بطال ههنا وانما هو لبطلان ادى اليه امر مباح له وهو ترك الفعل قلنا لا سعي للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق ظهر ملوك فيه مائع لغيره ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شئ سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى فعاقبه يجب صيانته لان التعرض لحق الغير لا فساد حرام ولا طريق الى صيانته المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة لبعض الباقي لان الكل عبادة واحدة تتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة فيكون كونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول وجود ركعة ينزل منزلة المتضائفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه نفلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على صحة الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يتحقق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبتت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحتياط وهو ذلك فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدي عبادة قلنا الموت مما لا سبيل فجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة اخرى للدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل يجب ان صيانة المؤدى يقتضي لزوم الباقي لكن الباقي نفلا يخير فيه يقتضي جواز البطال المؤدي فيتعارضان فالجواب الترجيح بالمؤدي اولى من العكس لان صيانة المؤدي و من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونا لها عن البطلان وايضا المؤدي قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكما وهو غير المؤدي الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم البقاء ليس بشرط وصيانة عن البطلان اسهل من ابتداء الفعل وصيانته واجب اتفاقا فيجب ابتداء الفعل صيانة ادنى الشيئين بما هو صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو البقاء بالفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى قوله الحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والى الافعال كالبيع والاجارة ونحو ذلك كثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل



وانما اخرجه بقوله كاكل مال الغير وشربه لما مر من قوله لتعلق الفعل لكن المحل قابل اي الحرام لغيره + وفي الاول + اي الحرام لعينه + فخرج المحل عن حيز القبول فعدم الفعل لعدم المحل فيكون اسناد الحرمة اليه مجازا كما مر في الحرام لعينه + اصلا والفعل تبعا قلب بالحرمة الى المحل ليصدق على قدم صلاحيته الفعل لا اطلاق المحل ويقصد به الحال كما في الحرام لغيره + فعلى الحرام لغيره اذا قيل هذا الخمر حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي الكائن حراما + واذا قيل الميتة حرام معناه وانما منشأ الحرمة ان انتهاء ذكر المحل وقصد به الحال + لمجاز مته في المسند اليه وهنا في المسند اليه وهو قوله حرام اذ اريد منشأ الحرمة + والمكروه لغة عان كره كراهة تنزيه وهو الى المحل اقرب + ممكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب + عند محمد رح لانها هذا + الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم + حرام لكن لغير القطع كالواجب مع الفرض واما الثاني + والمراد بالثاني ان لا يكون حكما اصطلاحيا لا يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى حصة وما وقع من

القسم الاول + اي الذي هو حكم اصلي + في مقابلتها + اي في مقابلة الرخصة + ليسمى عزيمة +

على المحال اي وهو مبني على حذف المضاف اي حرام اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة التعقل على الحذف والمقصد الانظر في تعيين المحذوف لان المحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصد الانظر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة بوجهين احدهما ان بمعنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البير فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا تها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصيب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل مشروعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار مشتركة فيها فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اولى وكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان بهما اقوى من نفيه اذا كان مقصودا ولما لاح على هذا الكلام اثار الضعف بنار على ان الحرمة في الشرع قد انقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا منه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله فاعاده كان بهم ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستعملة في حقيقة الميتة والخمر دون البعض كحرمة لحم الخنزير حرمة لحم الميتة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست بنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محلية المحل للفعل الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل خرج اولا من قبول الفعل وبمنع تم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل ولانه يدل على غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها مثلا في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف والاطلاق للمحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا وعلى حذف المضاف كما في قوله تعالى واسال القرية بجعل تارة على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجازا عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وبما تقرر بان وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل المكلف لا صفتا محل الفعل لكن سمي ثبوت الحل والحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبب الجريان وطريق تجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام الملك قوله وهو الى المحل اقرب يعني انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن تتاب تارة كما اوفى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه تعلق به مخدوردون استحقاق العقوبة بالنار كرمان الشفاعة فتركه الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد رح ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبتت حرمته بدليل ظني فضد، ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي سمي حراما والا سمي مكروها كراهة التحريم كما ان الملزم الايتان به ان ثبت ذلك بقطعي سمي فرضا والا سمي واجبا قوله واما الثاني من قسمي ما لعتبر فيه ولو المقاصد الاخروية فيسمى رخصة وتقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة لانها غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب

وهو اما فرض + الضمير يرجع الى العزيمة + او واجب وسنة او نفل لغير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ولو تساويا من المجاز احدهما اتم في المجازية من الآخر + اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي البعيد عن حقيقة الرخصة من الآخر + اما الاذن اي الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة من الآخر + فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها + اي بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا + لان المحرم الكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا

وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا وغير اصلي ولا محال لتغاير الاعتبارات لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المصرح وهو يخالف اصطلاح القوم وانجاد فيه لانتراع تقسيم الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق بقصود اخروي بمعنى ان يتقرب بذلك فهو شيء اعتبارا واليا رفيظهر بالتامل في عبارات القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع عن الاحكام بعذر وقيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصلان وليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء ونسخا التحريم وتخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب او الوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما ليس غير عن الامر الاصلي الى التخفيف وليسر ترفيها وتوسعة على الصحاح الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر مع قيام المحرم قوله وهي لما غرض حصر العزيمة في الفرض والواجب سنة ونفل يعني قبل ورود الرخصة وما بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب حتى لو هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا واحدا ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا وحرلا يكون احدهما حكما اصليا والآخر مبنيا على اعذار العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او مندوبا وهو لا يصلح لان يبتنا على اعذار العباد اذا المناسب للعذر هو التخفيف و التوسعة لا التضييق فلا يكون خصلة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما يكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي تعلق به العزيمة لابد ان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي تعلق به الرخصة لا مساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المصرح وفيه نظر اما اولا فلان لانم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ الحد قد ينا سبه الايجاب كالاكل مالا عند خوف تلف نفسه وامانيا فلان لانم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ومباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلانم ان الوجوب والندب لا يناسب الا بتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب فطر المريض عند بعض الاضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب بوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه وسم ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه الوجوب والترك لا يبقي كونه حرمة والا لكان الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة تشمل الاحكام على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها قوله اما ما لا ول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلمة مر في هذا التقسيم شعر بان الخصم حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها يقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل المندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض ههنا والواجب قوله او هي فرض وواجب وسنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم

لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فلذا ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبدل نفسه حسنة في درجة فاعلى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار وقوله من العبادات اي اذا كره على اكل مال الغير او على الافطار في رمضان اذا كره على ترك الصلوة ونحو ذلك فلي هذه الصور ان العمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل النفس فاولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة ۞ اقول تسمية صوم قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم لو افطار يهتك حرمة الشهر وهو قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة حرمة بناء على سبب تهاخي حكمه فالسبب مشهود والشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين وادلة اخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بهما اولى لان بضعفه الصوم فليس له بدل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي لان بضعف الصوم الصائم ويموت الا استثناء من قوله فالعزيمة اولى انما قلنا ان الاول من كونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمتان والحكم الاصلي فيه الحرمة ليس فيه شبهة كون استباحة الافطار حكما اصليا فيكون الاول اولى وجه كونه رخصة والثالث الذي هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية والبعد عن الحقيقة من الآخر ما وضع عنا

يتوجه ان يقال ما يلزم المحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في الصلوة نفلا او سنة كونها مندوبة فاعترضت حالة لم تتق تلك الصلوة معها سنة ونوبة نحو اذا خاف ضيق الوقت مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما بنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالعزيمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم والرجحان ح لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة يوجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يحامل ما لم يباح بترك المواخذة وترك المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فتغنى عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فحمل عليه بخلاف ولايته وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فمفهوم الحرمة لقيامها وبدوامها قوله لكن حق العبد يفوت صورة لخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن قوله حسنة اي طلبا للثواب وهو اهم من الاقتصاد لما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى لما روي ان سبعة اكذب اخوين من اصحاب النبي عليه السلام فقال الاحدهما ما تقول في محمد رح قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انه لنبي فما تقول في فقال انت لست بنبي فما تقول في فقال انت ايضا كذلك فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تقول في فقال انت ايضا كذلك فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد عليه السلام قال رسول الله عليه السلام فما تقول في فقال انا هم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له قوله وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم عم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كما جزاء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل القاطعة فيكون تركه حراما يستباح الا ترى انه لو خاف على نفسه او على ماله فوت صوته لا معنى بالنهاء عنه فقد اباحه فضيفي كل الغير الحرم وهو ذلك فغير نظم الحرمة بالغير لكن حق الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صوصه الاخبار به بالضمان فيستباح عند الاكراه في التمثيل اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفي غيرها رحم الى الموازين لكن حق العباد اليق لكذلك قياسا عليها في ذلك من اظهار التصلب في الدين بذل النفس في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد رح ذلك كان باجور انشاء الله تعالى الا كذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود والشهر من غير سفر وهو مرض لو توجه الخطاب الوكان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان اثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الاحق بالرخصة اولى عند الشافعي رح وقيده صاحب الكشف بما قالوا من ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى ان من فرضه في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه ما ليظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من اعتبر اختلاف رواية قوله بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم

صحیح و ملحوظ حسب الله حامد حلبی

من الامر والاعلال لیسمی رخصة مجازا لان الاصل لم یبق مشروعا اصلا والرابع ای الذی ہو رخصة مجازا لکنه اقرب من حقیقة الرخصة ومن الثالث لسقوط اسم کونه مشروعا فی الجملة فمن حیث انه سقط کان مجازا ومن حیث انه مشروع فی الجملة کان شبیها بحقیقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث لقول الراوی نهی النبی صلی الله علیه وآله وسلم عن بیع مالیس عند الانسان رخص فی السلم فان الاصل فی البیع ان یلاقی عینا وہذا حکم مشروع لکنه سقط فی السلم حتی لم یبق التعیین غیر مشروعا وکذا اکل المیتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة بعضا ای فی حال الضرورة مع کونهما ثابتة فی الجملة لقوله تعالی الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بین ہذا وبین الثانی ان المحرم قائم فی الثانی اما ہهنا فالحرم غیر قائم حال الضرورة لقوله تعالی وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم فالنص لیس بحرم فی حال الضرورة ولان الحرمة لصیانة عقله ولا صیانة عند فوت النفس وکذا صلاة المسافر رخصة اسقاط لقوله علیه السلام

بان ہذه صدقة الحدیث

والمکرة فی الصبر علیهم العبادة مستقیم علی الطاعة غیر جزع قوله من الاصر ہو الثقل الذی یابط صاحبه ای یحبسه من الحرک حتی جعل مثلا للثقل تکلیفهم وصعوبته مثل الشراط قبول النفس فی صعوبة التوبة وکذا الاغلال مثل لما کانت فی شرائعهم من الاشیاء الشاقة بحکم الحکم بالقصاص عمدا کان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخ بقرض موضع النجاسة ونحو ذلک مما کانت فی الشرائع السابقة فمن حیث انها کانت مواجبة علی غیرنا ولم یجب علینا توسعة وتخفیفا شابهت الرخصة فسمیت بها لکن لما کان السبب محدودا فی حقنا والحکم غیر مشروع اصلا لم یکن حقیقة اما الاول فلانه کان مشروعا غیر انا فعلنا بنسخ مشروعا بالنسبة الی احد نوعی الاخر فان العزیمة فیها بقیت مشروعة فی الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم علی المریض الذی یخاف التلف فانه صار غیر مشروع فی حقه لاغیر قوله فمن حیث انه سقط کان مجازا فان قلت فعلی القسم الثانی ایضا رخصة سقط الحکم فینبغی ان یکون مجازا قلت لا بل تراخی بعذر فالموجب قائم والحکم متراخ وہهنا الحکم ساقط لسقوط السبب الموجب فی محل الرخصة الا انه بقی مشروعا فی الجملة بخلاف الفصل الثالث الی النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحکم لم یبق مشروعا اصلا فان کان فی المجازیة لبعد اعم الحقیقة قوله کقول الراوی نهی النبی صلی الله علیه وسلم عن بیع مالیس عند الانسان ورخص فی السلم فمن حیث ان العینیة غیر مشروعة فی السلم حتی لیفسد السلم فی المعین کانت الرخصة مجازا ومن حیث ان العینیة مشروعة فی الجملة کان له شبه بحقیقة الرخصة قوله فان الاصل فی البیع ان یلاقی عینا بالتحقیق القدرة علی التسلیم ولان النبی علیه السلام نهی عن بیع مالیس عند الانسان وعن بیع الکالی بالکالی وفی ہذا بیان لکون السلم حکما غیر اصلی لتحقق کونه رخصة وانما لم یبق تعیینا فی السلم مشروعا لانا لم نکون الحجر عن التعیین والاباحة من غیر تکمیل فی النفس قوله وکذا اکل المیتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المحتار عند الجمهور اباحة لا رخصة لانه حرام خص فیه بمعنی ترک المواخذة اتفاقا للمبقیة کما فی جری کلمة الکفر واکال مال الغیر علی ما ذہب الیه البعض ای اکل المیتة فلان نفس المحرم لم تبح وانما حل الاضطرار لکونها مستثناة فبقیت مباحة بحکم الاصل ومثل قوله تعالی خلق لکم ما فی الارض جمیعا بل عند القائلین بان الاستثناء من الاثبات فنفی بکون النفس والاعلی عدم حرمتها حالة الاضطرار ولذلک ان قوله تعالی الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحکم الذی ہو الحرمة لان المستثنی ہو الضمیر المستتر فی حرم ای فصل لکم الاشیاء التی حرمت الکلها والا ما اضطررتم الیه فانه لم یحرم ویحتمل ان یکون مفرغا علی ان ما فی اضطررتم الیه مصدریة وضمیر الرفع عائد الی ما حرم ای فصل لکم ما حرم علیکم فی جمیع الاحوال الا فی حال اضطرارکم الیه والاجود ان یکون المستثنی منه ہو ما حرم علیکم لیکون الاستثناء اخراجا عن الحکم بالتفصیل لا عن حکم التحریم لان المقام بیان الاحکام لا الاخبار عن عدم البیان اللائق بنبغی ان یکون اجرار کلمة الکفر ایضا مباحا لقوله تعالی الا من اکره وقلبه مطمئن بالایمان لانا نقول ہو مستثنی من الزام الغضب لان التحریم فعایته ان یفید لغو الغضب علی المکره لا عدم الحرمة فان قیل ذکر المغفرة فی قوله تعالی فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه ان الله غفور رحیم یشعر بان المحرم باقیة قلنا المنفی ہو الاثم المؤاخذة قلت یجوز ان یکون ذکر المغفرة باعتبار ما یقع من تناول القدر الزائد علی ما یحصل به بقاء المهجة او میسر علی المضطر عایة قدر الاباحة فاما فی شرب الخمر فلان حرمتها لصیانة العقل وہی القوة المیزة بین الاشیاء الحسنة والقبیحة ولا یبقی ذلک عند فوات النفس ای البنیة الانسانیة لفوات القوی التی قائمة بها عند فواتها والخلال ترکیبها وان کانت للنفس الناطقة التی ہی الروح باقیة وذکر فخر الاسلام ان حرمة المیتة لصیانة النفس عن تغذی خبیثة المیتة لقوله تعالی ویحرم علیهم الخبائث واذا خاف بالامتناع فوات النفس الیقینیة لصیانة البعض لفوات الکل فی فوات الکل فوات البعض

روی عن عمر رضہ انہ قال القصر الصلوٰۃ والتحاف شیئا فقال علیہ السلام ان ہذہ صدقۃ تصدق اللہ بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ وانما سال عمر رضی اللہ عنہ لان القصر مستعلق بالخوف قال اللہ تعالی واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم وہذہ الآیۃ دلیل علی ان التعلیق بالشرط لایدل علی العدم عند عدم الشرط وکذا سوال عمر رضہ دلیل علیہ اذ لو کان والاعلی عدم الحکم لما سال عمر رضہ ولکان عالما بہذا لانہ من اہل اللسان وارباب الفصاحۃ والبیان والتصدق بالاسقاط التملیک استقاط لعمر لایحتمل الرد وان کان الی التصدق ممن لایلزم طاعتہ کولی القصاص فہہنا الی ای صورۃ یکون التصدق ممن یلزم طاعتہ وہو اللہ تعالی اعلم ان یکون اسقاطا لایحتمل الرد ثم عطف علی قولہ القولہ علیہ السلام وان الخیار انما ثبت للعبد اذا تضمن رفقا کما فی الکفارۃ بزاد دلیل آخر علی ان صلوٰۃ المسافر فریضۃ اسقاط والرفق ہہنا متعین فی القصر فلا ثبت الخیار فیکون الترخص رخصۃ اسقاط لہا صوم المسافر وافطارہ فکل منہما یتضمن رفقا ومشقۃ فان الصوم علی سبیل مواصلۃ المسلمین اسہل وفی غیر رمضان اشق فالتخییر یفید فان قبیل اکمال الصلوٰۃ وان کان اشق فخوفہ بہ الکمال فیفید التخییر قلنا الواجب الذی یکون اداء الفرض مسا وفیہما واما القسم الثانی من الحکم وہو الذی یکون حکما تعلق بشیء آخر فالشیء المتعلق بالکمال اولا فی الاکثر فہو کذا وان کان سوتہ فیہ علی ما ذکرنا فی القیاس فجعلہ والافالحکمان موصل الیہ فی الجملۃ منسوب الافان توقف علیہ وجودہ فشرط والافلا فاقل من ان یدل علی وجودہ فعلامۃ فاما الرکن فما یقوم بہ الشیء

وکذا اراد بالنفس اولا البدن وثانیا المجموع المرکب من البدن والروح ولعلو انہا مفارقۃ الروح والخلاف ترکیب البدن قولہ روی عن عمر رضہ الراوی ہو علی بن ربیعۃ الوالبی قال سالت عمر رضی اللہ عنہ مالنا نقصر الصلوٰۃ والتحاف شیئا وقد قال اللہ تعالی ان خفتم فقال اشکل علی ما اشکل علیک فسالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان ہذہ صدقۃ تصدق اللہ تعالی بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ فقولہ ہذہ اشارۃ الی الصلوٰۃ المقصورۃ او الی قصر الصلوٰۃ والتانیث باعتبار کونہ صدقۃ وقولہ فاقبلوا اعفاہ واعلموا ایہاما واعتقدوا ایہاما کما یقال فلان قبل الشر اکرہ وذکر الامام الواحدی باسنادہ الی العلی بن امیۃ انہ قال قلت لعمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فما بالنا نقصر الصلوٰۃ الیوم وانما قال اللہ تعالی ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا وقد ذہب ذلک الیوم فقال عجبت مما عجبت منہ فذکرت ذلک لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فقال صدقۃ تصدق اللہ بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ ثم ان سوال عمر وتعجبہ واشکال الامر علیہ مما استدل بہ علی انہ فہم من التعلیق بالشرط انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط وابناء نما سال لکون العمل واقعا علی خلاف ما فہموا جاء بان السوال یجوز ان یکون بناء علی اعتقادہ استصحاب وجوب الاتمام لا علی انہ مفہوم من التقیید بالشرط ولا یخفی ان سیاق القصۃ مشعور بالبیان بنیا علی مفہوم الشرط وہو صرح لم یرض حتی جعل سوال عمر رضی اللہ عنہ دلیلا علی ان التعلیق بالشرط لایدل علی عدم الحکم عند عدم الشرط او لو کان والاعلیہ لفہم السوال وہو ہم بجواز ان یکون السوال بناء علی خلاف ما فہموا جاء بان السوال یجوز ان یکون بناء علی اعتقادہ استصحاب وجوب الاتمام لا علی انہ مفہوم من التقیید بالشرط ولا یخفی ان سیاق القصۃ مشعور بالبیان بنیا علی مفہوم الشرط وہو صرح لم یرض حتی جعل سوال عمر رضی اللہ عنہ دلیلا علی ان التعلیق بالشرط لایدل علی عدم الحکم عند عدم الشرط او لو کان والاعلیہ لفہم السوال وہو ہم بجواز ان یکون السوال شاذا علی قوم الحمل علی خلاف ما فہموہ کما یشہد بہ سیاق القصۃ وکذا استدلالہ بالآیۃ ضعیف لما تقدم من ان العموم لایفہم من الشرط لما ان الظاہر ان الشرط لہ فائدۃ اخری مثل الخروج عن الغالب کما فی ہذہ الآیۃ فان الغالب احوالہم فی ذلک الوقت کان الخوف کما قال اللہ تعالی فکاتوہم ان علۃ فہم خبر افان الغالب ان الانسان انما یکاتب العبد اذا علم خیرا وذہب الامام الی ان التقاء الحکم عند انتفاء الشرط لانہ لم یکن مدلول اللفظ والا لکان التقیید بالشرط لغوا فان فائدۃ الکتابۃ المعلق بالشرط ہو استحباب الکتابۃ وہو مستفت عند عدم الخیر فی المکاتب وفی آیۃ القصر المراد قصر الاحوال کالایجاز فی القراءۃ والتخفیف فی الرکوع والسجود والاکتفاء بالایماء ولایخفی ضعفہ کیف والائمۃ کالمجمعین علی ان الآیۃ فی قصر خوف الصلوٰۃ قولہ التصدق بہا لایحتمل التملیک اسقاطا لایحتمل الرد اخترز بقولہ لایحتمل التملیک عن التصدق بالعین المحتملۃ للتملیک وعن التصدق بالدین علی الغیر فان کلا منہما یحتمل التملیک علی الغیر قولہ لان الخیار انما ثبت للعبد اذا تضمن رفقا الی ہذا یرد علیہ تخییر الصبی المراہق بین الجمعۃ والظہر لان فی کل منہما رفقا من وجہ فما اعتبار قصر الکعبتین وبانی الظہر فما اعتبار عدم الخطبۃ والسعی والجواب تخییر قال ابن ہبیرۃ اتفق العلماء علی ان من صلت الظہر فی منزلہ یوم الجمعۃ ثم حضر الجمعۃ فصلاہا مع الامام ان صلاتہ الاولی نافلۃ وان صلاتہ الثانیۃ ہی الفریضۃ وان من صلی الجمعۃ ثم صلی الظہر فی منزلہ یوم الجمعۃ ناسیا لم یکن علیہ شیء وان من صام یوم الجمعۃ ثم صام یوم السبت او یوم الاحد فصومہ صحیح وان من صام یوم الجمعۃ وحدہ فعلیہ قضاؤہ

وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي فانه امكان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فيقول الركن الزائد شئ اعتبره الشرع في وجود المركب لكن ان عدم نادر على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وبهذا الطير اعضاء الانسان فالراس ركن تنفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن يتقيض واما العلة فانها علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها وهذا تفسير العلة اسما وهي سوترة فيه هذا تفسير العلة معنى ولايتراخي الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل لاقصاص فعند نا هي مقارنة للمعلول كالتقليه وفرق بعض مشائخنا بينهما اي بين العلل العقلية والشرعية فقالوا المعلول القارن للعقلية ويتاخر عن الشرعية واما اسما فقط +

آخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشئ بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشئ لان تفسير بالاخفى مما انه يصدق على الحل الذي يقوم المحال كالجوهر للعرض **قوله** وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشئ ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي عنه ان الذي يكون خارجا عن الشئ بحيث لا ينفي الشئ بانتفائه بل ربما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشئ فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي رح فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال للنفي حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقة حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع الشخص الذي يكون اليد جزء منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر في التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس جزء من حقيقة الانسان قلت المقصد بالتمثيل ان الراس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك اليد ركن ليس كذلك بقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان الحقيقة المركب الشخص تنتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان لبعض الشرائط والامور الخارجية قد يكون لزيادة تعلق واعتبار في الشئ بحيث يصير بمنزلة جزء فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الركن اذا وقع في كلام القوم **قوله** واما العلة فقد سبق ان العلة هي الامر الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان آخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام عاد لوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر لهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصولها معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشرى وهلك بالجرح وهذا ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة لها نما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المطر ح تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا اما ان الحاصل اما الاسم والمعنى او الحكم ولو جد آخران كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطة فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام رح التصريح بالعلة بمعنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب الوصف الذي يشبه للعلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه الاسباب داخلة في الاقسام والآخر لمقابلة لها استطردها المصنف عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط وجه في السنة كلها رد على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه خبره العلة وتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه وترتبه عليه ثم مما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكره في باب تقسيم الشرط وهو الشرط الذي يشبه العلل **قوله** هي مقارنة لانزاع

کالمعلق بالشرط علی ما یاتی وما الاسماء ومعنی کالبیع الموقوف والبیع بالخیار فرجب ان الملک یضاف الیہ علۃ اسماء من حیث انہ موثر فی الملک علۃ معنی لکن الملک یتراخی عنہ فلا یکون علۃ حکما علی ما ذکرنا ان الخیار یدخل علی الحکم فقط وفی آخر فصل مفہوم المخالفۃ ودلالۃ لا یکونہ علۃ لاسبیا ان المانع اذا زال رجب الحکم بہ من حیث الایجاب کالاجارۃ حتی صح تعجیل الاجرۃ تفریع علی انہ علۃ معنی حتی لو لم یکن کذلک لما صح التعجیل کالتکفیر قبل الحنث عندنا ولیست علۃ حکما لان النفقۃ معدومۃ فکیف یکون الحکم وہو ملک النفقۃ متراخیا عن العقد فلا یکون علۃ حکما لمکان ای الاجارۃ تشبہ الاسباب لما فیہا من الاضافۃ الی وقت مستقبل کما اذا قال فی رجب اجرت الدار من غرۃ رمضان یثبت الحکم من غرۃ رمضان بخلاف البیع الموقوف فانہ اذا زال المانع یثبت حکمہ من وقت البیع حتی یکون الزوائد الحاصلۃ فی زمان التوقف للمشتری فہو علۃ معنی تشابہ تالاسباب بخلاف الاجارۃ وانما تشبہ الاسباب لان السبب الحقیقی لا یتاخر بینہ وبین الحکم لعلۃ فالعلۃ التی تاخر عنہا الحکم لکن اذا ثبت لا ثبت من حین العلۃ تکون مشابہۃ للسبب بوقوع تخلل الزمان بینہا وبین الحکم والتی اذا ثبتت حکمہا یثبت من اولہ ولم یتخلل الزمان بینہا وبین الحکم فلا تکون مشابہۃ للسبب

فی تقدم العلۃ علی المعلول یعنی حتیاجہ الیہا وسمی المتقدم بالعلیۃ وبالذات ولا فی مقارنۃ العلۃ التامۃ العقلیۃ المعلول لہا بالزمان کیلا یلزم التخلف والا فی العلل الشرعیۃ فالجمہور علی انہ یجب المقارنۃ بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال باثبوت العلۃ علی ثبوت الحکم وحینئذ بطل غرض الشارع من وضع العلل للاحکام وقد تمسک فی ذلک بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا یخفی ضعفہ وفرق بعض المشائخ کابی محمد بن الفضل وغیرہ بین العقلیۃ والشرعیۃ فجوزہ فی الشرعیۃ دون العقلیۃ واختارہ ظہیر الامامین ابی الیسر وفخر الاسلام میل علی ازیدم عنہ القائلین بعدم المقارنۃ ان یعقب الحکم العلۃ وتصل بہا فقد ذکر ابو الیسر انہ قد قال بعض العقہاء حکم العلۃ ثبت بعد ما بلا فصل وذکر فخر الاسلام ان من مشائخنا من فرق فقال من صفۃ العلۃ تقدمہا علی الحکم والحکم یعقبہا ولا یقارنہا بخلاف الاستطاعۃ مع الفعل ووجہ الفرق علی ما نقل عن ابی الیسر ان العلۃ لما توجب الحکم الا بعد وجودہا فی الضرورۃ یکون ثبوت الحکم عقیبہا فیلزم تقدم العلۃ بزمان واذا جاز بزمان یجوز بازمنۃ کثیرۃ الا استطاعۃ فانہا عرض لا یبقی زمانین ولو لم یکن الفصل مما یلزم من وجود المعلول بدون العلۃ وخلو العلۃ عن المعلول ولا یلزم ذلک فی العلل الشرعیۃ لانہا فی نفسہا منزلۃ الاعیان بدلیل قبولہا النسخ بعد ازمنۃ مستطاولۃ کالصلوۃ والصوم والبیع والاجارۃ مثلا والجواب ان اراد بقولہ العلۃ لا توجب الحکم الا بعد وجود البعدیۃ زمانیۃ فہو ممنوع بل عین النزاع وان اراد بعدیۃ ذاتیۃ فہو لا یوجب تاخر المعلول عن العلۃ تاخرا زمانیا علی ما ہو المدعی ولم یسلم فجوز اشتراط الاتصال بحکم الشرع حتی لا یجوز التاخر بزمانین وان جاز بزمان ثم لو سلم صحۃ ما ذکر فی مسئلۃ الاستطاعۃ فدلیلہ منقوض بالعلل العقلیۃ اذ لو کانت اعیانا لا اعراضا وابقاء العلل الشرعیۃ حقیقۃ کالعقود مثلا فلا خفاء فی بطلان ما فیہا کلمات لا تصور حدوث حرف منہا حال قیام حرف آخر والفسخ انما یرد علی الحکم دون العقد ولو سلم فالحکم بقاءہا ضروری ثبت وفعلا لحاجۃ الی الفسخ فلا یثبت فی حق غیر الفسخ **قولہ** کالمعلق بالشرط علی ما یاتی فی اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطلیق السابق وحضاف الیہ فیکون العلۃ اسما لکنہ لیس بموثر فی وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحکم متراخ عنہ فلا یکون علۃ معنی وحکما **قولہ** علی ما ذکرنا فی آخر فصل مفہوم المخالفۃ من ان القیاس ان لا یجوز شرط الخیار لما فیہ من تعلیق التملیک بالخطر الا ان الشارع جوزہ للضرورۃ وہی تندفع بجواز فی الحکم دون السبب النفی وہو اکثر خطرا فان قیل فیلزم تخصیص العلۃ الی تاخر الحکم عنہا لمانع قلنا الخلاف فی تخصیص العلل انما ہو فی الاوصاف الموثرۃ فی الاحکام لا فی العلل التی ہی احکام شرعیۃ کالفسخ والصوم وقد یجاب بان الخلاف انما ہو فی العلۃ الحقیقۃ ای العلۃ اسما ومعنی حکما ولیس من مستقیم لانہ لا یتصور التراخی فیما ہو علۃ حکما فکیف یقع فیہ النزاع **قولہ** ودلالۃ لا یکونہ علۃ اذا کانت العلۃ اسما ومعنی تیراخی عنہا حکما کما فی السبب اجیب الی وجہ التفرقۃ بینہما والا لدل علی ان البیع الموقوف او البیع بالخیار علۃ لاسباب وقد ذکرنا ان المانع بان یاذن المالک فی بیع الفضولی او یمضی مدۃ الخیار او یختار لسبب الخیار فی بیع الخیار یثبت مستندا الی وقت العقد ای یثبت الملک من حین الایجاب حتی یملک المشتری نماءہ المتصلۃ والمنفصلۃ **قولہ** لان المنفعۃ معدومۃ فان قلت فلم لا یجوز ان تکون العلۃ حکما بالنسبۃ الی الاجرۃ قلت من ضرورۃ عدم ملک المنفعۃ فی الحال عدم ملک البدل وہو الاجرۃ لاستحالۃ بقاء النبوت کالثمن والمثمن **قولہ** لکنہا الی الاجارۃ لشبہ الاسباب وہذا ترک من وجہ علۃ والمعنی مشابہۃ للسبب علی ان تخلل بین العلۃ والحکم زمان ولا یحمل ثبوت الحکم مستندا الی حین وجود العلۃ کما اذا قال فی رجب اجرتک الدار من غرۃ رمضان فانہ لا یثبت الاجارۃ

وکذا کل ایجاب مضاف بخلاف سائر التصرفات فانہ علۃ اسماء ومعنی لاحکما لکنہ یشبہ الاسباب ولہذا انعقد

من حین التکلم بل من غرۃ رمضان بخلاف البیع الموقوف فان الملک یثبت من حین الایجاب والقبول حتی یملک المشتری المبیع بزوائدہ فکانہ لیس ہناک تخلل زمان واما فی الاسلام فقد بنی ذلک علی انہ اذا وجد رکن العلۃ وتراخی عنہ وصفہ فتراخی الحکم الی وجود الوصف فمن حیث وجود الاصل یکون الموجود علۃ فیضاف الیہ الحکم اذ الوصف تابع فلا یعدم الاصل بعدمہ ومن حیث ان ایجابہ موقوف علی الوصف المنتظر کان الاصل قبل الوصف طریقا للوصول الی الحکم ویتوقف الحکم علی الواسطۃ التی الوصف فیکون علۃ شبیہۃ بالاسباب بہذا الاعتبار لا یقال ما ذکرہ فی الاسلام یرد علی الرمی من ان الحکم لما تراخی عنہ اشبہ الاسباب یدل علی ان مبنی شبہ الاسباب علی تراخی الحکم لانا نقول لما ذکر فی الاسلام فی جمیع الامثلۃ المسوقۃ ان الحکم لما تراخی الی وصف کذا وکذا کانت علۃ تشبہ الاسباب اختصر الکلام ہہنا ومرادہ ان حکم الرمی لما تراخی الی الوسائط المفضیۃ الی الہلاک من المضی فی الہواء والوصول الی المجروح والنفوذ فیہ وغیر ذلک کان الرمی علۃ تشبہ الاسباب فصار الحاصل ان ما یفضی الی الحکم ان لم یکن بینہما واسطۃ فہو علۃ حقیقۃ محضۃ والا فان کانت الواسطۃ غیر حقیقیۃ مستقلۃ فہو سبب محض والا فہو علۃ تشبہ الاسباب وذلک بان تکون الواسطۃ امرا مستقلا غیر علۃ حقیقیۃ او یکون علۃ حقیقیۃ غیر مستقلۃ بل حاصلۃ بالاول کالمضی فی الہواء الحاصل بالرمی فتامل کلام المصرح یدل علی ان کون الاجارۃ مضیفۃ لاضافۃ الحکم الی المستقبل انما یکون اذا صرح بذلک کما اذا قال فی رجب اجرتک الدار من غرۃ رمضان وان الحکم فی مثل ہذہ الصورۃ یثبت من غرۃ رمضان حتی لو قال اجرتک الدار من ہذہ الساعۃ یثبت الحکم فی الحال اذ لم یکن فیہ اضافۃ الی المستقبل ویلزم ان لا یشبہ الاسباب والذی ذہب الیہ المحققون ہو ان فی الاجارۃ معنی الاضافۃ الی وقت وجود المنفعۃ سواء صرح بذلک اولا وتحقیقہ ان الاجارۃ وان صحت فی الحال باقامۃ العین مقام المنفعۃ الا انہا فی حق تلک المنفعۃ مضافۃ الی زمان وجود المنفعۃ کما انہا ینعقد من حین وجود المنفعۃ لیقترن الانعقاد بالاستیفاء وہذا معنی قولہم الاجارۃ عقود متفرقۃ یتجدد انعقادہا بحسب ما یحدث من المنفعۃ **قولہ** وکذا کل ایجاب یصرح بالاضافۃ الی المستقبل مثل انت طالق غدا فانہ علۃ اسما ومعنی لاضافۃ الحکم الیہ وتاثیرہ فیہ لاحکما لتراخی الحکم عنہ الی الغد فیشبہ الاسباب لان الاضافۃ التقدیریۃ کما فی الاجارۃ یوجب شبہ السببیۃ بالاضافۃ الحقیقیۃ اولی فلذا القیہ وقوع الطلاق علی مجیء الغد من غیر استثنا والی زمان الایجاب **قولہ** وکذا النصاب علۃ لوجوب الزکوۃ اسما ومعنی لتحقق الاضافۃ والتاثیر لا حکما لعدم المقارنۃ فان الحکم تراخی الی وجود النماء الذی اقیم حولان الحول مقامہ مثل اقامۃ السفر مقام المشقۃ لقولہ علیہ السلام لا زکوۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول ثم النصاب علۃ تشبہ الاسباب لانہا لیست مما یقارنہا الحکم من غیر تراخ حتی یکون علۃ غیر شبیہۃ بالاسباب وہذا معنی قولہ ولم یکن امر الحکم متراخیا الیہ ای الی وجود النماء کان النصاب علۃ من غیر مشابہۃ بالاسباب ولیس ایضا سببا حقیقیا لان ذلک موقوف علی ان یکون النماء علۃ حقیقیۃ مستقلۃ ولیس کذلک ضرورۃ ان المؤثر ہو المال النامی لا مجرد وصف النماء فانہ قائم بالمال لا مستقلا لہ اصلا وہذا معنی قولہ ولو کان متراخیا الی ما ہو علۃ حقیقیۃ لکان سببا حقیقیا ولیس الفرع علۃ العلۃ منزلۃ تشری القریب لانہ انما یکون کذلک لو کان النماء حاصلا بنفس النصاب ولیس کذلک لان النماء الحقیقی ہو الدر والنسل والسمن فالسائمۃ وزیادۃ المال فی التجارۃ والحکمی ہو حولان الحول ولا اختفاء ان ذلک لا یحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمۃ وعمل التجارۃ وتغیر الاسعار ونحو ذلک وہذا معنی قولہ ولو کان متراخیا الی شی یجب حصولہ بالنصاب لکان النصاب علۃ العلۃ فثبت ان النماء الذی تراخی الحکم الیہ لیس علۃ حقیقیۃ مستقلۃ ولا العلۃ حاصلۃ بالنصاب لکنہ شبیہ بالعلۃ من جہۃ ترتب الحکم علیہ بمعنی ان النماء الذی ہو الحقیقۃ فضلی علی الغنی لو جب فی السائمۃ بمنزلۃ اصل الغنی الا انہ لما کان وصفا قائما بالمال تابعا بالمال لم یجعل جزء علۃ بل جعل شبہ علۃ ترجیحا للاصل علی الوصف حتی جاز تعجیل الزکوۃ قبل الحول اذا تقرر ہذا فنقول لو فرضنا ان النماء حقیقۃ العلۃ المستقلۃ لکان النصاب حقیقۃ السببیۃ کما اذا وہل رجلا علی مال الغیر فرقہ

حتی یوجب صحة الاداء الجزئین بعد الحول انه کان زکوة لانه فی اول الحول علة اسما للاضافة الیه ومعنی لکونه موثرا الان الغنی یوجب مواساة الفقیر ولیس علة حکما للزانی الحکم عنه لکنه مشابه بالاسباب لان الحکم متراخ الی وجود الزنا ولو لم یکن متراخیا الیه لکان النصاب علة من غیر شائبة الاسباب ولو کان متراخیا الی ما هو علة حقیقة لکان النصاب سببا حقیقیا لکن النار لیس بعلة حقیقة لان النار لا یستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمالی فلا یصح ان یکون النار قائما مؤثرا فی تمام المؤثر المال النامی ولو کان متراخیا الی شیء یجب حصوله بالنصاب لکان النصاب علة العلة والنار لا یجب حصوله بالمال لکن النار وصف قائم بالمال لاشتباه العلة لاشتباه العلة لترتب الحکم علیه ولو کان النار شیئا مستقلا بنفسه وعلة حقیقة لکان النصاب سببا حقیقیا فاذا کان

النار شبیهة بالعلة کان النصاب شبیهة بالسبب ولکنه امر متراخ عنه الی السرقة وکذا مرض الموت والجرح فانه یتراخی حکمه الی السرایة وکذا الرمی والتیر کثیر عنه الی صیدته ثم حتی اذا رجع

ای المزکی ضمن وکذا علی هذا القیاس فی کل علة اسما ومعنی لا حکما لکنه یشبه الاسباب وعلة العلة انما تشابه السبب من حیث انه یحتاج فیما بین الحکم وبینها الی واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنی عدة امثلة منها البیع الموقوف والبیع بالخیار فیما علمتان اسما ومعنی لا حکما و هما لا شیء بیان الاسباب ومنها الاجارة وکل ایجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح فی هذه الامور انها علة اسما ومعنی لا حکما لکنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة اکثر من القریب فان الشراء علة الملک والملک علة العتق وقد صرح فیها انها شبیهة بالسبب لکن لم یصرح انها علة اسما ومعنی لا حکما والظاهر ان شراء القریب لیس علة اسما ومعنی لا حکما لان الحکم یتراخی عنه واما تشبیه بالاسباب لتوسط العلة وهو الملک وقد جعل الامام فخر الاسلام العلة المشتبهة بالسبب قسما آخر لکنی لم اجعل کذلک بما لا تخرج من الاقسام الستة التی تخص العلة فیها وذلک لان لم یوجد الاضافة ولا التاثیر ولا التاثیر لا یوجد الا علة او لان وجد احدهما متقررا فیحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بین اثنین منها فثلاثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بین الثلاثة فتخصل اربعة وقد علم من الامثلة المذکورة ان العلة اسما ومعنی لا حکما قد توجد مع مشابهتها بالسبب کالاجارة ونحوها وقد توجد وحدها بلا مشابهة بالسبب بدونها کشراء القریب وانظر ان شراء القریب مثلا علة اسما ومعنی وحکما لکنه اشبه بالسبب

فان الاداء سبب حقیقی لاشتباه العلة اصلا فاذا کان للنصاب شبه السببیة لان توسط حقیقة العلة المستقلة یوجب حقیقة السببیة فتوسط شبهه العلة یوجب شبهة السببیة وزیادة معنی قوله ولو کان النار شیئا مستقلا الخ وانما قال شیئا مستقلا ای غیر حاصل بالنصاب لانه یجب ان یکون علة حقیقیة لا یلزم کون النصاب سببا حقیقیا کما فی علة العلة فان حقیقة العلة فی الملک لا یوجب کون الشری سببا حقیقیا وقد تبین ان ما سبق من ان الحکم لو کان متراخیا الی ما هو علة حقیقیة کان النصاب سببا حقیقیا انما یصح اذا رید بالعلة حقیقة تاکون نفسها وهذا ممنوع لما تقدم عن النار حقیقة العلة التی عن النصاب کونه علة العلة کما تقدم عنه کونه سببا حقیقیا فلا حاجة الی تقیید قوله ولو کان متراخیا الی شیء یجب حصوله بالمال الخ وبهذا یجاب عما یقال انه لما تقدم عن النار حقیقة العلة التی عن النصاب کونه بالعلل وهذا بیان شبه السببیة فی النصاب یوجبان الحکم عنه الی الیسر حاصلا به لا یوجب تاکیده الافضل منه وبین الحکم وتحقق شبه السبب فیما بین ان للشارع ان یجعل النصاب سببا حقیقیا

لاحدث ولا فی البیع الزجاجی انما هو الی الموصوف فان قلت قول المصنف فی الشرط الثالثة ولکن النار لیس لعلة حقیقة والنار لا یجب حصوله بالمال فی الظروف هو الذی یجب ان یکون فی الوسائط امتداد کما فی الرمی والهلاک عبارة فخر الاسلام فی هذا المقام انما تراخی حکم النصاب لشبهه الاسباب لا تری انه تراخی الی الیسار حادث به والی ما یشبهه

الا ان یکون الواجب بعض الموجب فلا یلزم ما قلت بین الطرفین تلازم فلا یلزم من عدم وجوب الآخر وجوب الاول فی کل منها وجوب الآخر قوله حتی یوجب صحة الاداء الخ یقال لکون النصاب سببا للعلة من غیران یکون للنار دخل فی الایجاب صح الاداء قبل تمام الحول ولکونه علة شبیهة بالاسباب یکون المؤدی کزکوة الاثمار تحول الحول صفة التعلیقی الحال فاذا تم الحول انصاف الحال فقد تم المؤدی زکوة لاستناد الوصف الی اول الحول بالمال ان الاداء بعد الوصول قبل تمام الوصف یقع موقوفا ولهذا تم الوصف یتبین الوجوب الی اقبل الاداء قوله وکذا مرض الموت الخ یعنی ان الامور المذکورة علة اسما ومعنی لوجود الاضافة والتاثیر

والامارة شبهة الحكمية كجواز الحد فيثبت بالشبهة كما لو اشترى جارية ظنها امرأته وطئها فانه لا حد عليه لشبهة الجنس والامة معنى وحكما كالجواز الاخير من الحد كما قالوا زوال الملك المحقق فاذا تأخر الملك ثبت الجواز بالى المحقق بالملك فانه يجوز الاخير لشبهة الحكم حتى لو صار ذمية لم تكن الكفارة دينا عند الاشرار خان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء وهو قول ابى حنيفة رح اذا كان شريكا عند ابى يوسف ومحمد رح ولا يضمن عند ابى حنيفة رح والخلاف فيما اذا اشتراه مغالاة اما اذا اشترى الاجنبى القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابى حنيفة ان فى الاول رضى الاجنبى بفساد البيع حيث اشترى القريب وهو يعتبر جيدا وفى الثانى لم يرض وان تأخر القرابة يثبت بها فى العتق شبهة بالقرابة لاحكما لتحقق الرق فى حق المولى بعد العتق بخلاف الجواز الاخير فانه لا يثبت بالشبهة لان الحد يسقط بها فى العتق ايضا حيث لا يجب الحد على من وطئ امة ابنه لشبهة البنوة وهى اقوى من شبهة الملك فلا يثبت بالشبهة التى هى دونها فى القوة وهذا بخلاف الجواز الاخير فانه يثبت بالشبهة لان الحد لا يسقط بها فى العتق ايضا حتى لو وطئ امة ابنه يجب الحد عليه لان شبهة البنوة لا تمنع وجوب الحد فى العتق فكذا شبهة الجواز الاخير لا تمنع وجوب الحد فى العتق فثبت بالشبهة الحكمية ولا يثبت بالشبهة التى لا تمنع وجوب الحد فى العتق وهى ش

حتی یضمن مدعی القرابۃ ولو کانت القرابۃ مملوکۃ لم یضمن کما اذا ورثا عبدا ثم ادعی احدھما انہ فی حیاۃ ابیہ اعتقہ واشتھد واحد ثم واحد لایضاف الحکم الی الشھادۃ الاخیرۃ بل الی المجموع فایھما رجع یضمن النصف فان الحکم ثبت بالمجموع لانہما تعمل ما تقتضیہ وھو یقع بھما واما اسما وحکما وھی اما باقامۃ السبب الداعی مقام المدعو الیہ کالسفر والمرض فانھما اقیما مقام المشقۃ والنوم اقیم مقام ستر خبار المفاصل والمس والنکاح مقام الوطی ای المس والنکاح یقومان مقام الوطی فی ثبوت النسب وحرمۃ المصاہرۃ اما فی الثلثۃ الاول فلم یذکر فی المتن المدعو الیہ للظھور واما باقامۃ الدلیل مقام المدلول کالخبر عن المحبۃ مقامھا فی قولہ ان اجنبتی فانت کذا والطھر مقام الحاجۃ فی اباحۃ الطلاق واستحداث الملک مقام الشغل فی الاستبراء والداعی الی ذلک ای السبب المقتضی لاقامۃ الداعی مقام المدعو الیہ والدلیل مقام احد الامور الثلثۃ المذکورۃ فی المتن اما دفع الضرورۃ کما فی اجنبتی وکما فی الاستبراء واما الاحتیاط کما فی تحریم الدواعی فی الحرمات والعبادات واما دفع الحرج کالسفر والطھر والتقاء الختانین والفرق بین دفع الحرج ودفع الضرورۃ ان فی الضرورۃ لایمکن الوقوف علی ذلک الشیٔ کالمحبۃ فان وقوف الغیر علیھا محال فالضرورۃ داعیۃ الی اقامۃ الخبر عن المحبۃ مقام المحبۃ اما المشقۃ فی السفر والانزال فی التقاء الختانین فان الوقوف علیھما ممکن لکن فی اضافۃ الحکم الیھما حرج ظاھر اما بالتقسیم العقلی الی قسمان علۃ تسمی فقط وعلۃ حکما فقط ولما جعلوا الجزء الاخیر من العلۃ علۃ سموہ حکما لا اسما فیکون الجزء الاول علۃ سموہ اسما وحکما ✣

فتنفی ابی یوسف ومحمد رح ایضا یضمن سواء علم الاجنبی او لم یعلم وعند ابی حنیفۃ رح لایضمن لان الاجنبی رضی بفساد نصیبہ حیث جعل القریب تبرکا لہ فی الشری سواء علم القرابۃ او لم یعلم اذ لا عبرۃ بالجہل لانہ تقصیر منہ بخلاف ما اذا اشتری الاجنبی نصیب اولادہ الصغار فان قبیل الام وجود الرضی فی صورۃ الجہل بالقرابۃ لکنہ لیس بسواء لتصور الامر العلم بہا احتیاطا لان الرضی امر باطن فاوجب الحکم السبب الذی ھو الاشتراک ومباشرۃ الشری وایضا لما اعتبر جہلہ وجعل فی حکم العدم صار کان العلم حاصل وفی قولہ ولا یعتبر جہلہ اشارۃ الی ما قولہ حتی یضمن مدعی القرابۃ یعنی اذا اشتری اثنان عبدا فجاء احدھما انہ ابنہ عزم لشریکہ قیمۃ نصیبہ لان الجزء الاخیر من العلۃ اعنی القرابۃ قد حصل بصنعۃ فیکون ھو المعتق او لو کانت القرابۃ مملوکۃ قبل الشری لم یضمن مدعی القرابۃ لانہا لم تحصل بصنعۃ وقد رضی الآخر بفساد نصیبہ فقولہ لم یضمن قول ابی حنیفۃ رح وقد تخلص بصورۃ اشتری احد اثنین اولاد ضمن مدعی القرابۃ لعدم الرضی قولہ وان اتاہ اقرابۃ یعنی اذا ورثا عبدا فجاء احدھما بقریب یضمن المدعی لان القرابۃ بصنعۃ ولو کانت القرابۃ مملوکۃ لم یضمن لما ذکرنا ان الملک والارث لیسا بسبب لصنعۃ ویمکن ان یتصور اخیر القرابۃ فی الشری بان اشتری عبدا ادعی احدھما انہ ابنہ لانہ یعتق حکما قولہ واما قائما فالسبب الباقی ھو الذی یفضی الی الشیٔ فی الوجود فعلی ھذا یمکن ان یقدر والدلیل ھو الذی یحصل من العلم بذلک الشیٔ خبرا کما یکون مناخرا فی الوجود کالاخبار عن المحبۃ ویقتصر علی المجلس لان تعلیق الطلاق بالایطلع علیہ الا فی ذلک المجلس بمنزلۃ تنجیزہ وھو مقتصر علی المجلس قولہ الطھر مقام الحاجۃ یعنی ان الطلاق امر محظور لما فیہ من قطع النکاح المسنون الا انہ شرع ضرورۃ انہ قد یحتاج الیہ عند العجز عن اقامۃ حقوق النکاح والحاجۃ امر باطن لایوقف علیہ فاقیم دلیلہا وھو زمان تجدد فیہ الرغبۃ اعنی الطھر الخالی عن الجماع مقام الحاجۃ تیسیرا وقد یقال ان دلیل الحاجۃ ھو الاقدام علی الطلاق فی الطھر الطھر نفسہ قولہ استحداث الملک یعنی ان الموتر فی ھذا الاستبراء وھو الاحتراز عن الوطی ودواعیہ فی الاشہر عند صدوث الملک فیھا الی القضاء حیضۃ او ما یکون مقامھا وھو کون الرحم مشغولا بالماء احتراز اعن خلط الماء بالماء حتی لو مارزع الغیر الا ناما فی رحم فاقیم دلیلہ وھو استحداث ملک الوطی بملک الیمین مقام فراغ الاستحداث یدل علی ملک من استحدث منہ وتلقی من جھتہ دلیلا کما یکون بین الوطی المودی الی الشغل فالاستحداث یدل بھذہ الواسطۃ علی الشغل الذی ھو علۃ الاستبراء وذھب بعضھم الی انہ اقام السبب اذ الشغل انما ھو بالوطی والملک یمکن من تودی الیہ وداع وفیہ نظر لان الشغل انما ھو بوطی المالک والملک یمکن من وطی المشتری والاظہر ما فی التقویم ان علۃ الاستبراء رصیانۃ الماء عن الاختلاط تارۃ وجوبہ استحدث ملک الوطی بملک الیمین سبب مودی الیہ فان ھذا الاستحداث لیس من غیر استبراء یلزم من البائع ومن غیر ظھور براءۃ رحمہا عن ماۂ فلو الغینا الوطی الثانی بنفس الملک الذی الحق بالاول فکان الاطلاق بنفس الملک سببا مؤدیا الیہ فھذا دلیل باعتبار السبب باعتبار ما ھو لہذا سماہ الامام السرخسی رح السبب نظرا الی الدلیل علی العلۃ قولہ کما فی تحریم الدواعی الی الجماع عن المس والتقبیل والنظر بشھوۃ حیث اقیمت مقام الزنا فی الحرمۃ علی الاطلاق اذا کانت مما الاجنبیۃ واقیمت مقام الوطی فی الحرمۃ حالۃ الاعتکاف والاحرام اذا کانت مما الزوجۃ او الامۃ قولہ لما جعلوا الجزء الاخیر یعنی الی القوم وان لم یصیروا العلۃ معنی فقط والعلۃ حکما فقط لان التقسیم العقلی یقتضیہا والاحکام یدل علی ثبوتھا اما الاول فلان الجزء الاول من العلۃ لا یضاف الحکم الیہ ولا یترتب علیہ مع تاثیرہ فیہ فی الجملۃ فیکون علۃ معنی لوجود التاثیر لا اسما ولا حکما لعدم الاضافۃ ولا لمقارنۃ فعالہ شبہۃ العلۃ وھو الجزء الغیر الاخیر من العلۃ فیکون ضد القسم

فالتقسيم الذي ذكرنا وهو مالة شبهة العلية يجز ر العلة يكون هذا التقسيم لعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجز ر الاخير علة حكما فقط كالداعي مثلا لانه مركبا من جز ئين فالجز ر الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما اراد وا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فاشترط كدخول الدار مثلا علة حكما واما السبب فاعلم ان بدان تتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه اي ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطي الدابة شيئا فانه علة للعلاكة وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب فالسبب بمعنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع الشاهدان عنده اي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهدا ان زيدا قتل عمرا وافاقتص ثم رجع الشاهدان لانه خز ر المباشرة شهادتهما على قتله لا حكم القاضي واختيار الولي وان لم تكن مضافة اليه اي العلة المضافة الى السبب فالسبب حقيقي نحو ان تكون اي العلة فعلا اختياريا فالسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال المشتر وعلى حصن في دار الحرب اي لا يضمن الدال على مال السيد قز السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والغارة في الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبي اي ولا يضمن قيمة الولد اجنبي قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة فصل استولدها فاذا هي امة لا يضمن قيمة الولد

اجنبيه والثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما توقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجز ر الاخير من السبب الداعي الى تسلم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لتاثير للسبب الداعي فكيف يجز يه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط

قوله واما السبب هو لغة ما يتصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقساما ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة ومجازا ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما تلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلية كالطلاق المعلق بالشرط ولما راى المصنف ان الراجح هو ان السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي ما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبه العلل **قوله** فاعلم انه اعتراض بين اما وجواب تقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موصوعة له فالسبب ما يضاف اليه العلة اذ لا قائل ان السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق الوصول الى العلة هو وعلى الدابة لقوائمها ذاك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جز ر المباشرة فيجب على السابق الدية في ثلاث سنين من الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم يوضع له ولم يؤثر فيه وانما طريق اليه والعلة ما توسط بين فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فتقطع الايجاب ضمان المحل دون جز ر المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جز ر المباشرة ولا مباشرة من الشاهدان شهادتهما انما صارت قتلا اي موديا اليه بواسطة القضاء القاضي واختيار الولي القصاص على وعند الشافعي يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه لا يقبل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي الموكد بالقصد الكامل بمنز لة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للز جر وجوابه ان معنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والسبب وان قوي وتاكد والثاني السبب الحقيقي ان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون

بخلاف ما اذا وجدا الوکیل والولی علی هذا الشرط ولا یلزم ان المودع او المحرم اذا دلا علی الودیعة والصید فضمنا سمعا انهما سببان لان المودع انما یضمن بترک الحفظ الذی التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما یضمن بازالة الامن ورد علیه انه ینبغی ان یضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما یضمن بازالة الامن اذا تقررت بکونها مفضیة الی القتل وذلک قبل الافضاء لا یصیر سببا للهلاک فلا یضمن ثم اقام الدلیل علی ازالة الامن سبب للضمان بقوله فان الصید محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف السلم ای اذا دل محل السارق علی المسلم لا یضمن فان کونه محفوظ الیس للبعد عن الناس بل لکونه فی الحرم وسمی قوما الصبی سلیمانیا لیس کذلک فانه مع هذا یضمن لانه یتخلل بین سببه وهو دفع السکین الی الصبی وبین الحکم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبی قتل نفسه وان سقط عن یده فجرحه یضمن لانه لم تتخلل بینک وبین الحکم فعل فاعل مختار فیضاف الحکم الی السبب وهو الدفع ومنه ای من السبب ما هو سبب مجازا کالتطلیق والعتاق والنذور المعلقة فانها معلقة بصفة التطلیق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق او ان دخلت فعبده حر وان دخلت فلله علی کذا للجزاء متعلق بقولنا ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتاق ولزوم المنذور لانهما یحصلان بعد وصول الیمین الی الشرط علی خطر الوجود ای لان هذه الامور المعلقة بما لا توصل الجزاء وهذا دلیل علی کونها سببا مجازا وکالیمین بالله للکفارة ای سبب للکفارة مجازا لانها ای الیمین المبرة توصل الی الکفارة اذا الکفارة یتجب عند الحنث فلا تکون الیمین وصلة الی الکفارة فلا تکون سببا لها حقیقة بل مجازا لانها اذا وجدت الشرط الذی هو الحنث صورة تعلیق الطلاق والعتاق والنذر الشرط بعینه الایجاب السابق فلا حقیقة تخلل الیمین للکفارة فان الحنث عنها وعند الشافعی هی اسباب بمعنی العلل حتی ابطل التعلیق بالملک ای قال الحنفیة ان حنثک فانت طالق او لعبد ان ملکتک فانت حر یکون باطلا لعدم الملک عند وجود العلة وجوز التکفیر بالمال قبل الحنث لجواز التعجیل

قبل مجیء الشرط اذا وجد السبب کالزکوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب

العلة فعلا اختیاریا کما فی مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله فی بعض نسخ المتن سبب حقیقی لم یلزم منه حقیقی علی الاخفی قوله بخلاف ما اذا زالته ای یعنی لو زوج امرأة ولیها او وکیلها علی شرط انها حرة فاذا هی امة یضمن الوکیل والولی للتزویج قیمة الولد لان التزویج موضوع للاستیلاد وطلب الحل فیکون المزوج صاحب العلة وایضا الاستیلاد مبنی علی التزویج المشروط بالحریة وصف الحریة بمنزلة العلة کالتزویج فیکون الشرط جزء العلة قوله ازالة الامن سبب الضمان ای ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال کونه محرما علة للاضمان وجب له فلو لم یکن الدال محرما حین قتل الصید لوجب الضمان وحقیقة الدلالة الاعلام ای احداث العلم فی الغیر فوجب ان لا یکون المدلول عالما بمکان الصید وان لا یکذب الدال فی ذلک قوله وصید الحرم ای بخلاف صید الحرم اذا دل علیه غیر المحرم مرارا فقتله فان الدال لا یضمن فی الاظهر لان صید الحرم محفوظ لیس بالبعد عن الناس حتی یکون الدلالة علی زالة الامن وموجبة الضمان بل هو محفوظ بکونه صید الحرم الذی جعله الله تعالی امنا لیبقی مدة بقاء الدنیا فتعرض الصید فیه بمنزلة اتلاف الاموال المملوکة والموقوفة ولهذا یکون ضمانه ضمان الملک لا یتعدد ویتعدد الجانی بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم علی صید الحرم کان الضمان بالجنایة علی الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعایة الی السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان علی الساعی قلت مسئلة اجتهادیة اختلفوا بها بغیر قیاس فسحنا ان الحنفیة السعاة قوله فوجاه بین الوجی وهو الضرب الیدوی السکین قوله کالتطلیق ای کالصیغ الدالة علی تعلیق الطلاق والعتاق والنذر لشیء فانها قبل وقوع المعلق علیه سبب مجازا لیترتب علیها من الجزاء وهو وقوع الطلاق والعتاق ولزوم المنذور به لا فضائها الیه فی الجملة لا اسباب حقیقة اذ ربما لا یفضی الیه بان لا یقع المعلق علیه قوله الجزاء حال من التطلیق وما عطف علیه ای کالتطلیق ونحوه حال کونها سببا للجزاء ولو کان متعلقا بقوله ما هو سبب علی ما زعم المصرح لکان المعنی ومنها ما هو سببا مجازا کالطلاق المعلق ونحوه وکالیمین للکفارة وفساده واضح ثم تسمیته بهذه الصیغ تسمیة الصیغ الدالة علی وقوع المعلق علیه کوقوع الدار شرطا واما بعده فیصیر تلک الایقاعات علة حقیقیة لتاثیرها فی وقوع الاجزیة مع الاضافة الیها الاتصال بها بمنزلة البیع للملک وذلک ان الشرط کان فی العلة عدم الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقیقة بمنزلة الایقاعات المنجزة وبهذا بخلاف ما اذا قال والدلالا دخل هذه الدار فدخلها فان علة الکفارة لا یصیر بها

ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة بهذا الكلام متصل لقوله ومنه ما هو سبب مجاز وهذا تبيين من الشيخ من قبل التعليق ام لا فعندنا فرع لان المالك والمحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطنا وجوده ثم عند وجود الشرط لا استصحب فاذا وجد الملك حال التعليق صح ثم لا يبطله زوال كما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال المحل صورة المسئلة اذا قال لمرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها ان طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل التعليق الطلاق وهو قول الشافعي شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق في التعليق انما يقتصر الى الملك فانما يقتصر الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق فالملك القطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق ولان حق الزوج في ملك النكاح وفي ملك اليمين سواء ثم في ملك اليمين لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان طالق ثلثا فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط استصحابا فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال المحل اليقين وانما يزول المحل بوقوع الطلاق الثالث في قوله الحالي فان طلقها قبل التزوج بزوج آخر ثم تزوجها فدخل الدار لا يقع الطلاق الثلث في قوله الحالي لان المحل قد زال بالطلقات الثلث التي كانت قبل التزوج بالزوج الآخر وانما يقع الطلاق الثلث في قوله القديم لان المحل لا يزول بالطلقات الثلث التي كانت قبل التزوج بالزوج الآخر عنده وانما يزول بالطلقات الثلث التي كانت بعد التزوج بالزوج الآخر فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق الثلث في قوله القديم ايضا لان الطلقات الثلث التي كانت قبل التزوج بالزوج الآخر قد بطلت بالتزوج بالزوج الآخر فصار كما لو لم يكن قبل التزوج بالزوج الآخر طلاق اصلا قلنا لما كان الطلاق الثلث مشروعا بعد التزوج بالزوج الآخر كان الطلاق الثلث قبل التزوج بالزوج الآخر مشروعا ايضا لان ما كان مشروعا في حالة كان مشروعا في حالة اخرى ايضا كالطلاق الثلث قبل الدخول بالمرأة فانه مشروع في حالة الطهر وفي حالة الحيض ايضا فكذا هذا

قوله ثم عند نا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا اشبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم وعند فرفر هو مجاز محض وهذا الخلاف ليظهر في مسئلة ابطال التخيير الطلاق تعليقه وقد ذكرنا في كتاب استدلال فرفر على عدم الابطال ثانيا ووجوابهم عن استدلال فرفر ثالثا عنا وجه استدلال فرفر هو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يقتصر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان يقول ان تزوجتك فانت طالق بل انما يقتصر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققة عند فوات البر لتحقيق خوف نزوله على ايره وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما قال ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين بتحقيقها وان علقه لغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك عنده عند وقوع الشرط وفوات الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاءه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا ويكون صحيح التعليق بناء على اصله

اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يقضي الى الكفارة وانما يقضي اليها الحنث الذي هو ضد البر فانما يكون علة بشبهة وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذكر ما في بحث الشرط ان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فكيف ان هذا القسم جعل مجازا الى قوله والافضاء منتفي ان يحصل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء ويوصلا اليه خصوصا بهذا القسم الذي ينتفي فيه الايصال والافضاء باسم المجاز ويسمو اعلى مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا والقسم الذي فيه معنى العلة سببا مجازيا نظرا الى الوضع اللغوي ايضا فخصوصه باسم المجاز والعلاقة ان يئول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه ففيه نظر لان في الملك لا يصير سببا حقيقيا بل على ما سبق للحكم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان لفظه اضافا الى الحكم كولد الجين

قوله ومنه ما هو سبب مجاز اي من المجاز ما هو سبب مجاز وهذا تبيين من الشيخ من قبل التعليق ام لا فعندنا فرع لان المالك والمحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطنا وجوده عند وجود الشرط لا استصحابا فاذا وجد الملك حال التعليق صح ثم لا يبطله زوال كما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال المحل صورة المسئلة اذا قال لمرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها ان طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل التعليق الطلاق وهو قول الشافعي شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق في التعليق انما يقتصر الى الملك فانما يقتصر الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق فالملك القطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق ولان حق الزوج في ملك النكاح وفي ملك اليمين سواء ثم في ملك اليمين لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان طالق ثلثا فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط استصحابا فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال المحل اليقين وانما يزول المحل بوقوع الطلاق الثالث في قوله الحالي فان طلقها قبل التزوج بزوج آخر ثم تزوجها فدخل الدار لا يقع الطلاق الثلث في قوله الحالي لان المحل قد زال بالطلقات الثلث التي كانت قبل التزوج بالزوج الآخر وانما يقع الطلاق الثلث في قوله القديم لان المحل لا يزول بالطلقات الثلث التي كانت قبل التزوج بالزوج الآخر عنده وانما يزول بالطلقات الثلث التي كانت بعد التزوج بالزوج الآخر فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق الثلث في قوله القديم ايضا لان الطلقات الثلث التي كانت قبل التزوج بالزوج الآخر قد بطلت بالتزوج بالزوج الآخر فصار كما لو لم يكن قبل التزوج بالزوج الآخر طلاق اصلا قلنا لما كان الطلاق الثلث مشروعا بعد التزوج بالزوج الآخر كان الطلاق الثلث قبل التزوج بالزوج الآخر مشروعا ايضا لان ما كان مشروعا في حالة كان مشروعا في حالة اخرى ايضا كالطلاق الثلث قبل الدخول بالمرأة فانه مشروع في حالة الطهر وفي حالة الحيض ايضا فكذا هذا

دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال عدوته عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال المحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق لبقاء المحل كما انه اتفاقا للطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في لبقاء التعليق اولى ولان البقاء اسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التغيير يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سوار كانت بالعدا وبغيره انما شرعت للمراي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر في اليمين بغير الله تعالى مضمونا بالجزا اي يلزوم المحلوف بسن الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله تعالى يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من المحلوا المنع واذا كان البر مضمونا بالجزا كان للجزا شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للمغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابرا عن القيمة والعين والكفالة بها حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام قبل المغصب ولان البر في التعليق فاوجب بخوف لزوم الجزا والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزا حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزا ويلزم عرضية الوجود بسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد من شبهة في المحل كذلك لا بد من شبهة ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير المحل وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق بزوال المحل بان يطلقها ثلثا فالفوات محل الجزا كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجيء الدار بتانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لبقاء المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت لم يتعذر امكان الرجوع فيما دون الثلث لما فات بالبينونة تحقق البطلان في الملك لعدم الدليل على بقاء الملك لا بد من بقاء الابتدا ليتحقق بقاء البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد لكن عدوه ح فلا بد للبطلان في طريقة الاعتراض انما لم تثبت بقاء الملك ليبقاء التعليق كما يشترط المحل لان محايته لصحة الطلاق ثبت بحجية النكاح وهي تتعذر الى بقاء المحل الى القيامة فما اصل هذا الطريق هو ان المحايته شرط لليمين انشاءا وابقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المصنف ان تطليقات هذا الملك تتعين للجزا فيبطل اليمين فواتا فانما هو حاصل طريق آخر للصاحب في هذه المسئلة وهو ان هذا اليمين لما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزا فبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بتانا او حماما او اليمين لا يتعقد الا بالشرط والجزا بل انتفاؤها الى الجزا كثيرا انما يصرف كيمين الطلاق ويمين الخناق ولو قص هذا الطريق باذا وقع الثلث بالشرط ثم طلقها مئتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة رح والى يوسف رح ولو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولو اصر رح بمسلك الائمة وفخر الاسلام رح بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد والجواب عن استدلاله رح فرعم نعوله انما اشترط في التعليق لغير سبب شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزا في الحال فيلزم في الحال لكيلون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزا ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط تحقق ضرورة ان الشرط انما هو ليتحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزا من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب يتنفي عما ذكره المصنف من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزا شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط هنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما استفاد بالنكاح وليس للجزا شبهة الثبوت قبل العلة لانه يستلزم ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة لان شبهة الشيء لا تثبت حيث لا تثبت حقيقة كشبهة النكاح في غير المحل وانما لم يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل الظهار هو الرجل لان عمله المنع عن الوطء

واعلم ان الحكم من الاحكام سبب اشارة يترتب الحكم عليه على ما مرفى فصل الامر فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب فى الآفاق والانفس وجودا انما يصح ايمان الصبى ان لم يخاطب به

وذلك فى الرجل وهو قائم لم تجدد ولان عمله ليس فى ابطال حل المحلية حتى يتعدم بالعدام المحل بل فى منع الزوج عن الوطى الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث فيثبت الظهار الآن ابتداء الظهار لا يتصور فى غير الملك لان معناه تشبيه المحلية بالمحرمة قوله اعلم ان الكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يورد وا فى آخر مباحث اقسام الحكم بالبيان اسباب الشرائع اى الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصرح لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والشرط ونحو ذلك ورد هذا البحث بعد ذكر السبب صدره بكلمة اعلم تنبيها على انباء جليل القدر فى فن الاصول يجب ضبطه وعليه الكمايزعم بعضهم انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما ثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة نصب الادلة والعلم انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيفت الى اسباب آخر لزم تواردالعلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات علة واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك فى الامر والنهى ادعاء ان المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف ايجاد الاسباب وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب وانفس الوجوب الى الخطاب والجواب انا لا كلام فى ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانما النزاع فى ايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب فى الظاهر بجعل الله تعالى ويجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك الى ما ذكرنا اشار لقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مرفى فصل الامر قوله فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى اى التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض سببا فالعدم وانما سمى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء فى ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى لا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والتزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذى هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلى وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن الكمالات وينفى جميع النقصانات لا يقال لو كان لسبب هو الحدوث الزمانى على ما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات يعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان بالله تعالى الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره وانه لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد بوجه حدوث العالم فقط بل مراتب الناس فى ذلك متفاوتة على التيسير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد المراتب وضوحا واكثرها وقوعا واشتهارا واما فان كل حادث يدل بنفسه وبالسموات والارضين فكان ملازما للكل من هذا من اهل الايمان فلهذا صح ايمان الصبى المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام فى الصبى العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد تحقق فى تمة تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا لحجر شرعى وذلك فى الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا لعدم غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر فى الخطاب فيسقط عنه الاداء الذى يحتمل السقوط فى بعض الاحوال كما اذا اكره الكافر ان يومن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبنى على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشائخ فالصبى اذا بلغ فى شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشائخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يتشتت طافيه الخطاب اذا كان فى حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يتبنى

مستفاد صفحة ٤٥٢
قوله
استفسار عن ان الاحكام هل حصل بموجب
ان الحدوث على التحقيق فعل الله تعالى
لا اختلاف بين فى ذلك انما الخلاف
فى ان حدوث العالم هل هو فعل الله تعالى
ام لا
قوله
ان الاحكام ثبتت بايجاب الله تعالى
الاسلام مقتضاه ان الاحكام
ارتفع بارتفاع الاسباب
فصل ذلك للكائنات
يتبين موجبها وهو
ثبوت الوجود
قوله
اى على وجه الذى ورد
دون ما لم يتصل به الشرع
حكم وان اعتاد مشاهدته
كالماء نبع اسفله
والفلاسفة منكرون الخلاء
الصفات وهى ثلاثة
قوله
الفاء للتعقيب
الفاء للتعقيب

والصلوة الوقت على ما مر والزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بتكرر الحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال الاان الغنى لا يكمل الا بالمال الناجي والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا والصوم ايام شهر رمضان كل يوم سبب لصومه والصدقة الفطر راس يمونه وعلى علية وانما الفطر شرط لقوله عليه السلام ادوا عمن يمونون عن الفطر اخراج الحكم عن السببية لان يجب عليه فيؤدي عنه غيره كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فثبت الاول وايضا تضاعف الوجوب تضاعف الراس الا فما الى الفطر تعارضا الاضافة الى الراس وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب بهذا جواب سوال وهو ان الاضافة اية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فتدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الراس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف

صحة الادا على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر **قوله** للصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت علما مر تحقيق ذلك في فصل المعقود عليه وان الماموربه نوعان مطلق وموقت **قوله** للزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال اضافتها اليه مثل قوله عليه السلام ما توارى عشر اموالكم وقوله تضاعف الوجوب تضاعف بتضاعف شيئ وقت واحد واعتبر الغني لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الذي تكامل الغنى به تكون الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار انماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الاان النماء امر باطن فاقيم مقامه سبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة تتفاوت الرغبات في كل فصل الى مايناسبه فصار الحول شرطا وتجدد النماء وتجدد المال الذي هو السبب لان السبب هو المال المع صف النماء وهذا المال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله** وللصوم الفق المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام عليا ليها لان الشهر اسم للجميع وسببية باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب وقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف الى ان كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم سببان لجزء لا يحل المنفي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرط وجوده بالاتفاق بخلاف يومين فانهما لو اتفقا فيتعلق السبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب التضاء على من افاق بعد الشهر فقد مر بيانه في باب الامر **قوله** وعن اما الانتزاع الحكم يعني ان كلمة عن يدل على انتزاع الشئ عن الشئ والفصل عند لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقرار اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عن غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وبهذا باطل ان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا خراج على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب بهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا القول في الصبي واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب **قوله** بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه والجواب ان الاضافة الى غير السبب في الشرع كحجة الاسلام صلوة المسافر وتضاعف الوجوب تضاعف غير السبب ليس بواجب ولان يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر وانما انكر الزاحب

فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف وايضا وصف المؤنة اي
في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يرجح سببية الراس للحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية بتحقيق الخراج
وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض باعتبار الخارج وهو سبع الارض جاء العشر عبادة اجتى العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة
فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اي سببا للارض النامية الا ان النماء يعتبر فيه تقدير بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة تارة باعتبار الاصل وهو الارض
عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان للزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصارا سببا للمذلة وللذلك لم يجتمعا عندنا اي
لاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عند ناخلافا للشافعي رح وللطهارة ارادة الصلوة

والحدث شرط وللحدود

بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة وهو المؤنة بتكرره وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فيجدد وجد الحاجة
قوله فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الراس هو الاضافة وغيرها فصرح
بانه ترجيح بالقوة قوله وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة بحث
وجوب المؤن في الاصل في وجوب المؤن الراس الذي يلي عليه كما في العبيد والبهائم فحقيقة تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية قوله وللحج اي سبب الوجوب للحج هو البيت
بدليل الاضافة الا الوقت او الاستطاعة اذ الاضافة اليه ولا تتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير فالوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة
لوجوبه اذ الجواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة قوله وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انهما سبب للعشر
بالنماء الحقيقي والخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر تقدر بحبس الخارج فلا بد من حقيقة الخراج تقدر بالداعي فيكفي النماء
التقديري فقولا بحقيقة الخارج متحقق بالنامية تم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يتقرر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود
وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقابلة الذابين عن الدار الخائفين لها عن الاعمار والعشر
للمجاهدين والفقراء الذين هم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر في سنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين النفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي
العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما فيه من الاشتغال
بالزراعة عن الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدار من راس الخطيئات هذا بالاصل سببا للمذلة والصغار وضرب
ما هو بمنزلة الجزية والاخفار فان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج
عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد وهو الارض النامية وعند الشافعي رح يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج
من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض قوله والطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى اذا قمتم الى الصلوة وتمثل هذا الشعر بسببيته واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها
فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون امداتها والحديث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون المحدث موقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا
يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل وقت
الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد وليس الحدث سببا للطهارة لان سبب الشئ ما يقتضي اليه ولا يزيل الطهارة دنيا فيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها ولا بأس فيه بل يقضي اليه لانا نقول لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة كان شرطا للصلوة
لان شرط الشرط شرط والصلوة مشروطة بالطهارة فيفتا خر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجزم بان الاول ان الشرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها
والمشروط والحدث وجوبها لا وجودها والثاني ان الشرط هو صحة الصلوة وتمرة صحتها وجود الطهارة والسبب وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتاخر

والحدود والعقوبات بالنسب الیہ من سرقۃ وقتل والکفارات بالنسبۃ الیہ بل مدائرہ بین الحظر والاباحۃ وبالشرعیۃ المعاملات البقاء المقدر اے للعالم وللہ اختصاصات بالشرعیۃ التصرفات المشروعۃ کالبیع والنکاح ونحوہما واعلم ان مایترتب علیہ الحکم ان کان شیئا لایدرک للعقل تاثیرہ ولایکون لصنع المکلف کالوقت للصلوٰۃ یخص باسم السبب وان کان الغرض من وضعہ ذلک کالحکم کالبیع للملک فموعلۃ ویطلق علیہ اسم السبب ایضا مجازا وان لم یکن ہو الغرض کالشراء للملک المتعۃ فان العقل لایدرک تاثیر لفظ اشتریت فی ہذا الحکم وہو لصنع المکلف ولیس الغرض من الشراء ملک المتعۃ بل ملک الرقبۃ فہو سبب وان ادرک العقل تاثیرہ کما ذکرنا فی القیاس یخص باسم العلۃ واما الشرط

قولہ واما الحد والعقوبات یرید ان السبب یکون علی قول الحکم فاسباب الحدود والعقوبات المحضۃ تکون محظورات محضۃ کالسرقۃ والزنا والسکر والقتل عمدا عدوانا ونحو ذلک اسباب الکفارات صافیۃ من معنی العبادۃ والعقوبۃ یکون امورا دائرۃ بین الحظر والاباحۃ مثل الفطر فی رمضان من حیث انہ یاتی فعل نفسہ الذی ہو مملوک لہ مباح ومن حیث انہ جنایۃ علی العبادۃ محظور وکذا الظہار والقتل الخطاء وصید الحرم ونحو ذلک فان فیہا کلہا جہۃ من الحظر والاباحۃ بخلاف مثل الشرب والزنا فانہ یاتی فی حرامہا محض فان قیل علی ہذا الکلام مشکل بان سبب کفارۃ الیمین ہو الیمین وانہا دائرۃ بین الحظر والاباحۃ وقد سبق ان السبب الحقیقی ہو الحنث والیمین سبب مجازا قلنا نبنی الکلام ہہنا علی ان سببیۃ المجازات لانہا اظہر واشہر حتی ذکر صاحب الکشف ان سبب الکفارۃ فی الیمین بالخلاف لاضافتہا الیہا الا انہا سبب بصفۃ کونہا مقصودۃ لانہا الدائرۃ بین الحظر والاباحۃ لان الحنث مشروع وجوبہا فوات البر الذی ہو الواجب فی الیمین ہو البر احترازا عن ہتک حرمۃ اسم اللہ تعالی والکفارۃ خلف عن البر بصیر کانہ لم یفت فیشترط فوات البر لتکمیل مقام الخلف والاصل والیمین وان انعدمت بعد الحنث فی حق الاصل عنی البر لکنہا قائمۃ فی حق الخلف فالسبب فی الاصل والخلف واحد **قولہ** الشرعیۃ المعاملات یعنی ان ارادۃ اللہ تعالی بالحکم الی یوم القیامۃ علی زمان قدرہ بسبب شرعیۃ البیع والنکاح ونحوذلک وتقریرہ ان اللہ تعالی قدر لہذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الی قیام الساعۃ ورتبہ بنبی علی حفظ الانواع ومن جملۃ حفظہا بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجہ فیفتقر فی البقاء الی امور رضاعیۃ فی الغذاء واللباس والمسکن وذلک یفتقر الی معاونۃ ومشارکۃ بین افراد النوع ثم یحتاج التوالد والتناسل الی ازدواج بین الذکور والاناث وقیام المصالح وکل ذلک یفتقر الی اصول کلیۃ مقررۃ من عند الشارع بہا یحفظ الہدی والنظام منہم فی باب المناکحات المتعلقۃ ببقاء النوع والمبایعات المتعلقۃ ببقاء الشخص اذ کل احد شیئا ما یلائمہ ویغضب علی من نیز احمہ فیقع الجور ویختل امر النظام فلہذا السبب شرعت المعاملات **قولہ** وللاختصاصات قد سبق ان من الاحکام ما ہو اثر لافعال العباد کالملک فی البیع والحل فی النکاح والحرمۃ فی الطلاق وہذہ تسمی الاختصاصات الشرعیۃ سببہا الافعال التی ہی آثارہا وہی التصرفات المشروعۃ کالایجاب والقبول شملہ والحاصل ان الفقہ ہو العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ علی ما مر فہی اما ان یتعلق بامر الآخرۃ وہی العبادات او بامر الدنیا وہی اما ان تتعلق ببقاء الشخص وہی المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وہی المناکحات او باعتبار المدینۃ وہی العقوبات وبہذا الاعتبار والترتیب جعل اصحاب الشافعی رح الفقہ اربعۃ ارکان فاسباب کل من ذلک یناسب علی التفصیل **قولہ** واعلم لما کان المتعارف فی العلۃ والسبب ما یکون لہ نوع تاثیر ولایوجد ذلک فی بعض ما جعل علۃ وسببا للاحکام وکان المصطلح فیما سبق ان العلۃ تاثیر دون السبب وکان بعض ما سماہ ہہنا سببا قد جعلہ فیما سبق علۃ ونفی کونہ سببا اشار ہہنا الی اختلاف الاصطلاحات ازالۃ للاستبعاد ونفیا للتوہم الاعتراض وہذہ الاصطلاحات ماخوذۃ من اطلاق القوم ولامشاحۃ فیہ **قولہ** واما الشرط فموعلی ما ذکر المصرح اربعۃ شرط محض وشرط فیہ معنی العلۃ وشرط فیہ معنی السببیۃ وشرط مجازا ای سمی وسمی لاحکما ووجہ الضبط ان وجود الحکم ان لم یکن مضافا الیہ فہو الزائد کاول الشرطین الذین علق بہما الحکم وان کان فان تخلل بینہ وبین الحکم فعل فاعل مختار غیر منسوب الیہ وکان غیر متصل بالحکم فہو الثالث کعلق قید العبد والافان لم یعارضہ علۃ تصلح لاضافۃ الحکم الیہا فہو الثانی کشق الذق وان عارضہ فہو الاول کدخول الدار فی انت طالق ان دخلت الدار وذکر فخر الاسلام قسما خامسا سماہ شرطا فی معنی العلامۃ وہو العلامۃ التی لیست نفسہا لما ان العلامۃ عندہم من اقسام الشرط ولہذا سمی صاحب الہدایۃ الاحصان شرطا محضا بمعنی انہ علامۃ لیس فیہا معنی العلۃ والسببیۃ وقد یقال ان الشرط ان لم یعارضہ علۃ فہو فی معنی العلۃ وان عارضتہ فان کان سابقا

فهو اما شرط محض وهو حقیقی کالشهادة للنکاح والوضوء للصلوة او جعلی وهو کلمة الشرط او لا مثل المرأة التی اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعلیق عندنا منع الحکیمة وعندہ سنع الحکم والشرط فی الحال العلة وهو شرط لاضافة علة لتصل الیها فیضاف الیه کما اذا رجع شهود الشرط وحدهم فنسوا او ان رجعوا هم شهود الیمین لبقی الثانی فقط کما اذا اجتمع السبب العلة کشهود التخییر والاختیار کما اذا شهد شاهدان ان الزوج خیر امرأته واخران ان المرأة اختارت نفسها فقضی القاضی بوقوع الطلاق ثم رجع احدهما فان رجع الغیر فان بقی شهود التخییر سبب وشهود الاختیار علة فان قال المولی ان کان غبید عبدی عشرة ارطال فهو حر ثم قال ان اعطیتنی فهو حر فشهد شاهدان ان له عشرة ارطال فقضی القاضی بعتقه ثم حلف فاذا هو ثمانیة یعتقان جمیعا عند ابی حنیفة رح لان القضاء بالعتق ینفذ ظاهرا وهو باطنا عند لانه لاصل فی الضمان فتقضی العلة فتقصر القاضی وانما لاصل فی الضمان لکونه غیر متعد فانه قضی بناء علی شهادة شاهدین بخلاف رجوع المزکین اذ شهود الیمین وشهود الشرط فان العلة تتصل للضمان لانها اثبت التعلق بطریق التعدی وعندهما یضمنان لان القضاء لا ینفذ فی الباطن فیتبین تعجیل القید وکذا اذا قال غبید عطف علی المثالین المذکورین وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القید والتشبیه فی ان هناک شرطا لایصال رضه علة تتصل لاضافة الحکم الیها والشرط هو الخطران علة الاستقوط هو التقل لکن الارض مانعة من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بین ان العلة لا تتصل لاضافة الحکم وهو الضمان الیها بقوله فان التقل علة السقوط وهو امر طبیعی

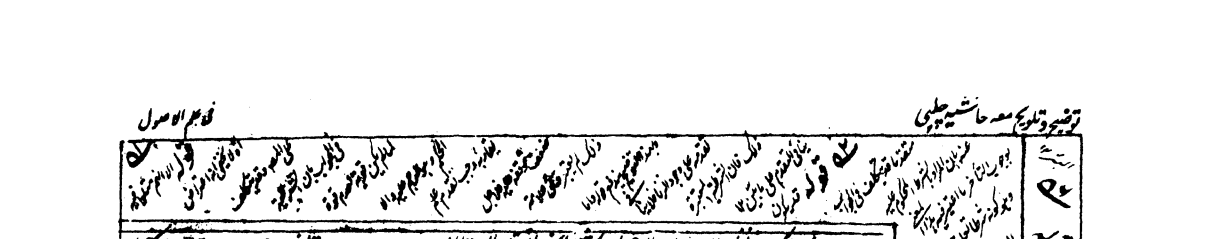
کان فی معنی السبب وان کان متقارنا او متراخیا فهو شرط محض وفیه نظر قوله وهو ای شرط المحض ما یتوقف علیه الشیء فی الواقع ویحکم الشارع حتی لا یصح الحکم بدونه اصلا کالشهود للنکاح والوضوء للصلوة وانما جعلی ان یعتبره المکلف فیعلق علیه تصرفاته بالکلمة الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق او بدلالة کلمة الشرط بان یدل الکلام علی التعلیق للالة الشرط علیه مثل المرأة التی اتزوجها طالق الا فی معنی ان تزوجت امرأة فهی طالق باعتبار ان ترتب الحکم علی الوصف تعلیق له بالشرط بقوله وقد مر اشارة الی بیان اثر الشرط الجعلی فانه لیس بمنزلة الشرط الحقیقی بحیث لا یصح الحکم بدونه قوله فیضاف الی الخ اذا لم یعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحکم الیها فالحکم یضاف الی الشرط الحقیقی لانه شیئا به العلة فی توقف الحکم علیه بخلاف ما اذا وجدت حقیقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه والحلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغیر المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضی القاضی بوقوع الطلاق ولزم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم یضمنون النصف لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحکم الیها واذا رجع شهود دخول الدار وحدهم یضمنون النصف لانهم شهود العلة لا باعتبار انها تؤثر فی الحقیقة وهو فیه معنی السببیة او باعتبار انه بشهادة المزکین وقضاء القاضی اتصل الحکم بالعلة فلکل العلیة وسم وجود العلة الصالحة لاضافة الحکم الیها لاجتمع لاضافة الی الشرط فان قیل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها تم رجع المزکیان فالضمان علی شهود الدخول سواء لان الشرط والتزوج علة قلنا هذا معنی علی ان شهود الدخول اولا شهود النکاح عن الضمان حیث اوجبوا علی الزوج عوض ما عزم من المهر وهو استیفاء منافع البضع بخلاف ما لو شهد شهود التخییر فانه سبب لکونه مقتضیا الی الحکم فی المجلة لا لاختیار علة یحصل بها لزوم المهر فالحکم یضاف الی العلة دون السبب قوله فان قال المولی الخ اذا شرط ان لا یعارضه علة صالحة لاضافة الحکم الیها اولا یکون لا یصح معارضة العلة واصلا وهو باطل اذ لا یمکن ان یجعل الکلام لغوا فقط وهو وجوب الضمان علیهم علی ما ذکر قوله والاسلام اما المذکور فی اصول الشمس الائمة والی الیسر فهو انهم لا یضمنون شیئا وهو المنصوص فی الجامع الصغیر ثم اورد مثالا لا یوجد فیه معارضة العلة لاتصال الحکم الیها وهو ما اذا رجع شهود الشرط وشهود الیمین جمیعا ثم شاهدان ان لا یوجد فیه معارضة العلة لکنها لا تتصل لاضافة الحکم الیها وهو ما اذا قال جعل الخیار فی عبده عشرة ارطال فعبده فهو حر ثم قال وان اجل احد قیدیه فهو حر فشهد شاهدان ان القید عشرة ارطال وقضی القاضی بالعتق ثم حلف فاذا هو ثمانیة ارطال عند ابی حنیفة رح لان العبد لا یعتق الا بشهادة شاهدین وقد ظهر انه لم یشهد الشاهدان الا بثمانیة ارطال فظهر ان قضاء القاضی وقع باطلا فتبین انه قضی بناء علی دلیل شرعی واجب العمل به فلا یبطل بعد ذلک صیانة عن البطلان بالنسبة للتصرف المشهود به بقدر ما علی القضاء ربطا لقضاء بجلاف ما اذا بان الشهود عبیدا او کفارا فانه عبرة بالقضاء لامکان الوقوف علی حقیقة الصدق فی الجملة بخلاف ما نحن فیه قوله وفیما نحن فیه قد سقط معرفة حقیقة ون القید لانه لا یمکن الاجل القید فاذا تعین العبد وانقد القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم یکن اضافة بل هو اضافة الی العلة عنی التعلیق غیر ان الاضافة انما تصرف من المالک فی ملکه من غیر تعدی ولا جنایة کما اذا باع مال نفسه او اکل طعام نفسه فتجعل الاضافة الی الشرط وهو کون القید عشرة ارطال

والمشي مباح فلا يضمن لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان صاحب شرط فيما اذا حضر في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا احمل فيه عبد الغير فسائق

والشهود قد تعمدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعنه بما يفيد القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بنائه على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق فلا يعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى القيد فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليقه العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاخطار صالحات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شربي الدار واقام البينة وقضى القاضي كان علة الملك هي الشربي دون القضاء فما ذهب اليه المصنف من ان العلة هي قضاء القاضي لضمان العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم مودى الى هلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى المحل المتحقق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقررا بتعريف المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة والشرط بل نثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم مودى الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة قوله والمشي مباح يعني ان المشي وان كانت سببا وهو ليشارك العلة في الاقتضاء الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان عدوان فيما يضاف اليه من صفة التعدي والتعدي في السبب اعني المشي لانه مباح وهذا مشعر بانه لو كان الماشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير سقوط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحضر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي رح انه لا ضمان على الخاطر عند تعدي الماشي قوله بخلاف ما اذا وقع نفسه في بئر المتعد وان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط قوله واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون سببا بالحاكم المعلل بخلاف الحضر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا افضاء الى الحكم والتادي اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحضر وحل التقييد دفع الباب وبخود ذلك وجوابه المنع قوله وهو اي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصول فعل فاعل مختار غير منسوب في ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل العكس وخرج ما اذا فتح الباب على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا اشتق ثوب الغير فسال اللبن فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد رح في صورة فتح باب القفص فظهر ينبغي على ان طيران

لا یضمن عندنا فان الحمل لما سبق الاباق الذی ہو علۃ التلف صار کالسبب فانہ یتقدم علی صورۃ العلۃ والشرط یتاخر عنہا وکذا اذا فتح بابا فقص وصہیل خلافا لمحمد رح لان محل الطیر والبہیمۃ ہدر فاذا اخر جہا علی فور التسیب وجب الضمان کما فی سیلان الرماۃ لان الفعل ہاہنا امر طبیعی للطیر کالسیلان للماء بل ہاہنا زیادۃ فی اثبات الحکم لانہ قطعہ عن الغیر کالکلب یسیل عن سنن الارسال واذا قال الولی سقط ولو قال الحافر اسقط نفسہ فالقول قولہ ای للحافر لانہ یدعی صلاحیۃ العلۃ للاضافۃ وقطع الاضافۃ عن الشرط فہو متمسک بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعی الموت بسبب آخر لانہ صاحب علۃ واما شرط اسما لا حکما کما اذا علق الطلاق بالشرطین فاولہما وجود شرط اسما لا حکما حتی اذا وجد الاول فی الملک الثانی لا تطلق وبالعکس تطلق حلا فالزفر رح صورۃ ان یقول لم امرلتہ ان دخلت ہذہ الدار ودخلت الدار فانت طالق فابانہا فدخلت احدہما ثم تزوجہا فدخلت الاخری یقع الطلاق عندنا ولان الملک شرط عند وجود الشرط لصحۃ الجزاء لا لصحۃ الشرط فیشترط عند الشافعی لا الاول

الطائر منسوب الی الفقہ بل علی ان فعل الطائر ہدر فیلحق بالافعال الاختیاریۃ کسیلان المائع قولہ لا یضمن عندنا مشترک الخلاف ولیس کذلک قولہ فان الحمل بیان لکون حل القید فی حکم سبب للتعلیل بعدم الضمان وتقریرہ ان الشرط المحض یتاخر عن صورۃ العلۃ والسبب یتقدمہا لان طریق الی الحکم ومحض البیان یتوسط العلۃ بینہما فیکون متقدما محالۃ وانما قال فی صورۃ العلۃ لان الشرط المحض یتقدم علی انعقاد ہا علۃ لما سبق من ان التعلیق بہم العلۃ الی وجود الشرط فلا بد ان یثبت الشرط حتی تنعقد العلۃ فحل القید لما کان متقدما علی الاباق الذی ہو علۃ التلف کان شرطا فی معنی السبب لانہ فی معنی العلۃ لان العلۃ ہہنا مستقلۃ غیر مضافۃ الی السبب لاحداثہ بخلاف سوق الدابۃ واما اذا ادعی عبد الغیر الاباق فالقی فانما یضمن بناء علی امرہ استعمال للعبد وہو غصب بمنزلہ اذا استخدم مرتین وما یقال فی بیان تقدم السبب علی صورۃ العلۃ ان ما ہو مفض الی الشیء ووسیلۃ الیہ لا بد ان یکون سابقا علیہ لیس بمستقیم لانہ مفض الی الحکم والمطلوب تقدمہ علی صورۃ العلۃ وہہنا نظر وہوان وجوب تاخر الشرط عن صورۃ العلۃ انما ہو فی الشرط التعلیقی لا التحقیقی کالشہادۃ فی النکاح والطہارۃ فی الصلوۃ والتقدم فی التصرفات علی ما سیجیء قولہ لان فعل الطیر والبہیمۃ ہدر شرعا فلا یصلح لاضافۃ التلف الیہ فیضاف الی الشرط وایضا لما یصبران عن الخروج عادۃ فضعفہما یلتحق بالافعال الطبیعیۃ بمنزلۃ سیلان المائع فظہر ان کلامن کون فعلہما ہدرا وکونہ بمنزلۃ الافعال الطبیعیۃ مستقل فی الاستدلال علی الضمان فسوق کلام المصرح لیس کما ینبغی ولابی حنیفۃ رح ولابی یوسف رح انہ ان اراد ان فعل الطیر والبہیمۃ ہدر فی اضافۃ الحکم الیہ فمسلم لکن لا یناقی اعتبار ہ فی قطع الحکم عن الشرط وان اراد انہ ہدر مطلقا حتی لا یعتبر فی قطع الحکم عن الغیر فہم کما اذا ارسل شخص کلبہ علی صید فمال عن سنن الصید ثم اتبعہ فاخذہ لا یحل لان فعلہ وہو المیل عن سنن ہدر فی اضافۃ الحکم الیہ لکونہ بہیمۃ لکنہ معتبر فی منع اضافۃ الفعل عن المرسل ولا یخفی ان ہذا جواب عن الوجہ الاول فقط من استدلال محمد رح بناء علی ما ساق کلامہ من انہ استدلال واحد فان قیل بہذا ان فتح الباب شہرا لا علۃ لکن قد سبق ان الشرط اذا لم یعارضہ علۃ صالحۃ لاضافۃ الحکم الیہا فالحکم یضاف الی الشرط وہہنا کذلک لان فعل البہیمۃ لا یصلح علۃ للضمان قلنا لانہ لا یصلح علۃ للضمان علی المالک وقد یقال الحکم ہہنا ہو التلف لا الضمان ولا نزاع فی صحۃ اضافتہ الی فعل البہیمۃ قلنا وکذلک صحۃ اضافتہ الی الفعل الطبعی فینبغی ان لا یضمن فی صورۃ شق الزق قولہ فاذا قال الولی فان عورض بان الظاہر ان الانسان لا یلقی نفسہ فی البیر اجیب بان التمسک بالظاہر انما یصلح للدفع والولی محتاج الی استحقاق الدیۃ علی العاقلۃ فلا بد من اقامۃ البینۃ علی انہ وقع فی البیر بغیر تعمد منہ قولہ واما شرط اسما لا حکما کما اذا قال ان دخلت ہذہ الدار وہذہ فانت طالق فاول الشرطین بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحکم علیہ فی الجملۃ لا حکما لان عدم تحقق الحکم عنده فان دخلت الدارین معا فی نکاحہ طلقت اتفاقا وان ابانہا فدخلت احدہما فابانہا فدخلت الاخری لم تطلق اتفاقا وان ابانہا فدخلت احدہما ثم تزوجہا فدخلت الاخری تطلق عندنا لان اشتراط الملک حال وجود الشرط انما ہو لصحۃ وجود الجزاء لا للصحۃ وجود الشرط بدلیل انہا لو دخلت الدارین فی غیر الملک انحلت الیمین ولا بقاء الیمین لان محل الیمین ہی الذمۃ فیبقی ببقائہا ولا یشترط الا عند الشرط الثانی لانہ حال نزول الجزاء المقترن الملک وبہذا یخرج الجواب عن وجہ قول زفر رح ان الشرطین شیء واحد فی وجوب الجزاء وفی احدہما یشترط الملک وکذا



واما العلامة فقد ذكروا في نظيره بالاحصان للرجم لان الشرط جميع انتفاء العلة الى ان يوجد صوره ووجوده متاخرعن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا بنهاية الزنا لا تتوقف على احصان بحدث متاخرا قول ماذكروا وبوان الشرط امر متاخرعن وجود صورة العلة يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوها كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والمكان عن البدن لما فاشترط التعليقي متاخرعن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخيره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما الميل على انه ليس كل شرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي الحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة كحضر البيدر قطع حبل القنديل والآخران يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فما يتاخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم متقارن للشرط الذي هو متاخرعن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا شرط علامة فاذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان تثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه تثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان في نظر في كون الاحصان علة علامة لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة تثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان تثبت ايضا بالشهادة كافرين شهدا على قيد مسلم زنى ومولاه كافرانه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان تثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان تثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فيقبل فتثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فتثبت احصار بشهادة الكافر قلنا الشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة

في الآخر قوله واما العلامة هي على مقتضى تفسير المصرح اما تعليق بالشبي من غير تاثير فيرد لانه لا توقف له عليه بل من جهة ازيل على وجود ذلك الشيء فبيان الشرط والعلة والسبب والمشهود انها ما يكون علما على الوجود من غير ان تعليق به وجوب لا وجود الا انهم شملوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الجمع عليه وانا نقدم على وجود الزنا فلا يناني ذلك فان تاخر شرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكر المصرح واجاب عنه بان لزوم تاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي فاما الحقيقي فانما يتوقف عليه الشيء عقلا وشرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشرط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كالحضر المتاخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتاخر عن وجود ثقل القنديل والمتاخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنة الحكم ليسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط لا انه يسمى علامة لمشابهة العلة في عدم الاتصال بالحكم بظاهر كلام المصرح على نظر اما اولا فان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتاخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد يكون قيد عشرة اطفال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متاخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من يعتقد في البيدر بعد حضر البيدر فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد شهر واحد اعني ازالة الامساك عن الارض قوله ولما كان في نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة تقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في ان ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه كالزنا وهنا سمع ان الاحصان عبارة عن اتصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها ما مور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة التي هي الحصومة قوله فان قيل يعني هذا السوال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين ولان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه تثبت العتق قضرا على المولى الكافر ولا ثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا مافيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما متضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى

وہہنا لا تشہما لان الاحصان لیس الا علامۃ لکن یتضمن ضررا بالمشہود علیہ وہو تکذیبہ ودفع الانکار وہی تصلح لذلک ای شہادۃ الرجال مع النساء تصلح للضرر علی المشہود علیہ وہو المسلم وشہادۃ الکفار بالعکس فانہا لا تصلح علی المسلم وہی تتضمن ضررا بالمسلم ای شہادۃ الکافر تتضمن فی ہذہ الصورۃ ضررا بالمسلم وہو العبد الذی اعتق احرزتہ یثبت علیہ الرجم فلا تصلح لذلک ای لا تصلح شہادۃ الکفار لالضرار بالمسلم وہو ما ذکر من تکذیبہ ودفع انکارہ ورفع منزلۃ الکافر وعلی ہذا ای بناء علی ان العلامۃ لیست فی حکم العلۃ فیجوز ان تثبت بما لا تثبت بہ العلۃ قالوا ان شہادۃ القابلۃ علی الولادۃ تقبل من غیر فراش ای فی المبتوتۃ والمتوفی عنہا زوجہا والحبل لیس ظاہر عطف علی قولہ من غیر فراش ولا اقرار بہ عطف علی قولہ ولا حبل ای بلا اقرار الزوج بالحبل لانہ لم یوجد ہہنا ای فی شہادۃ القابلۃ لا تعیین المولود وہی مقبولۃ فیہا ای شہادۃ القابلۃ مقبولۃ فی تعیین المولد فاما النسب فانما یثبت بالفراش السابق فیکون الفصالہ علامۃ لا حق السابق وعند ابی حنیفۃ رح لا تقبل لانہ اذا لم یوجد سبب ظاہر کان النسب مضافا الی الولادۃ فشرط لاثباتہا کمال الحجۃ بخلاف ما اذا وجد احد الثلثۃ وہو اما الفراش او الحبل الظاہر او اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادۃ طلاق تقبل شہادۃ امرأۃ علیہا فی حق الطلاق عندہما لانہ لما ثبت الولادۃ بہا ثبت ما کان معلقا بہا عند ابی حنیفۃ رح لان الولادۃ شرط للطلاق فیتعلق بہا الوجود فیشترط لاثباتہ ای لاثبات الشرط ما یشترط لاثبات حکمہ وہو الطلاق کما فی العلۃ فانہ یشترط لاثبات العلۃ ما یشترط لاثبات حکمہا علی ان ہذہ الحجۃ ضروریۃ فلا تتعدی ای شہادۃ المرأۃ الواحدۃ حجۃ ضروریۃ فلا تقبل الا فیما لا یطلع علیہ الرجال وہو الولادۃ فلا یتعدی عنہا الی ما لا ضرورۃ فیہ وہو الطلاق لان الطلاق مما یطلع علیہ الرجال فلا تقبل فی حق الرد والنکاح مقبولۃ فی البکارۃ والثیابۃ فکذا ہہنا بل یحلف البالغ وقال الشافعی رح الاصل فی المسلم العفۃ فالقذف کبیرۃ ثم العجز عن اقامۃ البینۃ یعرف بذلک ای کونہ کبیرۃ لانہ یصیر کبیرۃ عند العجز فیکون العجز علامۃ لتجانیۃ فیثبت سقوط الشہادۃ وہو حکم شرعی سابقا علیہ ای علی العجز عن اقامۃ البینۃ فیجوز القذف لتسقط الشہادۃ عندہ الشافعی رح وان لم یجلد وعندنا لا تسقط شہادتہ بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامۃ البینۃ فاقیم علیہ الحد بخلاف الجلد اذ ہو فعل حسی فلا یمکن اقامۃ الجلد سابقا علی العجز عن اقامۃ البینۃ فانہ فعل حسی لا مرد لہ فان اقیم الجلد قبل العجز فرما یکون بغیر حق اما عدم قبول الشہادۃ فانہ حکم شرعی یمکن سبقہ فان تحقق العجز یظہر ان عدم قبول الشہادۃ کان ثابتا حین القذف وان لم یتحقق العجز یظہر انہ کان مقبول الشہادۃ کان حصانا فی ذلک القذف الکافر فتقبل والثانی الی المسلم فلا یقبل قولہ وہہنا لا تشہما ای فی صورۃ ثبوت الاحصان بشہادۃ الرجال مع النساء لا یثبت شہادۃ النساء لانہ تقوی الاحصان علی عقوبۃ لاعقوبۃ اوسبب او شرط فی معنی العلۃ لیکون اثباتہ اثبات العقوبۃ قولہ وہو یصلح الضمیر للشہادۃ وتذکیرہ باعتبار ان المصدر فی معنی ان مع الفعل قولہ وہو ما ذکر ای ضرار المسلم فی ہذہ الصورۃ تکذیبہ فی ادعاء الرق ودفع انکارہ ولا استحقاق الرجم وحاصل الکلام امتناع قبول شہادۃ النساء لخصوصیۃ فی المشہود بہ وہو الوجود ذلک قذف فی الاحصان لانہ علامۃ لا موجب وامتناع قبول شہادۃ الکفار لخصوصیۃ فی المشہود علیہ وہو کونہ مسلما فلا یقبل فی الصورۃ المذکورۃ لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحریۃ تنتفی من تحقق مع الرجم قولہ وعند ابی حنیفۃ رح لا تقبل شہادۃ القابلۃ فی الصورۃ المذکورۃ لان الولادۃ فی حقہا لیست لجعلہا علامۃ بل لکونہا علۃ لثبوت النسب لانہا فیشترط لاثباتہا کمال الحجۃ رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاہر او اقرار الزوج بالحبل فان کلا من ذلک دلیل ظاہر یستند الیہ ثبوت النسب فیکون الولادۃ علامۃ معرفۃ قولہ واذا علق بالولادۃ طلاق یعنی فیہا اذا لم یکن الحبل ظاہرا واذا لم یوجد احد ہما فعند ابی حنیفۃ رح یثبت بمجرد اقرارہا بالولادۃ کما فی تعلیق الطلاق بالحیض ووجہ ایراد ہذہ المسئلۃ ہہنا ان الولادۃ علامۃ ثبوت النسب وان جعل شرطا للتعلیق فیعتبر عندہما جانبہ کونہ علامۃ حتی تثبت بشہادۃ امرأۃ فیثبت ما یتبعہا من الطلاق وغیرہ وعندہ یعتبر جانب الشرطیۃ حتی لا یثبت فی حق الطلاق الا بشہادۃ رجلین او رجل وامرأتین ولا استماع فی ثبوت الولادۃ فی حق نفسہا لافی حق قوم الطلاق کما لا استماع فی ثبوت بنایۃ الامۃ فی نفسہا لافی حق استحقاق الرد علی البائع فیما اذا اشتری امۃ علی انہا بکر فادعی المشتری انہا ثیبۃ وشہدت امرأۃ بذلک وتحقق ذلک ان للولادۃ اصلا وصفۃ کونہا بطریق الواحدۃ ہو الاول دون الثانی واما ثبوت النسب فانما یکون بالفراش القائم وبالاقرار لیظہر ان النسب کان ثابتا بالفراش القائم وقت للحوق کذا فی شرح التقویم قولہ بخلاف الجلد جواب عما یقال ان الجلد ورد بشہادۃ قذف ربما علی الرمی بالعجز عن اقامۃ البینۃ لعموم قولہ والذین

قولہ لان القذف ... قولہ فان قیل ای ... قولہ وقیل الشہادۃ ... قولہ وقیل الشہادۃ ...

قلنا القذف فی نفسہ لیس بکبیرۃ فان الشہادۃ علیہ مقبولۃ حسبۃ ای حسبۃ للہ تعالی وھوای القذف لایحل الا ان یوجد الشہود وفاذا حضروا ضمان یکون من احضارھم ولم یحضر صار کبیرۃ فیکون العجز شرطا ای لرد القاضی شہادۃ الرامی والعفۃ اصلا لکن لا لصلاحیتہ لاثبات رد الشہادۃ لما عرف ان الاصل لایصلح حجۃ للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتی بالبینۃ علی الزنا من غیر تقادم العہد بعد ما جلد یبطل وشہادتہ ویحد الزانی اذ التقادم العہد ای اذا اتی بالبینۃ علی الزنا بعد ما جلد الرامی لکن بعد تقادم العہد یبطل الرد ای وشہادۃ الرامی ولاتثبت الحد ای حد الزنا علی المقذوف لان تقادم العہد صار شبہۃ فی درء الحد باب المحکوم بہ وھو تسعۃ مالیس لہ الا وجود حسی وماہو وجود آخر شرعی فالاول یجوز ان یکون متعلقا بالحکم شرعی اما ان یکون سببا بالحکم آخر ولم یکن کالزنا فانہ حرام وسبب لوجوب الحد وکالاکل ونحوہ وکذا الثانی کالبیع فانہ مباح وسبب لحکم آخر وھو الملک کالصلوۃ المحکوم بہ وھو فعل المکلف فتسعۃ مالیس الا وجود حسی کالزنا والاکل ماہو وجود شرعی مع وجودہ الحسی فالمحکوم لابد ان یکون متعلقا بالحکم شرعی فبعد ان یکون کذلک لایخلو ان یکون سببا بالحکم شرعی آخر اولم یکن فحصل اربعۃ انواع الاول مالیس لہ الا وجود حسی وھو متعلق بالحکم شرعی وسبب بالحکم شرعی آخر کالزنا فانہ حرام وسبب بالحکم شرعی وھو وجوب الحد والثانی مالیس لہ الا وجود حسی وھو متعلق بالحکم شرعی لکنہ لیس سببا بالحکم شرعی کالاکل لانہ متعلق بالحکم شرعی فان الاکل تارۃ واجب واخری حرام والثالث مالہ وجود شرعی وھو متعلق بالحکم شرعی وسبب بالحکم شرعی کالبیع فانہ مباح بسبب الملک والرابع مالہ وجود شرعی وتعلق بالحکم شرعی ولیس سببا بالحکم شرعی کالصلوۃ والوجود الشرعی بحسب الارکان وشرائط اعتبارہا الشرعی فان وجدت فان حصل معہا الاوصاف المعتبرۃ شرعا لغیر الزانیۃ لیسمی صحیحا والا فاسدا ای فان لم یحصل معہا الاوصاف المذکورۃ لیسمی فاسدا وان لم یوجد ای الارکان والشرائط یسمی باطلا والفاسد صحیح بامرین ودون وصفہ فالصحیح المطلق فیرادبہ الاول ای ما وجدت فیہ الارکان والشرائط وحصلت الاوصاف المذکورۃ

یبرھن المحصنات الآیۃ فاذا کان العجز علامۃ فی حق رد الشہادۃ عندانی حق الجلد فینبغی ان یقدم الجلد علی العجز لا سیما وان القرآن فی نظم یوجب التقدیم فی الحکم عند التنسیق حتی فان قیل ان قولہ تعالی ثم لم یاتوا بارابعۃ شہداء عطف علی یرمون فیکون شرطا متلہ کما اذا قیل ان دخلت الدار ثم خلعت زیدا فانت طالق وعبدی حر فکلم زیدا شرطا للطلاق والعتاق جمیعا مثل الدخول فلو حمل احدھما علی مجرد الدخول شرطا فی حق العتق لزم الغاء الشرط الثانی فی حقہ قلنا لو سلم ان قولہ ثم لم یاتوا عطف علی فاجلدوھم الا ان مجموع الجملۃ الاسمیۃ فنحملہ علی العجز عن اقامۃ البینۃ توفیقا بین حق العبد والشہادۃ بالملاحظۃ الدلیل علی انی فی حقہ علامۃ لاشرط حقیقۃ وفی حق الجلد شرطا لا علامۃ وھو ان القذف فی نفسہ کبیرۃ فیکفی فی رد الشہادۃ وتقدیم العجز علی الجلد لیس بممکن بل یتوقف علیہ فیکون شرطا قولہ قلنا ینبغی لانم ان القذف فی نفسہ کبیرۃ وحینئذ لرد الشہادۃ بل ہو متردد بین ان یکون جنایۃ فیکون مستلزما بین ان یکون حسبۃ للہ تعالی صونا للعاحشۃ ولو کان فی نفسہ کبیرۃ وفاحشۃ لم تکن الشہادۃ علیہ مقبولۃ اصلا فان قیل لما احتمل الحسبۃ ولم یکن جنایۃ محضۃ کان ینبغی ان لاتعلق بہ الحد ورد الشہادۃ قلنا ہو وان احتمل ان یکون حسبۃ الا انہ لایحل الاقدام علیہ وان کان حمادی فی الاان یوجد الشہود فی البلد فاذا حضروا ضمان یکون من احضار الشہود وہو الی آخر المجلس فی ظاہر الروایۃ والی یابراہ الامام وہو المجلس الثانی فی روایۃ عن ابی یوسف ولم یحضروھم صار القذف کبیرۃ مقصرۃ علی الحال لاستنادہ الی الاصل لاحتمال انہ قذف ولہ بینۃ عادلۃ الا انہ عجز عن احضارھم لشغل ھم اوغیبتھم او امتناعھم الاداء واذا کان ثبوت الفسق ورد الشہادۃ مقتصرۃ علی حال العجز کان العجز شرطا لا علامۃ فان قیل لو کان القذف متردد ابین الحسبۃ والجنایۃ فلکل اعتبر جہۃ الجنایۃ رعایۃ لجانب المقذوف باقامۃ الحد علی القاذف ینبغی ان یعتبر جہۃ الحسبۃ رعایۃ لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلک فی انہ ان اتی بالبینۃ علی زنا المقذوف قبل تقادم العہد اقیم الحد علیہ وان اتی بہا بعد یبطل رد شہادۃ القاذف وصار مقبول الشہادۃ لکن لم یقم الحد علی المقذوف لان تقادم العہد شبہۃ یدرأ بہا الحد واختلفوا فی حد التقادم فاشار فی الجامع الصغیر الی ستۃ اشہر وفوضہ ابو حنیفۃ رح الی رای القاضی فی کل عصر والصحیح انہ مقدر بشہر قولہ باب المحکوم بہ وہو الفعل الذی تعلق بخطاب الشارع والا بد من تحققہ حسا والی من وجودہ فی الواقع بحیث یدرک بالحس او بالعقل اذ الخطاب لایتعلق بما لایکون لہ وجودا صلا والمراد بالوجود الحسی ما یعم مدرکات العقل طریق التغلیب لیدخل فیہ مثل تصدیق القلب والنیۃ فی العبادات ثم مع وجودہ الحسی اما ان یکون لہ وجود شرعی

ثم المحکوم بہ اما حقوق اللہ تعالیٰ او حقوق العباد واما اجتماعیہ والثانی غالب اما حقوق اللہ تعالیٰ فثمانیۃ عبادات خالصۃ کالایمان وفروعہ وکل
یشتمل علی الاصل والملحق وللزوائد فالایمان اصلہ التصدیق والملحق بہ الاقرار حتی ان من ترکہ مع القدرۃ لم یکن مؤمنا عند اللہ تعالیٰ وعند الناس
وہذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالایمان ہو التصدیق والاقرار بإجراء الاحکام الدنیویۃ فہو اصل فی حقہا ای الاقرار اصل فی حق الاحکام الدنیویۃ
اتفاقا حتی یصح ایمان المکرہ فی حق الدنیا ولا یصح ردتہ وزوائد الایمان الاعمال

اولا وکل من القسمین اما ان یکون سببا لحکم شرعی اولا والسبب الوجود الشرعی ان یعتبر الشارع ارکانا وشرائط یحصل من اجتماعہا مجموع ہو سمی باسم خاص یوجد بوجود
تلک الارکان والشرائط وینتفی بانتفائہا کالصلوٰۃ والبیع ومعنی السببیۃ ان یجعل الشارع الحکم الشرعی ان یجعل الشارع ذلک الفعل بالتعیین سببا لحکم شرعی ہو صفۃ
لفعل المکلف کالزنا لوجوب الحد واثرہ کالبیع للملک بخلاف الاکل فان الشارع لم یجعلہ بالتعیین سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساک من
ارکان الصوم فلزم بطلانہ بانتفائہ ثم مالہ وجود شرعی ان وجد بجمیع ارکانہ وشرائطہ مع اوصاف آخر معتبرۃ فی الشرع فی ذلک الفعل لکن لا من حیث انہا
ثابتۃ لما مر بل من حیث انہا مکملۃ ومتممۃ لما ہو صحیح بالاصل والوصف وہو المراد بالصحیح عند الاطلاق وان وجدت الارکان والشرائط دون الاوصاف
المعتبرۃ الغیر الثابتۃ کالبیع بالخمر والخنزیر سمی فاسدا من قولہم فسد الجوہر اذا ذہب رونقہ وطراوتہ وبقی اصلہ وان انتفی شیء من الارکان
والشرائط سمی باطلا کبیع المضامین والملاقیح لانتفاء الرکن وکالنکاح بلا شہود لانتفاء الشرط وکثیرا ما یطلق احدہما علی الآخر کما اذا
قالوا بیع ام الولد والمدبر والمکاتب فاسد ای باطل واطلقوا علی البیع بالمیتۃ والدم تارۃ لفظ الفاسد واخری لفظ الباطل
وعند الشافعی رحمہ اللہ الفظان مترادفان ولا مشاحۃ فی الاصطلاح قولہ ثم المحکوم بہ اما حقوق اللہ تعالیٰ المراد بحق اللہ تعالیٰ
ما یتعلق بہ المنفعۃ العام من غیر اختصاص بأحد فنسب الی اللہ تعالیٰ لعظم خطرہ وشمول نفعہ والا فباعتبار التحقیق الکل
سواء فی الاضافۃ الی اللہ تعالیٰ وللہ ما فی السموات وما فی الارض وباعتبار التضرر والانتفاع ہو متعال عن الکل معنی حق العبد
ما یتعلق بہ مصلحۃ خاصۃ کحرمۃ مال الغیر فیظہر بما ذکرنا انہ لا یتصور قسم آخر اجتمع فیہ حق اللہ تعالیٰ وحق العبد علی التساوی فی اعتبار الشارع
قولہ اما حقوق اللہ تعالیٰ فثمانیۃ عبادات خالصۃ کالایمان وعقوبات کالحدود وقاصرۃ کحرمان المیراث وحقوق دائرۃ بین الامرین کالکفارات
وعبادۃ فیہا معنی المؤنۃ کصدقۃ الفطر ومؤنۃ فیہا معنی العبادۃ کالعشر ومؤنۃ فیہا شبہۃ العقوبۃ کالخراج وحق قائم بنفسہ کخمس الغنائم
وذلک لحکم الاستقرار قولہ وکل ای کل واحد من الایمان وفروعہ یشتمل علی الاصل والملحق بہ الزوائد یعنی ان فی جملۃ الفروع اصلا
وملحقا بہ وزوائد لا بمعنی ان کل فرد من الفروع یشتمل علی الثلاثۃ والمراد بالفروع ما سوی الایمان من العبادات لا تثنیہا یعنی
الایمان واجتماعہا لعلمیہ ضرورۃ ان من لم یصدق باللہ تعالیٰ لم یتصور منہ التقرب الیہ وکون الطاعات من فروع الایمان وزوائدہ
لا ینافی کونہا فی نفسہا ممالا اصل وملحق بہ وزوائد فاصل الایمان ہو التصدیق بمعنی اذعان القلب وقبولہ لوجود الصانع ووحدانیتہ
وسائر صفاتہ ونبوۃ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وجمیع ما علم مجیئہ بہ بالضرورۃ علی ما ہو الایمان فی اللغۃ الا انہ قیدہ بأشیاء
مخصوصۃ ولہذا قال النبی علیہ السلام الایمان ان تؤمن باللہ وملائکتہ وکتبہ ورسلہ الحدیث فنبہ علی ان المراد بالایمان سماہ
اللغوی وانما الاختصاص فی بعض التصدیق ہو الذی جعلہ المنطقیون احد قسمی العلم علی ما صرح بہ رئیسہم ابو علی ولہذا فسرہ السلف
بالاذعان والمعرفۃ مع ان بعض الکفار کانوا یعرفون النبی علیہ السلام کما یعرفون ابناءہم ویستیقنون امرہ الا انہم استکبروا ولم یذعنوا فلم یکونوا مصدقین
والملحق باصل الایمان ہو الاقرار باللسان لکونہ ترجمۃ عما فی الضمیر ودلیلا علی تصدیق القلب ولیس باصل لان معدن التصدیق
ہو القلب ولہذا یسقط الاقرار عند تعذرہ کما فی الاخرس او تعسرہ کما فی المکرہ وکون الاقرار رکنا من الایمان ملحقا بہ اصلا انما ہو عند
بعض العلماء وکثیر من الائمۃ رفعوا الاسلام وکثیر من الفقہاء وعند بعضہم الایمان ہو التصدیق وحدہ والاقرار شرط لاجراء الاحکام فی الدنیا حتی یصدق

۴۶۳

وعبادة فيما مؤنته كصدقة تعلق فلم تشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يتبدئ به على المسلم لكن يبقى لانه اى لان الخراج لما تردد بين الامرين اى بين العقوبة والمؤنة لم يطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق لانه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف غالب ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يتبدئ على الكافر لكن يبقى عند محمد رح كالخراج على المسلم وعند ابى يوسف رح يضاعف لان فيه اى فى العشر معنى العبادة والكفر نيا فيهما من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيضاعف اى العشر فى بعض المضاعفة اسهل من الابطال اعلم ان محمدا رح قاس البقاء العشر على الكافر على بقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رح ان فى العشر معنى العبادة والكفر نيا فيه بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فان فيهما معنى العقوبة والاسلام لا ينافيهما من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهى الفاء ترجع الى قوله والكفر نيا فيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اى هى فى حقه شرع فى الجملة وعند ابى حنيفة رح ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضرورى فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رض بخلاف القياس فى قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون فى احكامهم بالقلب ثم يقر باللسان مع تمكنه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا وفق باللغة والعرف الان فى عامة القلب فنفاه بنيت الاحكام بدليله الذى هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على ان اصل فى احكام الدنيا لابنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربى او الذمى فاقر صح ايمانه فى حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا فى حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا ثبت الكفر دليلا لم يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هى الاعمال لما ورد فى الاحاديث من ان الايمان بضع وسبعون او بضع وستون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان وورد الايمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من الايمان وورد الايمان بضع وسبع

فی حکمهم وحق قائم بنفسه ای للایجب فی دمة احد خمس الغنائم والمعادن وعقوبات کالحدود وقاصرة کحرمان المیراث بالقتل فلا تثبت فی حق الصبی لانه لایوصف بالقصیر والبالغ الخاطی یقصر فلزمه الجزاء القاصر ولانی القتل بسبب ای لاتثبت حرمان المیراث فی القتل بسبب کحفر البیر ونحوه والشاهد اوارحم لانه ای حرمان المیراث جزاء المباشرة وتحقق دائرة بین العبادة والعقوبة کالکفارات فلایجب علی المسبب کما فی حفر البیر لانها ای الکفارات جزاء الفعل والصبی ای لاتجب الکفارات علی الصبی لانه لایوصف بالتقصیر خلافا للشافعی رح فیها ای فی السبب الصبی فانها عنده ضمان کالسلف وهذا لایصح فی حقوق الله تعالی ولاالکفار ای لاتجب الکفارات علی الکافر لوصف العباد وهی ای العبادة فیها غالبة ای فی الکفارات الاتری کفارة الظهار فان وصف العقوبة فیها غالبة لانه اسم للقول المنکر من القول وزور

الاصل فی الکفارة هو الخراج قوله وحق قائم بنفسه ای ثابت بذاته من غیر ان یتعلق بذمة عبد لوجوبه بطریق الطاعة کخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد وحق الله تعالی اعز الدیة واعلاء الکلمة فالمصاب به کالحق لله تعالی الا تری جعل ارباعه خمسة اخماسه للغانمین اثنتان واستبقی لخمس حقا لاحتمال زنا اوارتداد طائفة وکذا المعادن لهذا جاز صرف خمس الغنائم الی الغانمین والی آبائهم واولادهم وخمس المعدن الی الواحد عند الحاجة قوله قاصرة کحرمان المیراث فانه حق الله تعالی اذ لاتقوم فیه المقتول ثم انه عقوبة لکونه زجرا بلحقه بجنایته حیث حرم مع علمه الاستحقاق وهی القرابة لکنها قاصرة من حیث ان القاتل لم یلحقه الم فی بدنه ولانقصان فی ماله بل منع ثبوت ملک له فی ترکة المقتول ولما کان المحرمات عقوبة وجزاء للقتل ای لمباشرة الفعل نفسه بان یتصل فعله بالمقتول ویحصل اثره بنار علی ان الشارع رتب الحکم علی الفعل حیث قال لامیراث للقاتل لم یثبت فی حق الصبی اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لایوصف بالخطر والتقصیر لعدم الخطاب فی الجسائر یستدعی ارتکاب محظور ولانی القتل بالسبب بان حفر بیرا فی غیر ملکه فوقع فیها مورثه وهلک او شهد علی مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبیب لیس بقتل حقیقة واطلاق السبب علی المحظور باعتبار انه شرط فی معنی السبب ای العلة فان قیل قد ثبت الحرمات بدون التقصیر من قتل مورثه خطأ ارفی الجواب ان البالغ الخاطی لایوصف بالتقصیر لکونه محل الخطاب الا ان الله تعالی رفع حکم الخطاء فی بعض المواضع تفضلا منه ولم یرفعه فی القتل لعظم خطر الدم قوله لانها ای الکفارات عند الشافعی رح ضمان المتلف ولافرق فی التلف بین المباشرة والتسبیب والعرض بان ضمان المتلف لایصح فی حقوق الله تعالی لانه منزه عن ان یلحقه خسران یحتاج الی جبره بل الضمان فی حقوقه جزاء للفعل قبل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت لفعل العباد کالاستمتاع والفائت بالقتل ولیس المراد بالمتلف هو المحل اما فی القتل فلان ضمانه الدیة او القصاص واما فی غیره فظ قوله وهی ای العبادة غالبة فی الکفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ویومر بها بطریق الفتوی دون الجبر واستثنی المقوم من هذا الحکم لکفارة الفطر فان جهة العقوبة فیها غالبة متمسکین بقوله علیه السلام من افطر فی رمضان متعمدا فعلیه ما علی المظاهر فذهب المصرح الی انهم لما جعلوا التشبیه کفارة الظهار دلیلا علی کون جهة العقوبة فیها غالبة لزم ان یکون کفارة الظهار ایضا کذلک ثم اعتدل علیه بان الظهار منکر من القول وزور فیکون جهة الجنایة غالبة فیلزم ان یکون فی جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحکما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة فی کفارة الظهار غالبة واما الثانی فلان من حکم بان الکفارة عقوبة فیه غالبة ان یسقط بالشبهة ویتداخل ککفارة الصوم حتی لو افطر فی رمضان مرارا لم یلزمه الا کفارة واحدة وکذا فی رمضانین عند اکثر المشائخ ولاتداخل فی کفارة الظهار حتی ظاهر من امراته مرتین او ثلاثا فی مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه لکل ظهار کفارة واما الثالث فلان کون الظهار منکرا من القول وزورا انما یصلح جهة لکونه جنایة علی ما هو مقتضی ایجاب الکفارة علی انه کان فی الاصل للاطلاق ویحتمل التشبیه للکرامة وبهذا خرج قصور فی الجنایة فیصلح لایجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلک لکان جزاء وعقوبة محضة والیه ذکر بعضهم ان السبب هو الظهار الذی هو جنایة محضة والعود الذی هو امساک بمعروف ونقض للقول الزور فانه تعالی عطف العود علی الظهار ثم رتب الحکم علیهما الا تری جواز ادائها قبل العود لانها انما شرعت

و قوله علی ان الطلاق لیس بجنایة وان کان البعض المباحات انما یباح لایکون جنایة ۱۲ و قوله العقوبة للزجر التی هی العبادة ۱۲ قوله لکان جزاء عقوبة محضة ۱۲

وكذا كفارة الفطر اى وصف العقوبة فيها غالبة لقوله صلى الله عليه وسلم فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لاتجب على الخاطئ ولان افطار عمد ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا لمالم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه مادام فيه فلا يكون الافطار الطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبها الزاجر بالوصفين اى العبادة والعقوبة وهي اى الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة ادارو قد وجدنا في الشرع ما هذا شانه اى ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة تاديا كقامة الحدود ولم نجد على العكس اى لم نجد في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا عن السؤال لم لم يعكس حتى تسقط بالشبهة كالحدود تقريم على ان كفارة الفطر عقوبة وبشبهة تقضاء القاضي في المنفرد حيرونية هلال رمضان اداء والقاضي شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لايجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رح وتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فالكثير ان تحصى

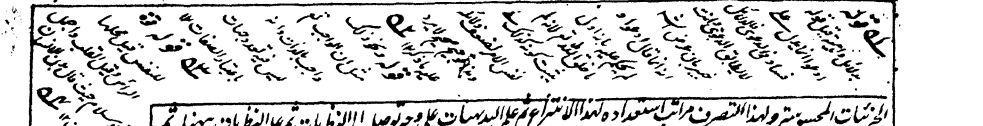
انتهاك الحرمة الثابتة بالظهار يجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المغنية انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب سيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا انما المحال ان يجعل سببا للعبادة المرضية الجنة لانها شارع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة تصيرين احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة حكمها سبب الوصول الى الجنة وهو ممنوع وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر موجود للنفس احتيج فيها الى الزاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزاجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من وعنه نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتامل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لاجلها وفي باقي الكفارات بالعكس الاترى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط لكن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب ويجب تحصيله لا يليق بالحكمة قوله وذكر الكفارة الفطر اى الزجر عن العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فجعلها في حديث اليه هريرة كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وهذا لا يستقيم على ظاهره وانما على ما هو المذهب فيقبل وجهه انه قبل الافطار بصفة التعمد الذي به يتكامل الجناية تم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا يجب على من افطر خطاء بان سبق الماء في حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطاء ككفارة الظهار وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وبهذا يدل على ان جناية كاملة حتى كان ينبغي ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان ممانعا عن تسليم الحق الى مستحقه لاالطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة جدا قوله وهي اى الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت بالمعنى الذي ذكرنا وجزيه الافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تاتي بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قربات تودي بطريق العقوبة كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وبهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام وفي كفارة الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ ونحوه وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق قوله كاقامة الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور بها قائما واما عكس هذا وهو ان يجب الشئ عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور قوله لانه تسقط بهذه تعليلات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان بوسط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه ولولا ان المصدوم جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات كلها بحكم الكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التقريم الاول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيها وهو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل واما جماع زوجته او اكل طعام فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل بسيفه وشرب خمره الثاني انها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا راى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته للتهمة او لفسقه فصار القول عليه الا

وما اجتماعيه والاول غالب حد القذف وما اجتماعيه والثاني غالب القصاص واحد قاطع الطريق فحالص حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا اي ضار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم ادار احد ابوي الصغير خلفا عن داره حتى لا تعتبر التبعية اذا وجد اسرة اي لما كان اداره اصلا واداره الوالدين خلفا واذا وجد الاصل وهو اداره الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا لكونه تبعية اهل الدار والغائبين خلفا عن دار احدهما اذا عدما اي اذا عدم الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اي اذا عجز عن استعمال الماء ركون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز بالفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعندنه خلف ضروري اي عند الشافعي رح التيمم خلف عن الماء عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز ادار الفرائض بتيمم واحد وقال عطف على قوله الله يجزئ الخ بين محبس وطاهر تجزي ولا تيمم فيتوضأ به ربما يغلب على ظنه طهارته ولا تيمم بنار على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة ههنا وعندنا التيمم اذا ثبت العجز بالتعارض اي بين المحبس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروري

صوموا لرؤيته ثم افطروا فاليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا ما فذ ظاهر فصورت شبهة حل الافطار اذا لو كان فاذ افطاره اوما بلغنا لا درت حقيقة الحق وعسى ان قضاء القاضي برد شهادة خطأ لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهد ابوا القصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود تم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي رح يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه لو صام من اول النهار وداما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم بانيا في الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع اذا نوى الصائم صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم ينو له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه لو رث شبهة واما اذا انشأ السفر لبعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانا نجعله كالابوين فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض والمرض فانه من قبل الله تعالى قوله ما اجتمعا في جميع فيه قالوا وحق العبد تعالى غالب حد القذف فانه زاجر يعبد ولهذا لا يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري الارث والعفو والاعتياض ويصح الرجوع عنه قبل ان يقضى به والقضاء ما اجتمع فيه القولان وحق العبد تعالى غالب القصاص فان حد العبد حق الله تعالى في نفس العبد حتى لا يستوفيه الا بحضرة السلطان او نائبه لما فيه من فتح باب القتل والهرج والفساد والارث جار فيه والعفو صحيح والاعتياض عنه جائز والرجوع عنه غير صحيح

ثم عندنا التراب خلف عن الماء بعد حصول الطہارۃ کان شرط صلوۃ وجوداً فی کل واحد منہما بحیالہ فیجوز امامۃ المتیمم للمتوضی کامامۃ الماسح للغاسل وعند محمد رح وزفر رح المتیمم خلف عن المتوضی فلا یجوز لان المتوضی صاحب اصل والمتیمم صاحب خلف فلا یبنی صاحب الاصل القوی صلوۃ علی صاحب الخلف الضعیف کما لا یبنی المصلی برکوع وسجود علی المومی وشرط الخلیفۃ کان ان صلی یصیر بسبب متعقد الم عند لحاصل کما فی مسئلۃ تیمم الماسح بخلاف المتوضی باب المحکوم علیہ والسبب من ادلۃ الحکم وہی الابتداء ما قالوا ہو نور یلقی بطریق یبتدأ بہ من حیث یتہیأ لہ درک المحسوس فیبتدی المطلوب للقلب ای نور یحصل باشراق العقل الذی اخترع علیہ اشعۃ واسطۃ من دلائل المخلوقات کما ان العین مدرکۃ بالقوۃ عادۃ وجد النور الحسی یخرج ادراکہا الی الفعل فکذا القلب فی النفس الانسانیۃ سمی ہذا النور العقلی وقولہ طریق یبتدأ بہ فانہ ارد درک المحسوس الی ادراک المحسوس فی الجملۃ الظاہرۃ وبدایۃ الاستدلال فی المحسوس الباطنۃ وحینئذ بدایۃ تصرف القلب فیہ لو بواسطۃ التعقل بان یدرک الغائب من الشاہد او یمنع الکلیات من تلک

استفادۃ الفرض عن الذمۃ مع قیام الحدث کالطہارۃ بالمستحاضۃ حتی لم یجز تقدیمہ علی الوقت ولا اداء فرضین بتیمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورۃ لم تمس واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورۃ قد اندفعت وحتی قال فیمن لہ الماءان من الماء واحد جاہا وہو الآخر بحس وقد اشتبہا علیہ یجب علیہ التحری والاجتہاد ولا یجوز لہ التیمم اذ ہو عاجز بیقین بتقدیر علی استعمال دلیل معتبر فی الشرع ہو التحری فلا ضرورۃ حینئذ وعندنا لا یجوز التحری لان التراب طہور بحلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للشباہ حتی کان الاوانین فی حکم العدم واحلال وجوب التحری عند الشافعی رح انما ہو لوجود الماء آخر ظاہر بیقین واما اذا وجد التحری جائز فلہذا اعدل اللہ عن عبارۃ فخر الاسلام حیث جوز التحری فی مسئلۃ الاوانین بحالۃ السفر ای حالۃ عدم القدرۃ علی ما ظاہر بیقین ثم لا یخفی ان عدم صحۃ التیمم قبل التحری عند الشافعی رح مبنی علی ان الصحۃ تستدعی وجود المطہر بدون العجز عن الماء ہکذا فی الکافی وغیرہ ویلزم علیہ ان یکون المتیمم خلفا عن المتوضی ولا یجوز ان یکون خلفا عن المتیمم فیما اذا وجد التحری فیقدم ہذہ المسئلۃ علی کون التیمم خلفا ضروریا المعنی انما یکون لقدرۃ ما ینقدم بہ ضرورۃ استعمال الماء فرض لیس کما ینبغی وان اراد بکونہ ضروریا انہ یکون لاعند ضرورۃ العجز عن استعمال الماء فہذا مما لا یتصور فیہ نزاع قولہ ثم عندنا ای بعد ما اتفق اصحابنا علی کون التراب مطہرا اختلفوا فی تعیین الخلف فقال ابو حنیفۃ رح وابو یوسف رح الخلفیۃ فی الآلۃ یعنی ان التراب خلف عن الماء لا نفس عند النقل الی التیمم علی عدم الماء وکون التراب ملوثا فی النفس لا یوجب الخلل عن ظاہر النفس لان بحالۃ المحل حکمیۃ فیجوز ان یکون تطہیر الآلۃ ایضا کذلک وقولہ علیہ السلام التراب طہور المسلم ولو الی عشر حجج ما لم یجد الماء یؤید ذلک فان قیل لو کانت الخلفیۃ فی الآلۃ لافتقرت الی الاصابۃ کالماء قلنا لیس من شرط الخلف ان لا یزید علی الاصل فلم یجز التیمم بالجدار المسلم قلنا لیس ہذا من الزیادۃ فی شیء لان جنابۃ الزیادۃ فی الحکم وترتب الآثار الا تری ان استعمال التیمم عن مسح الرأس والرجل لا یوجب زیادۃ علی الوضوء فعند ما یجوز امامۃ المتیمم للمتوضی اذا لم یجد المتوضی ماء ردکان شرط الصلوۃ فی حق کل منہما موجودا بکمالہ فیجوز بناء احدہما علی الآخر کالغاسل علی الماسح من الخلف بدل من الرجل فی قبول الحدث ورفعہ واما اذا وجد المتوضی ماء ردکان فی زعمہ ان شرط الصلوۃ لم یوجد فی حق الامام وان صلوۃ فاسدۃ فلا یصح اقتداء کما اذا اعتقد ان امامہ مخطئ فی جزء یقتلہ وقال محمد وزفر رح الخلفیۃ فی الفعل یعنی ان التیمم خلف عن التوضی لان اللہ تعالی امر بالوضوء او لا ثم بالتیمم عند العجز فلا یجوز اقتداء المتوضی بالمتیمم کما قتداء الموضی بالمتیمم وما ذکران نوہم محمد رح فی ہذہ المسئلۃ لا یوافق ما ذکرہ الاسبیجابی فی شرح المبسوط الا ان المذکور فی عامۃ الکتب انہ یجوز اقتداء المتوضی بالمتیمم عند زفر وان وجد المتوضی ماء ردقولہ وشرط الخلفیۃ ای لابد فی ثبوت الخلف من امکان الاصل لیصیر بسببہ منعقد الاصل ثم من عدم الاصل فی المآل صار فی الحال کانہ معدوم فی الخلف ای خلف سم وجود الاصل مثلا ارادۃ الصلوۃ انعقدت سببا للوضوء لامکان حصول الماء بطریق المکرمۃ ثم ظہور العجز تنقل الحکم الی التیمم وہذا اذا حلف لیمین المسار فان الیمین قد انعقدت موجبۃ للبر امکان مس السماء فی الجملۃ الا انہ معدوم عرفا وعادۃ فانتقل الحکم الی الخلف وہو الکفارۃ بخلاف ما اذا حلف علی نفی کان ما ثبوت ما لم یکن فی الزمان الماضی فانہ لا تثبت الکفارۃ لعدم امکان البر علی ما سبق تحقیقہ فی ذلک قولہ باب المحکوم علیہ وہو المخلف ای الذی تعلق الخطاب بفعلہ والہیئۃ لذلک لیتوقف علی العقل اذ لا تکلیف علی الصبی والمجنون وقد اطلق الحکماء وغیرہم لفظ العقل علی معان کثیرۃ منہا الجوہر المجرد فی ذاتہ فعلہ یعنی لا یکون جسما ولا یتوقف افعالہ علی تعلقہ تجریدہا منہی الجوہر المجرد لا غیر المتعلق بالبدن تعلق التدبیر والتصرف ولو قال غیر المتعلق بالجسم لکان انسب لیخرج النفوس الفلکیۃ فانہا بالبدن انما یتعلق علی ہیئۃ الحیوان وادعی الحکماء ان العقل بہذا المعنی



الجزئیات المحسوسۃ ولہذا الاتصرف مراتب استعدادہ لہذا الانتزاع علم البدیہیات علی وجہ توصل الی النظریات ثم علم النظریات ہہنا ثم استحضار بالبحث الغیب وہذا نہایتہ ولیسمی العقل المستفاد والمرتبۃ الثانیۃ ہی مناط التکلیف اعلم ان ماذکرناہ من تعریف العقل اوردہ شارحنا فی تبیینہ وشرحہ بالشمس کما ذکرناہ فی المتن وہذا مناسب لما قال الحکماء والتمثیل بعینہ مسطور فی کتب الحکمۃ واعلم انہم اختلفوا العقل علی جوہر مجرد غیر متعلق بالبدن تعلق التدبیر والتصرف وقد اعدوا ان اول شیء خلق اللہ تعالی ہذا الجوہر وقد قال علیہ السلام اول ما خلق اللہ العقل فیمکن ان یرید بہذا التعریف ہذا الجوہر الذی اخبر النبی علیہ السلام انہ من اوائل المخلوقات فیکون المراد بالنور المنور کما فسر فی قولہ تعالی اللہ نور السموات والارض قد یطلق العقل علی الاثر الفائض من ہذا الجوہر فی الانسان فیمکن ان یراد بہذا التعریف ہذا المعنی وبیانہ ان النفس الانسانیۃ مدرکۃ بالقوۃ فاذا اشرق علیہا الجوہر المذکور خرج ادراکہا من قوۃ الی الفعل بمنزلۃ الشمس اذا اشرقت خرج ادراک العین من القوۃ الی الفعل فالمراد بالفعل ہہنا الامر المعنوی الذی حصل بالاشراق فذلک الجوہر وقد یطلق العقل علی قوۃ النفس بہا تکتسب العلوم وہی قابلیۃ النفس لاشراق ذلک الجوہر ولہا ارابع مراتب کما ذکرناہ فی المتن یسمی الاول العقل الہیولانی والثانی العقل بالملکۃ والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وایضا یطلق علی بعض العلوم فیقبل علم بوجوب الواجبات واستحالۃ المستحیلات وجواز الجائزات وقولہ یبتدأ بہ یلزم من ہذا الکلام ان یکون لمدرک الحواس بدایۃ ونہایۃ وکذا الادراک العقلی بدایۃ ونہایۃ ونہایۃ درک الحواس ہو بدایۃ الادراک العقلی

اول ما صدر عن الواجب سبحانہ والیہ اشار المنقول علیہ السلام اول خلق اللہ تعالی العقل وانما قال ادعوا انہم استدلوا علی ذلک بدلائل وآیۃ مبنیۃ علی مقدمات فاسدۃ مثل ان الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد ونحو ذلک ومنہا قوۃ النفس الانسانیۃ بہا یتمکن من ادراک المعانی وہذا معنی الاثر القابل علیہا من العقلی بالمعنی الاول وبہذا مراتب قوی النفس علی ما بینہا ومنہا الغریزۃ التی یلزمہا العلم بالضروریات ولنفس العلم بذلک وہذا معنی العلم بوجوب الواجبات واستحالۃ المستحیلات وجواز الجائزات ومنہا ملکۃ حاصلۃ بالتجارب یستنبط بہا المصالح والاغراض وہذا معنی ما یحصل بالوقوف علی العواقب ومنہا قوۃ ممیزۃ بین الامور الحسنۃ والقبیحۃ ومنہا ہیئۃ محمودۃ للانسان فی حرکاتہ وسکناتہ وکلامہ الی غیر ذلک من المعانی المتقاربۃ فاتجہ فی ہذا المقام الی تفسیر العقل فقالوا ہو نور یقذفہ اللہ بطریق یبتدأ بہ من حیث ینتہی الیہ درک الحواس فیبتدی المطلوب للقلب فیدرکہ القلب بتأملہ بتوفیق اللہ تعالی عز وجل ومعنی ذلک انہا قوۃ للنفس بہا ینتقل من الضروریات الی النظریات الآنہ لما کان ظاہر ہذا التفسیر اخفی من العقل اضاح المصنف رح الی توضیحہ وتبیین المراد منہ فزعم انہ یحتمل ان یراد بالعقل ہہنا ذلک الجوہر المجرد الذی ہو اول المخلوقات علی ان یکون النور بمعنی المنور ولا یخفی بعد ہذا الاحتمال من الصواب فانہم جعلوا العقل من صفات الرادی والملکۃ فی ہذا التفسیر ویحتمل ان یراد بہ الاثر الفائض من ہذا الجوہر علی نفس الانسان کما ذکرہ الحکماء من ان العقل الفعال الذی یؤثر فی النفس ویعدہا بالادراک وحال النفوس بالاضافۃ الیہ حال الابصار بالنسبۃ الی الشمس فکما ان باضاءۃ نور الشمس تدرک المحسوسات کذلک باضاءۃ نوره تدرک المعقولات فقولہ نور ای قوۃ شبیہۃ بالنور فی انہا بہا یحصل الادراک لیضیء ای یصیر ذا ضوء بہ ای بذلک النور طریق یبتدأ بہ ای بذلک الطریق والمراد بہ الافکار وترتیب المبادی الموصلۃ الی المطالب ومعنی اضاءتہا صیرورتہا بحیث یہتدی بہا القلب الیہا ویتمکن من ترتیبہا وسلوکہا توصلا الی المطلوب وقولہ من حیث ینتہی الیہ متعلق بیبتدأ والضمیر فی الیہ عائد الی حیث ای من محل ینتہی الیہ ادراک الحواس فیبتدی ای یظہر المطلوب للقلب ای الرجم المسمی بالقوۃ العاقلۃ او النفس المتاطقۃ فیدرکہ القلب بتأملہ ای التفاتہ الیہ والتوجہ نحوہ بتوفیق اللہ تعالی والعامہ لا یتأثرون للنفس او تولیدہا فان الافکار معدات للنفوس فیضیان المطلوب انما ہو بالہام اللہ وسبحانہ وتعالی او العقل الذی یحصل الادراک بالتجرد او باضافۃ نوره ویکون نسبۃ النفوس نسبۃ الشمس الی الابصار علی ما ذکرہ الحکماء ہو العقل العاشر المسمی بالعقل الفعال او العقل الذی ہو اول المخلوقات فعلی کلام المصنف تسامح قولہ او قدیطلق العقل علی قوۃ للنفس بہا تکتسب العلوم اشارۃ الی معنی آخر للعقل باعتبار ترتب حصول النفس مراتبہا الاربع فعلی ما سبق کان حاصل معناہ حصول شرائط الوصول الی المطلوب بالکشاف الحجب بینہ وبین المطالب التہدی الی طریق التوصل الی المقاصد واما علی ہذا فمعناہ قابلیۃ النفس لہذہ المعانی فان قیل من شأن العلۃ التأثیر والفعل ومعنی القابلیۃ التأثیر والانفعال فکیف یفسر بہا قلت ہی قوۃ باعتبار ترتیب المبادی وتہیی المعدات والتصرف فیہا قابلیۃ من حیث ان

فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احد الحواس الخمس ونهاية ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ ويرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ تأخذ للمدركات من الطرفين وتتصرف فيهما وتركب بينهما تركيبا وتسمى مخيلة ايضا بادئ بدء ادراك الحواس

ان حصول الملط انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكتسب العلوم تشتمل مراتبها الاربع فكيف يعتبر تقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى بما عنى اليه هولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الآثار ويحصل غاية الملط وبدايتها وان المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفاتها في المبادي لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي بها يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان مدرك الغائب من الشاهد اي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلالنا من العالم وتغيراته على ان لها صانعا قديما غنيا عما سواه بريا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقائقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احداهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثيرها مما نوقها مستكملة في ذاتها ويسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لكمالاته اياه تأثيرا اختياريا ويسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات الاربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها ويسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها ومتى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربها من الفعل وذلك بمنزلة استعداد الفادر على الكتابة الذي لا يكتب حالا ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا والاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول حصول المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة ابعده والمصرح جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع عن المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يصل الى النظريات اي مرتبة المبادي الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدم سائر القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كما تلك الاول واكمال لها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب كل من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة فاعلة فيطلق على نفس القوى ايضا ومعنى القوة المعنى المصدري الذي يعبر عنه بالتأثير والتأثر معا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه يصل الى النظريات بمناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويترتب عليها نور العقل بحيث يتجلى وزاد رأس المحسوسات قوله فاعلم ان بداية درك الحواس يعني لما ذكرنا في تعريف العقل ان مدرك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر بطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله ان حيث مستقلا ابتدأ والضمير في اليه عائدا الى حيث اعني طريق ابتدائه من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس بوار تسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك

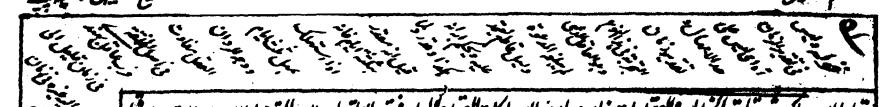
فاذا تم هذا استعد النفس الانسانية من المفكرة علوما فمنذ بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل الرابع مرتب كما ذكرناه الى ان يشاء الله تعالى ثم معلوماته النفس الا ما يتعلق بها العمل كمعرفة الصنائع فعالى وتسمى علوما نظرية واما يتعلق بها العمل تسمى عملية فاذا استعدت العقلية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود فيها القوة وعدمها الى يستدل بهذا التحريك على وجود ذلك القوة وهي قابلة لهما اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة اكثرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا تحرك

الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي ان تحصل الا بالمقابلية المذكورة واذا لم تحرك الى الخير وعن الشر

والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والتسم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي بها يدرك الروائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين الجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ ثم تفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء والاضاءة فان المرتسم فيها هو صورة المحسوس للنفس فان المحسوس هو بها الالوان الموجودة في الخارج مثلا وما يلبس مرتسم في الباصرة هو صورته بل صورته الموجود الحاصل في النفس صورته ومعنى علوميته حصول صورته لا حصول النفس ونهاية درك الحواس التسع المحسوس في الحواس الباطنة والصور انما يدرك بالحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال وهي قوة مرتبة في آخر تجويف المقدم يحفظ فيها المحسوسات وتبقى فيها بعد غيبة عن الحس المشترك فهي خزانة الوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ فانها تدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تاتها الحواس بطريق الحواس والكائنة موجودة في المحسوسات كعداوة ذئب وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ يحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقوم التركيب والتفصيل بين صور المحسوسة المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان لرأسان وانسان عديم الرأس وبدا سمي اخذه المدركات من الطرفين وهذه القوة يستعملها النفس على اي نظام يريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرناه من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل يوجب الآفة في فعل تلك القوة والحق ثم في كلام المصنف ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها فانه يدرك المحسوس ثم يخزن ثم يدرك معه المعاني ثم يحفظ ثم يقع منها التركيب والتفصيل وهذا قال ثم بعده الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم قوله فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياها من الطرفين يشرع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي صورا ومعاني كلية لا نهائية بالتصرف او التفكر في الاشخاص الجزئية يكتسب استعدادا لاخذ قبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة بالين كلي وجزئياته وهذا تمام التقرير فان نماية ادراك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل وما يحقق هذه المباحث فما لا طيق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصرح وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية معالم بعيدة في العربية بل المراد ان العقل نور يعني بالطريق الذي يتبادر به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق يعني انه لا مجال لغير ادراك الحواس هو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات معلوم بسلك الاستقراء والتجربة والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق وراء سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به يهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه وتمت المقدمات على ما ينبغي يتبدى المطلوب للقلب لفيض الملك العلام قوله ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لا فيتبارنا اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل

علم عدمہ معرفتہا بالغیر والتشاد لو کانت عارفۃ لحرکتہم عدمہم معرفتہا لعدم قابلیتہا اذ لو کانت قابلۃ وقد قلنا ان ذلک الجوہر ہو ادائم الاشراق لکانت عارفۃ فتعلم ان وجود العقل وعدمہ یعرفان بالاضطرار ثم لما کان العقل متفاوتا وتفاوت افراد الناس وذلک التفاوت انما ہو لزیادۃ قابلیۃ البعض لمنفوس ذلک القبض والاشراق اشدۃ صفائہا ولطافتہا فی مبدأ الفطرۃ ونقصان قابلیۃ بعضہا کدورتہا وکثافتہا فی اصل الخلقۃ متدرجا من النقصان الی الکمال بواسطۃ کثرۃ العلوم ورسوخ الملکات المحمودۃ فیہا فتصیر اشد تناسبا لذلک الجوہر وتزداد استقرارا بانوارہ واستغنائہا لمعالم آثارہ فالقابلیۃ المذکورۃ سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزیادۃ تلک القابلیۃ والاطلاع علی حصول ما ذکرنا انہ مناط التکلیف متعذر قدرۃ الشارع بالبلوغ اذ عند تمام التجارب بکمال القوی الجسمانیۃ التی ہی مراکب القوۃ العقلیۃ ومسخرۃ لہا باذن اللہ تعالی وقد سبق فی باب الالہام والخلاف فی ایجابہ الحسن والقبح المذکورۃ فی باب الامر فالصبی العاقل وشاہق الجبل مکلفان بالایمان حتی ان لم یعتقدا ایمانا ولا کفرا یعذبان وعند الاشعریۃ یعذبان ان لم یعتقدا کفرا شاہق الجبل فیضمن قاتلہ ولا ایمان الصبی والمذہب عندنا التوسط بینہما اذ لا یمکن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وہو مبنی علیہ ای الشرع مبنی علی العقل لانہ مبنی علی معرفۃ اللہ تعالی والعلم بوحدانیتہ والعلم بان المعجزۃ دالۃ علی النبوۃ وہذہ الامور لا تعرف شرعا بل عقلا

للنفس القوۃ النظریۃ والقوۃ العملیۃ والاولی مکملۃ للنفس والثانیۃ مکملۃ للنفس والبدن تحریک البدن عن تشوف الی الخیرات وہذا التحریک یستلزم المعرفۃ بالشر والخیر من حیث انہما خیر وشر بالعکس اما الاول فلان الشر ومستلذات البدن وملایمات الشہوۃ والغیب والخیرات شاق وتکالیف وخالفات للہوی فلا تصور المیل عن الملائم الی الملائم فالاولیۃ معرفۃ ان الاول شر والثانی خیر واما فلان الخیر والکمال محبوب بالذات والنفس مائلۃ الی الکمالات مہیأۃ لتقویم القوی وامرہا بالخیرات فاذا اکتسب العلم بالخیر والشر وعرفتہما من حیث انہما خیر وشر حرکت البدن نحو الخیر لا محالۃ ثم معرفۃ الخیرات والشرور تستلزم قابلیۃ النفس اشراق نور العقل علیہا بمعنی حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبہا وہذا ظاہر والقابلیۃ تستلزم المعرفۃ لان ذلک الجوہر المفیض دائم الاشراق لانقطاع فیضہ ولا نظنہ من جانبہ بمنزلۃ الشمس فی الاضارۃ فیکون بین فعل الخیرات وترک الشرور وبین القابلیۃ المسماۃ بالعقل تلازم فیستدل بکل من فعل الخیرات علی وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم علی وجود اللازم ویستدل من تلک الخیرات علی عدم العقل استدلالا من عدم اللازم علی عدم الملزوم فقولہ ثم لما کان یعنی ان العقل متفاوت فی افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتۃ بحسب الفطرۃ فی الکمال والنقصان باعتبار زیادۃ اعتدال الابدان ونقصانہ فکلما کان البدن اعدل مبالواحد الحقیقی اشبہ کانت النفس الفائضۃ علیہ اکمل والی الخیرات امیل وللکمالات اقبل وہذا معنی صفائہا وہو لطافتہا بمنزلۃ المرآۃ فی قبول النور وان کان بالعکس فبالعکس وہذا معنی کدورتہا وکثافتہا بمنزلۃ الحجر فی قبول النور والاخفاء فی ان النفس کلما کانت اکمل واقبل کان النور الفائض علیہ من ذلک الجوہر المسمی بالعقل الفعال اکثر وابالغ والیہ الاشارۃ بقولہ متدرجا من النقصان الی الکمال فلان النفس کلما ازدادت فی کثرۃ العلوم تکمیل القوۃ النظریۃ وفی تحصیل الملکات المحمودۃ تکمیل القوۃ العملیۃ ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الکامل من کل وجہ فازدادت فائضۃ نورہ علیہا لان زیادۃ الاستفاضۃ بازدیاد المناسبۃ ولما تفاوتت العقول فی الاشخاص تعذر العلم بان عقل کل شخص ہل بلغ المرتبۃ التی ہی مناط التکلیف فتعذر الشارع تلک المرتبۃ بوقت البلوغ اقامۃ للسبب الظاہر مقام حکمہ کما فی السفر والمشقۃ وذلک بحصول شرائط کمال العقل واسبابہ فی ذلک الوقت بناء علی تمام التجارب المحاصلۃ بالاحساسات الجزئیۃ والادراکات الضروریۃ وتکامل القوی الجسمانیۃ من المدرکۃ والمحرکۃ التی ہی مراکب للقوۃ العقلیۃ بمعنی انہا بواسطتہا تستفید العلوم ابتداء فتحصل الی المقاصد وبمعونتہا یظہر آثار الادراک وہی مسخرۃ مطیعۃ للقوۃ العقلیۃ باذن اللہ تعالی فہی تأمرہا بالاخذ والاعطاء وتستعفیہا للاذات والتحرک من الادراک قدر ما یرای عن مصلحۃ تختص بالکمالات قولہ وقد سبق فی باب الامر اعلم ان المہم فی ہذا المقام تحریر المبحث وتلخیص محل النزاع لیتأتی النظر فی احد الجانبین ویظہر صحۃ المطلوب والنزاع للمعتزلۃ فی ان العقل لیستقل بدرک کثیر من الاحکام علی تفاصیلہا مثل وجوب الصوم فی آخر رمضان المبارک وحرمتہ فی اول شوال والنزاع للاشاعرۃ فی ان الشرع محتاج الی العقل وان للعقل وخلافا فی معرفۃ الاحکام حتی صرحوا بان الدلیل اما عقلی صرف واما مرکب من عقلی وسمعی وتتمیم کونہ بسمعیا صرفا لان صدق المشارع بل وجودہ وکلامہ انما یثبت بالعقل وانما النزاع فی ان العاقل اذا بلغتہ الدعوۃ وخطاب الشارع الا بعد عدم وروودہ واما بعد عدم وصولہ الیہ فہل



قطعا للدور لکن قد یطرق الخطا فی المقدمات العقلیات فان مبادی الادراکات العقلیۃ لما اختلط فیہا الحواس فیقع الالتباس بین القضایا الوہمیۃ والعقلیۃ فیقع الغلط فی مقتضیات الافکار کما تری من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسہ فی زمانین فصار دلیلنا علی التوسط بین مذہب الاشعریۃ والمعتزلۃ امرین احدہما التوسط المذکور فی مسئلۃ الجبر والقدر ومسئلۃ الحسن والقبح وثانیہما معارضۃ الوہم العقل فی بعض الامور العقلیۃ وتطرق الخطاء فیہا فہو وحدہ غیر کاف ای للعقل وحدہ غیر کاف فیما یحتاج الانسان الی معرفتہ بنار علی ذکرنا من الامرین فلا بد من انضمام شیء آخر اما ارشاد او تنبیہ لیتوجہ العقل الی الاستدلال او ولذلک زمان یحصل للتجربۃ فیہ فتعینہ علی الاستدلال فلہذا اخترنا التوسط فی المسائل المتفرعۃ المذکورۃ فی المتن وہی قولہ فالصبی العاقل لا یکلف بالایمان لعدم استیفاء مدۃ جعلہا اللہ تعالی علما للحصول التجارب وکمال العقل ولکن یصح منہ اعتبارا بالاصل العقل ورعایۃ للتوسط فجعلنا مجرد العقل کافیا للصحۃ وشرطنا الانضمام المذکور للوجوب والمراہقۃ ان غفلت عن الاعتقادین لاتبین عن رؤیہا وان کفرت تبین فانہا ان لم تدرک المدۃ المذکورۃ لم یحصل مجرد عقلہا کافیا فی التوجہ الی الاستدلال لکن ان توجہ علم انہا ادرکت مدۃ افادتہا التوجہ فجعلنا مجرد العقل کافیا اذا حصل التوجہ وشرطنا الانضمام اذا لم یحصل التوجہ وکذا الناہق الی لا یکلف

قبل مضی زمان یحصل فیہ التجربۃ ولبلوغہ یکلف فلا یضمن قاتل الناہق ولو قبل مدۃ التجربۃ فانہ لیستوجب عصمۃ بدون دار الاسلام فصل ثم الاہلیۃ ضربان اہلیۃ وجوب واہلیۃ ادا وما الاولی فبنار علی الذمۃ وہی فی اللغۃ العہد وفی الشرع وصف

یجب علیہ بعض الافعال ویحرم بعضہا بنبنی استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرۃ ام لا فصد المعتزلۃ لم بنار علی مسئلۃ الحسن والقبح وعند الاشاعرۃ لا اذ لا حکم للعقل ولا تعذیب قبل البعثۃ وقد سبق تحقیق ذلک قولہ قطعا للدور یعنی ان ثبوت الشرع موقوف علی معرفۃ اللہ تعالی وکلام الرسل وبعثۃ الانبیاء علیہم السلام بدلالۃ المعجزات فلو توقفت معرفۃ ہذہ الامور علی الشرع لزم الدور قولہ وثانیہما معارضۃ الوہم العقل فان قبیل الوہم لا یدرک الا المعانی الجزئیۃ والعقل لا یدرک الا المعانی الکلیۃ فکیف للمعارضۃ بینہما اجیب بان مدرک الکلی ہو النفس لکنہا تدرک الکلیات بالقوۃ العاقلۃ والجزئیات بالحواس ومعنی المعارضۃ انجذاب النفس الی آلۃ الوہم دون العقل فیاس تقرر ان یستعمل فیہ العقل للان للعقل بالحس والوہم ومدرکاتہا اکثر قولہ فہو ای العقل وحدہ غیر کاف فی جمیع ما یحصل بہ النفس ومورد امر الشارع لما ذکرنا من تطرق الخطاء ولیس المراد ان العقل لا یستقل فی ادراک شیء والکتساب حکم الفقیہ علی ما ہو رای الاسماعیلیۃ فی اثبات الحاجۃ الی المعلم قولہ فالصبی العاقل لا یکلف بالایمان ہو الصحیح وذہب کثیر من المشائخ حتی الشیخ ابو منصور الی ان الصبی یجب علیہ معرفۃ اللہ تعالی لانہا بکمال العقل والبالغ والصبی سواء فی ذلک انما عذر فی عمل الجوارح لضعف النیۃ بخلاف عمل القلب ومعنی ذلک ان کمال العقل معرف للوجوب والموجب ہو اللہ تعالی بخلاف مذہب المعتزلۃ فان العقل عندہم موجب بذاتہ کما ان العبد موجد افعالہ کذا فی الکفایۃ قولہ فان کفرت ای المراہقۃ تبین عن الزوج لما انا ذکرنا موضع کمال العقل والتمکن من الاستدلال اذا لم یعرف ذلک حقیقۃ اما فتحقق التوجہ الی الاستدلال والکفر فلا عذر فان قیل فی ذا یناط الحکم بالسبب الظاہر وہو وجود احدہما لم یتحقق السبب فینبغی ان تعذر المراہقۃ التی کفرت کالمسافر اذا علم انہ لا مشقۃ فی ایصالہ فانہ یفطر قلنا ذلک فی العزوم واما فی الاصول لاسیما فی الایمان فیجب اجراء وجد السبب الخفی اعتبارا للعظم خطرہ قولہ وکذا الناہق یعنی الصبی العاقل البالغ الناہق فی تحیل بان لم یسفہ الدعوۃ فانہ لا یکلف بالایمان بمجرد عقلہ حتی لو لم یصف ایمانہ لم یکن من اہل النار ولو لم یعرف الکفر کان من اہل النار للدلالۃ علی التمکن من الاستدلال وہذا اذا لم یتقدم شیء فان وجد زمان التجربۃ والتمکن فلیس بمعذور والا فمعذور فلیس فی تقدیر الزمان دلالۃ عقلیۃ او سمعیۃ بل ذلک فی علم اللہ تعالی فان تحقق لعذرہ والا فلا وبہذا مراد ابی حنیفۃ حیث قال لا اعذر احدا فی الجہل بخالقہ بما یری من الخلق حالا نفسہ والمانی من تراکم فیصدر الی قیام التجربۃ فان قیل الناہق لما لم یکلف بالایمان کان ینبغی ان لا یصدر منہ ما یضمن قاتلہ الجواب ان العصمۃ لا تثبت بمجرد الاسلام حتی لو اسلم فی دار الحرب ولم یہاجر الینا تقتل ولا یضمن قاتلہ کما یضمن قاتل الصبی والمجنون فی دار الحرب قولہ فصل ثم الاہلیۃ ینبغی لبعد ثبوت الحکم علی الصبی بمنزلۃ الحکم علی المیت فلا حکم ہنا لما ثبت الا بالعقل فلم الاہلیۃ ضربان اہلیۃ وجوب ای صلاحیۃ وجوب الحقوق الشرعیۃ علیہ واہلیۃ ادا ای صلاحیۃ الصدور الفعل منہ علی وجہ یعتد بہ شرعا وما صلی بالذمۃ وما وقع فی کلام المصنف من ان ذمۃ صلاحیۃ علیہ فی الشرع وحسن مخرجات الاستعمال یجوز ان یحمل علی الحکم

يصير به الانسان ابلا لماله وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته واشهدا وسيميهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب سبحانه على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به ابلا للوجوب عليهم فثبتت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا يسمون الخير والشر الى الطائر

شبهته في ذمته حاول المصدر الرد عليه تحقيق الذمة تقوة وشرعا وانتهاتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محلا امانة اكرمه بالعقل والذمة حتى صارا بلا للوجوب المحقق له وعليه ثبتت لحقوق العصمة والحرية والملكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبتت لهم وعليهم حقوق المسلم في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب عليه جمهور المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما تتوالدون الى يوم القيامة ثم في اثناء مدة الكون الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل في النفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ منهم اقرارهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم ثم انسانا فانسانا تلك الحالة ابتلاء للمؤمن بالغيب وحاصل كلام المصرح من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب الاشياء له وعليه وتكاليف بواخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير ابلا لذلك وهو المراد بالذمة نفي وصف يصير الانسان ابلا لماله وعليه واعترض عليه بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق والدلالة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للمدلول اجيب بانا لا نسلم ان العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب الوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان ابلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا اقلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب للدلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب نما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يجب في العهد والمرة ان يكون كذا وكذا وما على ما ذكر فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس موقتة لما فاتره وعهد منها وانه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالمراد قوته تفسيره للنفس والعهد تفسيره للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود منهم قوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه والآية تمثيل للزوم عمل لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد به وصف به صارا بلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى عبارات البيان واما قوله تعالى وحملناهم الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها عظمت بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذوات شعور وادراك لابين ان يحملنها ويحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فاز بالمراد لها والقائم بحقها بالخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا لكنه عانيتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب قيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني وتارا لمن عصاني فقال نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحمل فريضة ولا نبتغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه تحمل بالشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارا بالاضافة الى استعداد بعض وآبائهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من نوائر العقل ان يكون عيونا على القوتين حافظا لهما عن التعدي مجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلها وكسر سورتها فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفا يصير ابلا لما عليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاحتمالات على ان للانسان يلزمه ويجب عليه شئ فلا بد فيه من وصف به يصير ابلا لذلك لم تكن حاجة الى هذه التكلفات بل دلالة قوله تعالى

فان مرسانا یتیمون به وان مرمار جانیتها مون فاستعیر الطائر لما هو فی الحقیقة سبب الخیر والشر وهو قضاء الله تعالی وقدره واعمال العباد فانها وسیلة لهم الی الخیر والشر فالمعنی الزمناه وقضی له من خیر او شر او الزمناه علیه لزوم القلادة او اتصل العنق الی الغل فکنی عنه بما فی الآیة علی لزوم الفعل للانسان فمحل ذلک اللزوم هو الذمة فقوله فی عنقه استعارة لعنق لذلک الوصف المعنوی الذی به یلزم التکلیف لزوم القلادة او الغل العنق وقال الله تعالی وحملها الانسان فهذه الآیة تدل علی خصوصیة الانسان تجعل اعباء التکالیف ای وجوبها علیه ثبتت بهذه الایات بالثبات ان للانسان وصفا هو به یصیر اهلا لما له وعلیه والدلیل فی هذه الایات علی وصف یصیر به اهلا لما له لکن المقصود ههنا اثبات اهلیته الوجوب علیه فیکون هذا کافیا فی الاثبات المقصود واما الدلائل الدالة علی الوصف الذی یصیر به اهلا لما له فکثیرة منها قوله تعالی وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها وقوله تعالی خلق لکم ما فی الارض فتصیر الولادة نزوة من وجه یصیر ذمته مطلقة لکن الوجوب غیر مقصود بل المقصود حکمه وهو الاداء فکل ما یمکن اداره ویجب بالایجاب یتحقق الضمان وکان ضمانا وعوضا یجب ای علی الصبی فهذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداره یتحمل النیابة وکذا ما کان صلته کنفقة الزوجة وثمن او الاعواض کنفقة القریب هذا نظیر الصلة التی تشبه المؤن والزوجة نظیر الصلة التی تشبه الاعواض لصلتها الا جزیة ای لا تجب فلا یتحمل العقل ای لا یتحمل الصبی المدیر والکان عاقلا فی هذا الکلام لهمام لانه یشبه ان یکون جزاء لمن لم یحفظه عما فعل ولا العقوبة ای لا یجب علی الصبی العقوبة کالقصاص ولا الاجزیة کحرمان المیراث علی ما مر فی باب المحکوم به وهو قوله کحرمان المیراث بالقتل فلا یثبت فی حق الصبی لانه لا یوصف بالتقصیر واما حقوق الله تعالی

اقیموا الصلوة واتوا الزکوة علی هذا المعنی اظهر وکذا ثبوت الحقوق له لا یدل علی ان فیه وصفا هو اهلة لجواز ان یکون ذلک لذات الانسان علی ان استحقاق الرزق غیر مختص بالانسان فیلزم ثبوت الذمة لکل دابة قوله فان مرسانا غاوناه ولاک سیاسنة ای یمرمن سیاسرک الی سیاسنک والبارح بالعکس والغریب تیطیر بالبارح وتیفال بالسانح لانه لا یمکنک ان ترمیه حتی تحرف فهذا الاعتبار استعیر الطائر لما هو سبب الخیر والشر من قضاء الله تعالی وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر یطیر الیه من عش الغیب وقد کر القدر ولا یخفی ما فی کلام المصرح من التسامح حیث جعل الطائر استعارة لسبب الخیر والشر ای قضاء الله تعالی وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنی الزمناه ما قضی له من خیر او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخیر او الشر المقضی به ثم القضاء هو الحکم من الله تعالی والامر اولا والقدر هو التقدیر والتفصیل بالاظهار والایجاد وفی کلام الکمال ان القضاء عبارة عن وجود جمیع المخلوقات فی الکتاب المبین واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة علی سبیل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة فی الاعیان لعدد حصول الشرائط کما قال عز وعلا وان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقریب منه ما یقال القضاء هو فی العلم والقدر هو فی الارادة وقد یقال ان الله تعالی اذا اراد شیئا قال لکن فهناک شیئا ان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر قوله فتصیر الولادة یعنی ان الجنین قبل الانفصال فیکون له ذمة من وجه حتی یصلح لوجوب المتحقق له کالارث والوصیة والنسب للوجوب بها علیه حتی لو اشتری الولی له شیئا لا یجب علیه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فیصیر ذمته مطلقة فیصیر ذمته نفسا مستقلة من کل وجه فیصیر اهلا للوجوب له وعلیه حتی کان ینبغی ان تجب علیه کل حق تجب علی البالغ الا انهم لم یکن اهلا للاداء لضعف بنیته والمقصود من الوجوب هو الاداء مختص واحیانا بما یمکن اداءه عنه فلهذا احتیج الی تفصیل الواجبات تمییزا یجب علیه عما لا یجب بهذا ظهر من الکتاب قوله کنفقة القریب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب علی الغنی کفایة لما یحتاج الیه القاریء بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء الاحتباس الواجب علیها عند الاجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطریق التسمیة علی ما هو المتعارف فی الاعواض فلکونها صلة تسقط بمضی المدة او الم یوجد التزام کنفقة الاقارب وتشبیهها بالاعواض لیصیر دینا بالالتزام قوله وان کان عاقلا الی الصبی لا یتحمل الدیة والکان فاعقل فتبین ان الدیة ما کانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصیر فی حفظ العاقل عن فعله والصبی لا یوصف بذلک لهذا لا یجب علی المسلم فی قوله وان کان عاقلا بهام ان المراد وان کان من العاقلة لکنه لیس مراد لان تحمل الدیة لا یتصور الا من العاقلة فلا معنی للتاکید

فالعبادات لا یجب علیہ ادا البتہ بنیۃ مطابرۃ لان الصبی سبب للخبر واما المالیۃ فلان المقصود بہ الادا ر لا المال فلا یحتمل النیابۃ فصارت کالبدنیۃ
والا لعقوبات کالحدود والعبادۃ فیہا مؤنۃ بمقصدیۃ الافطر عند محمد رحمہ اللہ حجان معنی العبادۃ ویجب عندہما احترازا عن الاضرار بالمالیۃ القاصرۃ وما کان
مؤنۃ محضۃ کالعشر والخراج یجب و علی الاصل المذکور وہو ان ما یکون ادارہ یجب بالاقل قلنا لو وجب ادا الصلوۃ علی الحائض والحبص
بیانہا لطہر ذلک فی حق القضار وفی قضائہما حرج فیسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم ولیس فی قضائہ حرج والادا یحتمل ان یکون
ادا الصوم واجبا لان الحدث لا ینافی الصوم وعدم جوازہ منہا ای عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القیاس فینتقل الی الخلف ای یتعلق الوجوب
الی الخلف وہو القضار والجنون الممتد یوجب الخرج فی الصلوۃ والصوم لانہ ای الاغمار یمتد بستۃ عشر شہر رمضان واما النیابۃ ای المالیۃ الادا ر فقاصرۃ وکاملۃ
وکل ثبت بقدرۃ کذلک ای المالیۃ الادا ر القاصرۃ تثبت بقدرۃ قاصرۃ وہ المالیۃ الادا ر الکاملۃ تثبت بقدرۃ کاملۃ والقدرۃ القاصرۃ تثبت بالعقل القاصر
وہو عقل الصبی المعتوہ والکاملۃ بالعقل الکامل وہو عقل البالغ غیر المعتوہ فاثبت بالقاصرۃ اقسام محققوۃ الادا تعالی کالایمان وغرہ وعلیہ السلام من
الصبی لقولہ علیہ السلام مروا صبیانکم بالصلوۃ اذا بلغوا سبعا وہم لہ یوما اذا بلغوا عشرا وانما الضرب للتادیب جواب بسکال وہو ان یقال
کیف یضرب بالضرب بعقوبۃ والصبی لیس من اہلہا فاجاب بان ہذا الضرب للتادیب والصبی اہل للتادیب لانہ عطف علی قولہ لقولہ علیہ السلام اہل الثواب والعقاب
الشی اذا وجد لا یتعدم شرعا لا بالحجر ای بحجر الشرع وہو باطل فیما ہو حسن وفیہ نفع محض وما ضر الا فی لزوم ادائہ وہو عقوبۃ موضوع وما حرمان المیراث
والفرقۃ فیضافان الی کفر الآخر جواب بسکال وہو ان لزوم ادا ہ الامام لما کان موضوعا عن الصبی لکونہ ضررا یلزم ان لا یثبت باسبابہ ترتب ان المیراث
عن ہزۃ الکافر ولا الفرقۃ بینہ وبین زوجتہ الوثنیۃ لان کلا منہما ضرر فاجاب بانہما یضافان الی کفر الآخر لا الی اسلامہ وایضا بہما من ثمرات الایمان وانما تعرف
صحۃ الشی بحکمہ الذی وضع وہو سعادۃ الدارین

بقولہ وان کان من العاقلۃ قولہ فالعبادات لا یجب علیہ ای علی الصبی فان قلت ان جہۃ العبادات لا یمان وہو لیس بہبلی ولا مالی لکونہ عمل القلب قلت جعلہ من
البدنیۃ تغلیبا او باعتبار اشتمالہ علی الاقرار الذی ہو عمل اللسان وذہب فخر الاسلام الی ان الصبی لو کان ذا عقل یجب علیہ نفس الایمان وان لم یجب علیہ ادا ہ لان نفس الوجوب
ثبت بابہا علی طریق الجزاء لم یخل عن فائدۃ وہو السبب تقرر فی حقہ ولا الخطاب فانہا ہو لوجوب الادا ر وہو لیس بہا ہل لرفع ادی الایمان الا الاقرار مع التصدیق وتم
فرضا لان الایمان لا یحتمل النقل صلوۃ ولہذا لا یلزم تجدید الایمان لبعد البلوغ فالصبی لصبا عذر فی سقوط وجوب الادا ر لانہ مما یحتمل السقوط لبعد البلوغ لعذر النوم والاغماء بخلاف
نفس الوجوب فانہ لا یحتمل السقوط بحال والصبی لا یناف نفس الوجوب فلہذا لو اسلمت امرأۃ الصبی او بہا یلزمہا عرض القاضی علیہ لیفرق بینہما وذہب شمس الائمۃ رحمہ اللہ الی انہ لا وجوب علیہ لعدم البلوغ
وان عقل لان الوجوب لا یثبت بدون حکمہ وہو الادا ر لکن فی الادی یکون الایمان المودی فی ضمان عدم الوجوب لما کان لسبب عدم الحکم فقط والا فالسبب الحکم قائم فاذا وجد حکمہ کالمسافر اذا صلی الجمعۃ
یقع فرضا قولہ واما المالیۃ فلان المقام ہو الادا ر یعنی ان الغرض من شرعیۃ العبادات المالیۃ کالزکوۃ مثلا ہو الادا ر لیظہر اثر المطیع عن العاصی فی المال الذی ہو غنی عن العالمین والمعنی ان المعنی ان المعتبر ہو
الادا ر من کل کلف حتی لا یلزم من عدم ادا ہ البعض خلاف مراد الشارع تعالی فی حق ہذا الحاجۃ الی قولہ تعالی ان المقصود ہو الادا ر فی حق من علم اللہ تعالی منہ الاتیان دائما فی حق غیرہ فالمقام الابتلار والزام الحجۃ فان قیل تجری النیابۃ فی المالیۃ کما اذا وکل غیرہ بادا ر زکوۃ مالہ یسقط
ان یجب علی الصبی یؤدی عنہ ولیہ اجیب بان فعل الناس فی النیابۃ الاختیاریۃ ینتقل الی المنوب عنہ فیصلی عبادۃ بخلاف النیابۃ الجبریۃ کنیابۃ الولی قولہ
مؤنۃ محضۃ کالعشر والخراج یعنی المحض ایجب بالسبب الاصل والقصد لا بالخطاب تثنی من معنی العبادۃ والعقوبۃ وقد سبق ان معنی العبادۃ فی العشر والعقوبۃ فی الخراج
انما ہو بحسب الوصف لیس بمقصود قولہ والکاملۃ ای القدرۃ الکاملۃ تکون بالعقل الکامل ای المقرونۃ بقوۃ البدن وذلک لان المعتبر فی وجوب الادا ر لیس حجرہ
فیہم الخطاب بل ہم قدرۃ لعمل وہو بالبدن فاذا کانت کلتا القدرتین بسبب من درجۃ الکمال کما فی الصبی الغیر القاتل او احدہما کما فی الصبی العاقل او المعتوہ لما لم کانت
الادا یۃ ناقصۃ قولہ فاثبت بالقدرۃ الناقصۃ اقسام لانہا اما حقوق اللہ تعالی او حقوق العباد والاول اما حسن لا یحتمل القبیح او ما قبیح لا یحتمل الحسن واما
مترددۃ بینہما والثانی اما نفع محض او ضرر محض او مترددۃ بینہما صارت ستۃ واحکامہا مذکورۃ فی المتن قولہ وہو باطل فیما ہو حسن وفیہ نفع محض یعنی ان الایمان

الا ترى انهما يثبتان تبعا ولم يعد اضرارا حتى لو كان ضررا لم يثبت والالزمه تبعية الاب اذ قد فات لانه لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض وانما الكفر يعتبر منه البلوغ لان الجهل لا يعد علما فيصير ردته فيلزمه احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا واحكام المقصودية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا ثبتت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوى على انها لم تثبت ابتداء اى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبى تبعا للابوين وان كان لا يلزمه قصدا فانهما اضافا تصرفاتهما اليه قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان اجره المجور اى الصبى المجور والعبد المحجور لنفسه وعمل باجر يجب الاجر استحسانا وفى القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان تحقيقا للحجر حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر فى عدم الوجوب لكن فى العبد يتعيره بالسلعة حتى ان باع فيه يمين اى ان باع العبد المحجور فى ذلك العمل يمين المستاجر بخلاف الصبى لان الغصب لا يتحقق فى الحر واذا قلنا يتحقق ان الرفع الضمير يرجع الى الصبى والعبد المحجورين والرفع عطار لا يكون كثيرا اى لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن الولى اذ فى الصحة اعتبار الادمية وتوصل الى درك المضار والمنافع داعتدار فى التجارة بالاهلية قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحو هما لا يصح منه وان اذن وليه والمباشرة اى لا يصح مباشرة الولى الطلاق الهبة والقرض من قبل الصبى الا القرض للقاضى وانما يصح اقراض مال الصبى للقاضى دون غيره من الاولياء لان القاضى قادر على الاستيفاء فكان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها فجعلت حالية اى لما كان صيانة الحقوق على القاضى والحال ان العين ربما تهلك فيقرضها القاضى لتلزم المستقرض ويامن هلاكها +

٢٧٧ وفروعه تعسن وفيه نفع محض فيما يتبين بالشارح الحكيم المجرد عن قيل به يحتمل الضرر بالالزام والعهدة حيث يأتم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه لان من حقه لزوم الادار ولزوم الادار موضوع عن الصبى فانه يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر اللزوم والاكراه وانما النفس الادار ومحته نفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الادار يحتمل الضرر فى حق احكام الدنيا كما ان الميراث كذلك فانه تثبت فيه زوجية الشركة فالجواب انا لم نجعله ضررا فان الى اسلام الصبى بل الى كفر المورث وطروقه لو سلم فهو من قبل اسلام وارتداد لا من قبل ضمنا الاسلام الذى جعل ضررا لاحتمال ان لا يؤمن بعد بلوغه ولهذا الفرع ان الايمان انما يؤمن صحته اذا تعرف من حكم الاصلى الذى وضع هو لا ما يلزم من حيث انه من ثمرته وهذا كما ان الصبى لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يتحقق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا القبض الذى يترتب عليه ما فى هذه الصورة قوله الا ترى انهما اى حرمان الميراث عن المورث الكافر والمرتد عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبى تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد اضرارا بنفسه صحة ثبوت الايمان لكونه من الثمرات واللوازم لا من المقاصد واحكام الاصلية للايمان قوله واما الكفر فيعتبر من الصبى ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو سقط عنه الكفر وجعل مسلما لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وسفاهة واحكاما على ما سيجىء تحقيقه والجهل لا يجعل علما فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب فيلزم ارتداد الصبى فى حق احكام الاخرة اتفاقا لان المعفو عن الكفر وهو خوف البغتة مع الشرك كالم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا اسف فى حق احكام الدنيا عند ابى حنيفة رح حتى تبين به امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه فى حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل السقوط بعذر وعند لا يسقط الحد بعذر وانما لم يقتل لان فى وجوب القتل تلبيس بحرد الارتداد وهل على الارث وبه ليس من اهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلام حال الصبا صار شبهة فى اسقاط القتل قوله بالعهدة اى لا يلزم الصبى والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان فيه احتمال الضرر لانه يملك الصبى الان باذن الولى فيندفع تصور ما به الانضمام راى الولى فيلزم قوله ولا مباشرته لان ولاية الولى نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الشافعى رح الحجر لانه لا ضرر فى اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده قوله الا القرض الى الاذا من

وما یترد دبینهما ای بین النفع والضرر کالبیع والاستیجار ونحوهما فمن حیث انه یحتمل النفع والضرر یشترط رای الولی لانه ای الصبی اهل لحکمه اذا باشر ولیه فکذا اذا باشر نفسه برای الولی ویحصل بهذا ای بمباشرة الصبی برای الولی ما یحصل بذلک ای بمباشرة الولی من فصل صحیح عبارته وتوسیع طریق حصول المقصود بهذا ای تصرف الصبی برای الولی فیما تردد بین النفع والضرر عند ابی حنیفة رح بطریق ان احتمال الضرر فی تصرف یزول برای الولی فیصیر کالبالغ حتی لیصح بغبن فاحش من الاجانب لا یملکه الولی فاما من الولی ای بیع الصبی من الولی مع غبن فاحش فعلی روایة یصح لما قدمنا انه یصیر کالبالغ لانه ای الصبی فی الملک اصیل فی الرای اصیل من وجه دون وجه لان له اصل الرای باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ لیس له کمال العقل فیثبت شبهة النیابة ای شبهة انه نائب الولی واذا کان کذلک صار کان الولی بیع من نفسه مال الصبی بالغبن فاعتبرت ای شبهة النیابة فی موضع التهمة وهو ان بیع الصبی من الولی وسقطت فی غیر موضعها ای فی غیر موضع التهمة وهو اذا باع من الاجانب عند هما متعلق لقوله ثم هذا عند ابی حنیفة رح بطریق ذای تصرف الصبی یصیر رائی برای الولی کمباشرته ای الولی فلا یصح بالغبن الفاحش اصلا ای لا من الولی ولا من الاجانب اما وصیته ای وصیة الصبی فباطلة لان الارث شرع نفعا للورث قال علیه السلام لان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعهم عالة یتکففون الناس ای یمدون اکفهم سائلین وانما ذکر الوصیة لانها ترد اشکالا وهو ان الوصیة نفع بها سبب لثواب الآخرة مع انه لا یزول الموصی به ما دام حیا عن ملکه فینبغی ان یصح وصیته فاجاب بان الارث شرع نفعا للورث وفی الوصیة ابطال الارث حتی شرع فی حق الصبی مع علی ان الارث شرع نفعا للورث وفی الوصیة ابطال الارث حتی لو کان ضررا لما شرع فی حق الصبی الا انها شرعت فی حق البالغ کالطلاق جواب اشکال وهو ان الوصیة لما کان ضررا لکونها ابطالا للارث ینبغی ان لا تصح من البالغ فاجاب بانها شرعت من البالغ وان کان ضررا کالطلاق اذا استقرض مال الصبی بجوز للاب ودن القاضی واما الاقراض فانما یجوز للقاضی لان الاقراض قطع الملک عن العین بدل فی ذمته من هو غیر ملی فی الغالب فیشبه التبرع فلا یملکه الولی واما القاضی فیملکه ان لم یطلب ملیا ویقرضه مال الیتیم ویکون البدل لما سوی التلف باعتبار المبادرة وعلم القاضی والقدرة علی التحصیل من غیر دعوی وبینة وهذا اعنی کون القاضی اقدر علی استیفائه وفی روایة یجوز الاب ایضا قوله وما کان یتردد ای محتمل للنفع والضرر کالبیع یحتمل الربح والخسران وکذا الشراء والاجارة والنکاح والصلح رح جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملک حتی لو باع الشیء باضعاف قیمته کان ضررا ولو نقدا ویلزم ان لا یندفع الضرر بحال قط وقد ذکرنا ان احتمال الضرر یندفع بانضمام رای الولی قوله لانه ای الصبی اهل لحکمه ای حکم ما هو متردد بین النفع والضرر اذا باشره الولی بنفسه وذلک انه یملک الثمن اذا باع الولی ماله ویملک العین اذا اشتراه ویملک الاجرة اذا آجر عینا قوله وتوسیع طریق حصول المقصود حیث یثبت بمباشرة الولی ومباشرة الصبی قوله وعند هما ای تصرف الصبی باذن الولی فیما یحتمل النفع والضرر عند ابی یوسف رح ومحمد رح انما هو بطریق انه یجعل بمنزلة مباشرة الولی بنفسه حتی کان الصبی آلة فیقتصر علی ما یقتصر علیه تصرف الولی وعبارة فخر الاسلام ان رای الولی شرط الجواز وعموم رائه مخصوص فیجعل کان الولی باشر بنفسه یعنی ان رای الولی شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبی ورائه فیما اذا تصرف الصبی عام حیث جاز تصرفه الی تصرف الغیر وفیما اذا باشر بنفسه خاص لا یتجاوزه فیجعل عموم رائه بان عمل بید الغیر کخصوصه بان عمل بید نفسه فیصیر کان الولی باشر بنفسه قوله واما وصیته فباطلة جواب سوال یکن تقریره لوجعلت احدهما ان الوصیة نفع محض لا یحصل بها الثواب فی الآخرة لبعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فیها تضرر زوال الملک فی الحیوة فعلی هذا التقریر کان ینبغی ان یذکر هذا عقیب الحکم بان ما فیه نفع محض یملکه الصبی وثانیهما ان الوصیة ما یتردد بین النفع والضرر لا سیما اذا کانت فی جنبة الخیر لحصول الثواب فی الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذی هو نفع للورث وعلی هذا لا یتم جواب المصرح لان غایته بیان التضرر بالوصیة ویلزم منه صحتها باذن الولی ولا روایة فی ذلک بل طریق الجواب انا لا نم انها تتضمن نفعا یعتد به بل هی ضرر محض والنفع الذی تتضمنه انما وقع بالتفاق المحال وهو ان مال الموت فلا یعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قیمته لجیز ذکما لو طلق امراته المعسرة التی لا یرجی انقضاء العدة بالاقراء والاشهر ولا یخفی ضعفه ویمکن تطبیق جواب المصرح علی التقریر الثانی

فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال و الاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاة القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يكن الادا ساقطا الوجوب لكنهم استحسنوا اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج على انه لا ينافي الاهلية الوجوب فانه يرث ويملك ليعاقب ويرث وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف رح هذا اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون ان اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط طلقا ومحمد رح لم يفرق بين ما اعترض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل واحد من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة عنده وعند محمد رح بصلوة فيصير الصلوة تتاد في الصوم بان يستغرق شهر رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رح وعند ابي يوسف رح اكثره كاغمائي المجنون في اكثر الحول كان المسقط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل

بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اعتبار خير من تركهم فقرا بالنص وترك الاصل في حكم الضرر المحض وبهذا التسعر قول الائمة شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ به لكمال اهليته كالطلاق في كونه ضرر المحضا نظر قوله فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يفترض عليهما شرع فيما فيه رفع لهما واحد هما او يوجب تغييرا في بعض احكامها ويسمى العارض عارضا جعل اسما مشتركا لكل واحد هما لما ذكرنا من عرض اذا ظهر وتبدى سمي كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولوارده العوارض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الاعلى سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية اذا لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب كتسبب الانسان لنفيها ومن اكتسابها او ترك ازالة السماوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعتة والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والجيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها بحيث تعطل افعالها اما لانعدام فيها او لخلل في آلاتها اما لاستيلاء الشيطان عليه او لانوار خبيثة تحصل فيها او لغير ذلك من الاسباب وسببه قوله لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي عينه الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي وجوب الادا ينتفي نفس الوجوب قوله لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارىء البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زائل قبل الامتداد وعدم الحرج في الحاق القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب بقاء القدرة بدليل الارث يملك الارث والملك من باب الولاية والولاية بدون القدرة الا ادا وانتفى الادا تحقيقا لتقدير لزوم الحرج في القضاء تقديم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب بالثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة والحرج في ايجاب القضاء فيكون الادا مرتبا بتقدير انتهم في الوقت وحرجانه بعد الوقت يؤدا واكان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف رح مسقط بناء الاستقاط على الاصل الا ان الامتداد عنده رح ليس بمسقط بناء الاستقاط على الاستداد فقط والخلاف في اكثر الكتب ثم كون على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري ان مرادهما ان الاصل في المجنون الحدوث والطريان اذ المسلم ان الافات هي الاصل في الحقيقة فيكون اصالة المجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو المجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دليل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لان النقصان جبل عليه دماغ كان الطاري وجه التفرقة ايضا ان احد هما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا لسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكم الصغر فيه يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون آفة في الامام فلا تعرض قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل فلحق آفة فيلغى بالعدم قوله ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس حد معين فيقدر ده بالاقل وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجنس الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب الا لليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة سواء ثم شرط في الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوة شاذ بها اعتبر النفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم

وذلک لایکون حجرا انما قال بہ اجوبا للسوال وہو ان عدم صحۃ الاسلام من المجنون انما تحکم بکلمۃ التوحید انما یکون بطریق الحجر والحجر انما شرع لطریق النظر والنظر فی الحجر عن الاسلام لانہ نفع محض فلا یصح الحجر عنہ فاجاب بان عدم صحتہ لیس بطریق الحجر والصحیح تبعا مطف علی قولہ فلا یصح واذا ثبت اعارتہ عرض الاسلام علی ولیہ ویصیر مرتدا تبعا لابویہ واما المعاملات فانہ یوخذ بضمان الافعال فی الاموال لما قلنا فی الصبی فی اول فصل الاہلیۃ وہو قولہ فحقوق العباد وما کان منہا غرما وعوضا یجب لما بینا انہ اہل لکن ہذا العارض من اسباب الحجر وانما ہو عن الاقوال فیفسد عبارتہ دون افعالہ اما جعل الصغر من العوارض مع انہ حالۃ اصلیۃ للانسان فی مبدء الفطرۃ لان الصغیر لیس لانہ ما لما ہیۃ الانسان وتکون منافیۃ للاہلیۃ والان المدقع خلق الانسان لمحل اعباء التکالیف ولمعرفتہ تبارک وتعالی فالاصل ان یخلقہ علی صفۃ تکون وسیلۃ الی حصول ما قصد من خلقہ وہی ان تکون من مبدء نظریۃ وافر العقل تام القدرۃ کامل القوی والصغر حالۃ منافیۃ لہذا الامور فیکون من العوارض فقیل ان یعقل کالمجنون اما لبعدہ فیحدث لہ ضرب من الاہلیۃ الا دار لکن الصبی عدم ذلک فیسقط عنہ ایجاب السقوط عن البالغ فلا یسقط نفس الوجوب فی الایجاب حتی اذا اداہ کان فرضا لانفلا حتی اذا بلغ لایجب علیہ الاعادۃ ولکن لتکلیف والعہدۃ عنہ ساقطان فلا یحرم المیراث تعقیب لقولہ لکن التکلیف والعہدۃ عنہ ساقطان بالقتل ولایلزم علی ہذا المرتد بالکفر والرق لانہما یانیان الارث فعدم الحق لعدم سببہ او لعدم الاہلیۃ لا یعد حزاما قال ہذا لان الحرمان لسبب القتل انما ہو بطریق الجزاء قال القائل باخذ المیراث فجوزی بحرمانہ لکن الصبی لیس من اہل الجزاء بالشر فلم یحرم والتشکل علی ہذا الحرمان بالکفر والرق لان الحرمان بہما لیس بطریق الجزاء بل لعدم سببہ فی الکفر وعدم الاہلیۃ فی الرق ومنا العتہ وہو الاختلال فی العقل بحیث یختلط کلامہ فیشبہ مرۃ کلام العقلاء ومرۃ کلام المجانین

تیسر اعلی العباد فی سقوط القضاء فلو حج بعد الظہر وافاق فی الیوم الثانی قبل الظہر یجب القضاء عند محمد رح لعدم تکرار جنس الصلوۃ حیث لم تقض الصلوۃ سنۃ وعندہما لا یجب تکرار الوقت بزیادتہ علی الیوم واللیلۃ بحسب الساعات وان لم یزد بحسب الواجبات ولم تشترط فی الصوم التکرار لان من شرط المصیر الی التاکید ان لا یزید علی الاصل وظیفۃ الصوم لا تدخل الا بمضی احد عشر شہرا فیصیر القضاء اضعاف الاصل والا لزم زیادۃ المزمنین فی غسل اعضاء الوضوء تاکید الفرض لان السنۃ وان کثرت لا تماثل الفریضۃ وان قلت فضلا عن ان یزید علیہا والامتداد فی الزکوۃ باستیعاب الحول لانہ کثیر فی نفسہ وعند ابی یوسف رح فی روایۃ ہشام عنہ لقام الاکثر مقام الکل تیسیرا وتخفیفا فی سقوط الواجب قولہ وذلک لایکون حجرا لان الحجر ہو ان یتم الفعل برکنہ ویقع فی محلہ ویصدر عن اہلہ لم یعتبر حکمہ لنظر المصبی والمولی وایمان المجنون استقلالا انما لم یعتبر لعدم رکنہ وہو الاعتقاد بخلاف ایمانہ تبعا لاحد ابویہ فانہ یصح لان الاعتقاد لیس برکنہ الا شرط وبہذا یظہر الجواب عما یقال ان غایۃ امر التبع ان یجعل بمنزلۃ الاصل فاذا لم یصح لفعل نفسہ لعدم صلوحہ لذلک فیفعل غیرہ اولی قولہ واذا اسلمت امراتہ لو ذکرہا بالفاء علی انہ تفریع علی صحۃ ایمانہ تبعا لکان النسب یعنی لو اسلمت کتابیۃ تحت مجنون کتابی لہ ولی کتابی یعرض الاسلام علی الولی فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا لہ وبقی النکاح لا فرق بینہما وکان القیاس التاخیر الی الافاقۃ کما فی الصغر الا ان ہذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففی التاخیر ضرر بالزوجۃ مہما فیہ من الفساد لقدرۃ المجنون علی الوطی قولہ ویصیر مرتدا تبعا لابویہ فیما اذا بلغ مجنونا وابواہ مسلمان فارتدا وقتلا مرتدا دار الحرب وذلک لان الکفر بالتدین تقلید لا یحتمل العفو بحقن الدم بواسطۃ متبوعیۃ الابوین بخلاف ما اذا شرکا فی دار الاسلام فانہ مسلم تبعا للدار وکذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانہ صار اہلا للایمان تقریر رکنہ فلا یعود بالتبعیۃ او عوض المجنون قولہ فاذای المجنون لیوخذ بضمان الافعال فی الاموال کما اذا تلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود ہو المال واداوہ یحتمل النیابۃ بخلاف اقوالہ فانہ لا یعتد بہا لانتفاء تعقل المعانی فلا یصح اقاریرہ وعقودہ وان اجازہا الولی قولہ ولا یلزم علی ہذا الحرمان بالکفر والرق کما اذا ارتد الصبی العاقل او استرق فانہ لا یستحق الارث اما الکافر فلانہ لا ولایۃ لہ وہی السبب للارث علی ما یشیر الیہ قولہ ثم حکایۃ عن ذکریا علیہ السلام ولیا یرثنی

وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما اي المجنون والمعتوه غير متقدرين والصبي متقدر ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهته صاحب الشرع علم ان عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لا في حق العباد وهو اما ان يقع في المرأة تقصيره كالاكل في الصلوة متذكرا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان يدعوه اليه الطبع كالاكل في الصوم او بحيث دانه مركوز في الانسان كما في الذبيحة والاول ليس لعذر بخلاف الاخيرين لسلم التهامي يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية وجب تاخير الخطاب لا لانه موجب بل لانفس الوجوب لاحتمال الادا بعده بلا حرج لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث والبطل عبارته اي البطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلوته نائما لا يصح القراءة اذا تكلم لا تفسد صلوته واذا تهجد لا يبطل الوضوء ولا الصلوة

والا لتحقق فانه ليس اما بالملك قوله وحكمه اي حكم المعتوه حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع ماله الغير والشرى له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمينه ما يوجب الزام شئ يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراءه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات في التقويم ما يجب عليه العبادات حتما طاقوله الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل وهذا استدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامها صحيح حتى صح خطابها به والزمها الان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنها خطاب الادا فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التاخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وذكره قوله ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة الى صفحة عند العقل عن شاهد الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يمكن من ملاحظتها الى وقت شاء او لا يمكن بان زالت هيئاتها وسهوا ويكون بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم الى الابتداء ولا بالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فانما ان يقع المرأ في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي اليه تركها لكن ليس بمتناك ما يذكر اخطارها بالبال واجراء على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذا لتقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام قوله وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تكون في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالادا الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واستقاطها حالة النوم لعدم اخلال النوم بالذمة واما سلام الناسي فلان الادا حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الادا انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة قوله والبطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق للتنافي بالاختيار والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب قوله فاذا قرأ في صلوته لا يصح بناء على قول الامام فرق الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم فسد صلوته وذكر ان لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المنتقى ان عامة المتاخرين على ان تهجد النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالحدث الغير الفارق بين النوم

ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ او القلب وبهذا ضرب من المرض حتى لم العصمة عن النبي عليه السلام و هو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية تتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع و سيما شيء لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الايرى ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة ولما التنبيه والانتباه من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبارات ويوجب الحدث في كل حال اي سوار كان قائما او راكبا او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم وانما جعلنا كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة ملبسب النوم فمناقاة الاغماء تمام المنافاة اشد من مناقاة النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك فعالحرج ولما كان ما دون الصلوة يسمى الصلوة يسمى الصلوة ايضا كان ما دون الاغماء لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان لا يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة ولا يقدر لانه يتيسر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرعي في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي بالصير المرء عرضة للتملك فجرى كان حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقر بمحوال النسب ان نصفه ملك فلان يحجر عبدا في شهاداته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق

واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها ممتنع الاستيقظ وعند ابي حنيفة لا يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان لان تيمما وبنى على صلوته لان الصلوة بالقهقهة مبنى على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الانتباه عن النوم بخلاف الحدث فانه للاقتصار الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تقويم مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم قوله ومنها الاغماء اعلم ان ينبعث من القلب بحيث يلطيف بتكون من اللطف جزاء الاغذية بسيبي معها حيوانيا وقد اقتضت الحكمة قوة تسري بسرياية في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فتقسيمي كل عضو قوة يطيق بها تم بها منافعا وبتي تقسم الى مدركة ومحركة فالمدركة تنقسم الى الحواس الظاهرة والباطنة والمحركة تنقسم الى الاعضاء تجد والى اعضاء لا يبسط اليه المطلوب فينقبض عن المنافي فمنها ما يسمى محركة الى جلب المنافع وتسمى شهوانية ومنها ما يسمى محركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية وكل من القوة المدركة والمحركة قد تتعطل لآفة اما في الآلة او في القوة فالاول كالعمى والثاني كالجنون والاغماء فهو مرض وليس بموت ولا للعقل كالجنون ولا للعصمة منافيا بنبياء عليهم السلام لان الاغماء فوق النوم في ايجاب خير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان بسبب راحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في المعارضة ولان تعطل القوى في سلب الاختيار في الاغماء اشد لان سواد ما غليظ لطيفة الحلل ولهذا يمتنع فيه التسليم ويبطل الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة شريفة التحلل الى الدماغ فلهذا يتنبه بنفسه او باد في تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان ملحقا للصلوة في الصلوة فلم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز ان يبنى على صلوته لان النقض يجوز البناء وردي الحدث الغالب الوقوع قوله ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف المنسج وفي الشرع عجز حكمي يسعى ان الشارع لم يجعله اهلا للكثير مما يكله المرء مثل الشهادة والقضاء والولاية ويخوذلك وهو حق الله تعالى ابتداء يسعى انه ثبت جزاء الكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مستذلين بمنزلة البهائم ولهذا لم تثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء يسعى ان الشارع جعل الرقيق المكاس غير نظرا الى سخي الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم والتي قوله وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير البعض رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر وتتمة الضرر لا يتصور فيها التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد قيل سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الحدمة في البعض ويجعل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ويخوذلك لانها لا تقبل التجزي لانها منبئة على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان

وکذا الاعتاق عند ہما لعدم تجزی الازمۃ اتفاقا فمعتق البعض معتق الکل عندہما وعند ابی حنیفۃ متجزاد الاعتاق ازالۃ الملک لان الحد انما تصرف فی حقہم فلزم من ازالۃ کلہ زوال الرق وہو العتق فالاعتاق البعض ایجاد شطر العلۃ ففی الابتداء ثبوت حق العبد تقدیم ثبوت حق اللہ تعالی وفی البقاء علی العکس حتی ان زوالہ ای زوال حق العبد فمعتق البعض مکاتب عندہ الا فی الرد الی الرق والرق یبطل مالکیۃ المال لانہ مملوک مالا فلا یملک المکاتب التسری ولا یصح منہما الحجر ای من الرقیق والمکاتب حتی اذا ادی علیہ مالا یقیم المولی قبل العتق من الواجب بخلاف العقیر لان منافع بدنہما ملک المولی الا ما استثنی فی الصلوۃ والصوم ویصح من العقیر لان اصل القدرۃ ثابت لہ وانما الزائد والمراحلۃ لنفی الحرج ولا یبطل مالکیۃ غیر المال کالنکاح والدم والحیوۃ فیصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقۃ المستہلکۃ بسوار کان قربہا الماذون والمامن المحجور فیصح عند ابی حنیفۃ رح مطلقا ای فی القطع ورد المال وعند محمد رح لا یصح مطلقا وعند ابی یوسف یصح فی حق القطع دون المال

فلا یجتمعان اجیب بانہ لا بدل الاعلی امتناع ان یکون الموصوف بالحریۃ لعینہ موصوفا بالرق ولا قائل بذلک بل المحل متصف بہما شائعا کما اذا ملک زید نصف العبد مشاعا فانہ قد اجتمع فیہ ملکیۃ زید وعدم ملکیتہ باعتبار النصفین قولہ وکذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزی العتق فی تجزی الاعتاق فذہب ابو یوسف رح الی عدم التجزیۃ بمعنی ان اعتاق البعض لیس بعتق اصلا لان العتق لازم الاعتاق لانہ مطلوبہ لقال اعتقہ فعتق مثل کثرۃ فانکسر والمطاوعۃ یوجد حصول الاثر عند تعلق الفعل المتعدی بمفعولہ دائر التی ولا نم والعتق لیس بمتجزاتفاقا بین علمائنا فکذا الاعتاق اذ لو تجزی الاعتاق بان یقوم من المحل علی جزء دون جزء لزم تجزی العتق ضرورۃ والحاصل ان محل الاعتاق والعتق ہو العبد وتجزیہا انما یوجب اعتبار المحل فتجزی احدہما تجزی الآخر وذہب ابو حنیفۃ رح الی ان الاعتاق متجزء انہ لا یستلزم تجزی العتق حتی لو اعتق البعض لثبت للعبد حریۃ فی البعض ولا فی الکل بل یکون رقیقا فی الشہادۃ وسائر الاحکام اذ لو ثبت العتق لثبت فی الکل لعدم التجزی ولا یثبت کذلک مع تضرر المالک فتوقف الحکم بالعتق الی ان یؤدی السعایۃ ویسقط الملک بالکلیۃ فیعتق وذلک لان الاعتاق ازالۃ الملک قصدا اذ لا تصرف للمولی الا فی حقہ وحقہ فی الرقیق ہو المالیۃ والملک ہو متجزء فکذا ازالتہ کما اذا باع نصف العبد تم زوال الملک بالکلیۃ یستلزم زوال الرق لان الملک لازم لہ اذ الرق انما یثبت جزاء لکفر واتما یبقی بعد الاسلام لقیام ملک المولی وانتفاء اللازم یوجب انتفاء الملزوم وزوال ملک البعض لا یستلزم العتق لتعذر تجزیہ فی الحال بل یتوقف زوال بعض الملک من غیر تعلقہ الی ملک آخر یکون ایجابا للبعض من علۃ ثبوت العتق وہو لا یوجب العتق کالتدبیر لا یسقط ما بقی شیء من المکاتبۃ فان قیل فعی ازالۃ کل الملک عن الرقیق ازالۃ حق اللہ تعالی ولیس للعبد ذلک اجیب بان الممتنع للعبد ازالۃ حق اللہ تعالی قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق اللہ تعالی وانحان اصلیا فی ابتداء الرق جزاء علی الکفر لکنہ تبع بقاء فان الاصل ہو الملکیۃ والمالیۃ ولہذا لا یزول الرق بالاسلام ففی الاعتاق ازالۃ حق العبد قصدا واصلا ولزم منہ زوال حق اللہ تعالی ضمنا وتبعا وکم من شیء یثبت ضمنا ولا یثبت قصدا والی ہذا اشار بقولہ ففی الابتداء ثبوت حق العبد یتقدم ثبوت حق اللہ تعالی وفی البقاء بالعکس فان قیل فاذا تبر للاعتاق عند ازالۃ البعض الملک اجیب بان اثرہ فساد الملک فی الباقی حتی لا یملک المولی بیع معتق البعض ولا اقراره فی ملک ویصیر ہو احق بکسبہ ویجر الی الحریۃ بالسعایۃ وبالجملۃ یصیر کالمکاتب الا ان المکاتب یرد الی الرق بالعجز عن المال لان السبب فیہ عقد یحتمل الفسخ وہذا لا یرد لان سبب زوال الملک غالبی احد وہی لا یحتمل الفسخ والی ہذا اشار بقولہ فمعتق البعض مکاتب عندہ ای عند ابی حنیفۃ رح الا فی الرد الی الرق قولہ والرق یبطل مالکیۃ المال ان الرقیق مملوک غالبا فلا یکون مالکا غالبا ان المملوکیۃ المالیۃ تنبئ عن العجز والابتذال والمالکیۃ عن القدرۃ والاکرام فبینہما تباین لیس المراد انہ مملوک من حیث انہ مال فلا یصیر مالکا مالا حتی یرد علیہ انہ لم لا یجوز ان یکون مملوکا من جہۃ انہ مال مبتذل ومالکا من جہۃ انہ آدمی مکرم وقید المالکیۃ والمملوکیۃ بالمالیۃ لانہ لا تنافی بین المملوکیۃ بمعنۃ والمالکیۃ بالاعتبار بالعکس فالرقیق وان کان مدبرا او مکاتبا لا یملک شیئا من احکام ملک المال ولو باذن المولی فلا یملک المکاتب التسری لانتفاء علۃ ملک الرقبۃ دون المتعۃ وخص المکاتب التسری بالذکر لیعلم الحکم فی غیرہ ذلک بالطریق الاولی لان فی المکاتب الرق ناقص حتی انہ اذا حق بکسبہ فی التسری بمنفعۃ ملک المتعۃ کالنکاح ولہذا صح عند مالک رح قولہ ولا یبطل ای الرق مالکیۃ النکاح والحیوۃ والدم

ودنیا فی کمال اہلیۃ الکرامات البشریۃ کالذمۃ والحد والولایۃ فیضعف الامۃ حتی لایتحمل الدین الا اذا ضعفت الیمامالیۃ الرقبۃ والکسب معا فیباع فی دین الامۃ فی بحبوحۃ کدین الاستہلاک ای اذا استہلک مال انسان او التجارۃ لایمافی بحبوحۃ تحمله کما اذا اقر المحجور او تزوج بغیر اذن ودخل بل یؤخذ حالا بعتقه ویتصف المحل بتنصیف المحل فی حق الرجال ای محل للحر ابهم والرقیق شتان ما بینهما لاحوال فی حق النساء کما سبق فی فصل الترجیح ای تحمل الامۃ اذا کانت بمنزلۃ علی الحرۃ والمحل اذا کانت متاخرۃ عنها او مقارنۃ وتنصیف الحد والعدۃ والقسمۃ الطلاق لکن المواجهۃ لاتقبل ای التنصیف فیتنکاح و عدد الطلاق عبارۃ عن السراع الملوکیۃ فاعتبره بالنساء فان قیل یلزم من السراع الملوکیۃ السراع المالکیۃ ایضا فکیف یعتبر بالنساء عیب ان یعتبر بالرجال ایضا قلنا قد اعتبر بالکیۃ

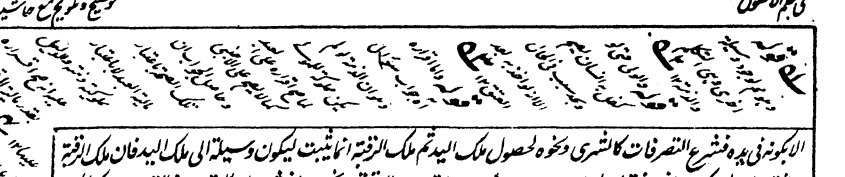
الروح مرۃ حتی انتقص عدد الزوجات فان قیل فلم یتنقص بالکیۃ فی هذا العدد الناقص بالرق التنصف بالرق

لان الرقیق لیس بمملوک فی حکم هذه الاشیاء بل یتمیز الباقی علی اصل الحریۃ الا تری یحتاج فی النکاح الی اذن المولی لما فیه من نقصان المالیۃ بوجوب المهر المتعلق برقبۃ العبد فیصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقۃ المستهلکۃ لان الحیوۃ والدم محقونا حتیاجیانهما فی البقاء ولهذا لایملک المولی اتلافها واما الاقرار بالسرقۃ القائمۃ الموجبۃ للقطع ورد المال فیصح انکان العبد ماذونا فیقطع لان الدم ملکه وبیده المال لوجود الاذن وان کان محجورا فعنده لاحقیقۃ لیصح فی حق القطع ورد المال جمیعا وعند محمد رح لایصح فی شیء منهما وعند ابی یوسف رح یصح فی حق القطع دون المال لانبوته رح اذا اقر بشیئین القطع وهو علی نفسه لانه مالک ومیقنبت والمال وهو علی المولی فلایصح وللمحمد رح ان اقراره بالمال باطل لکونه علی المولی فبقی المال للمولی ولاقطع علی العبد فی سرقۃ مال مولاه والبدل للمحل اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم تثبت التبع ولابی حنیفۃ رح ان اقراره بالقطع صحیح لانه مالک ومقر صحیح فی حق المال ثم علیه ان اقراره بالقطع قد لاقی حالۃ البقاء والمال فی حالۃ البقاء تابع للقطع حتی یسقط عصمۃ المال باعتباره ویستوفی القطع بعد استهلاکه هذا اذا کذبه المولی وقال المال لی او ان صدقه یقطع فی الفصول کلها قوله ونیا فی یعنی ان الرق ینبی عن العجز والذمۃ فیناقی فی کمال اهلیۃ الکرامات البشریۃ الدنیویۃ من الذمۃ والحد والولایۃ اما الذمۃ فلانها ترتبها صار الانسان اهلا للایجاب والاستیجاب دون سائر الحیوانات واما الحد فلان استفراش الحرائر والمسکن والازواج والحجۃ وتحصین النفس والتوسعۃ فی تکثیر النسل علی وجه لایلحقه ثم من باب الکرامۃ ولهذا زاد النبی علیه السلام الی التسع وجاز له ما لو قوما واما الولایۃ فلان تنفیذ القول علی الغیر شاء او لم یشاء غایۃ الکرامۃ ونهایۃ السلطنۃ واذا انتفی کمال الامور المذکورۃ ضعفت ذمۃ الرقیق عن احتمال الدین حتی لایطالب به الا اذا انضم الی ذمتها لرقبۃ والکسب جمیعا فح تعلق الدین بهما فیستوفی عن الرقبۃ والکسب لیطرف ولا الی الدین الکسب الموجود فی یده فان لم یکن او لم یف یصرف الیه لرقبۃ بان یباع ان لم یکن او الا فیستسعی کالمدبر والمکاتب هذا اذا لم یکن فی ثبوت الدین تهمۃ واما اذا کان کالدین الذی اقر به المحجور والعقر الذی لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فیما اذا تزوج بغیر اذن المولی فلا یباع فیه الرقیق ولا یدفع الیه کسبه بل یؤخر اداؤه الی ان یعتق ویحصل له مال الدین فلانه متهم فی حق المولی لانه فی حق نفسه واما العقر فلانه قیمۃ البضع شبهۃ العقد ولا شبهۃ فی حق المولی لعدم رضاه فلا یظهر ثبوت العقر فی حقه فلا یستوفی من مالیۃ الرقبۃ ولامن الکسب لانهما حق المولی قوله ویتصف الحد لان فی تغلیظ العقوبۃ تغلیظ الجنایۃ علی حق المنعم وذلک تواخر النعم وکمال الکرامۃ وهی ناقصۃ فی حق العبد بالاضافۃ الی الحر فینصف جده القابل للتنصف کالجلد بخلاف القطع فی السرقۃ وکذا العدۃ تعظیم لملک النکاح فی حق النساء فینصف فیکون عدۃ الامۃ حیضتین لان الواحدۃ لاتتنصف کالجلد احتیاطا وکذا فی القسم یکون للامۃ نصف الحرۃ وفی الطلاق یکون طلاق الامۃ ثنتین لانه لم یمکن تنصیف الثلثۃ علی السواء فجعل نصف الثلثۃ ثنتین اعتبارا للجانب الموجود وذهابا الی ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعی رح فی تنصیف الطلاق رق الزوج حتی کان طلاق العبد ثنتین سواء کانت لازوجۃ امۃ او حرۃ لقوله علیه السلام الطلاق بالرجال والعدۃ بالنساء ولانه المالک للطلاق کالنکاح فیعتبر حاله واحتج المصنف رح علی کون المعتبر رق الزوجۃ بان عدد الطلاق عبارۃ عن السراع الملوکیۃ یعنی ان الطلاق مشروع لتقریب الحل الذی صارت المراۃ به محلا للنکاح فحل التصرف حل المحلیۃ فمتی کان حل المراۃ ارید کان محلیۃ الطلاق فی حقها اوسع وظاهر ان حل الامۃ نقص من حل الحرۃ کما ان حل العبد انقص

ولما کان احد الملکین وہو ملک النکاح والطلاق ثابتا لہ والملک الآخر وہو ملک المال ناقصا غیر منتف بالکلیۃ لانہ ملک الید لا الرقبۃ اوجب ذلک نقصانا فی قیمتہ فانتقصت دیتہ عن دیۃ الحر بشیء وہو معتبر بہ فی الامۃ المسروقۃ وہو عشرۃ واما المرأۃ فہی مالکۃ لاحدہما وہو المال دون الآخر فتنصف دیتہا اعلم ان الملک قد یکون عن ملک المال وملک المالیۃ معا وہو ملک المتعۃ کالنکاح والثانی ثابت للعبد والاول ناقص لانہ یملک ملک الید لا ملک الرقبۃ فیکون قیمتہ ناقصۃ عن قیمۃ الحر الی ان ینقص عن دیتہ لا بصفۃ ما الی ما بلغ قیمۃ العبد المقتول خطأ عشرۃ آلاف درہم فانہ ینقص عن قیمتہ عشرۃ دراہم واما المرأۃ الحرۃ فان ملک المال ثابت لہا دون ملک النکاح فدیۃ نصف دیۃ الرجل وہذا ما ذکروا وقد وقع علی ہذا التقدیر فی خاطری اعتراض فقلت لکن ہذہ العلۃ لا تختص بالدیۃ وایضا توجب لانا ان نأخذ من باب الازدواج ای لو کان العلۃ انتقصان دیۃ العبد عن دیۃ الحر ہذا لا یوجب ان لا تختص نما الحکم بالدیۃ بل یکون مطردا فی جمیع الصور ولا یکون الرق نفسہ شیئا من الاحکام بل یوجب نقصانا فی الواقع خلاف ہذا وایضا ما ذکران احد الملکین ثابت الرقیق وہو الازدواج ینبغی ان یکون کل ما ہو من باب الازدواج کالعلۃ فی الاقرار ولیس کذلک ثم لما ثبت ان العلۃ انتقصان دیتہ عن دیۃ الحرۃ لیست ما ذکروہ الوجوہ ان ابین ما ہو العلۃ لثبوت ہذا الحکم فقلت من خل الحرۃ علی النصف فتفویت حل محللیۃ الامۃ تضعیف ما یفوت بہ حل محللیۃ الحرۃ ثم لا یخفی ان لیس عدد الطلاق عبارۃ عن تساع المملوکیۃ بل معنا ان تعدد الطلاق انما یتحقق عند تساع المملوکیۃ حتی ینقص بطلاق واحد شیئ من المملوکیۃ المستتبعۃ للثنتین الکرۃ بالثلاث الکل فالمعتبر فی عدد ہو عایۃ جانب المملوکیۃ لا المالکیۃ ومعنی المملوکیۃ ہہنا حل المرأۃ الذی ہو من باب الکرامۃ والامۃ ناقصۃ فی ہذا المملوکیۃ لکن المالکیۃ التی ہی فی الامۃ اقوی فان قیل المملوکیۃ لا تتحقق بدون المالکیۃ وکلما زادت المملوکیۃ زادت المالکیۃ فیکون تساع المملوکیۃ مستلزما لاتساع المالکیۃ فان المالکیۃ تابعۃ عبیدا وسمع من مالکیۃ عبدین فیجب ان یعتبر بالرجال الفیرلان مالکیۃ الحرۃ اوسع من مالکیۃ الرقیق فیلزم تضعیف الطلاق برق الرجل ایضا انتقصان مالکیۃ فیکون طلاق الحرۃ تحت العبد ثنتین کطلاق الامۃ تحت الحرۃ فالجواب ان حال الزوج فی الاتساع والتضییق فاعتبر بہ حیث یضعف عدد زوجات الرقیق من الاربع الی الثنتین بالاجماع فلو اعتبرت فی حق الطلاق ایضا لزم النقصان من الاثنین فلزم ان یملک الحر علی اثنی عشرۃ طلقۃ بحسب ان یملک العبد ست طلقات یوقعہا علی زوجتین تحقیقا للتضعیف فلو ضعف الطلاق فی حقہ ایضا لزم ان لا یملک الا اربع تطلیقات وہذا اقل من الست التی ہی نصف اثنی عشرۃ قولہ ولما کان احد الملکین یرید بہ ان یتفرع علی ہذا فاقۃ الرق لکمال الکرامات لنقصان دیۃ الرقیق حتی لو قتل خطأ یجب علی عاقلۃ الجانی قیمتہ بشرط ان ینقص عن دیۃ الحر وانخانت قیمتہ اضعاف ذلک عند الشافعی رح یجب القیمۃ بالغۃ ما بلغت وذلک لان فی الرقیق جہۃ المالیۃ وجہۃ النفسیۃ فاعتبر الشافعی رح جہۃ المالیۃ لان المال یجب للمولی ملکا فی العبد ملک مال لان الواجب فیہ لمفقود وان الاہل ولا تختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغیرہا والصفات انما تعتبر فی ضمان الاحوال دون النفوس واعتبر ابو حنیفۃ رح جہۃ النفسیۃ لانہا الاصل والمالیۃ تبع یزدل بزوال النفسیۃ کما ان دامات العبد دون العکس کما اذا عتق وضمان النفسیۃ انما ہو باعتبار خطرہا وذلک بالمالکیۃ فانہا کمال حال الانسان والمالکیۃ نوعان مالکیۃ المال وکما لہا بالحریۃ ومالکیۃ النکاح وثبوتہا بالذکورۃ فالمرأۃ قد انتقصت فیہما احدی المالکیتین فثبت لہا خری بکمالہا فانتقصت دیتہ بالتضییف اما العبد فقد ثبت لہ مالکیۃ النکاح بکمالہا وانما توقفت علی اذن المولی دفعا الضرر فی المال فانتقصان فی مالکیۃ العبد ولم تنتف فیہ مالکیۃ المال بالکلیۃ حتی لا یتحقق التضییف قولہ بل انما تکمن فیہما انتقصان الثابتین من ملک الرقبۃ وہو منتف للعبد وملک الید اعنی التصرف وہو ثابت لہ فلزم لواسطۃ انتقصان ملک الرقبۃ انتقصان شیئ من قیمتہ فقدرناہ بعشرۃ دراہم لانہ قد اعتبرہ الشرع فی اقل ما یتناول علی الحرۃ استمتاعا وہو المہر وفی اقل ما یقطع بہ الید التی ہی بمنزلۃ نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رض انہ لا یبلغ قیمۃ العبد دیۃ الحر فینقص منہا عشرۃ دراہم فان قیل المستحق فی العبد ہو احد شقی مالکیۃ المال فکان ینبغی ان ینقص من قیمتہ الربع توزیعا علی خطر المحل اعنی مالکیۃ النکاح ومالکیۃ المال برقبۃ وہذا قلنا مالکیۃ الید اقوی من مالکیۃ الرقبۃ اذ الانتفاع والتصرف ہو المقصود وملک الرقبۃ وسیلۃ الیہ بخلاف ملک المال وملک النکاح فان کلا منہما امر مستقل فکانا علی التساوی ہذا تقریر کلامہم واعترض علیہ المصرح بوجہین احدہما انہ لو صح ما ذکرتم لزم ان لا یجری التضییف فی شیء من احکام العبد اذ لم تکمن فی کمالہ الا انتقصان ما اقل من النصف بل من الربع علی ما مر فیجب ان یکون

واما النقص وتبعه لان المعتبر فيه اي في العبد المالية فلا تضعيف لكن في الاكمال ستبعه المساواة بالحر فيقتضي وجوب المال للمتصرف في المال حتى ان الماذون ان تصرف لنفسه بالمالية عندنا وعند الشافعي رح لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يهم اذنه لسائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا بسببه وقلنا هو اهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته واذا في طرفه اليد على انها اي اليد ليست بكامل فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه منافٍ لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهي الحكم الاصلي في التصرفات اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا ملك الا نتفاع

ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق وعيره لذلك بل من النصف بل من الربع واللازم باطل اجماعا وانما نهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكاملها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها ثبتت على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تضعيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار محل النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف فالحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا في حكم لا يلائمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لانها بعدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تضعيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال المالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما يوجب الازدواج كاملا في الاقارير ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية قوله وانما انتقص بيرد ان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التضعيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر وزادت عليها تنقص منها شيء اعتبره الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر وزيادته عليه فان شبهة الشيء المعتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المصرح على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والا فتفتية العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تنزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في السرقة وايضا المقصد بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمستلف وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص لستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضى ديونه منه الا ان المولى حق الناس من هو لستوفيه قوله وهو اهل للتصرف يعني ان الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة وتثبت اليد على الكسب بنا على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بزيادة الاقتاء حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل فلا يصح التخصيص في البعض بعد الاذن العام والخاص والاقبل الاذن اثنا قيت لانا نسقط قال الشافعي رح ليس تصرفه لنفسه بالمالية بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل وبدءه في الاكتساب بدیانته كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لملكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب والسبب لما شرع لا لحكمه لزم ما ذكرنا من اللزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد واذا لم يستفد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك الصيرورة بالكاد ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير والملك المالي المولى اذ حاصل الجواب ان المقام الاصلي



الا بکونہ فی یدہ فشرع التصرفات کالشری ونحوہ لحصول ملک الید ثم ملک الرقبۃ انما ثبت لیکون وسیلۃ الی ملک الید فان ملک الرقبۃ ہو اختصاص المالک بالشیء فیقطع طمع الطامعین والافضاء الی التنازع والتقاتل ونحو ہما فیثبت ان المقصود فی التصرفات ملک الید فالملک الرقبۃ فانما تثبت ضرورۃ الکمال ملک الید فیبطل ما قال المبالم لکن اہلا للملک لم یکن اہلا لسببہ لان ہما شیرۃ سبب الملک لا یکون خالیۃ عن المقصود لان المقصود الاصلی وہو ملک الید حاصل للعبد فانما الملک ای ملک الرقبۃ فانما ہو حکم ضروری ای لیس مقصودا اصلیا ای مقصودا لذاتہ وانما تثبت ضرورۃ ای تثبت شیء آخر واذا کان کذلک فعدم اہلیتہ لما ہو المقصود بالذات یوجب عدم اہلیتہ لما شرع لاجلہ اما عدم اہلیتہ لما ہو المقصود بالغیر فلا یوجب عدم اہلیتہ لما یکون وسیلۃ الیہ لا سیما اذا کان اہلا لذلک الغیر المقصود لذاتہ لملک الید فی مسئلتنا فالید تثبت لہ والملک للمولی خلافۃ عنہ ای یکون المولی قائما مقام العبد فان الاصل ان یثبت الملک للمباشر وہو کالوکیل فی الملک ای العبد الماذون فی الملک بمنزلۃ الوکیل ای اذا اشتری شیئا تبع الملک للمولی کما تبع الملک للموکل فی شری الوکیل ای وفی بقاء الاذن فی مسائل مرض المولی وفی عامۃ مسائل الماذون ای الماذون فی حال بقاء الاذن بمنزلۃ الوکیل فی ماتین الصورتین وہما مرض المولی وعامۃ مسائل الماذون اما مرض المولی فصورتہ ان الماذون ان تصرف فی مرض المولی وجنی جنایۃ فاحشۃ وعلی المولی دین لا یصح تصرفہ اصلا واذا لم یکن علی المولی دین والمسئلۃ بحالہا یعتبر التصرف من الثلث لان جمیع المال فصار فی حال مرض المولی کالوکیل ولو کان ہذا التصرف فی حال الصحۃ یصح ویعتبر من جمیع المال ففی حال صحۃ المولی لیس کالوکیل واما عامۃ مسائل الماذون فلما اذا اذن العبد الماذون عبدا من کسبہ فی التجارۃ ثم حجر المولی الماذون الاول لا یحجر الثانی بمنزلۃ الوکیل اذا وکل غیرہ ثم عزل الموکل الوکیل الاول لم ینعزل الثانی وکذا اذا مات الماذون الاول لا یحجر الثانی کالوکیل اذا مات وانما قال فی بقاء الاذن لانہ فی حال ابتداء الاذن لیس کالوکیل عند نا فان الوکیل لا یثبت لہ التصرف الا فیما وکل بہ بخلاف الماذون لکن فی بقاء الاذن ہو کالوکیل

من التصرفات ملک الید وہو حاصل للعبد وملک الرقبۃ وسیلۃ الیہ وعدم اہلیتہ للوسیلۃ لا یوجب عدم اہلیتہ للمقصود وانما یلزم ذلک لو لم یکن الی المقصود طریق الا بتلک الوسیلۃ وہو ممنوع والدلیل علی ان الرقیق اہل للتصرف وملک الید انہ اہل للتحکم والدۃ اما الاول فلانہ عاقل یقبل ولایۃ وولایۃ فی الاخبار والدیانات وشہادتہ فی ہلال رمضان ویجوز توکیلہ واما الثانی فلانہ اہل للایجاب والاستیجاب لانہ یخاطب بحقوق اللہ تعالی ویصح اقرارہ بالحدود والقصاص والدین ولا یملک المولی ذمتہ حتی لا یجوز ان یشتری شیئا علی ان الثمن فی ذمتہ ولما اقراره علی العبد بدین فانما یصح من جہۃ ان رقبۃ العبد ملکہ کما لو اقر بعین واذا کان اہلا للتحکم والدۃ صح ان یلتزم شیئا فی ذمتہ فیجب ان یکون لہ طریق الی قضاء ہ فعلا لحجر اللازم من اہلیۃ الایجاب فی الذمۃ تبعا دون اہلیۃ القضاء وادی طریق القضاء ملک الید فیلزم ثبوتہ للعبد وہو المطلوب فان قیل الرقیق مملوک فلا یکون مالکا لا ید ولا رقبۃ اجیب بانہ مملوک بالاضافۃ یکون مالکا مالا ویدا لیست بحال بدلیل ان الحیوان ثبت دینا فی الذمۃ بمقابلۃ الید کما فی عقد الکتابۃ تستلم فی النکاح والطلاق ولا یثبت بمقابلۃ المال کما فی البیع فان قیل ملک الرقبۃ حکم للمتصرف وسبب عنہ فاذا کان تصرف العبد لقبح لنفسہ فکیف یقبح ملک الرقبۃ للمولی اجیب بان التصرف یتعقد للعبد فیکون محکمہ لانہ نتیجہ تصرفہ الا انہ لما لم یقبل اہلا للملک بقی الناس الملک استحقہ المولی بطریق الخلافۃ عن العبد لانہ اقرب الناس الیہ لکونہ مالک رقبتہ فالمولی انما یتلقی الملک من جہۃ العبد کالوارث مع المورث ولہذا قال ابو حنیفۃ ان دین العبد یمنع ملک المولی فی کسبہ وہذا یعنی ما ذکرنی العنایۃ ان الاذن فک الحجر واسقاط الحق وعنده نظیر مالکیۃ العبد بخلاف الوکیل لانہ یتصرف فی مال غیرہ فیثبت لہ الولایۃ من جہتہ وحکم التصرف وہو الملک اقم للعبد حتی کان لہ ان یصرفہ الی قضاء الدین والنفقۃ وما استغنی عنہ یخلفہ المالک فیہ وعلی ما ذکرہ المصنف من ان الماذون لا یمیل فی انہ اذا اشتری شیئا یقع الملک للمولی کما یقع للموکل یعنی ان الملک تقع للمولی مالکا کما یقع للموکل ابتداء وما قوله وفی بقاء الاذن فمعناہ علی ما ذکرہ المصنف ان الماذون کالوکیل فی حال بقاء الاذن فی مسائل مرض المولی وعامۃ مسائل الماذون حتی یکون تصرفہ کتصرف الصحیح فیما یصح ویبطل فیما یبطل وانما قال فی حال بقاء الاذن لانہ فی حال ابتداء الاذن لیس کالوکیل اذا الوکالۃ لا تثبت الا فیما وکل بہ والاذن یعم وانما قال مرض المولی لانہ فی حالۃ صحۃ المولی

وهو معصوم الدم كالحر لانها اى العصمة وقد ثبت من قوله وهو معصوم الدم بناء على الاسلام ودائره فيقتل الحربي به آلة لو يجب قصاصا فانى للجهاد على ما قلناه في الحج ان منافعه ملك المولى الا استثنى فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء وانما امان المأذون فليس من باب الولاية لا يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادة هلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية كش

ولا يجوز للمريض البيع من احد ورثته او الغرماء بمثل القيمة بمعنى فقط فلو حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من الصحابات بمثل القيمة لانه يفيد اعتاق المريض هذا الفرع على قوله بمعنى فقط فلو غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم فبالنسبة الى الصحابة تعلق حقهم بالعينية لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير مستغرقا للتركة ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا يفيد من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا اخرج الدين ونفاذ راس المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة الكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملكه فيه فقط فان اعتاق الراهن نفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجح على المولى دينه غنيا فمعتق الراهن حر ويلزمه قيمة قبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة الكاتب فلا يقبل شهادته ومنها الموت وهو عجز كلية الاحكام بنيونته واخرويته اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى بقائها كالوديعة لانها اي العين هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى بعجز الذمة الا ان يضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما اي الكفالة لا يجوز الا ان يبقى عنه مال او كفيل ويلزم الدين مضافا الى سبب صحيح في حيونته وصيرورته كما اذا حضر بر افرج حيوان بعد موته لما شرع عليه صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث واما ما شرع له لحاجته فيبقى ما يقتضيه بالحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه

قوله لا يجوز للمريض البيع من احد ورثته او الغرماء بمثل القيمة هذا لا يجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من احدهما بمثل القيمة وعدم الجواز انما هو لتعلق حق الغرماء بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه بقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه نصيبه من الميراث ولان باخذ التركة يبطل الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يبطل الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض لقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم قوله ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة وهو زوال الحيوة ومعنى الخلق في الاية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غير هما وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان يتعلق بالعين حكمه ان يبقى ببقاء العين بالذمة وهو اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يسقط لحاجة لنفسه حكمه ان يبقى بالقضاء به لحاجة اولا وحكمه ان ثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب لا على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يسقط من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا اجمالها فصلناه في الكتاب قوله ان كان دينا لا يبقى بعجز الذمة لان الذمة تضعف بالموت فتزيد ما يضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في التوجه المطالبة وتوجيه المطالبة الميت فاذا انضم الى الميت مال او كفيل تقوى الذمة لان المال المحل للاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوم ذمة الاصيل وتتهيأ لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رح لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق وانما يطالب بها في الاخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال وثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت او ابرأ الغير عن المطالبة لم يصح تبرعه حتى لو ظهر مال الميت فطلبه صح الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا وهو ما روي ان النبي عليه السلام اتي بجنازة جعل يسأل اعليه دين فقال لا فصلى عليه ثم اتي بجنازة فقال اعليه دين قالوا نعم ثلاثة دراهم او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال صلوا على اخيكم فقتادة رضي الله عنه ضمنها فقال يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس الحي يحتمل الحيوة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال او معنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يضر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فان ذمة الميت تتقوى به فيكون محل الاستيفاء والتبرع انما صح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بالقدر الضرورة فيبقى في حق من له الحق دون من عليه

حتى تترتب منها نحو قوله لما بقي الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر الى حرية اولاده واما المكاتبة فتابقة هنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليدای ثابتة في باب الكتابة وهو جواب سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موت ضرورة قضاء حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة الى بقاء المملوكية فلا يبقى فاجاب بان المملوكية ثابتة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية ذا المملوكية رقبته يبقى ضمنا لا قصدا تثبت الارث نظرا لاحقية والخلافة اذا ثبتت سببا وهو موت الموت بحر الميت عن البطالها فكذا اذا ثبت ای الخلافة فضمنا فيما لا يحتمل الفسخ تعليق العتق برای بالموت وانما ثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصی له خليفة الميت في الموصی به فيكون سببا ای التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه ای الموت كائن يقينی فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلت بيع المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرناه والثاني التعليق بامر كائن لاحالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فيحمل منها على الانفراد جزاء العلة فلا يجوز بيع المدبر ونحوه على كلام الولوالجي استحقاق الحرية +

قوله حتى تترتب منها ای من التركة حقوق الميت كون تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصایاه من ثلث الباقي وانما تقدم التجهيز على الدين اذا لم تتعلق بالعين كالمرهون والمستاجر والمشتری قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين **قوله** لحاجته ای حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى الصيرورة حقا منقطعا عنا تركه لكفره فيا عليه اثر الحيوة بحرية اولاده اذا لرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيبقى بعد موت المكاتب كما يبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى **قوله** واما المملوكية فتابقة يعني ان مملوكية الميت تابقة وان لم تكن محتاجا اليها الا انه حكم بقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية بدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبته اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وبهذا ثبت ان حرية المكاتب الميت لا يمين ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استثناء العتق الى ما بعد الموت وهو لا معنى لذلك وان حل الحرية مستندة الى آخر جزء الحيوة على ما قيل ان بالموت تحول محل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها مالم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحرية في آخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا واو الجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية اولاده وسلامة الاكساب على تسليم امور تتوالى الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فثبت ضمنا وان لم يكن المعلق قابلا كالملك المنصوب لما ثبت شرط الملك المبدل ثبت عند ادار البدل مستندا الى وقت انصب ان كان المنصوب حال ادار البدل بالكاف **قوله** فثبت الارث ای ملائمة تثبت بما يتفقه به حاجة الميت تثبت الارث بطريق الخلافة عند نظر الزمانه يحتاج الى من يخلفه في اموال تقضوض شرع ذلك لتقرب الفاصل لهذه نظر الزمن حيثان انتفاع اقارب بالاموال المتروكة انتفاعا شبيها **قوله** بالخلافة اذا ثبت سببها وهو موض الموت فانه ينتفي الى الموت الذي هو السبب حقيقة تصديق الموت ای المرض بموض الموت مجوز عن التصرفات التي يطل بذلك الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة تثبت بخصائص الاصل بان قال اوصيت لفلان فان بعد ان مات مرتد بعد موتي او اذا مات فانت حر فان كلا من الوصية والتعليق العتق بالموت يستخلفان اما الاول فلان الميت يصلح ان يكون موصی له بعد موته واما الثاني فلان الخلافة في ملكه موصی له بعد موته على الوارث فحاجته للحال سببا لثبات الخلافة واما الثاني في فلان التعليق بالموت لا يمين لسبب على انه تعاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان يقعد السبب حال بقاء الملك ثبت الحق على سبيل التاجيل بهذا يتبين ان تعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار ونحو من الامور الكائنة يتعين لجي المنع ومثل الميسر استخلافا اذ لا يلزم فيه لعقا واستحب الحال ففي الصورتين يعني الوصية والتعليق بالموت ثبت الخلافة الا ان الحق ان كان حالا يحتمل الفسخ كالعتق يجز الاصيل عود البطال الخلافة وان كان مما لا يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه وهو خلل في ذلك الوصية تقرير العبد فانه وان كانت استخلافا الا انه تمليك وصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال +

قوله دون سقوط التقدم لان لهما انما سقط لانه لما استقر شهاصار التمتع فيهما اصلا والمال متجا على عكس ما كان قبيل وعلى هذا الاصل هو جواب الحاجة الكتابة يبقى دون ما يحتاج اليه قلنا ان المالكية يبقى معه ان الملوكية قلنا المراد بالحاجة تعلق الزوج في عدتها بخلاف العكس لان المالكية حق لها متى تحلاف مملوكيتها حق عليها اما مالا يصلح لحاجة فالقصاص للان القصاص عقوبة وجبت لدرك ثار عن القضاء العبرة والميت لا يحتاج الى نهاية الورثة يحتاجون اليه فانه يجب ابتدا للورثة ابتدا حتى يصح عفوهم قبل موت الجرح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا وهذا اي ما لا يصلح لهن القصاص يجب ابتدا للورثة قال ابو حنيفة رح القصاص فيه موروث حتى لا تنصب لبعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اي القصاص الا مالا يصلح لحاجة الميت يصرف الى حوائجه ويورث منه واما احكام الآخرة فتحلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه واما من غيره اما الاول فنحو الجهل والهزل لا يصلح عذرا لانه مكابرة بعد ما وضع الدليل فديانته الكافر اي اعتقاده في حكم لا تحتمل التبدل كما مر فيصير ملتحقا بالطائفة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم وامانى حكم يحتمله فاما فاقه للتعرض فقد مضى انفا حتى ان ديانته واقعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يجب الحد على الذمي بشرب الخمر عندنا بخلافه رحمه الله تعالى هي واقعة اي للتعرض والدليل الشرع في احكام الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لانهم وهذا بهم كان الخطاب لم تبنا ولهم فيها اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقوية الله تعالى العبد بالعقوبة بالتدريج فيكون ديانته افاقة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيهم تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ كما مبنا في فصل خطاب الكفار بالشرائع البطيب يعرض عن مداواة العليل عند الياس تصورة التخفيف والاهمال توهمهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام مهلهم فمظنونا انا اهملناهم فمظنونا انا اهملناهم كما قال الله تعالى منتقمون رجم من حيث لا يعلمون وامهلهم ان كيدي متين قال عز وجل انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين قال الله تعالى فوله تعالى الآية فثبت عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله المقوم المغرم الضمان ملتقاها وجوابا السيد

قوله دون سقوط التقدم اي المدبر بالصيغة كلام الولد في سقوط التقوم لان الاحرار لما لم يتمتع به اصلا في الاثر لما لم يتمتع به ولم يرد في المدبر بالرجوع بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استقرت وهو تولدت صارت محترزة للحقة وصارت المالية متناقصة بانصباب ما يحتاج اليه الشرع لهن نصيبه منها قوله وما لا يصلح لحاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاء عصمة بجهة فثبت لهم القصاص ابتداء وتشفيا للصدر ورد بكما للشافعي لانتفاء الاعن الميت فان قبل المتلف نفس الميت وقد كان في استقامة بجهة اكثر من تقاء غيره فيجب ان تثبت القصاص حتى لا تفوت الحق من البتة الجواب ثبت ابتداء للاولى القائم عقاما على الخلاف كما ثبت الملك للموكل ابتداء نظرا عن تصرف الوكيل بالشري خلافا عن الوكيل والسبب التقوم في حق المورث والحق وجب للورث فيصح عفوه للمورث رعاية لجانب الميت وصح عفو الورثة قبيل موت المورث رعاية لجانب الوارث لوجب من الخصومة وذلك يصلح بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من سريان استقاط الحق قبل تمامه سيما استقاط المورث فانه سقط الحق الغير قبل ان يجب لانه يتعقب بعض امور تمامه فيصح ايضا حتى لو اقام الوارث الجناية بينة على القصاص فحضر القاتل ثم حضر الغائب كلف ان لا بينة له وللوارث القصاص بعد ذلك لانه ثبت لهما ابتداء وكل واحد منهما في القصاص كل منفرد لما بينا ثبت في حق احدهما ثبت في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعن ابي يوسف ومحمد رح القصاص موروث لان ملكه وهو المال موروث اجتماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص خلفا لكونه تابعا لا يوجب كونه موروثا كالمال اذا لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا يصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا يتقدر الضرورة ويورث الواجب كان هو المال اذا لخلف انما يجب بالسبب الذي يجب بالاصل فيثبت الخلف بحصول موت الميت وانتسخ بقاء الاصالة قوله واما العوارض المكتسبة هي التي يكون للعبد فيها مباشرة الاسباب كالسكر والهزل بالتعاطي من الهزل كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يجب عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل وامان يكون من غيره بان كان كارها وهو من الاولى اي التي تكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان كان من اهله بان اعتقاد النقيض فركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والبسيط وهو المراد به الشعور وانما قاله فيما تعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا والشبهة وهو في الخاتمة وجهل هو دونه وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى وصفاته كما ذكرنا وبنبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة تاسي

ولا كذلك من ليس في نكاحها كالوارث الآخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتقريره ان في ارث البنت التي هي زوجته ضرره بالوارث الآخر اي البنت التي ليست زوجته فتكون متعدية بهذا واما عند ابي حنيفة رح فلا كذلك اعلم ان ما ذكر يتوجه على قولهما فكذلك ايضا اي ديانتهم واحدة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ في شريعة آدم عليه السلام لم يحل نكاح الاخت من بطن احد اي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه السلام حكما ضروريا اذ لو لا جوازه في ذلك العهد لانحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عليه السلام وكانت التوأمية ولادة فذكر مع انثى بطن واحد شرع ان يتزوج كل انثى ذكر امن بطن آخر فكان النكاح بين التوامين حراما ولا شك ان التوامين مخلوقان من ماء واحد فخلق فرقة واحدة والوالدان من بطنين مختلفين فكان من مائين اثنين فبناء عليه فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة ينتفي بانتفاء الاصل في نكاح الحرم لحرمته وقد ثبت المحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات على تقدير كونه ديانة وافاد التعليل الشرع لانه لم حل نكاح المحارم اذ لم يتعد التعليل الشرع عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف القصاص فانه لما تعدى التعليل عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مبتنيا للاحسان فلا يحل تزوج من نكح المحارم وعلى ثم اسلم وايضا حد القذف ينذرئ بالشبهة اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فينذرئ حد القذف بهذا فقوله وايضا عطف على قوله لان نكاح المحارم الى آخره وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا ولا يجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين يعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف ينذرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلا يجب به كالميراث اذ لو وجبت لعلة التعدية فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشترك بين صحة النكاح المحارم وكونها حكما اصليا في حقهم والجواب الى جواز كونه صفة رح في النفقة انها لدفع الهلاك فاجاب بالنفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم واقعة فذلك لان الزوجة حالس الزوجة فان حبسها بلا نفقة تكون متحرضا لها بالهلاك فاجاب بالنفقة دفعا لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وغنا ها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام محبوسا مثلا فكانه قال اي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله لانا هل لا يصلح لا يصلح عذرا لكونه دونه اي دون الجهل الاول بجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وسائر احكام الآخرة لانه مخالف لدليل الواضح لكنه لما كان بدلا للقرآن كان في حيز الاصل ولما كان مسلما زمنا مناظرته ولزامه فلا يترك على ديانته فيلزم جميع احكام الشرع

لما ثبت حرمته عنهم فتكون ديانته لهم بخلاف الربا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التوراة فارتكابهم منهم لا ديانة اعتقدوا حله لا يلزم عتقه بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم حل الزوجة او الفصل فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الذي مع الذي تعتقد على ما شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم تثبت كونه سببا للميراث في ديننا فلا تثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانته الذمي في حكم اذا لم يعتقد على شرع قوله لانه لكذلك بين ليس نكاحها اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسي مخالف تبيين احد محارمه زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجته وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فتكون تعدية بخلاف ضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يؤخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها بمنزلة زوجته والنفقة الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصلح نزاع الزوج لانه التزام منه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة قوله وغنا ها يعني ان المال في نفسه يصير الى آخره جواب عن قوله والحاجة انما تندفع بالكسب المعتاد الى القيامة قوله كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات فكونه مرتكبا في الجملة بالاصرار فكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى لما دل القرآن اي بصريحه على خلوده النار وانما لم يكفر عند ما لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر وجواز الشفاعة لحفظ الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلوده النار وانما لم يكفر عند ما لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى لما دل القرآن اي بصريحه على خلوده النار وانما لم يكفر عند ما لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر وجواز الشفاعة لحفظ الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلوده النار وانما لم يكفر عند ما لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر

وكهل الباغي فيضمن بالاتلاف مال المحاول او نفسه الان يكون الفعل متقوما فيستقط ولاية الالزام ويجب عليه اثما وحارته ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع اي بينه وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه لا قتينا فمنقطعة عنه ولما كانت الدار واحدة والديانة مختلفة ثبت العصمة من وجه فلا يملك مال كل لكن لا يضمن بالاتلاف كما في غصب مال غير مقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان ولما لم يكن بالقول بانه يملك مال مع القول بانه يضمن غاية التناقض وكهل مسلم خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه القضاء بالشاهد واليمين يمين المدعي فانه فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة كما تحليل بدون الوطي على ما ذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة وتقاصر في مسئلة القسامة فانه ان وجد فيه لوث اي علامة القتل كالخلف الاولياء تسعين يمينا ويقضي بالدية على المدعى عليه عمدا كان المدعى او خطأ وهذا عند الشافعي رح واما عند مالك رح يقضي بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي رح وهو خلاف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر فيه وهذا وحديث العسيلة من المشاهير والاجماع بين ام الولد جان اجماع الصحابة رضي الله عنهم على العقد على بطلانه حتى لا ينفذ بقضاء القاضي فيه بمثله في باب البحث وهو ان الكهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاءه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع واما كهل يصلي شبتة عطف على قوله عين الذي كور بين في الجمل في موضع الاجتهاد او الصحيح اي غير مخالف للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة كمصلي الظهر بلا وضوء ثم الصبر اي العصر بالوضوء راعيا صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا الظن ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يفرض جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه راعيا صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي رح لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب

متقدة بجهله على وفق معتقد طالان منيذه واذا دخل الكافر في عبادة غير الاسلام انه متناول بالقرآن اي متمسك بها قالها على ما يوافق اعتقاده وانما ازمنا مناظرته والانكار لانه مسلم يلتزم الاحكام الشرع متعبد بكيفية القرآن نبوة محمد عليه السلام قوله وكهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد بشوكة بتاويل فاسد خان كان لا بمنعة فقد تقطع لا يتهالا لزام لتعذره حسا وتحقيقه تسفيل بتاويل الفاسد لا يوجب ضمانا مالا تلف من مال المتلف للبيع ودمه اذا كان في يده لانه لا يملكه لا ادائه يعني لو جاء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون في ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيحتمل السقوط بخلاف الامام فان المنعة لا تظهر في حق الشارع والا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا بد من تبليغ الحجة الى الحكم فيضمن بالضمان يجب علينا اعتقاد حرمة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان النهي منكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقتل الباغي اثما يجب اتفاقا فجعلوا القتال لانها انما يجب بطريق الدفع قوله لم يحرم الميراث بقتله اي بقتل الباغي لوجوبه اي بوجوب القتل مع عدم الملزم اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغي والقصاص وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة ولا يتينا منقطعة عنه بكمال المنعة فكان قتل العادل الباغي حق الاحكام لفرية الجماعة ولان انضمام المنعة والقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد يجعل فيزيد الصحيح في حق التقوم كما في حق الضمان يتبين اذا قال الوارث كنت على الحق ولما الان على الحق الافحم اتفاقا قوله لما كان الاداء متوقفا على التملك والتملك بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار وجوب الضمان بالاتلاف يتبنى على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فحين لا تملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة وتربع عليهم امام الحق اتحاد الدار لا نعدم في دار الاسلام لكن لا يضمن بالاتلاف لان اختلاف الدياثة مع وجود المنعة لا يوجب شبهة اختلاف الدار فيه حيث سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وجوب الضمان حينئذ العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك عدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان تناقضا لان ثبات الملك منافيه وعدم الضمان فتعين الفعل لعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك لوجب رده بعينه لان الملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء قوله وكهل من خالف في اجتهاده الكتاب بريد بالجهل اما ان يكون في نفس الدين او اصوله وهو العناية او لا وهو دونه وذلك بان يكون في

کما یجب قضاء العصر وان لم یقض الظهر فصلی العصر علی ظن ان الظهر جائز ای صلی الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحته الظهر ولم یقض الظهر بناء علی انه غیر عالم بعدم الوضوء فان سن یصلی صلوة بغیر وضوء رجاء بلا ان لا وضوء له ثم توضأ صلی فرضاً آخر ثم تذکر انه کان علی غیر وضوء فالفرض الثانی غیر صحیح فی ظاهر الروایة خلافا لحسن بن زیاد فان عنده انما یجب عایة الترتیب علی سن یعلمه والصنافیه خلاف نور ح فانه یقول اذا کان عنده ان الفرض الاول بجزیه فهو فی معنی الناسی للفائتة فیجزیه الفرض الثانی لم یصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هی الاول لا الثانیة واذا عفی احد الولیین ثم ابعض الآخر علی ظن ان القصاص کل واحد علی الکمال فلا قصاص علیه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا یسقط القصاص فصار هذا شبهة فی درء القصاص عمن قاتل القاتل وکذا الحکم اذا ظن انه فطره فاکل عمدا فلا کفارة علیه لان قوله علیه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة فی درء الکفارة اذ هذه الکفارة تمایندری بالشبهات

وکهذا القصاص فی المسئلة السابقة

اصول المذهب کما مر اد فی فروعه وذلک اما ان یکون مخالفا للقیاس وخبر الواحد فیصیر غدرا او للکتاب والسنة المشهورة والاجماع فیکون مستحق صاحبه لهوی وقید السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواترة یکون کفرا لکونه تکذیبا وفیه بحث لان الکتاب ایضا کذلک فمخالفته ایضا کفر اذا لم یکن المتن قطعی الدلالة ولا فرق فی هذا بین الکتاب والسنة واما عند قطعیة المتن والسنة فالخالف کافر ولا محالة فلا بد هنا من تقیید الکتاب بان لا یکون قطعی الدلالة والسنة بان یکون مشهورة او یکون متواترة غیر قطعیة الدلالة فمن مخالفة الکتاب بقول یحل متروک التسمیة عمدا عند ذبحه تمسکا بقوله علیه السلام ذبیحة المسلم حلال وان لم یذکر اسم الله علیه وبان المؤمن اذا ترکها عمدا لقوله علیه السلام تسمیة الله تعالی فی قلب کل مؤمن منها فالقول بجواز القضاء رشاء ومن تمسکا بما روی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قضی بشاهد ویمین والعمل بخبر الواحد مع قیام نص الکتاب خطافی الاجتهاد والان نص الکتاب لیس بقطعی لان قوله تعالی وانه لفسق تحمل ان یکون حالا فیکون قیدا للنهی عن اکل مالم یذکر اسم الله علیه ویحتمل ان یراد بالمذکر اسم الله علیه التسمیة او ذاکر علیه اسم غیر الله لقوله تعالی انه لفسق فان لفسق جملة اللغو لقوله تعالی فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان تحمل ان یکون بیانا لنصاب البینة التی هی الشهادة المحضة فی رجلین او رجل وامرأتین وهذا لا ینافی ثبوت لوث فی آخر الیمینة هی شهادة الواحد مع الیمین ومن مخالفة السنة المشهورة اعنی قوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر ما ذهب الیه الشافعی رح فی احد قولیه فی مسئلة القسامة وهی ان یوجد قتیل لا یدری قاتله وادعی الولی قتله علی جماعة من نحو ان کان بین القتیل واهل المحلة عداوة ظاهرة او ظهر لوث اعنی علامة تغلب علی ظن القاضی الصادق دعواه کتخلف الولی حسین یتیم القتیل له بالدیة علی عاقلة القاتل فی صورة الخطاء وامافی صورة العمد فعلی القول الجدید یقضی بالدیة علی القاتل فی القدیم بالقصاص هو مذهب مالک لنا حدیث تمسکا بقوله علیه السلام لا یقتل مسلم بکافر ولا ذو عهد فی عهده ولا یقتل حر بعبد ولا یقتل والد بولده ولا یقتل ولد بوالده ولا یقتل سید بمملوکه ولا یقتل مملوک بمملوکه ول

ومن زنی بجاریۃ امراتہ ووالد ہ وطئ انہا تحل لہ لایحد لانہ موضع الاشتباہ فیصیر شبہۃ فی دار الحرب حتی یندرئ الحد بہذہ الشبہۃ لانی النسب لعدۃ ہذہ الشبہۃ وان کان شبہتان بالوطئ بالشبہۃ وکذا حربی اسلم فدخل دارنا فشرب الخمر جہارا بالحرمۃ ای لایحد لان یکون شبہۃ لان زنی حربی اسلم حیث یحد لان جہلہ بحرمۃ الزنا لایکون شبہۃ لان الزنا حرام فی جمیع الادیان وشرب ذمی اسلم ای یجب الحد لان حرمۃ الخمر شائعۃ فی دار الاسلام والذمی ساکن فیہا فلا یعذر بالجہل بحرمۃ الخمر فلا یصیر شبہۃ فی درء الحد وانما جہل بصیلہ فقد اجہا ہو النوع الرابع من الجہل کجہل مسلم لم یہاجر بالشرائع وکذا اذا ترک خطاب ولم یبشر بعد فی دارنا کما فی قصۃ اہل قبا رفانہم اذا بلغہم تحویل القبلۃ وکانوا فی الصلوۃ استداروا الی القبلۃ فاستحسن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکانوا یقولون کیف صلوتنا الی بیت المقدس تقبل علینا بالتحویل فانزل اللہ تعالی وما کان اللہ لیضیع ایمانکم ان صلوتکم الی بیت المقدس قصۃ تحریم الخمر لما نزل تحریم الخمر قال الصحابۃ رضی اللہ عنہم یا رسول اللہ فکیف باخواننا الذین ماتوا وہم یشربون الخمر ویاکلون مال المیسر ای بعد التحریم قبل بلوغ الخطاب الیہم فنزل قولہ تعالی لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا اقتشر فی دیارنا فقد تم التبلیغ فمن جہل منا یکون لتقصیرہ ولکن لم یطلب لما فی العرفات وتیمم وکان الماء موجودا لایصح وکذا الجہل بانہ وکیل وما دون ای یکون عذرا حتی ان قصر فلا یصح ای من الموکل فان شری الوکیل قبل العلم بالوکالۃ یقع عن الوکیل ولو باع مال الموکل قبل العلم بالوکالۃ یتوقف کبیع الفضولی وکذا جہل الوکیل بالعزل والمادون بالحجر والمولی بجنایۃ العبد والشفیع بالبیع والامۃ المنکوحۃ بالاعتاق او بالنکاح والبکر بالنکاح لا بالنکاح راہی جہل الوکیل بالعزل وجہل المادون بالحجر عذر حتی ان قصر فاقبل العلم بالعزل والحجر یصح تصرفہا وکذا جہل المولی بجنایۃ العبد الجانی عذر حتی لو باع العبد الجانی قبل علمہ بجنایتہ لا یکون مختارا للفداء وکذا جہل الشفیع بالبیع حتی لو باع الشفیع الدار المشفوع بہا بعد ما بیعت دار بجنبہا ممن قبل علمہ بہما لا یکون سلما للشفعۃ والامۃ المنکوحۃ اذا جہلت ان المولی اعتقہا فسکتت عن فسخ النکاح فجہلہا عذر حتی لا یبطل خیارہا وکذا اذا علمت بالاعتاق لکن جہلت ان لہا خیار العتق فجہلہا عذر حتی لا یبطل خیارہا واذا بلغت البکر التی زوجہا غیر الاب والجد جاہلۃ بالنکاح فسکتت فجہلہا عذر فلا یکون سکوتہا رضا اما اذا علمت بالنکاح وجہلت بان لہا الخیار لا یکون جہلہا عذرا حتی یبطل خیارہا او جہلہا الاحکام الشرعیۃ لیس بعذر

قولہ علیہ السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم یعرف نسخہ ولانا نوّلہ دالا فعلیہ الکفارۃ اتفاقا وعند ابی حنیفۃ یجب الکفارۃ وان کان ظنہ مستندا الی الحدیث وانہ لیس للعافی الاخذ بظواہر الآثار وانا نتمسک بہا للذنبہا وانما الفتوی بفساد الصوم بالحجامۃ وان کان قد ذہب الیہ الاوزاعی الا انہ لیس اجتماعا وانعقد الاجماع قولہ ومن زنی بجاریۃ امراتہ او والدہ یظن انہا تحل لہ ینبغی ان مال الزوجۃ مال الزوج لفرط الاختلاط واہل الزوجۃ یوجب حل مملوکتہا اولان ملک الاصل ملک الجزء والحلال لہ فہذہ الشبہۃ اشتباہا واعنی شبہۃ فی الفعل وہی ان الظن بالیس بدلیل حل ولیلا فیظن الحل فیسقط الحد للشبہۃ لکن لا یثبت النسب ولا یجب العدۃ لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبہۃ المحل ولیس بحجۃ الدلیل وہی ان یوجد الدلیل الشرعی النافی للحرمۃ لکن تختلف الحکم عنہ لمانع کما اذا وطئ جاریۃ الابن فانہ لیسقط الحد ویثبت النسب والعدۃ لان الفعل لم تمحض زنا نظرا الی الدلیل ای قولہ علیہ السلام انت ومالک لابیک واما جاریۃ الاب واضحت فلیست محللا للاشتباہ شبہۃ فعل ولا شبہۃ محل فلا یسقط الحد قولہ ولا جہل یصلح عذرا لکن مسلم فی دار الحرب لم یہاجر الی دار الاسلام فجہلہ من الاحکام من الصلوۃ والصوم ونحو ذلک یکون عذرا لہ فی الترک حتی لا یجب علیہ المہاجرۃ تصادر مدۃ البث فی دار الکفر لانہ لا یدرس سماع الخطاب حقیقۃ او تقدیرا شرعیۃ فی محلہ قولہ فانزل اللہ تعالی وما کان اللہ لیضیع ایمانکم المذکور فی عامۃ التفاسیر انہا نزلت حین نزل التوجہ الی الکعبۃ فقالوا کیف حال من مات قبل التحویل من اخواننا قولہ وقصۃ تحریم الخمر ہی ان بعض الصحابۃ کانوا فی سفر فشربوا بعد التحریم لعدم علمہم بحرمتہا فزلت لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا الآیۃ وعن ابن کیسان انہ لما نزل تحریم الخمر والمیسر قال ابو بکر رضی اللہ عنہ یا رسول اللہ کیف باخواننا الذین ماتوا وقد شربوا الخمر واکلوا المیسر وکیف بالغائبین منا فی البلدان لا یشہرون تحریمہا واہم لم یطعموہا فانزل اللہ تعالی لیس علی الذین آمنوا الآیۃ قولہ والبکر اہی والجہل بالبکر بالنکاح فیما اذا زوج جدا ولی غیر الاب والجد من الکفو بمہر المثل او زوجہا الاب او الجد من غیر الکفو او بغبن فاحش فانہ یکون عذرا حتی یکون لہا الفسخ بعد العلم بالنکاح اما اذا زوجہا الاب

لان الدليل مشهور في حقهما لان طلب العلم واجب عليهما فذا لامر الشرع يجب ان يكون مشهورة في حقهما فجاز الجهل لا لتعذر في حق الامة مخفي لان خدمت المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفي في حقهما فتعذر بالجهل لان البكر تريد الزام الفسخ والامة تريد فسخ زيادة الملك فافترقا غير ان البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل والبكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ رفع زيادة الملك فان طلاق الامة اثنان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم اصلي يصلح للرفع لا للاثبات وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط انقضاء ثمة لانها تفويض على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق رفع ضرر ومنها السكر وهو بطريق يباح كسكر المضطر والسكران يباح بالتجذين الغصة او تشعير او العسل وهو كالاغاريض صحو جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم مثلث لانه انما يحل حتى المثلث بشرط ان لا يسكر فاسكر يصير كالسكر بالمحرم فيحده اي بالسكر من المثلث وهو احد القسم الثاني من السكر وهو السكر من الشراب محرم او بالمثلث لا ينافي الخطاب لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب يتعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح كل عباراته وانما يعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد + + +

واذا اسلم الصبی کالکفر واذا اقر بما یحتمل الرجوع کالزنا وشرب الخمر لایحد حتی یصر فیقر لان السکر دلیل الرجوع واذا اقر بما لایحد کالقصاص تقادم وغیرہا او بالشرب بسبب الحد یلزمہ لکن لا یحد یلزمہ وحدہ احتلاط الکلام ای حد السکر والمراد بہ الحالۃ المیزۃ بین السکر والصحو وزاد ابو حنیفۃ ان لا یعرف الارض من السماء وہہنا النزل وہو ان لا یراد باللفظ معناہ الحقیقی والمجازی وہو ضد الجد وہو ان یراد بہ احدہما وشرطہ ان یشترط بالبیان ولا یعتبر دلالتہ ای دلالۃ النزل ای شرط النزل ان یجری المواضعۃ قبل العقد بان یقال نحن نتکلم بلفظ العقد ولا یشترط کونہ ای کون الشرط ہو المواضعۃ وفی نفس العقد بل یکفی ان یکون المواضعۃ سابقۃ علی العقد وہو ای النزل لاینافی الاہلیۃ اصلا ولا اختیار المباشرۃ والرضا بہا بل اختیار الحتم والرضی بہ فوجب النظر فی التصرفات کیف تقسم فیہا ای فی الاختیار والرضا وہی اما من الاشارات اولا خبارات اولا عتقادات اما الاشارات فاما ان یحتمل النقض اولا فالاول یحتملہ کالبیع والاجارۃ فاما ان تیواضعا فی اصل العقد ای یجری المواضعۃ قبل البیع فالمتکلم بلفظ البیع عند الناس ولا یرید البیع فان اتفقا علی الاعراض

مخاطبین ای مکلفین بذلک حالۃ السکر منافیا لتعلق الخطاب بوجوب الانتہاء فالسکر من الشراب الحرام والمثلث لا یبطل الاہلیۃ الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انہ یمنع استعمال العقل بواسطۃ غلبۃ السرور فیلزمہ جمیع التکالیف من الصلوٰۃ والصوم وغیرہما والکان لایقدر علی الاداء ولا یصح منہ الاداء ویصح عباراتہ فی الطلاق والعتاق والبیع والاقرار وتزویج الصغار والتزویج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سوا شرب کمرہا او وطأ لہا وذلک لان مبنی الخطاب علی اعتدال الحال وقد اقیم البلوغ عن عقل یقامہ فیسیر اوبالسکر لانفوت الاقدرۃ فہم الخطاب بسبب ہو معصیۃ فیجعل فی حکم الموجود زجرا لہ وتغلیظا علیہ توبیخا فی حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا کان بآفۃ سماویۃ کالنوم فانہ یصلح عذرا دفعا للحرج قولہ واذا حلف ای السکران یصح ترجیحا لجانب الایمان لکون الاصل ہو الاعتقاد ولو تکلم بکلمۃ الکفر لایرتد لان الاعتقاد لایرتفع الا بالقصد الی تبدلہ او بما یدل علیہ ظاہرا وہو المتکلم فی حالۃ یعتبر فیہا القصد وہی حالۃ الصحو وہذا کالمکرہ یصح اسلامہ ولا تثبت ردتہ قولہ لان السکر دلیل الرجوع اذا السکران لایستقر علی موقف فیقام مقام الرجوع لان تحقق الرجوع علی المساہلۃ بخلاف ما اذا قہقہا لایحتمل الرجوع کالقصاص والحد والسکر فانہ لایسقط عنہا الحدا فی الاقرار بما یحتمل الرجوع فلانہ لایستفاد بصریح الرجوع فکیف بدلیلہ واما فی المباشرۃ فلانہ معاین فلا تراد دلیل الرجوع لکن یتوقف فی قتامۃ الحد الی الصحو تحصیلا للازجار فان قلت السکر موجب للحد فاذا تحقق انہ سکران فامعنی قولہ بالشرب ثم توقف وجب الحد علی الاقرار فی الصحو قلت السکر قد یکون من غیر الشراب الحرام والمثلث والسکر منہا قد یکون بالشرب کرہا او اضطرارا فتوقف احد علی اقامۃ البینۃ او اقرارہ بانہ شرب الشراب الحرام او المثلث طوعا فیشترط الاقرار حال الصحو قولہ واذا ابو حنیفۃ رح یعنی اعتبر فی حق وجوب الحد السکر بمعنی زوال العقل بحیث لایمیز بین الاشیاء ولا یعرف الارض من السماء اذ لو یسیر فقی السکر تتصادن فی النقصان شبہۃ العدم فیندرئ بہ الحد والمعنی غیر وجوب الحد من الاحکام فالمعتبر ایضا عندہ احتلاط الکلام حتی لایرتد بکلمۃ الکفر ولایلزمہ الحد بالاقرار بما یوجب الحد قولہ منہا النزل یشترط فی النکاح باللعب ہو ان یراد بالشیء ما لم یوضع لہ لفقوہم بعضہم من خطاہرہ لیشمل المجاز لانہ اراد بالموضع ما ہو اعم من وضع اللفظ للمعنی ومن وضع التصرفات الشرعیۃ لاحکامہا واراد بوضع اللفظ ما ہو اعم من الوضع الشخصی کوضع الالفاظ لمعانیہا الحقیقیۃ او النوعی کوضعہا لمعانیہا المجازی ہذا معنی یقال ان الوضع اعم من العقلی والشرعی فان العقل یحکم بان الالفاظ موضوعۃ لمعانیہا حقیقۃ او مجازا وان التصرفات الشرعیۃ لاحکامہا والمعنی اوضح المقصر فسر النزل بعدم ارادۃ المعنی الحقیقی والمجازی باللفظ ودخل فی ذلک التصرفات الشرعیۃ لانہا صیغ والفاظ موضوعۃ لاحکام یترتب علیہا ویلزم معانیہا بحسب الشرع قولہ ولا یشترط کونہ ای کون الشرط یجری المواضعۃ فی نفس العقد لانہ یفوت المقصر من المواضعۃ وہو ان یعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خیار الشرط فانہ لدفع الغبن ومنع الحکم عن الثبوت لعدم انتفاء السبب ظاہرا بدون اتصالہ بالعقد قولہ ولا اختیار المباشرۃ والرضی بہا ای ان العاقل تکلم صیغۃ العقد مثلا باختیارہ ورضاہ لکنہ لاختیار ثبوت الحکم ولا برضاہ والاختیار ہو القصد الی الشیء ومرادتہ والرضا ہو اختیارہ وتسمحہ فالمکرہ علی الشیء مثلا یختار ذلک لا برضاہ ومن ہہنا قالوا ان المعاصی بقبائح بارادۃ اللہ تعالی لا برضاہ لان اللہ تعالی لا یرضی لعبادہ الکفر قولہ وہی ای التصرفات ما الاشارات او ہی اخبارات واعتقادات لان التصرف ان لم یحتمل حکم شرعی فانشاء والا فان کان القصد منہا الی

اى فلا بعد البيع اذا قد اعرضنا وقت البيع عن الفسخ وبنا بطريق الجد صح البيع وبطل الفسخ لاعراضهما وان التقا على بناء العقد على الموضعة فتصار كخيار الشرط لهما مؤيدا اى للمتعاقدين لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار رضا بالمباشرة حصل الامر بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما فى خيار المؤيد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض ثبت فى البيع الفاسد فان تقضه احدهما انتقض وان اجازاه فى الثلث جاز اى اجازاه فى ثلثة ايام جاز عند ابى حنيفة رح اى ينقلب جائزا كما فى الخيار المؤيد لارتفاع المفسد عندهما لا يتقيد الاجازة بالثلثة وكلما اجازه جاز البيع كما فى الخيار المؤيد لان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط فى الثلث وان التقا على ان لم يعضر هاشئ اى لم يقع فى خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعاضا او اختلفا فى الاعراض والبناء يصح العقد عند ابى حنيفة رح عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التى لم تتصل به اى بالعقد لا عندهما اى لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقيق للمواضعة ما لم يكن على ان المواضعة اسبق فلما الاخير نا سخ الاخير وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم يضر على المواضعة واعلم انه بقى بالتقسيم العقلى قسمان لم يذكرا لهما اذا اعرض احدهما وقال الآخر لم يعرض لى شئ او بنى احدهما وقال الآخر لم يعرض لى شئ فعلى اصل ابى حنيفة رح يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء وبهذا تبين اعراضهما على البيع بالعين على ان الثمن الف فهما على البيان بالمواضعة الا فى صورة اعراضهما وابو حنيفة رح يجعل بظاهر العقد فى الكل

الى بيان الواقع فاخبارات والا فانشاءات والاشارة اما ان يحمل الفسخ اولا والاول اما ان تتواضع المتعاقدان الى اصل العقد او الثمن يجب قدره او حينئذ فعلى التقدير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن النزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يعرض هاشئ او اما ان لا يتفقا على شئ من ذلك فالاقسام اثنا عشر اما ان يدعى احدهم الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شئ او يدعى احدها البناء والآخر عدم حضور شئ والاحكام للاقسام بعضها مشروع فى الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذكر اليه **قوله** لعدم الرضا بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم كان اولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضا كالمشترى من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا **قوله** فان نقضه اى العقد الذى التقا على انه مبنى على المواضعة احدهما اى احد المتعاقدين انتقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيار هما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار بمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقد ابو حنيفة رح مدة الخيار ثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى تقدر العشا وبعض المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم تتحقق النقض وانما قال فى الثلث دون الثلثة اعتبارا بالليالى **قوله** عملا بالعقد يعنى ان الاصل فى العقد الشرعى اللزوم والصحة متى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد فى الصورتين اعنى صورة الاتفاق على ان لم يعرض هاشئ والاختلاف فى الاعراض والبناء لان البناء يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما اعاضا صريحا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتعلب والقول بان الاصل فى العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما هو كما اذا اتفقا على البناء وهنا لم تتحقق المغيران احدهما يدعى عدم المضى فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة **قوله** فعلى اصل ابى حنيفة رح يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيفسخ فى الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يفسخ العقد فى شئ من الصورتين وانما خص صورة اتفاقهما على ان لا يعرض هاشئ فانه عند ابى حنيفة رح بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحثان وبهان انحصار الاقسام فى التسعة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف فى نفس الاعراض والبناء والذهول اى عدم الحضور اما على تقدير اعتبارهما فى ادعاء المتعاقدين فيشير بكلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين ان اتفقا او تخالفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما والاعراض الآخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا دعوى المتعاقدين كون احدهما اعراضهما والآخر بناءهما او ذهولهما والبناء هم اعراض ظنا او ذهوله اما ذهوله يوجب بناء الآخر واعراضه مطلقا اعراضه مع ذهول الآخر وبنائه يصير ستة وعلى كل تقدير من التقادير الستة يكون تخالف الحضور ان يدعى احد الصورتين الباقيتين فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب الستة فى الثمانية ولا خفاء فى ان تسلك بحنيفة رح بان الاصل فى العقد الصحة وسكوتها بان العادة جارية بتحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيها

والفرق لدين البناء وههنا انه ان العمل بالمواضعة ههنا يحمل قبول حد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد العقد وقد مر في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف اي اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة للان المتعاقدين جداني اصل العقد واما النزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والنزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فسادا العقد كما بينا في العقد واما ان يتوا ضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا

والفرق لهما بين هذا وبين المواضعة في القدر ان العمل بهما يمنع صحة العقد لكن ثمة لانهما واالنزل باحد الالفين ثمة شرط لاطالب له فلا يفسد واما فالخارج اجوا بما عما ذكر انه يحمل قبول حد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما قال للطالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن الف فاذا لم يكن الشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حلا خفيفا وهو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب ههنا لمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحمل النقض قوله والما ان لا يحمل النقض فمثله

مالا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والنزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد وحتى لا يحتمل خيار الشرط

اختلفا في دعوى الاعراض والبناء شملا واذا اتفقا على الاعراض والبناء بان ليفركل منهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قابل الصحة والمزوم وهذا ظاهر

قوله والفرق لدين البناء ههنا ثمة يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين الا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفسادا والعقد وتقرير الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة في صورة المواضعة في نفس العقد وجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ابطال رضاهما وابطال رضاهما ههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين هو قبول العقد فيخالف ما ثمة فان المواضعة ثمة لم تدخل في العقد كما لا الفين في صورة البيع بالبيعين فالمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو ظهرا بعدا والعقد لزم ههنا لان الاصل الاعتبار الوصف وهو ما قبل فلا يمنع لصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية واما حاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني لترجيح الاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عما قال الاخر التسمية من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح قوله والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا مائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا ولم يحضرا شيأ اما ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل ضرورة انعقاده والى تسمية البدل ابو يوسف ومحمد رح فقد انتفا حال الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره فوجه ان العمل بالمواضعة يمنع صحة البيع كما في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا تصل بدون تسمية البدل واذا اعرضا فالمواضعة كانت البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في العدد فانه يكون صحيح البيع اعتبارا بان يعتقد الالف الموجود في الضمن

قوله واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا فذكر المحطوط والمسقط عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع وكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اي النقض يعني انه لا يجري فيه الفسخ حالا قاله فخلاصة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال ان يثبت بدون شرط وذكر اولا والا ول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا قوله وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان النزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان النزل لا يمنع انعقاد السبب وعدم انعقاده لو جد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في الحكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل عند طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل هو سبب يفضي بعلة بل هو سبب يفضي بعلة الا استبداد ال وقت للايجاب كالبيع بشرط الخيار قوله وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر البدل بان يذكر في العقد الفان كون المهر الفا فاذا اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة

ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان المهر في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر على البنار فان اختلفا فالقول لابي حنيفة هذا بين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى ان يحضرها شاهدا واختلفا في رواية محمد عن ابي حنيفة مهر المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيخرج به راى بالثمن في رواية الى يوسف الغا قياسا على البيع وفي جنس البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى على البنار فمهر المثل اجاعا وعلى ان لم يحضرها واختلفا في رواية محمد مهر المثل لان الاصل على رواية محمد بطلان المسمى عند الاختلاف و عدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكروا وكذلك في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العرف في المواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فعند اخير ممكن فلا بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف المسمى وعند بها مهر المثل

ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء كان تلاقي الاصل او في القدر او في الصفة فالاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة رح فلتسليم الايجاب اي ترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها فعندها الطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشار المراة فكذا في سئلتنا على كلا القولين

وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم بقبض اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عند هما

فالمال لازم هو المسمى في القسمين اعني الالفين وان اتفقا على بنار النكاح على المواضعة فالمال الف اما عندها ظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة فمحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس وجهه ان البدل في البيع والثمن وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا ترى ان المبيع يسقط بهلاكه والثمن لا يسقط بهلاكه لكونه احد كني المبيع ولهذا يفسد البيع بفساد دا وجهالته ويدون ذكر وفتيرج المبيع بالثمن يعني انه يجب تصحيح البيع تصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه اذا شرط في النكاح الخيار لاحدهما لا تفسد النكاح لان المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل قوله وعلى البنار يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد انه دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البنار على المواضعة فالمال مهر المثل اجاعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا توسل الى ثبوت المسمى لان الحل لا يثبت بالنزل والمال الى ثبوت التواضع عليه بانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان التواضع عليه قد سمى في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح بدون تسمية المهر يصح والى اتفقا على ان لا يحضرها شاهدا واختلفوا في الاعراض فالبنار عند ابي حنيفة في رواية محمد هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالنزل لسلا يصير المهر مقصودا بالصفة بمنزلة الثمن في البيع وبطلان المسمى يلزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف هو المسمى قياسا على البيع وعندها الالزم مهر المثل بنار على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا ثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالنزل ولا التواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل قوله ومنه اي مما لا يحمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يقع بدون الذكر كما اذا طلق امراته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على ان المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد فهي صورة الاتفاق على الاعراض وعلى ان لم يحضرها شاهدا واما الاختلاف في الاعراض والبنار يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة رح فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان النزل بمنزلة خيار الشرط وخيار الشرط باطل عندهما لان قبول المراة شرط للتمليك فلا تحمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل للمراة انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت عندهما يقع الطلاق ويلزم المال عندهما ردت الطلاق في الثلثة الايام بطل الطلاق وان اختارت اولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشار المراة تسئلة النزل في الخلع على كل لذ بين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على ما مهدها وهذا معنى قوله وكذا في سئلتنا على كلا القولين واما في صورة الاتفاق على البنار عند هما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للنزل في ذلك فان قلت النزل هو ان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا ثبت بالنزل اجيب بان المال هينا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شئ ثبت ضمنا ولم يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال

بطریق الطبیعۃ والمقصود وہو الطلاق والعتق ہو سقوط القصاص والنزل لا یوثر فی ہذا الامور فثبتت تم المال بجب ضمنا لا قصدا فلا یوثر النزل فی وجوب المال وعندا بی حنیفۃ یتوقف علی تسلیمہا واما تسلیم الشفعۃ فیقبل طلب المواثبۃ یکون کالسکوت لانہ لما اشتغل بالنزل عن طلب الشفعۃ فقد سکت عن الطلب فیبطل الشفعۃ وبعد طلب المواثبۃ التسلیم اجل لانہ زمن جنس یبطل بہ الخیار حتی او قال سلمت الشفعۃ علی انی بالخیار ثلاثۃ ایام یبطل التسلیم ویکون طلب الشفعۃ باقیا وکذا الابراء العزیم بالکنایۃ یبطل لابراء بشرط الخیار رواہ الاخبارات فالنزل یبطلہا سوا رکان خیار التعیل القبض اذ لانہ یعتقد صحۃ الخبر بہ الا یری ان الاقرار بالطلاق والعتق مکروہا بطل فکذا ہا نزل لاواذا الاعتقادات فالنزل بالردۃ کفر لانہ استخفاف فیکون مرتدا العین النزل لا باعتبار ای لیس کفرہ بسبب النزل بہ وہو اعتقاد معنی کلمۃ الکفر التی تکلم بہا بازلانہ غیر متعقد منہا بل کفرہ بعین النزل فانہ استخفاف الدین وہو کفر نعوذ باللہ منہ قال اللہ تعالی انما کنا نخوض ونلعب قل ابا للہ وایاتہ ورسولہ کنتم تستہزءون لاتعتذروا قد کفرتم بعد ایمانکم واما الاسلام بالنزل فمنع لانہ من شعار الکفار حکمہ الرد والتراخی ترجیحا بجانب الایمان کما فی الاکراہ وہہنا السفہ وہو حصۃ یقتضی للانسان بعثہ علی العمل بخلاف موجب العقل قال الامام فخر الاسلام وہو العمل بخلاف موجب حکم الشرع من وجہ واتباع الہوی وخلاف الدلالۃ العقل وانما قال من وجہ لان التبذیر اصلہ مشروع وہو الیسر والاحسان الاان الاصراف حرام والفرق ظاہر بین السفہ والعتہ فان المعتوہ یشابہ المجنون فی بعض افعالہ واقوالہ بخلاف السفیہ فانہ لا یشابہ المجنون من بعض الوجوہ فانہ صرحا وغضبا فتتابع تقضا فی الامور من غیر نظر ورویۃ فی عواقبہا لیخف علی ان عواقبہا محمودۃ وفیہ تفی مسدودۃ ہو بینا فی الالہیۃ والشیاطین الاحکام فی النکاح ایقاع وقدا ثر النزل فیہ ثلث تبعیۃ فی النکاح لیست فی حق البتوت لانہ تثبت وان لم یذکر بل سبق ان المقام ہو العمل والتناسل لا المال وہذا الاسالہ یعنی البتوت بدون الذکر وعند ابی حنیفۃ رح توقف الطلاق علی مشیۃ المراۃ لانکان العمل بالمواضعۃ بناء علی ان الطلاق لا یفید باشروطا الفاسدۃ وبخلاف البیع والعمل بالمواضعۃ بان یتعلق الطلاق بجمیع المبدل ولا یقع فی الحال بل توقف علی اختیارہا قولہ واما تسلیم الشفعۃ طلب الشفعۃ لا یخلو اما ان یکون طلب مواثبۃ بان یطلبہا کما علما حتی یبطل بالتاخیر او طلب تقریر بان یتمہل بعد الطلب ویشہد ویقول انی طلبت الشفعۃ واطلبہا الآن او طلب خصومۃ بان یقوم بالاخذ والملک فتسلیم الشفعۃ بطریق النزل قبل طلب المواثبۃ یبطل الشفعۃ فہو شبہ ترک السکوت وبعدہ یبطل التسلیم ویکون الشفعۃ باقیۃ لان التسلیم من جنس ما یبطل بالرد لانہ فی معنی التجارۃ لکونہا استیفاء احد العوضین علی ملکہ فیتوقف علی الرضا بالحکم وکل من الخیار والرضا والنزل یمنع الرضا بالحکم فیبطل بالتسلیم قولہ وکذا الابراء ای ابراء العزیم او الکنایۃ یبطل بالنزل لان فیہ معنی التملیک بعینہ بالرد فیہ شرفیہ النزل کخیار الشرط قولہ واما الاعتقادات فیبطلہا النزل سوا رکانت اخبارا عما یحتمل الفسخ کالبیع والنکاح او لا یحتملہ کالطلاق والعتاق وسوا رکانت اخبارا شرعا ولغۃ کما اذا تواضعا علی ان یقولا ہینما کذا حا او بانہا بتہ یا فانی زوجتک بمثل ہذا او لغۃ فقط کما اذا قالا ہو ابن لزید علیہ کذا وذلک لان الخیار یثبت صحۃ الخبر بہ ای تحقیق الحکم الذی صار الخبر عبارۃ عنہ واعلاما شبوتہ وفیہ والنزل ینافی ذلک بدل علی عدمہ فکما انہ یبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مکروہا کذلک یبطل الاقرار بہا جازلان النزل دلیل للکذب لاکراہ حتی لو اجاز ذلک لم یجز لان الاجازۃ انما تلحق شیئا سنقعد ایحتمل الصحۃ والبطلان والاجازۃ لا یصیر الکذب صدقا وہذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوہما مما لا یحتمل الفسخ فانہ لا اثر فیہ للنزل علی ما سبق قولہ فیکون ای المازل بالردۃ مرتدا بنقض النزل لانہا نزل بہ لما فیہ من الاستخفاف بالدین وہو من امارات تبدل الاعتقاد وبدلیل قولہ تعالی حکایۃ عن انا کنا نخوض ونلعب الآیۃ وہذا جواب عما یقال ان الاردۃ انما یکون تبدل الاعتقاد والنزل نافیہ لعدم الرضا بالحکم قولہ ترجیحا لجانب الایمان ای الاصل فی الایمان ہو التصدیق والاعتقاد قولہ ونہنا ای من العوارض المکتسبۃ السفہ فان السفیہ باختیارہ یعمل عملا خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلکون سماویا علی ظاہر تفسیر فخر الاسلام یکون کل فاسق سفیہا لان موجب العقل ان لا یخالف الشرع للادلۃ القائمۃ علی وجوب اتباعہ وفسر المصنف بالخفۃ بالباعثۃ علی العمل بخلاف موجب العقل تشبیہا علی المناسبۃ بین المعنی الشرعی واللغوی فان السفہ فی اللغۃ ہو الخفۃ والحرکۃ ومنہ زمام سفیہ تخصیصا لہ بما ہو مصطلح الفقہاء من السفہ الذی یتعلق علیہ منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلک قولہ لان التبذیر اصلہ مشروع والتبذیر ہو تفریق المال علی وجہ الاسراف اسے مجاوزۃ الحد المرعی

واجمعوا على منع ماله في اوائل البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشدهم بنكرا ينتفي من المجردة عن مثله الاناد را فيسقط
ت البلوغ وهي خمسة وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل من يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين
سنة واختلفوا في السفيه فعندنا يحجر المجر هو منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا له ديانة فان العفو عن ساحب الكبيرة حسن ومن اصر
عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فضلا عن السفيه ارتكاب الكبيرة وترتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه قياسا عطف
على قوله حقا له على منع المال وفايدة صحة العبارة لاجل المنع فاذا صارت ضرار الجب وفهما وفايدة حقا للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجر واسرفوا فيكب عليهم
المؤمنون فيضيع اموال المسلمين في نفقتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا قيمتها
انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فشق جارية بلغت في الحسن غاية تعجز عن مكافئة شد ائد بحرا وكان في القوارير والمترتبة بحيث لم يملك فوق قوت
يومه فضلا عن ان يملك مالا يحمله فزيفه الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا نفيسة جملته ولا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التكريس ركب
البغلة وشهر ورسته يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فحبس عظم غرفة ودعا صاحب الجارية و
ساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله فحملها بهيئة وسرور اورد العواري الى اهلها فلما جاء البايع
تقاضى الثمن لقى المشتري وعرف فنونه فاخذ ينتف عنونه وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضره جاره عند ابي يوسف رح وعند
ابي حنيفة لا يجوز ان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم اي صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر وما ذكرين النظر حقا له فذلك جايز لا واجب كما
ذكر في صاحب الكبيرة وانما يحسن ذلك اي حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية والعبارة والاهلية نعمة اصلية فالزيادة فيها بطل الناس

الحجر على منع المال

اصل التبذير هو نفس تفريق المال **قوله** واجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله بقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا
المبذرين اموالهم التي تيقنون بها فيما لا ينبغي واضافت الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معاشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم اولا تلمزوا
فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا اي ان عرفتم و
رايتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام البوحنيفة رح السبب لظهار الرشد وهو ان بلغ سن المجدودة فانه لا يفك عن الرشد الا نادرا فاقام
الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او نس منه الرشد او لم يونس وهو ما تمسكا باظهار الآية فقالا
لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف رح تمسكا بوجوه الاول
ان هذا الحجر لنظره دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز
عفو الله تعالى في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجتبى عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال
السفه يفوت الى النظر له فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليستبقي ملكه ولا يزول بالاتلاف فلابد من منع نفاذ التصرفات والا لا بطل ملكه بالاتلاف
التصرفات ولم يمكن للولي سوى الحفظ الى الكلفة والمؤنة والثالث انه انما صح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون تحصيل المطالب فاذا صار
ذلك ضررا عليه كان نقضه في الحجر وجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه بالتلافه واسرافه يصير مئنة لدين الناس
ومئنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين ربا لا وسطى بيت مالهم حيا لما كما حكاه المعراج فانه وان كان حد ذاته حيا لا في الوصول
الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينارا **قوله** دخل في سوق النخاسين لفظ في زايدة والمكايدة المقاساة.
والتلبيس التخليط واختفاء للامر على الغير والتطريق ان يمشي امام الرجل ويقال طرقوا طاقوا ذلك عادة الكبار والنمرقة وسادة صغيرة و
السمون شيرات طوال تحت حنك البعير يعلق به من الحية وسنى قوله عوف فنونه ايها مام اي فنون الحيل والمزاويرا والسلوم التي

٥٠٧

ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اى عند ابى يوسف ومحمد رح يلحق فى كل حكم الى من كان فى الحاقه اليه نظر من الصبى والمرض والمكره المحجر بسبب السفه عنده هما ان ولدت جارية فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا الا سبيل عليه والجارية ام ولده وان مات كانت حرة لان توفير النظر فى الحاقه بالمصلح فى حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق فى هذا الحكم بالمرض فان المرض المديون اذا ادعى نسب ولد جارية يكون فى ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هى وولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان مراده فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل فى هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا هلك بالقبض فالثمن واجب عليه بالغا منه غير صحيح لما فى ذلك من الضرر عليه وهو فى هذا الحكم يلحق بالصبى واذا لم يجب على المحجور شئ لا يسلم له اليه ما من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع وهذا الحجر عندهما اى الحجر المختلف فيه الذى هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفر فيحجر بنفسه اى بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضى عند محمد رح وبحجر القاضى عند ابى يوسف ج واما بسبب الدين بان يحاف ان يستغرق امواله + + + +

من جملتها الفقه الذى يعرف به هذا الحكم وكذا فى قوله تيقف متفرع يحمل عود الضمير الى البائع والمشترى فلهذا نمنظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف فى ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابى يوسف رح كما فى استحداث الطاحونة للاجرة ونصب السؤال لاستخراج الابر بسيم من القيلق واشال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة لانه مشروع بالاجماع كحجر المفتى الماجن والطبيب الجاهل والمكارى المفلس وعند بعضهم لا يجوز حجر السفيه لانه مخاطب فالخطاب بالاهلية وهى بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمله بمكابرة وترك كالواجب ولهذا نخاطب بحقوق الشرع ويحجر فى حقوق العباد ويصح عباراته فى الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التى تندرئ بالشبهات مع ان ضرر القتل اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله فى محله فلا منع واما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان بمكابرة لم يستحق النظر له لكن قصر فى حقوق الله تعالى بمجانته وسفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فانظر له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فللميل على وجوب الحجر فان قيل فى ترك الحجر ضرر بالمسلمين من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان فى القصاص حيوة اجيب بان فى حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال الاهلية الحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالبعض وعن الثانى لا نسلم كون الحكم فى منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشائخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جنايته والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتاديب ولا مدخل للقياس فى العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظرا لا عقوبة فلم صح القياس فان منع اليد عن مال الطفل نعمة زائدة والحاق السفيه بالعقار بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هى العبارات والاهلية اذ بهما يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويته نعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفى ترك الحجر ضرر بالمسلمين من الوجهين الآخرين يعمل بما فى اختيارنا ذهب ليه ابو يوسف ومحمد رح قوله ثم اذا كان الحجر يعنى ان حجر السفيه عندهما كان بطريق النظر له وذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق فى كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له واليق بحاله ففى الاستيلاد يجعل كالمرض حتى نسب ولده ونفذ استيلاده كالمكره حتى يعتق لا كالصبى وفى لزوم الثمن او القيمة فى مال المحجور فى هذه الصورة يجعل كالصبى حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففى هذه الصور يجب ان يكون سعاية العبد للمحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم واذا لم يوجب على المحجور شئ لم يسلم له شئ فكانت سعاية الغلام فى قيمته للبائع قوله وهذا الحجر يعنى الحجر المختلف فيه الذى لا يكون عن التصرف فى ماله نظرا قد يكون بسبب فى ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى المديون او يتضع المديون عن الصرف فالاول اى الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد رح بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضى لانه بمنزلة الصبى والمجنون والعته فى ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابى يوسف رح يتوقف على ان يحجر القاضى لانه متردد بين النظر بالعقار المال والضرر بابهاره عبارته فلا بد فى ترجيح احد الجانبين من القضاء وكذلك اى حجر المديون خوفا من التلجية يتوقف على قضاء القاضى اتفاقا فانهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وتمامه بالقضاء الرابع والثالث وهو حجر المديون لمنعه عن صرف المال الى الدين كأن باع القاضى ماله عرضا او عقارا كما نبتا وحقا لما روى ان معاذا رضى الله عنه كثر الدين فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم

التلبیۃ ہی المواضعۃ المذکورۃ مفصلۃ بیع او اقرار فیجو علی ان لایصح تصرفہ الا بع الغمار وان لم یکن سفہا بتقبیل باقبلہ وہو قولہ فیجو واما ان یمتنع عن بیع مالہ لقضاء الدین بیع القاضی فہذا ضرب حجر ومنہا السفر وہو خروج مدید لاینافی الاہلیۃ فلا اعتبار بہ من اسباب التخفیف بعینہ لانہ من اسباب المشقۃ بخلاف المرض لان بعضہ یضرہ الصوم وبعضہ لاوا ختلفوا فی الصلوۃ فعند الشافعی القصر رخصۃ وعندنا سقاط المقول عائشۃ رضی اللہ عنہا وضعت الصلوۃ رکعتین رکعتین فاقرت فی السفر وزیدت فی الحضر ولان حد المسافۃ یصدق علی الرکعتین الساقطین وقیمۃ الصدقۃ ولعدم افادۃ التخییر علی ما مرای فی فصل العزیمۃ والرخصۃ واما ثبوت ہذا الحکم ای القصر بالسفر اذا اتصل السبب لوجوب ای اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وہو الوقت فیثبت القصر فی الادا راما اذا لم یتصل بسبب لوجوب بل اتصل بمحال القضاء لایجوز القصر ولما کان السفر بالاختیار قیل اذا شرع المسافر فی صوم رمضان لایحل لہ الفطر بخلاف المریض لکن اذا فطر یصیر السفر تہمۃ فی الکفارۃ واذا سافر الصائم لایفطر بخلاف ما اذا مرض لکن ان افطر لاکفارۃ علیہ ای الصائم المقیم اذا سافر وافطر لایجب الکفارۃ علیہ واذا افطر ثم سافر لم تسقط ای الکفارۃ بخلاف ما اذا مرض وفرق بینہما ان الصحیح اذا افطر حکمنا علیہ بوجوب الکفارۃ لکن اذا مرض فی ہذا الیوم یسقط الکفارۃ لانہ تبین بعروض المرض ان الصوم لم یکن واجبا علیہ فی ہذا الیوم بخلاف عروض السفر فانہ امر اختیاری والمرض ضروری واحکام السفر تثبت بالخروج بالسنۃ المشہورۃ وان لم تحم السفر علۃ والسنۃ المشہورۃ ما روی عن رسول اللہ علیہ السلام واصحابہ رضی اللہ عنہم انہم ترخصوا برخص المسافر فیجب وتہم العزائم والقیاس ان لاتثبت القصر الا بعد مضی مدۃ السفر لان حکم العلۃ لاتثبت قبلہا لکن ترک القیاس بالسنۃ واذا نوی الاقامۃ قبل الثلاثۃ یصح وان کان فی غیر موضع الاقامۃ وان نواہا بعد الثلاثۃ یشترط موضع الاقامۃ لان الاول یمنع ای نیۃ الاقامۃ قبل ثلاثۃ ایام منع للسفر وہذا رفع ای نیۃ الاقامۃ بعد ثلثۃ ایام رفع للسفر والمنع اسہل من الرفع وسفر المعصیۃ یوجب الرخصۃ وقد مر ای فی فصل النہی

مالہ وقسمتہ بین الغرماء بالحصص وان بیع مالہ لقضاء دیونہ مستحق علیہ وہو محل یجری فیہ النیابۃ فینوب القاضی منابہ کما اذا اسلم عبد الذمی وابی المولی الذمی ان یبیعہ فان القاضی یبیعہ ولما کان ہذا الحجر فی امر خاص قال فہذا ضرب حجر قولہ التلبیۃ ہی المواضعۃ المذکورۃ ای فی الاصل التصرف او فی قدر المدال وفی جنسہ علی ما سبق فی باب الرہن الا انہا لایکون الا سائمۃ والرہن قد یکون معلوفا نہذا لا اعتبار بہوا خص قال فی المغرب التلبیۃ ان یجیب الی ان یاتی الوا باجابۃ خلاف ظاہرہ وفی المبسوط ان معنی الجابت الیک داری اجعلک ظہر الا تمکن بجابک من صیانۃ ملکی یقال التجا فلان الی فلان والجا ظہرہ الی کذا وقیل معناہ انا ملبیا منتظرا الی ما ابا شروین البیع منک وسئلت لقاصد حقیقۃ قولہ علی ان لایصح تصرفہ الا بع الغمار یعنی فی الحال الذی یکون فی یدہ وقت الحجر واما فیما یکسب بعدہ فینفذ تصرفہ مع کل احد قولہ ومنہا السفر وہو خروج مدید فان قلت الحج لایسمی سفرا مدیدا فلما المراد انہ خروج من عمرانات الوطن علی قصد سیر مدۃ ثلثۃ ایام ولیالیہا فانہ تہما سیر الابل مشی الاقدام قولہ واختلفوا فی الصلوۃ یعنی فی التخفیف الحاصل بالسفر فی الصلوۃ فعند الشافعی ہو رخصۃ حتی یکون الاکمال مشروعا وعندنا اثرہ فی اسقاط الشطر حتی یکون ظہر المسافر وفجرہ سواء واستدل علی ذلک بادلۃ الوجہ الاول ما ذکرنا روی عن عائشۃ رضی اللہ عنہا وقال مقاتل کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بمکۃ رکعتین رکعتین ایشارا لقلوب اہل مکۃ حیث خرج الی السفر راما رواہ بعض الصحابۃ من ان صلوۃ المسافر رکعتان فہو للتعلیم اربعا الا ان یقول الصحابی لیس بحجۃ عند الشافعی الثانی ان حد المسافۃ وہو ما یوجب قاطعہ الایام تارکہ شعار الاوما ہو فی ہذا المعنی صادق علی الرکعتین الاخیرتین من ظہر المسافر مثلا والخصم لایقول ان الرکعتین اما کونہما فرضا اذ نوی الاقامۃ وہو لایلزم تارکہا الثالث ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سماہا صدقۃ حیث قال انہا صدقۃ تصدق اللہ تعالی بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ والصدقۃ فیما لایحتمل التملیک تسقاط لاخیر الرابع ان التخییر انما شرع فیما یکون للعبد فیہ یسر کصیام الفدیۃ وصوم رمضان وہہنا لایسر فی الاکمال فلا فائدۃ فی التخییر وقد سبق ذلک فی بحث الرخصۃ قولہ ولما کان السفر الاختیار یعنی فرق بین المسافر والمریض بان المسافر ان نوی صوم رمضان وشرع فیہ ای لم یفسخہ قبل انفجار الصبح لایجوز لہ الافطار بخلاف المریض وذلک لان الضرر فی المرض حاما لاندفع لہ فرخص لہ تیسیرا توہم قبل الشروع انہ لاحقۃ الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حیث لاندفع لہ بخلاف المسافر فانہ یمکن بدفع الضرر الداعی الی الافطار بان لایسافر ولفظ قیل لوہم ان ہذا قول البعض ولیس کذلک بل المراد انہ حکم بذلک وکذا لفظ فخر الاسلام قیل لہ سماہ حکم المسافر والمقیم فی حقہ وضبط المسائل فی ہذا المقام

على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصيته وان كانت في المصر اما الرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله غير فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بنفسه فلا ثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله غير باغ ولا عاد فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد تمسك الشافعي رح على العدم الرخصة لمن يسافر لمعصية محمل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لابد من تقدير قوله فاكل ثم يحمل غير باغ حالا من اكل فنبناه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا واقتضاء الشهوة بل اكلها لدفع الضرورة وهو لا حد حدا ليسد جوعه اولا ينبغي ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يعيد اي لا يرتفعها لجوعة اخرى ومنها الخطار وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم القتل ولا يؤاخذ بجد ولا قصاص لانه جزء اكامل فلا يجب على المعذور ولكن يجب في العمد في حقوق العباد حتى يجب ضمان العمد وان لانه جزء مال لا جزء فعل ويصلح به اي الخطار محققا لما هو صلة لم تقابل بالا وجبت الفعل كالدية انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطار مخففا فيه كما ذكر في المتن انه ضمان مال فيوجب الكفارة

ان العذر اما ان يكون قائما في اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ في اثناء النهار فلا يبنى نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا قائما ان يفطر الحذر ثم الافطار او بالعكس ففعل الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة على الشافعي فلم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر فالمرض يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان المرض سماوي تبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب شبيه في الجملة فان قارن الافطار كان الشبهة في سقوط الكفارة وان فارق لم يوثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب بسن غير قران شبهة قوله على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي رح على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية وبجعل السفر سببا دافعا حقها كالسكر يجعل سببا دافعا حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على الحرمة الاصلية ويكون حكمه كذلك في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل يجب عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد والاباق مثلا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغي او الآبق المقيم وقد يكون السفر مندوبا فيجتمع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله لصوص يقطع عليهم الطريق والمنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا يناسب مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا يناسب بسببه لحكم مع ان السبب وسيلة اليه اولى وايضا صفة القوة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة المنهي لصفة القوة المبنية على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة الحل الثابتة بالاباحة فالمنهي لمعنى منفصل اولا يمنع صفة القوة بخلاف المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر لانه حدث من شرب المسكر فهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل الاكل فلا بد في الآية في تقدير فصل اي فمن اضطر واكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدا في الاكل الذي سبقت الآية لبيان حرمته وحلته اي غير مستجاز في الاكل قد الحاجة على ان عادكم را التاكيد او غير طالب للحرم وهو يجده غيره ولا يجاوز غير السد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا غير باغ على مضطر آخر ولا عاد في سد الجوعة قوله ومنها الخطار وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصد قصدا تاما وذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطار يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وبهذا ورد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند بعض اشرة امر مقصود سواه ويجوز المواخذة بالخطار لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المواخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت سنه بجناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطار من العوارض المكتسبة قوله ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطار

اذ لا تنافی کما فی ضرب تقصیر فیصلح سببا لما هو دائر بین العبادة والعقوبة اذ هو جزء قاصر الضمیر یرجع الی ما هو دائر والمراد به الکفارة ویقع طلاقه

ضمنا لاحد الشاغین لعدم الاختیار فصار کالنائم ولنا ان ترک ام الحق بالفعل بالسهو وغفلة امر لا یتوقف علیه الابحرج فاقیم البلوغ مقامه بالمقام الیقظة والرضی فیما یبتنی علیهما کالبیع اذ لا حرج فی درکهما تقریره وان الاصل ان لا یعتبر الاعمال الا وان تکون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة واذا کانت صادرة عن سهو وغفلة یجب ان لا تعتبر ولا یواخذ الانسان بها لقوله تعالی ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا ولان السهو والغفلة مرکوزان فی الانسان فیکونان عفوا لکن هذا امر لا یوقف علیه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غیر سهو وغفلة اقامة للدلیل مقام المدلول فان السهو والغفلة امایقرضان بنقصان العقل فاذا کمل العقل بکثرة التجارب عند البلوغ لا یقع السهو والغفلة الا فاذا وکل عن صدر عن العاقل الذی لم یعتبر فی جمیع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم یعتبر انه ربما یسهو فی وقت الرضی فقولهم ان دوام العقل بالعقل بال آخر فانا لم نقم البلوغ مقام العقل حتی ابطلت باعتبار ان النائم اذا لم نقم البلوغ مقام الرضی فی التصرفات المبنیة علی الرضی کالبیع ونحوه اذا حرج فی درک الیقظة والرضی ولا یحتاج الی اقامة الدلیل مقامهما فان الاصل ان الامور الخفیة التی یتعذر الوقوف علیها تقیم ما هو دلیل علیها مقامها کالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذکر الیقظة والرضی وضا لشبهة الشافعی فانه قال لو قام البلوغ مقام عدم العقل لوقع الطلاق النائم والقائم البلوغ مقام الرضی فیما یعتمد علی الرضی ثم عطف علی قوله ویقع طلاقه قوله فاذا بری البیع علی لسانه ای لسان الخاطی خطأ وصدقه حضمه کیون کبیع المکره واما الذی من غیره فالاکراه هذا هو القسم الثانی من العوارض المکتسبة وهو ما یجری بان یکون بفوت النفس

او العضو وهذا معدم للرضی مفسد للاختیار واما غیر ملجی بان یکون حبس او قید او ضرب وهذا معدم للرضی غیر مفسد للاختیار والاکراه لا ینافی الاهلیة ولا الخطاب لان المکره علیه اما فرض کما اذا اکره علی شرب الخمر بالقتل او مباح کما اذا اکره علی الافطار فی نهار رمضان او رخص کما اذا اکره علی اجراء کلمة الکفر او حرام کما اذا اکره علی قتل مسلم بغیر حق حتی یوجر وقیاتم اخری

فانها صلة لم لانها تقابل بال کالضمان ووجبت علی الفعل دون المحل فوجبت علی العاقلة فی ثلث سنین تخفیفا علی الخاطی وقد صرح فخر الاسلام فی بحث الاکراه بان الدیة ضمان المتلف والکفارة جزاء الفعل مع کثیر من المحققین بان الدیة جزاء المحل دون الفعل بدلیل انه تجب باتحاد المحل وقد یتحقق ذلک فی بحث القصص وعبارة فخر الاسلام هنا ان الخطاء لما کان عذرا صلح سببا للتخفیف بالفعل فیما هو صلة لا یقابل بالا اذ لا ینافک ای الخطاء عن ضرب تقصیر وهو ترک التثبت والاحتیاط فهو اصل الفعل مباح وترک التثبت محظور فیکون جنایة قاصرة یصلح سببا لجزاء قاصر فقوله ویقع طلاقه ای طلاق الخطأ کما اذا اراد ان یقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعی لا یقع لان الاعتبار بالکلام انما هو بالقصد الصحیح وهو لا یوجد فی المحلی کالنائم وجوابه مذکور فی الکتاب فی قول لا مقام الیقظة والرضا جواب علی قیال لو کان البلوغ عن عقل قائم مقام القصد فی الطلاق لوجب ان یقع الطلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان یقوم البلوغ مقام الرضی فی التصرفات المفوقة الی الرضا کالبیع والاجارة لان الرضا امر باطن کالقصد وحاصل الجواب ان السبب لظهوره انما یقام مقام الشیء اذا کان ذلک الشیء خفیا یعسر الوقوف علیه وعدم القصد والبیة یستدل العقل فی النائم معلوم بلا حرج وکذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نیابة فی الاختیار بحیث لیقضی اثره فی الظاهر من ظهور البشاشة فی الوجه ونحوه ولما کان عدم القصد فی النائم ووجود الرضا فی غیره مما لا یعسر الوقوف علیه لم یحتج الی اقامة شیء مقامهما بل حمل الحکم متعلقا بحقیقتهما وهذا ظاهر لکن فی قوله لا مقام الیقظة تسامح لان المعترض یقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام الیقظة فان انتفاء الیقظة انما یعرف بالنوم الذی یحتاج الی اثباته فی البیة الاحکام واعتبار الکلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذی یحتاج الی اقامة شیء مقامه لا الیقظة وکانه عبر بالیقظة عن القصد لاستعمال العقل بینهما لان الملابسة والاقتران یسوغان لهما لیقام مقام الشیء عند فقده وجوده وعدم القصد فی النائم مدرک بلا حرج وکذا عدم الرضا فی المکره فقوله کالبیع فانه یفید القصد صحیح الکلام وتفید الرضا کونه حاملا لمعنی الفسخ بخلاف الطلاق فانه مبنی من القصد دون الرضا فلو اراد ان یقول سبحان الله مدفوری علی لسانه بحث فانه الشیء کمذا وقیل الخاطی صدقه فی البیع ناجری علی لسانه خطأ فهو کبیع المکره وبعقد نظر الی اصل الاختیار لان الکلام صدر عنه باختیاره کبیع المکره واما اقامة البلوغ مقام القصد لکن کیون فی سداد غیر انه عدم الرضا حقیقة فقوله الذی من حاشیة چلپی

والا الاختیار ولا یبقی الاختیار لانہ حمل علی اختیار الاھون واصل الشافعی فی ذلک ان الاکراہ بغیر حق وان کان عذرا شرعیا یقطع الحکم عن فعل الفاعل عدم اختیارہ الاکراہ عند الشافعی اما یکون بحق کالاکراہ الاسلام واما بغیر حق ثم ھذا اما ان لا یکون عذرا واما ان لا یکون عذرا ولا علم فی اقمت لفظ الفاعل مقام المکرہ بالفتح ولفظ الحامل مقام المکرہ بالکسر لشبہ الفتح بالکسر والعصمۃ تقتضی مع الضرر بدون رضاہ ای رضاء الفاعل ثم ان الکل نسبۃ الفعل الی الحامل ینسب الیہ ویبطل فیبطل الاقوال کلھا الا ان نسبۃ الاقوال الی غیر المتکلم باطل لان الانسان لا یتکلم لبیان غیرہ وتضمن الحامل المحمول ای اذا اکرہ علی اتلاف مالی الغیر لان نسبۃ الاتلاف الی الحامل ممکن فجعل الفاعل ولتحامل وان لم یکن عذرا لا یقطع ای الحکم عن فعل الفاعل فجعلہ الشافعی یقتضی القاتل کمرین وانما یتصل الحامل بالنسب جواب اشکال وھو انہ لما لم یقطع نسبۃ الحکم عن فعل الفاعل یکون الفاعل ھو القاتل فیجب ان یقتص ھو ولا یقتص الحامل لکن یتصل الحامل من یجب علیہا عند الشافعی فاجاب بان الحامل انما یقتص بالتسبب ان کان الاکراہ حقا لا یقطع ایضا ای الحاکم عن فعل الفاعل فیصیر اسلام الحربی وبیع المدیون مالہ لقضاء الدیون وطلاق المولی بعد المدۃ ای بعد مدۃ الایلاء بالاکراہ یتعلق بما ذکرہ وھو اسلام الحربی وطلاق المولی بعد المدۃ وبیع المدیون مالہ وھو مذھب الشافعی فی ان الزوج یجبر علی الطلاق بعد مدۃ الایلاء اسلام الذمی ای لا اکراہ لان اکراہ الذمی علی الاسلام لیس بحق فیبطل ما ذکرنا نہ یبطل الاقوال کلھا والاکراہ بالقتل والحبس عندہ سوار

الثانی من العوارض المکتسبۃ والذی یکون من غیر المکلف ھو الاکراہ وھو حمل الغیر علی ان یفعل ما لا یرضاہ ولا یختار بہا شرتہ لو فعل وتفسیرہ یکون معدما للرضا لا للاختیار لان الفعل یصدر عنہ باختیارہ لکنہ قد یفسد الاختیار بان یحملہ مستند الی اختیار آخر وقد لا یفسد بان یبقی الفاعل مستقلا فی قصدہ وحقیقۃ الاختیار ھو القصد الی متعدد وترجیح احد جانبیہ علی الآخر فان استقل الفاعل فی قصدہ فصحیح والا فاسد وبھذا الاعتبار یکون الاکراہ ملجیا بان یضطر الفاعل الی مباشرۃ الفعل نحو فان فوات النفس وما ھو فی معناہ کالعضو وما غیر ملجی بان یکون الفاعل مستمن الصبر من غیر فوات النفس او العضو وھو سوار کان ملجیا او غیر ملجی لانہ فی الحالۃ الوجوب بالخطاب بالدار بقاء الذمۃ والعقل والبلوغ لان الاکراہ علیہ اما فرض او مباح او حرام وکل ذلک من آثار الخطاب حتی انہ وجر علی ذلک الفعل المکرہ علیہ مرۃ کما اذا کان فرضا لان الاکراہ بالقتل علی شرب الخمر یباح مرۃ او حرم مرۃ اخری کما اذا کان حراما لان الاکراہ علی القتل المسلم لغیر حق دیو جر علی ترکہ فی الحرام والرخصۃ یباح فی الفرض المباح وکل من لا اجر والاثم انما یکون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحۃ انہ یجوز لہ الفعل ولو ترکہ وصبر حتی قتل لم یاثم ولم یوجر وبالرخصۃ انہ یجوز لہ الفعل لکنہ لو ترکہ وصبر حتی قتل یوجب علیا ما فوتہ والہذا یسقط الاحتراز عنہ ان اراد بالاباحۃ انہ یجوز لہ الفعل ولو ترکہ وصبر حتی قتل لا یاثم فھو منتفی الوضع قال الامام البرغری ان فعل المکرہ حرام کالقتل والزنا وفرض کشرب الخمر واکل المیتۃ ورخص لہ کما جاز کلمۃ الکفر والافطار والتلفظ بالغیر لیعمل فجواز الاسلام انما فرق بین کلمۃ الکفر والافطار للفرق بینہما قبل الاکراہ حرمۃ الافطار بعذر کالسفر والمرض بخلاف حرمۃ کلمۃ الکفر فانہا لا یسقط قبل الاکراہ بحال قولہ لانہ الاختیار ای لاکراہ لا ینافی الاختیار لانہ جعل للفاعل علی ان یختار ما ھو اھون الحالین ای وفق لہ وتحمل ان یرید بما ھو الیسر علی الفاعل من الفعل والضرب ونحو ذلک الا کراہ بہ قولہ وھو عمل شافعی الی القاعدۃ التی قرر ھا الشافعی فی باب الاکراہ وھو ان الاکراہ اما ان یعدم الاقدام علیہ وھو الاکراہ بغیر حق او لا وھو الاکراہ بحق والشافعی لا یقطع الحکم عن فعل الفاعل کالاکراہ الحربی علی الاسلام فیصح اسلامہ بخلاف اکراہ الذمی فانہ لیس بحق لقولہ علیہ السلام امرت ان اقاتلکم حتی یقولوا لا الہ الا اللہ فاذا قالوھا عصموا منی دماءھم واموالھم الا بحقہا وحسابھم علی اللہ والاول ھو ان لا یکون عذرا شرعا بان یحمل الفاعل لاقدام علی الفعل فھو تقطع الحکم عن فعل الفاعل سواء اکرہ علی قتل او علی ان صح القتل بتقصد المعنی صحۃ الفعل باعتبارہ والاکراہ یفسد الاختیار وھو نسبۃ الحکم الی الفاعل لا الی الرضا لحاق للضرورۃ ھو غیر جائز لانہ معصوم تحرم الحقوق والعصمۃ تقتضی ان یرفع عنہ الضرر بدون رضاہ ولما یفوت حقوقہ بدون اختیارہ ثم اذا قطع الحکم عن الفاعل فان لم یکن نسبۃ الفعل الی الحامل علی المکرہ کالاکراہ علی اتلاف مال الغیر نسب الیہ وان لم یمکن بطل الفعل کالاکراہ علی الاقرار وسائر الاقوال ان لم یکن عذرا شرعا بان یحمل الاقدام علی الفعل کما اذا اکرہ علی القتل او الزنا لا یقطع الحکم عن الفاعل حتی یجب القصاص علی القاتل والحد علی الزانی کما مر قولہ وطلاق المولی بالضم اسم فاعل من الایلاء یعنی ولو اکرہ المولی علی تطلیق بعد مضی مدۃ الایلاء وقع الطلاق لانہ یستتبع التفریق بعد مضی المدۃ کالمراۃ العنین بعد المحاولۃ فانہ اذا امتنع عن ذلک بان لم اکرہ حتی اقبل بعد مضی المدۃ فالاکراہ باطل فلا یقع الطلاق قولہ والاکراہ بالقتل والحبس عندہ ای عند الشافعی سوار لان فی الحبس ضررا کالقتل والعصمۃ تقتضی رفع الضرر قال لامام فی الاکراہ ان یخوفہ بقتل من یستضر بہ بقتال اھلہ او ولدہ او والدہ او بحبس او قید او ضرب یخاف منہ تلف نفس او عضو او ذھاب معنی من الاعضاء او بقتل من یعز علیہ غمہ کالوالد والولد والاخ والاخت والزوجۃ والمحرم والمعتبر فی ذلک کلہ رای المستکرہ لان الناس یتفاوتون فی ذلک تفاوتا فاحشا فمن کان من اھل الصبر والجلد لا یعتبر حالہ ومن کان من اھل الجزع یعتبر حالہ وھذا ھو الصحیح من مذھب اصحابنا وھو قول الشافعی ھذا ھو الاکراہ الذی یعدم الرضا ویفسد الاختیار ویوجب الالجاء ویبیح الاقدام علی الفعل المکرہ علیہ ویرفع الحکم عن الفاعل ویضیفہ الی المکرہ حتی یجب القصاص علی القاتل والحد علی الزانی ثم ھذا الاکراہ یتحقق من السلطان ومن اللص ومن الواحد ومن الجماعۃ لان الالجاء یحصل بکل واحد منہم لکن یختلف باختلاف المکرہ فان السلطان یقدر علی ما لا یقدر علیہ اللص لان اللص یخاف من السلطان ولا یخاف السلطان من اللص وکذا الواحد من الجماعۃ ثم ھذا الاکراہ یتحقق من کل من یقدر علی ایقاع ما ھدد بہ سریعا غالبا ظنہ کذلک لان التخویف انما یعمل عند غلبۃ الظن بالوقوع وھذا یختلف باختلاف الاشخاص والاحوال فان من عرف بالصدق یغلب علی الظن صدقہ فی تخویفہ ومن عرف بالکذب یغلب علی الظن کذبہ فی تخویفہ وکذا السلطان یقدر علی ما لا یقدر علیہ اللص لان اللص یخاف من السلطان ولا یخاف السلطان من اللص وکذا الواحد من الجماعۃ ثم ھذا الاکراہ یتحقق من کل من یقدر علی ایقاع ما ھدد بہ سریعا غالبا ظنہ کذلک لان التخویف انما یعمل عند غلبۃ الظن بالوقوع وھذا یختلف باختلاف الاشخاص والاحوال فان من عرف بالصدق یغلب علی الظن صدقہ فی تخویفہ ومن عرف بالکذب یغلب علی الظن کذبہ فی تخویفہ

واصلہ ان الاکراہ الملجی لما افسد الاختیار فاعدم الرضا صحیح وہو اختیار الحامل یصیر اختیارا للفاعل کالمعدوم وہذا اعنی صیرورۃ اختیارا للفاعل کالمعدوم لایکون الا بان یجعلہ الفاعل آلۃ لہ فی مالہ فان الحمل لکنہ ای کونہ آلۃ لہ فی مالہ فان الحمل لکنہ ای کونہ آلۃ لہ فی مالہ لایتحقق الا اذا کان الحامل ملجأ الی الحمل بحیث لو امتنع منہ یخاف علی نفسہ او علی عضو من اعضائہ التلف او الفوات الی خلف وہذا ای کون الحامل ملجأ الی الحمل بحیث لو امتنع منہ یخاف علی نفسہ او علی عضو من اعضائہ التلف او الفوات الی خلف لایتحقق الا اذا کان

اى الاكراه لعدم الرضى بالسبب اذ الحكم فكان المال لم يوجد علم يتوقف الطلاق عليه اى على المال كما فى الخلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بالمال بجلاف النزل
ط عند ابى حنيفة فان الرضى بالسبب ثابت اى فى النزل دون الحكم فصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اى على المال فى الخلع بطريق النزل كما فى خيار
من جانبها اى اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها المال واما قال من جانبها لان شرط الخيار من جانب الزوج لا يصح فى الخلع انما عرفان الخلع
يمين فى حقه معاوضة فى حقها اما عندهما فالنزل لا يوثر فى بدل الخلع فيجب والان كانت بائنة فهو متوقف على الرضى كالبيع والاجارة فقد والمبيع وغيره ههنا سواء
لعدم الرضى وكذا الاقارير كلها لقيام على عدم التجزية والافعال ههنا ما لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحال كالاكل والشرب والزنى فيقتصر على الفاعل وههنا
ما يحتمل فان لزم من جملة آلة تبديل محل الجناية اقتصر عليه ايضا لان فى تبديل المحل مخالفة الحامل وههنا بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله
على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل كما اكره على البيع والتسليم فالتسليم مقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب
وتبدل ذات الفعل ايضا فان المبيع حينئذ يصير غصبا

ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل النزل بقبول المال فصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على قبول المرأة المال والرضاء به فان التزمته وقع الطلاق و
لزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابى يوسف ومحمد رح يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء وجه قول ابى حنيفة رح انه قد تحقق فى النزل الرضاء
بالسبب دون الحكم فصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط فى جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لا يمنع وجود الرضاء بالسبب بل بالحكم
فيتوقف وجود الحكم اعنى وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا واما اذا قال فى جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا تقبل
خيار الشرط ووجه قولهما ان النزل لعدم الرضاء والاختيار فى الحكم دون السبب فصح ايجاب المال لوجود الاختيار وجود الرضا بالسبب وتحقيقه ان يدخل
على الحكم دون السبب فهو لا يوثر فى الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره فى المنع ولم يوثر فى احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يوثر فى الآخر وهو لزوم المال
لانه تابع فيقع الطلاق ويلزمه ويايد خل على السبب كالاكراه يوثر بالمنع فى المال دون الطلاق لان المال فى الخلع لا يجب الا بالتكبر فيه كالثمن فى البيع فلا يدمن صحة
الايجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب فى البيع فكذا فى الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه فى البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق متعلق
والمال تابع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع لا يوجد فى المتبوع ابدا قوله وان كانت مما لا تحتمل التفسخ وتوقف على الرضا يتعقد فاسدة اذا الانفساخ
فلصدورها عن اهلها فى محلها واما افسادها فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه
بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب او الحبس يتفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا منتف فى النوعين فيتحقق النفاذ والنظر فى صحة الاكراه من الضرب والحبس يفوض الى راى الحاكم
قوله وكذا فى مثل التصرفات التى لا تفسخ الاقارير كلها من الطلاق وغيرها فى انها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر تميل بين الصدق والكذب انما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب
الصدق فى وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضاء وهو دليل على الكذب اى عدم المخبر به لم تثبت الحقوق فان قلت الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل فى الكون وجود
المخبر به وهو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفى المدلول لا الدليل فغاية ما فى الباب انه لا رجحان لجانب الصدق لكن يظن ثبوت الشك
الحقوق قوله والافعال ههنا ما يحتمل كون الفعل آلة للحال وههنا ما لا يحتمل فالاول لا يقتصر على الفاعل فعلا ذلك كالاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شئ من احكامها المتعلقة
بها من حيث انها اكل وشرب كما اذا اكره صائما فاكره صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على
اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا فى الزنا لو كره عليه كان العقر على الزانى لكن لو اتلف الجارية بذلك
يضمنه ان يكون الضمان على الحامل اى المكره والثانى وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فنسان لانه اما ان يلزم من جملة آلة تبديل محل الجناية او لا والاول القسم
الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم
مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه
على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها واورد فخر الاسلام لذلك مثالين لان تبديل

والاحتراق والامکان لایحتمل ذلک ای لایحتمل کون الفاعل آلۃ علی الحامل لانہ من الاقوال لکن الاتلاف قد یحتملہ فالحاصل ان الاحتراق تصرف قولی لکنہ تلاف بقطع المعنی الاول لم یحصل آلۃ فیصح علی الفاعل وفی المعنی الثانی ہو الاتلاف فیحصل آلۃ فیصیر الحامل فہذا معنی قولہ لکن الاتلاف قد یحتملہ فیستقل الی الحامل فیضمن ویکون الولاء للفاعل لانہ من حیث انہ احتراق یقتصر علی الفاعل وان لم یلزم منہ التبدیل لکن لما لزم من جہۃ آلۃ تبدیل محل الجنایۃ یحصل آلۃ کاتلاف المال والنفس فیصیر کانہ ضربہ علیہ وقطعہ فیخرج الفاعل من البین فیضاف الی الحامل ابتداء فوجب الجنایۃ علیہ فقط ای الحامل فالکفارۃ علیہ فقط لکن فی الاثم لایکون جہۃ آلۃ لانہ اکرہ بالجنایۃ علی دینہ ولو جعل آلۃ لتبدل محل الجنایۃ فیاثم کل منہما ✦

محل الجنایۃ قد لایستلزم تبدیل ذات الفعل وقد یستلزم فالاول کما اذا اکرہ محرما علی قتل الصید فقتلہ لیقتصر علی الفاعل لان الحامل انما اکرہ علی الجنایۃ علی احرام نفسہ فلو جاعل الفاعل آلۃ للحامل لزم الجنایۃ علی احرام الحامل الاحرام للفاعل فلم یکن اتلافا علیہ کما ہو علیہ فلا یتحقق الاکراہ فان قیل الاقتصار علی الفاعل ینبغی ان یکون فی حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الکفارۃ یجب فی الصورۃ المذکورۃ علی کل من الفاعل والحامل علی ما ہو المفہوم ہہنا ہو قتل الصید بالید والکفارۃ المرتبۃ علی ذلک مقصورۃ علی الفاعل اما الکفارۃ الواجبۃ علی الحامل فانما ہی ترتبۃ علی قتل الصید باکراہ الغیر علیہ کما فی الدلالۃ علیہ والاشارۃ الیہ وتحقیق ذلک ان موجب الکفارۃ ہو الجنایۃ علی الاحرام وکل من الفاعل والحامل جان علی احرام نفسہ اما الفاعل فبقتل الصید بیدہ واما الحامل فباکراہ الغیر علیہ فالفعل الذی ہو القتل بالید لما تعذر ازالۃ الفاعل فی حق الجواز والثانی وہو ما یکون تبدیل محل الجنایۃ مستلزما لتبدیل ذات الفعل کما اذا اکرہ الغیر علی بیع شیء وتسلیمہ فیقتصر التسلیم علی الفاعل اذ لو نسب الی الحامل وجعل الفاعل آلۃ للحامل لزم التبدیل فی محل التسلیم جان یصیر مغصوبا بالتسلیم من جہۃ الحامل یکون تصرفا فی ملک الغیر علی سبیل الاستیلاء فیصیر البیع والتسلیم عضبا اما اذا نسب التسلیم الی الفاعل وجعل متحاملا للفضل حتی ان المشتری یملک المبیع لکنہ فاسد الانعقاد والبیع وعدم نفاذہ فلا یلزم وقد یقال ان الفعل فی الشاہدین المذکورین انما یحتمل کون الفاعل آلۃ اذا لصیح ان یحصل الشخص آلۃ للغیر فی القتل من حیث انہ جنایۃ ولا فی التسلیم من حیث انہ تمام العقد لانہ لا تعذر احد علی احرام الغیر ولا علی تملیک مال الغیر اذ تمام تصرفہ وما ذکرہ فخر الاسلام رح من انہ لو جعل آلۃ لتبدیل محل الجنایۃ معناہ انہ وان لم یحتمل ذلک لکن لو فرض لبطل الاکراہ والجواب ان المراد باحتمال الفعل کون الفاعل آلۃ انہ یحتمل ذلک فی نفسہ وبالنظر الی صورتہ ولا خفاء فی ان القتل فی القتل والتسلیم یصلح ان یکون آلۃ بمنزلۃ السیف والحرب وانما امتنع ذلک من حیث اعتبار الجنایۃ وتمام الصرف وہو امر زائد علی نفس الفعل

قولہ والاحتراق وامکان لایحتمل ذلک یعنی ان من التصرفات ما یتضمن شیئین یمکن نسبۃ احدہما الی الغیر ویکون الفاعل آلۃ فیہ ولا یمکن ذلک فی الآخر کما اذا اکرہ الغیر علی اعتاق عبدہ فالاعتاق من حیث انہ قول وتکلم بالصیغۃ ینسب الی الفاعل اذ لا یحتمل کون الفاعل آلۃ فیصح العتق لکونہ صادرا عن المالک ومن حیث انہ اتلاف للمال ینسب الی الحامل ویجعل الفاعل آلۃ لان الاتلاف یحتمل ذلک بخلاف الاقوال فیجب للفاعل علی الحامل قیمتہ العبد موسرا کان او معسرا ویکون الولاء للفاعل لانہ بالاعتاق وہو متقصر علی الفاعل ولا تمنع ثبوت الولاء لغیرہ من وجب علیہ الضمان کما فی الرجوع عن الشہادۃ علی العتق ثم لا یخفی ان ایراد ہذا الکلام فی غیر ہذا المقام انسب **قولہ** وان لم یلزم منہ ہہنا ہو القسم الثانی والذی لا یلزم من جعل الفاعل آلۃ تبدیل محل الجنایۃ کاتلاف المال والنفس وحکمہ ان یضاف الحکم الی المال ابتداء لانعدام الفاعل الیہ اذ ہو ذہب بعض المشائخ رح فوجب الجنایۃ من ضمان المال والقصاص والدیۃ والکفارۃ یجب علی الحامل ابتداء فلو اکرہ علی رمی صید فاصاب انسانا فالدیۃ علی عاقلۃ الحامل والکفارۃ علیہ ولو اکرہ علی قتل الغیر عمدا فعند زفر القصاص علی الفاعل لانہ قتلہ لا یحارب نفسہ عمدا وعند ابی یوسف رح القصاص علی الحامل وہو الواجب الدیۃ علی الحامل فی مالہ فی ثلث سنین لان القصاص انما ہو بسبب اشارۃ جنایۃ تامۃ وقد عدمت فی کل من الحامل والفاعل بقاء الاثم فی حق الآخر وعند ابی حنیفۃ ومحمد رح القصاص علی الحامل فقط لان الانسان انما یحمل علی حب الحیوۃ فیقدم علی ما یتوصل بہ الی بقاء الحیوۃ تقضیہ الطبع بمنزلۃ آلۃ لا اعتبار لہا کالسیف فی ید القاتل فیضاف الفعل الی الحامل والی حق الاثم فالفاعل لا یصلح آلۃ لانہ یکون لہ حد ان یکون علی ما ہو ہو وحد ان یکون آلۃ وہو لا یتصور لتصور القصد بقلب الغیر کما لا یتصور التکلم بلسان

والمحرمات تقوم حرمة السقوط وانما خصها بالذكر لحصة والزنى لان قبيل الرخصة حقوق العباد كما تقدم والقتل والقتول واذا كانا سواء لا يحل للمقاتل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا اجر الغير اذا كره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له الجرح لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير قوله والزنى محل سمي فان ولد الزنى بمنزلة المالك فان القطاع القيمة عن الغير هلاك فان اكره على الزنى لا يحل الزنى وحرمته تسقط كالمتة والخمر والخنزير فانه لا كراه الملجئ بيحها لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان من فتح فاه وادخل فيه الخمر او غيرها اي لا يلجئ بها غير الملجئ لها الضرورة وحرمته لا تسقط لكن تحمل الرخصة وهي الماضي حقوق الله تعالى التي لا تحمل السقوط كما جرا كلمة الكفر فان الايمان لا تحمل السقوط اصلا واما في الحقوق التي تحمل السقوط في الجملة كالعبادات بغرض بالملجئ والصبر ما تشبه اوقد مر في فصل الرخصة وزنا المراة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زنا اي اذا كرهت المراة على الزنا بالملجئ فلها ان تقتل الزاني دفعا عن نفسها لان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس في زنا المراة لان قطع النسب من المراة قتل النفس فيكون من باب قتل النفس لدفع قتل النفس فيحل قتل الزاني دفعا لقطع النسب

لغير قد فرضنا انه يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية يكون على دين الحامل وهو لم يامر الفاعل بذلك فيبقى الاكراه واذا لم يكن جهة يلزم تبدل الاثم الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة والفاعل فلاطاعة المخلوق في معصية الخالق ايثاره نفسه على غيره وتحقيقه مر في القتول على ما مر وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحل كون الفاعل آلة ولوح بها الى ان نفس القتل تحمل ذلك لم يكن تقول ولكن في الاثم لا يكون جعله آلة منفك لان المتسبب في الاحتمال وصدمه هو نفس الفعل قوله الحرمات انواع ما مر كان حكم الافعال المكره عليها مما في يمين تعليق والى من نسب وجه ابيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في ان يكون حراما او مباحا او رخصة فيقال الحرمات اما ان تحمل السقوط او لا والثاني اما ان تحمل الرخصة او لا وفي هذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط لا الرخصة ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحمل السقوط او لا والكل من هذه الاقسام يبين في الكتاب قوله والزنا يعني زنا الرجل بالمراة لانه الزنا في حقيقته وانما المراة تمكنه من الزنا فزنا بها من قبيل ما تحمل الرخصة قوله لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فلمس حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المومن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لم يحل للمضطر قطع طرف الغير ليا كله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون الم الصيانة لنفس الغير ولا يبذلون طرفه لذلك قوله والزنا قتل اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا حجب النفقة على الزاني لعدم النسب وكما على المراة بعجزها عن ذلك فيما لك الولد بولد في صورة كون المراة متزوجة والكان نسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما يمتنع مثل هذا النسب فيما لك الولد قوله الا الاكراه الملجئ بيحها اي بيح المحرمات حرمة تحمل السقوط لا حرمة استثنى من تحريم الميتة فحي بالحاله المضطر يعني انما اثبتت الحرمة فيما يبقى الا باجزاء الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ يخوف تلف النفس الذي هو نوع من الاضطرار وان انتفى الاضطرار بالخصة اثبتت في الاكراه مدلا لان النفس الى غير من فوات النفس فوق فوات منفعة من المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما كان عالما بالسقوط والحرمة ودان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كما في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر اكراه غير ملجئ لا يحد قوله حرمته لا تسقط بهذا النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحمل السقوط يعني انه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص لعذر فيما عدا بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد ومعنى ان المحرم قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى لا يحمل السقوط كالايمان او تحمل الصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كوجوب التعرض لمال المسلم فاذا اكره على اجرا كلمة الكفر على اللسان اكراها على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمته معدية واجرا كلمة الكفر كفر صورة اذا الاحكام متعلقة باظاهر فيكون حراما ابدا لان الشارع رخص فيه لبقاء اطمينان القلب على الايمان متوهما لان اكره وغلبة الظن بالايمان لا كراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ليس موقتة بل هي واجب موقت حتى ان حقوق الله تعالى تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار

ملا عرض زنا بالمجنى لا يحد بخلاف المكره بالزنا بالمجنى عليها حيث يحد هو اى اذا اكرهت المرأة على الزنا بالمجنى عليه يكون زنا تاما شبهة الرخصة فلا تحد اما الرجل فزناه لا يرخص بالمجنى فان زناه بغير المجنى عليه يحد لعدم شبهة الرخصة واما حقوق العباد كاتلاف المال المسلم فحكمه حكم اخويه فى انه رخص بالمجنى وان صبر سار شهيدا واما ادناهما فهو حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط فالمهنا لم تسقط وهما حق الله تعالى ويجب القصاص لوجود العصمة والله ولى العصمة والتوفيق

وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنا المرأة من هذا القسم يعنى انما ذكرت المرأة على الزنا حرام حرمة مؤبدة فى حقوق الله تعالى لتحتمل السقوط فان حرمة الزنا حق الله تعالى فيرخص للمرأة مع بقاء الحرمة فى الاكراه الملجئ لا يرخص فيه على المجنى عليه لكن يسقط الحد للشبهة وفى كون حرمة الزنا تحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم ان حرمة من قبيل الحرمة التى لا تسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهى اى تلك الحرمة اما فى حقوق الله تعالى المشعور بان تلك الحقوق تغاير الحرمة وستعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفى العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون فى قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة قوله ويحد اى يحد الرجل المكره على الزنا بالمكرإ بغير المجنى لان الاكراه الملجئ لا يكون رخصة فى حقه كما فى المرأة حتى يكون غير المجنى شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل فى الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا لحسن خوف فوات النفس او العضو فلا تأثير عليه رفع لذلك الاحتمال الشهوة وانتشار الآلة لا دليل على الطاوعية لانه قد يكون طبعا بالفور المكربة فى الرجال قوله واما فى حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هى فى حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق العبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكرنى حرمة اجراء كلمة الكفر لان الايمان حق الله ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وذلك الحرمة اعنى حرمة اتلاف مال المسلم لا يسقط بحال لانه ظلم وترك الظلم موبقة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا يرخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهما تبذل بازائه صاحبه صيانة لنفس الغير اطرانه لكن اتلاف مال المسلم فى نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال فى حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عند ترك الفواتض من العبادات حتى قتل انه لما لم يكن فى معنى العبادات من قتله بناء على ان الاستنزاع عن الكفر فيها بمنزلة من باب اعزاز الدين قيدوا بالحكم بالاستشهاد فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى واما كانت الحرمة التى لا تسقط لكن يحتمل الرخصة فى حقوق العباد وشملها فى حقوق الله تعالى المحضة المسقوط وحقوق الغير المحضة وقال وحكمه حكم اخويه يعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين الذين هما قسمان لهذا القسم ولهذا انظر ان فى قوله المراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط حرمة تحتمل لكن لم تسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه فى القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق الصفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان بالله والصلوة فان حرمة تركها لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة يحتمل السقوط فى الجملة بخلاف الايمان قوله ويجب الضمان اى يجب الضمان على من اكره وغيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان مال المسلم المعصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال فهذا الحكم معلوم مما سبق ان فى صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم ونفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان فى ذكره ههنا تصريحا بالمقصود دفعا لكتاب على لفظ وجه والعصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولى العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذى القعدة خمسة ثمان وخمسين وسبعمائة فراغ بنان البيان واسنان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفوائد ورتم ما سمعت من الفرائد وضبط ما كتبت لدى املايا الفكر فى خلال الهواجر وقمت لعوارد الشهر فى ظلم الدياجر ودوعث فى غيبتى جيب الزمرة ولذيذ الكرى وهذا الصبح يحمد القوم السرى فالحمد لله على نعمه النظام وبخير الجمام والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه البررة الكرام ما تعاقب الليل والنهار وما هو كائن فى صفحات هذه الاوراق بين الانام +

تمت

هذا صورة مكتبة الفاضل الاديب والكامل الاريب وحيد عصره فريد دهره مولانا محمد اعظم حسين
الصديقي الخيرابادي سلمه الله الهادي

ان احق ما يقبله الايقان ويوسس به اساس الايمان حمد الله سبحانه وافضل ما يكرم به نوع الانسان والذي يحق به الحمد
شكر الله ما اعظم شانه وتم اكمل ما يتبادى به فرائض الملل والاديان اتباع الانبياء لاسيما اتقياؤا اولوا امر الحقة التي امرنا نبينا
وشفيعنا خير الورى حبيب الرحمان عليهم وعليه افضل الصلوة واذكى التحيات ما طلع النجم في البوادي والعمران وعلى آله
واصحابه الذين بذلوا جهدهم في اشاعة الدين المتين وانطفوا تبريح اسطار سيوفهم شرائر الكفر والطغيان وفوروا الزمان
بانوار الاسلام واغمروه على سائر الاديان وبعد فيقول عبده الآثم محمد اعظم حسين الصديقي الخيرابادي
عامله الله بالخير في العواقب والمبادي لما كان كتاب التوضيح شرح التنقيح وشرحه النادر النفريد التلويح و
حاشية التلويح للعلامة الحسن الچلپي مجموعة عديمة المثل فاخرة النظير لدقائق مسائل الاصول حاويا لدرر
مطالب هذا العلم الشريف كنزا كافيا لم ير بعد عين مجتمعة كلها في مكان ولم يسمع ان جميعها منسلكة في سلك مجلد واحد
بمرور الزمان واشواق المشتاقين لطلبه في غاية الهيجان فعزم بطبعه وتيسير نسخه واستيعاب حاشيه بكمال جده وجهده
ذو العزم المسعود ممتاز ابين الانام بهمه العالية وجوده المجود سلطان التجار موجد صنائع الطبع بروية المحمود المنشي نول كشور
لازال عناية الله العزيز عليه ممدودة وطبع هذه المجموعة الشريفة في قليل من الزمان بمصارف خطيرة ومبالغ جزيلة وفوض تصحيحه
الى علماء مطبعه كلهم اديب اريب بهذا الامر جدير وان لم تيسر لي تصحيحها لاجل اتمام فسح القدير فاستنبت قواهما في مصر لكهنو ٥١٥
في الشهر الشريف ذي الحجة سنة ١٢٩٢ اثنين وتسعين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد الانبياء عليه ازكى الصلوة
واكمل التحيات في الصباح والمساء واعظم فضله المتعال انه اعطى بعد اتمامها من غير تحبس وجهود حاشيتين نادرتين عديمتي الوجود
منها الحاشية المعروفة بحاشية شيخ الاسلام على التلويح ومنها الحاشية المشهورة بملا خسرو فضمه بعد بالعنوانات في نهاية
علوة بشرى للمعلم واعلامه وطوبى للكمال واعيانه بطلوع كوكبها وسطوع ضيائها قد نضح طرق معارف طرائق علم الاصول
وصان الاذهان من مهالك الحيل التي تذهب بالعقول فلما انجر الى هنا الكلام بان الزمان ان اذكر تعشيقا للاذهان نبذة
من شرايف احوال مصنفيها الاعلام ناقلا من اعلام الاخيار وغيرها كتب الاسلاف الكرام فاعلم ايها الخلان ان
مصنف التنقيح وشرحه التوضيح الامام الهمام شيخ الاسلام صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن محمود تاج الشريعة
وهو الامام المتفق عليه والعلامة المختلف اليه حافظ قوانين الشرع ملخص مشكلات الاصل والفرع شيخ الفروع
والاصول عالم المعقول والمنقول فقيه اصولي محدث مفسر نحوي اديب مناظر متكلم عظيم القدر جليل المحل كثير العلم
وارث المجد ابا عن اب فاب ونشا في حجر الفضل كفل به ورباه جده وعلمه في صباه فسعد جده وانجح جده حتى صار
قصب السبق في الفروع والاصول وكان ميدانه المعقول والمنقول اخذ العلم عن جده ثم اختصر وقاية الرواية وسماه
النقاية والف في اصول الفقه هذه المتن المتين سماه التنقيح ثم صنف هذا الشرح النفيس وسماه التوضيح في حل
غوامض التنقيح وشرح للوقاية الرواية شرحا كاملا لمطالب الفقه جامعا وسماه بشرح وقاية الرواية وكذا المقدمات
الاربع وتعديل العلوم وكذا الشروط والمحاضر رتبها على ترتيب كتب الفقه وابوابها نور الله مرقده وجعل جنة الفردوس مثواه سبع واربعين
وسبعمائة ومرقده والديه واولاده واجداده والديه كلهم في مشرع الباذنجان راجا ابو والدقاج الشريعة ولبوالده برهان الدين

فانہا تانی الکریمین وذفافیہ تنمیم اللہ برحمتہ واسکنہم بحبوحۃ الجنان وتصنیف التلویح للامام الخبر القمقام والعلامۃ النبیل الطہطام
مالک ازمۃ التحقیق سلطان العلما ملک الکلام بحر ذاخر جبر فاخر بارع ورع متورع محقق مدقق امام فی الاصول حکیم فی المعقول
موجد لقوانین البلاغۃ والمعانی مسعود بن عمر المعروف بعلامۃ مسعود الدین التفتازانی صاحب التصانیف الجلیلۃ
والکتب النبیلۃ المعتنی علیہ للاقاصی والادانی من تصانیفہ شرح التصریف للزنجانی صنفہ فی قریۃ ترنذ فی شعبان ۷۳۹ھ
ثمان وثلثین وسبعمایۃ وکان ابن ستۃ عشر سنۃ ومنہا شرح تلخیص فرغ من تالیفہ ۷۴۸ھ ثمان واربعین وسبعمایۃ ببرات
ثم اختصرہ فی ۷۵۶ھ ست وخمسین وسبعمایۃ بنجدوان ومنہا شرح التنقیح والتوضیح صنفہ فی ذی القعدۃ ۷۵۸ھ ثمان وخمسین
وسبعمایۃ بکلستان ترکستان ومنہا شرح الرسالۃ الشمسیۃ لسمی بالسعدیہ فی جمادی الاخری ۷۶۲ھ اثنی وستین وسبعمایۃ ببزار جام
ومنہا شرح العقاید للعلامۃ النسفی فی شعبان ۷۶۸ھ ثمان وستین وسبعمایۃ بخوارزم ومنہا شرح المختصر فی الاصول فی ذی الحجۃ ۷۷۰ھ
سبعین وسبعمایۃ بسمرقند ومنہا شرح الکشاف بسمرقند ومنہا شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم فی شوال ۷۸۹ھ تسع و
ثمانین وسبعمایۃ بسمرقند وامّا مصنف الحاشیہ المعروفہ بحاشیہ الحلبی الفاضل النحریر الحسن الحلبی مستغنیا حالہ عن مؤنۃ التعریف
فہو التصانیف الکثیرۃ الشہیرۃ المتداولۃ المقبولۃ للاجاہر صنفہا لاجل السلطان ابن السلطان ابن السلطان بایزید بن السلطان محمد مرد ان خان

بعد المراجعۃ من زیارۃ بیت اللہ الحرام ولہ سوی ہذہ الحاشیۃ النادرہ حواشی کثیرۃ علی الکتب الدرسیۃ تلقاہا العلماء
بالقبول اد خلوہا فی الکتب الدرسیہ لا نجدی تطویل الکلام فی ذکرہا فقفا فاحتصرنا علی ہذا القدر ذکرا

ادخلہ اللہ برحمتہ دار السلام واعلی لہ مقاما فی جنات العلی ونفعنا بہ ونفضل علینا
وبلغنا اقصی مقاصد التقی بحرمۃ نبیہ وحبیبہ خیر الوری علیہ الصلوٰۃ
والسلام وعلی آلہ الکرام واصحابہ العظام
فی الغدو والعشا
فقط

قد طبع بعناية الله الكريم واستنب بفضله العظيم

السلاسل الذهبية

في تاريخ الدولة التركية

في المطبعة الشهيرة باوده باخبار المملوكة لذ المجدي المنوري المنشي نول كشور

بسم الله الرحمن الرحيم

قال حمدا لله الحمد الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بمنطاده فروع الحقيقة السمحاء حتى صحت كلمته الباقية راسخة الاساس ثابت الفروع عالي السناء اقول ان الفاتح روح الصدر وجوده وعلى في غرف الجنان فتوحه بعد اوضح عزة كتابه وطرة خطابه بالتسمية تصدر جميع افراد الحمد وجنسه على الصدر تعلقا بذلك على بعض العلماء ان الذي يحيط بفوائد الدنيا وعوائد العقبى مع رعاية براعة الاستهلال وفي الصلوة على النبي عليه السلام دلالة على وجه لم يسبقه احد اليه وهو معقول اولى النعي لذريه توضيح موقوف على مقدمتين الاولى ان المحققين حتى امكنت لا يصار الى المجاز بسهولة اذا امكنت من الطوائف ما لا يجيز في المجاز قد امكنت ههنا مع ذلك التضمن كما سيظهر ان شاء الله فلا تمثيل ولا استعارة ههنا اصلا الثانية ان لنا امرين وكل منهما اصل بنى هو عليه وفرع اليه مستند هو واحدا لامرين مع اعتبار في طرفيه تيرتب على الآخر مع اعتبار في جانبيه اما الامر ان فاحدهما الشريعة والآخر كلمة الشهادة واما ان كل منهما اصلا وفرعا لان الشريعة لها اصول هي العقائد الدينية ومن علم الذات والصفات والنبوات ولها فروع هي الاحكام الفرعية العملية وكذا كلمة الشهادة لها اصل هو الايمان وفرع هو نفس العمل الصالح واما الترتيب فلان كلمة الشهادة مترتبة على الشريعة والايمان باعتبار رسوخه مترتب على العقائد باعتبار الحكم اولا كذا الاصل باعتبار ارتقائه قبل عند الرحمن مترتب على علم الفروع باعتبار رفعته وقبوله عند كافة اهل الايمان بسبب كونه محكم الملك المنان كل ذلك بتطدان شاء الله تعالى اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم ان الشارع شكر السعيه قد اورد الثلث الاول ايرادا استيفاء ثم رتب الثلث الاخير عليها ترتيبا انيقا حيث اردف الاحكام والتثبيت العقلي المعنوي وبالاصول العقائد الدينية فان الاصل على ما سياتي يبتني عليه غيره كما كان اعتقاديا وبالشريعة بما شرع الله لعباده من دين الاسلام عاد بدين وفتح الى سابق لذوي العقول باعتبار رسم الوجود الى الخير بالذات وهو المبعوث عليها بقوله تعالى فاتبع ملة ابراهيم وقوله ما امرتهم الا بما امرتني به ولكن سميت تلك الطريقة قرآنا حيث اظهارا للشارع اما لتوغل الخلق فيها وميل جبوتهم الارواح من زلال الرحمة والرضوان شرعا وشريعة ومن حيث انها الخلق لها دينا والجازاة عليها دينا ومن حيث الها المبعوث اليها اياها بلغه ووصف بالغريقة بالغة اتباع لغيره اي الطريق المع

فی غایۃ اللطف والبہاء وتمثیلہ فی غایۃ الجلاء والصفاء حیث قال کشجرۃ طیبۃ اصلہا ثابت وفرعہا فی السماء اقتباسا من قولہ تعالی ضرب اللہ مثلا کلمۃ طیبۃ کشجرۃ طیبۃ اصلہا ثابت وفرعہا فی السماء علیہا قال فیہا ذکرہ فان ما سواہ فی ہذا المقام من الانکار والانحطاط کشجرۃ خبیثۃ اجتثت من فوق الارض مالہا من قرار قال من مشکاۃ السنۃ لاقتباس انوارہا سرحبارہا اقول فصلہ عما قبلہ لاستبعاد واما فاده فی کونہ محمودا علیہ فانہ الیق بنعوتہ لایکتہ کما قبلہا ونظمہ علی نظام محبوب جامع للفوائد الجمۃ مرتبۃ علی ترتیب انیق حاوللفوائد فانہ اورد تمثیلین من اصول نعم الدنیا واخرۃ ثم فرع علیہا فروعین من النعم الفاخرۃ علی طریق اللف والنشر بالترتیب بعبارات جامعۃ للطائف مع التہذیب وذلک اما ایجاز ا بالاتقاء والاظہار علی طریق الاستعارۃ لتبعیتہ وہا بالمشکاۃ صدر البنوۃ اوقبلہا علی طریق الاستعارۃ التصریحیۃ الاصلیۃ فان کلا منہما مجمع للانوار الحسانیۃ وجمع الاضواء الربانیۃ وہی فی الاصل الکوۃ الغیر النافذۃ اوالانبوبۃ فی وسطہا القندیل وجعلہا اضافتہا الی السنۃ قرینۃ وہی ہہنا مصدر عن النبی علیہ السلام لبیان الاحکام من قول وفعل اوتقدیر وفی الاصل الطریقۃ والعادۃ مطلقا ویجوز ان یکون الالقاء ترشیحا للاستعارۃ الاصلیۃ وہا نوار السنۃ العلوم النظریۃ التی لاتتعلق بکیفیۃ العمل والعملیۃ المتعلقۃ بہا ویجوز ان یرجع الضمیر الی المشکاۃ وہا السراج الحدیث والفصل والتقریر اوکل منہما والبیان فیہ نوع خفاء وابہام من السنۃ علی طریق الاستعارۃ التصریحیۃ الاصلیۃ وصفہ بالوہاج بمعنی الوقاد من بہجت النار اتقدت والملا الاسن توہج الجوہر تلالأ علی طریق الترشیح للمبالغۃ وانما اسند ایقاد السراج الی المشکاۃ علی آن رسول اللہ علیہ السلام ہا بمنطق عن الہوی والا یخفی لطف المبالغۃ والاستطراد فی التوسل بسراج توقد من مشکاۃ السنۃ الی تحصیل انوار فیہا فان مثل ذلک لایسیر من شان فلک السراج ثم اراد ان یرجع الاراء وجمع رای معناہ اللغوی وہو الاعتقاد الراجح والفہم وما تقتضیہ آثارہا الاتباع السنۃ یقال خرج من اثرہ کبعثہ قدامی فی اثرہ وہو بفتحتین ما یقفی من الشیء کان الخارج یتبع آثار رحیل الذاہب اوالقاصد معناہ اللغوی وہو تقدیر الشیء لشیء آخر لغرض الاصطلاحی لایناسب السیاق والسباق والمعنی کشف وبین لاجل ان یحقق الناس او یفرعوا علی اتباع الرسول واختیارہ دینہ وغیر عن امرہ بتیسیر سلوک الیہ وسبیلا منہ یسلون الیہم رتب علی الاصل مصادیق عبارۃ العلم والہدی تبالطم اوجہا وجہہ انک قد عرفت ان المراد بالانوار العلوم النظریۃ والعملیۃ وقد وجہہ سراج کامل النورتیصل بہ الی استفادتہا اولوا الابصار فالمراد بہم کنہ العلوم النظریۃ والعملیۃ حتی صارت کالجار ورتب علی الثانی رویتہ وخول الناس دین اللہ افواجا فجاء نوح وجہہ ان الناس اذا اتبع لہم سبیل اتباع الرسول یحبب لہم الی ان یبصر فہم شاکر لزم ان یتبعہ من فیہ شائبۃ من الادراک **قال** والصلوۃ علی من سلک اسالیع الحجۃ معوانا **اقول** السطوع الارتفاع واضافۃ الساطع الی الحجۃ من اضافۃ الصفۃ الی الموصوف واللام فی الساطع مشعلۃ مجوانا وہو کثیر الوقوع والتظہیر للاعانۃ فان الصفۃ المشبہۃ یفید ذلک المعنی ولم یجیء صفۃ معوانا تنبیہا علی استقلالہ فی استمرار الاعانۃ ایضا کما قال صاحب الہدایۃ ان الواو لتجمید الکلام کما فی القصر وانتفائہا الدلالۃ علی تقصید مفہوم الجعل او الدلالۃ عن الضمیر البارز فی ارسلہ والمجاہدۃ الطریق والسلطان الوالی من السلاطۃ بمعنی القہر وہو المناسب للسیاق والسباق ودون المحجۃ البیان القصد ہو ہہنا بمعنی الاتباع وانتصابہ علی المفعولیۃ للمبعوث بتضمینہ معنی الجعل فیکون مبشرا حالا او ہما حالان بطریق الترادف والتداخل وفی ذلک تلویح بانہ نزل منزلۃ اللازم او التقدیر یحبب وانذیر الہم وداعیا الی اللہ ای طاعتہ او جنتہ کما فی قولہ تعالی واللہ یدعو الی دار السلام فانہ ای بامرہ بطاعتہ نیر ای مضیا فان اراد الشیء واستنارہ بمعنی اضاء **اعتصم** بکذا واعتصمہ بہ افتعل بمعنی سوی فیہا ای فی تلک الدلالۃ بما تواتر وعناہ الاصطلاحی لایناسب المقام والمعتصر منطوۃ البیان للاحادیث الواضحۃ الدلالۃ فی شریف ساحتہا ای ساحۃ الشریفۃ والکرام اسم من التکریم والاکرام والاعتصاب من تعصیب ای جعلہ عصابا لنفسہ او الاعتصاب عند الشیء حسنا اختارہ المحبوبۃ من المہاجرین بیان لمن الاسم والدین عطف من الزمہ والراد بہم التابعون من بعدہم من الاتقیاء وعلی المہاجرین والراد بہم سائر الاصحاب لکن المہاجرین والانصار لما تقدموا فی الشرف والرتبۃ جعلہم متبوعین ومن سواہم اتباعا لہم باحسان ای ملتبسین بالایمان واعلم انہ ذکر الادلۃ الاربعۃ ای الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس علی الترتیب والاصول والفروع والمقتضی والآفۃ حالہ للادلۃ والتراجم النصوص واطلاقہا علی البیان والاحسان والاعتصاب بمراتہ الاستدلال فان بعضہا منہا وان لم یرد بہ معناہ الصرفی لکن یکفی فی البراعۃ ان نذکر لفظا بناسب المقصود وان یرد بمعنی آخر کما تقرر فی موضعہ **قال** وبعد فان علم الاصول **اقول** شروع فی الغرض من ہذا الکتاب اما الافادۃ واما علی تقدیر بانی فظہر الکلام فیہا یکون الواو فی وبعد کما مر وعرض عن اما المعقول والمنقول القیاس ومسائلہ الادلۃ اقول کثیر من مسائل الاصول مستدل بالعقل ان وجہی الترجیح اذا تعارضا فی الدلالات القوی مما یلاحظ بحکم ذلک ومما سبین فی موضوعۃ افضاء اللہ والمدارک جمع مدرک بمعنی الادراک والراد بہا الادلۃ التفصیلیۃ والمحصول البغیۃ والراد بہ بقیۃ الاحکام الشرعیۃ الفروعیۃ المستنبطۃ وہو الاشہر کما قال صاحب الکشاف فی اعمال الشتر ایرہ خوش لوبیدیا وہو الذی یتم القتال فی الاساس شتر شتمۃ تبعت نسیہا او وجہان النسیم کما قالوا نسج قولہ اعلیہ السلام تنسموا روح الجمعۃ ای اوجدوا نسیمہا والقبول الاول یرجح الصیام مفعول تنسم فانہ متعد کما عرفت والثانی مصدر بمعنی المقبولیۃ واضافتہ الیہ من اضافۃ الشبہ بالی الشبہ بین الماء المعقول الذی ہو جمع عقل بمعنی الحلیۃ والملاۃ والثانی جمع عقل بمعنی القوۃ المدرکۃ الخبر الحاکم المستقل والعلم الجہل والدرایۃ العلاقۃ والمناسب ہہنا احد الاولین وعالم الدرایۃ بفتح اللام ہو الصواب والکسر خطا والتجہیل التسویۃ وتقبیح المدح قطع المتفرق من اعضاء وفی ذکر نوعین اللفظین کرز الی اسمی کتابہ تعدیل المیزان والتشقیع ان یوصف بعد صفۃ لکتاب ولکذا قولہ کان صفۃ بعد صفۃ لصاحب وہو من الہال القدر الذی یجب فیہ الزکوۃ والبانی الدلائل نعم تقریر الجزء السابق وقولہ قد سلک دلیل علیہ فانہ لما بالغ فی وصف علی الکتاب کان مظنۃ ان یتوہم ان اخر وفیہ وجازف فوقعہ علی الاداء لذلک فان حق کلام العموم فوق ما یراد وفق فیہ فوق ما یتعاد مع زیادۃ لطائف لم تصل الیہا الاذہان ووفق لہ یدخل فی صحۃ الاذہان الی الآن والاستیلاء علی الشیء التمکن منہ والرسوخ فیہ الاتباع وصفہ بالاقصی للمبالغۃ من رفع حال عن الاداء صفۃ لہ والمنار علم الطریق ورفعہ کنایۃ عن تشہیر بحیث لایخفی علی ذوی البصائر والکنایات جمع کنیۃ کبقۃ وبقاع وہی الطریقۃ من الکلام المشہر فی الصلب الفتق الشق والفتق ہتکہ بضدہ وہو جلاء الابصار المتقدم رتبۃ واعلم ان المقصود من نفی سطوع عن الابصار تلک الکنایات فنفی ملزومہ بطریق الکنایۃ وہی نفی الوصول فلا اصل لما قالہ الشارح من ان المقصود نفی الوصول بان یشغل تلک الکنایات الظلمۃ اذ لا معنی لہ اصلا فلا یتمکن من کنہا بل نذکر ہا قطعا فیہ سہوا اولوا الابصار لان الحکمۃ ضالۃ الحکیم یاخذہا اینما یجد یا تلتقطہم لانہم المتعطشون الیہا وقولہ نفی اللازم عن الملزوم فان قیل المفہوم من العبارۃ نفی الاصناء وذلک یحتمل ان یکون لعدم التفاتہم الیہا وعدم اعتدادہم بہا فلنا اختیار انفاظ الکنایات والمبالغۃ فی نفی الوصول الی ادناہ یعنی فلا اقل من الاعتداد جمع خریت الجانب والناحیۃ وصفا کالامتناع وقال ای لصاحب الآفاق جمع افق بضمتین بطون السماء والراد الہدایۃ شطہا ای نصیبا علیہا کالاعلام والواو فی والاستشہاد للحال من الضمائر والاستشہاد منصوب بتبرع الخافض وہو الکاف والمعنی والحال ان فلک الخطط من الاستشہاد لیس کاستشہاد القرشی غایۃ

استثناء مابل هو انيه سنة انظيره في كون الواو للحال قول الشارح طرقا لخبا طالطبقة مثبتي كان علمه والترجيح او للعطف على مخذوف اي لاكاشتها التقني نصف النشر والكاشتها النشر نصف النهار ولدى القران غير نظير واعلم انه ذكر اسماء كتب الاصول والفروع بحيث لا يشبه به شائبة التكلف ولا يقربه وضبط المتعل والتعسف وهي الجامع والنافع والمدارك والمحصول المدارك والميزان والشامل والخلاصة والمبسوط والوافي والكافل والغرائد والمنتخب والكافي والبحر المحيط والمستصفى والبسيط والكفر والوجيز والوسيط والكفاية والتقويم والتهذيب والتحصيل والزاد والكفاك والنهاية والتعديل والمنهاج والبديع وكشف الاسرار والتحقيق والاحد والاتقى والمنار والتقويم قال والله صادفت مجازي جاوزا النهر اقول المفرغ عن وصف مضاف والتصنيف شرع في بيان سبب اقدامه على التاليف صادفت اي وجدت مجازي اما مصدر بمعنى في سلوكي فيتعلق بالمجاز في قوله جاوزا النهر واما مكان فيكون جاوزا النهر صلة لكثير حال من مفعول صادفت وهو فائدة جمع فوائد بمعنى القلب قد رم عليه لتحفه في التفكر تهوى اي تشتاق اليداي الى ذلك الكتاب من بحر يهوى من باب علم يعلم يقيد احب فلما هوى بالى علم انه ضمن معنى الاشتياق بائمة حريصة عليه من باب رمى يعطش فلما هوى بالى علم انه ضمن معنى الحرص حالة كونها حريصة على ركبتها قوله مزدلك الكتاب للاستفادة متعلق بالقيا جمع رغبة والرغبة في الشئ ارادته طلبا للرضا والميل اليه والاستيقاظ طلب الوقوف والمطالعا جمع مطلعة بمعنى المركب بمعنى رغبات طالبته لوقوف مركبهم عنده ذلك الكتاب حالة كونها مستفيدا منه معتصما بتبيين كيفي في كشف استاره في رفع تعجب مشكلاته بالحواشي بالجوانب المراد ما يكتب فيها والاطراف عطف تفسيري على الصحاح الى حواشيه هي جوانبه وفي المغرب تولا عليه السلام خذمن حواشي اموالهم اي من عرضها يعني من جانب من جوانبها من غير اختيار وهي في الاصل جمع حاشية الثوب وغيره لجوانبه فبطل ما قيل الحواشي هي الاوساط بهذا التاويل تولا عليه السلام لانا خذمن حرزات اموال الناس اي من نفائسها وخذمن حواشي اموالهم اي اوساطها فمن اعتصم في ام الكشف بالحواشي الاطراف يكون متمسكا بكلا طرفي افقه قوله العالمين في بحار اسرار ومن اللآلي بالاصداف اللهم الا ان يريد بالحواشي المصطلحة عند الطلبة وهي ما يكتب في اطراف الكتب من الفوائد اساسحة للكاتب او غيره كحسبتهم اياه فذلك كما نسبة انه شئ وسط الكتاب مندرج لكنه غير ظاهر والعجب ان هذا المنصف كيف يغفل عن قول المصنف شقيقة الحواشي اي لطيفة الاطراف والجانب عن الآي عن السلوب بالاصداف بالتفسير او اعتماد القائل بان بعض مضمنة معنى الاقتصاد والاقتصار والمعنى متقاصرين بحار بطائفة عن العثور على نواة معاينة بالبحث عن ظواهر الالفاظ الكل من المحل بمعنى ازالة المقدمة من باب نصر ونصر والاناسط جمع انملة بضمتين وهي الاصابع والمفصل بكسر الفاء وتشكل من عضل الامر اشتد واستغلق شبه الانظار بالحيوان فخص من شانهم ازالة المقفل بطرق الاستعارة المكنية واثبت لها الانامل بطريق التخييل وشبه مشكلات الكتاب بالكيس المعقود بطريق المكنية واثبت العقد بطريق التخييل وقوله الاحل ترشيح للاستعارتين والبنان اطراف الاصابع شبه البقر البان بالشخص من باب قرع الابواب خاطبه بطريق المكنية واثبت له البنان بطريق التخييل وشبه مشكلات الكتاب بخزائن مغلقة الابواب بطريق المكنية واثبت لها الابواب بطريق التخييل وقوله للفتح ترشيح للاستعارتين والفاء في فخلطا لفظة لترتيب ما بعده من المقابلة بين الجملتين بطريق اللف والنشر مرددين الظروف المقطوعة عن الاضافة المبنية على الضم والمضاف اليه منوي بعد الزمان الماضي الى الان كحب الانفاظ اي انفاظا كاحب والخرائد جمع خريدة وهي من النساء حجلة في خيام الاستار اي استار كالخيام مقصورة محبوسة تخفيفية ترى بمعنى فصلة عما قبلها لكونه مقررا وموكدا لما جوابا لما يقع الامر اي جانب كالطائف الطائف هنا مستنزفة الاعناق صفة لمعاني الصحاح استنزفت الشئ اذا رفعت بصرك تنظر اليه وبعلت كفك فوق حاجبيك كالذي يستظل من الشمس اضافة الى الاعناق اضافة الى الفصول ولما كان اكثر ظهور الاستشراف في الاعناق سند اليها ودون حال من اضبط وسمناه في الاصل او مكان من الشئ يقال هو دون ذلك اي كان احاسنه قليل ثم استعير للمعاونة في الاحوال والرتب فقيل زيد دون عمرو في الشرف ثم توسع فيه واستعمل في كل تجاوز حد حتى حد قط الحين هي سوادها الاعظم المعنى ترى اعيانها تاركة الاحداق حال كونها متجاوزة عن اوان وصول اليها الى غير واصلة الى تلك الطائف ولما كان اهل ما يظهر من القوم الذين هم جانب من آخر استعار لهما الاحداق مبالغة في بيان وصوله على التقدير على تلك الطائف وبعدهم عن القوم وبعد ما بينهما فارت اي اذا كان الامر كذلك امرت بلسان الاقدام اما برجما صلاحية او برجم حصل له بعد الاستعارة القرينة والخوض الدخول في الماء والمراد هنا جمع تقويم وهي مظم الماء واضافة اللجج الى الفوائد من اضافة العام الى الخاص ان اريد بالجج جمع لجة بمعنى اللجة والافمن اضافة الشبه به الى المشبه والتقويم النزول تحت الماء والغرر جمع غرة وغرة كل شئ اوله واكثر يقال فلان غرة قومه اي سيدهم وغرة الدرر كبارها والشعاب جمع شعب بكسر الشين طريق في الجبل والاضافة بيانية لشمر رمضان الشوارد جمع شاردة بمعنى نافرة والضعاب جمع صعب نقيض ذلول والاقتحام دخول في امر تكلف ومشقة والباء للتعدية والمراد بالبحر جمع ديجور بمعنى الليل المظلم واصله الباء بمعنى في الليل مناسب للمواجرة والاحمل الثقيل على الاحمل لان فيه كثرة وعمل ليس في حمل والكاد جمع كبد بمعنى كبد وهو المشقة في الاساس المسافر يكابد الامور ركب هوله وصعوبته والظماء العطش المواجر جمع ماجرة وهي نصف النهار عند شدة الحر والحوله راكبا كل صعب وذلول استعارة تمثيلية حيث شبه الهيئة المنتزعة من توسله بالانظار اثارة والهيئة لاكتساب مشكلات الاصول بالهيئة المنتزعة من ركوب الصياد وكل مركب صعب وذلول لاصطياد نوافر الوحوش المخرج ما دل بركبه على الغلالة بالضم بقية اللبن في الضرع فغلالة الحقيقة وفي اثارة الزرف والغلالة تنبيه على غاية تمام السعي والطاقة واعلم ان قوله راكبا اما ناظر الى قوله لطفت اقتحم آه فان اقتناص الشعار وضياسب اقتحام المواره لانها تقتضي نهما غالبا قوله نائما آه ناظر الى قوله وجعل آه فان الزرف ضياسب اقتحال الكاد. في ظلام المواجر لانه يقتضي كمال السلس الزرف الماطلة الازالة والقناع ما يستره المراد جهما في الصحاح هو اوسع من القفة والمعاقد ما يتصل به العاصد ما يربط به اشد اربتا حتى يجري مجرى الاجزاء منها قلنا جعلوها عبارة عن الموضوعات والمباني قوله تنفع لو رودها اصداف الاذان شبه تلك التقريرات بالماء النازل في وقت المربع والاذان الحديقة بها بالاصداف بحكمي انساني وقت يقال لها نسان تعلق على وجه الجوز فيفتح انواعها وكل ما يقع بغطرة وينبع ناه ويرسب يكون فرائد او كل ما يلقط فيكثر في جمع القطرات تصاغر ورده والاعطاف جمع عطف بالكسر يعني انها متبع اهتزاز بالكناية عن كمال السرور للانسان اذا فرح فرحا شديدا يحرك جانبا ه النشاط فاغتة تعرض من السرور للكسل الشامل عن الامور الظاهرة تصيب الانسان لشدة حزن او سرور لكن اكثر استعماله في الغالبي الشكلان فاقد الوله والتعويل الاعتماد ومتون الرواية اصولها واصحاها التعريج على الشئ الاقامة عليه بقال عرج فلان على المنزل اذا حبس مطيته عليه واقام كذا في الصحاح والمراد به هنا الاحضار في الاستدلال على ما ذكر غير متمادي زالى غيره وعيون الرواية مختارات الاوابد وحشية ما ودعت

مفعول سیعلم الباء الجار فوق واللام تقال للحقیقۃ والشافعیۃ لا لاستبابل ای لایکون الهلافی الاساس فلان ابل لکذا وقد استبابل لذلک وهو ستأبل لانه سمع ابل الحجاز یستعملونه استعمالا واسعا فنقل مصنف محل الوجوه ای یقول فلان ابل لذلک ولا یقول ابل والعامۃ تقول له البارع الفائق والمذهبان مذهب الحنفیۃ والشافعیۃ وصناعۃ التوجیه والتعدیل اشارۃ الی علم الخلاف واقوا نیل الکتب والتفصیل اشارۃ الی المنطق وانما قال فی الاصل مع بضاعته وفی الثانی احالها لان الاحتیاج الی المنطق فوق الاحتیاج الی علم الخلاف المنفی فیصل من ملو بضم اللام فی الصحاح ملوا الرجل صار ملیا ای ثقة فحی عن علی جهنا قلبت الهمزة یاء ولو توعیا لعبد یاء ساکنة قبلها کسرة فاراد کما فی خطبته وهو جبهی ای مجبهی وکافی ولکم لوکیل اما متعرض علی القول بجواز وقوع الجملة المتعرضة فی آخر الکلام او عطف علی مجبهی او علی جبهی فقط وتقدیر یعطیک الکلام فی هذه الوجوه وتحقیقا فی حواشی المطول بالامزید علیه بعون الله وحسن توفیقه نعم اراد ذلک فلیراجع ثمة قال عاد لسحال من المستکن فی متعلق الباء ای بسم الله ابتدئ الکتاب اقول اختلف فی ان هذه الباء للمصاحبة او الاستعانة فذهب صاحب الکشاف الی الاول والقاضی الی الثانی ثم ان الجمهور علی ان الظرف علی الاول مستقر وعلی الثانی لغو وقد جوز صاحب اللباب علی الاول ایضا لان الاستقرار فی اللغویۃ علی الاول ایضا ومن ظاهر عبارۃ الشارح حیث جعل متعلق الباء ابتدئ اللغویۃ علی احد الاعتبارین لکنه یرجح الاول بان الظرف حال والمفعولیۃ کالبسم الله ابتدئ الکتاب ووجه ذلک ان المتعلق الحقیقی للباء وهو متبرکا مثلا قد ترک فیما مضی فیصل المذکور اما فی حکمه متعلقا متعلق المتعلق به وانما ارتکبه هنا لان الاشعار بان للتسمیة تعلقا بالابتداء کما ان للحمد تعلقا به ایضا لیکون کالتوطئة لوجه الاتیان الذی ذکره وانما صرح بمفعول ابتدئ ای الکتاب قطعا لامکان حمل الباء علی الصلة کما سیصرح به فان المفعول حینئذ یکون هو التسمیة فتعین الحالیة من ضمیر ابتدئ فان قیل هل یجوز ان یکون حالا من المتعلق الی الظرف حتی یکون من الاحوال المتداخلة قلنا لان احالا بالتسویۃ اکثر من احوال العطف الذی سیاتی لایقال جعله حالا عما ذکر انما یستقیم اذا کانت التسمیة من کلام المصنف ولیست کذلک علی ما صرح به الشارح تعصبا لکلام المصنف حیث جعل الضمیر فی قوله الیه یعود الکلم غیر راجع الی لفظ الله بل هو حال عن الضمیر المستکن فی فعل الرجاء او الشروع المقدر بعد التسمیة ای ایاه أو اشرع حامدا لانا نقول قیاس الشرح علی المتن فاسد لان المصنف لم یکتبها فی المتن وصرح فی الشرح بان قوله الیه من الاضارۃ قبل الذکر فتعین انها لیست من الکتاب وکتبها فی الشرح وذکر بعدها الحال فتعین انها من الکتاب فجعله حالا عما اذکر ناقض لو جزم بان التسمیة لیست من کلام المصنف لصح ان متعلق الباء الابتدء الحسی عن الحال اعنی حامدا فلا یرد ما یرد فی العبارۃ اشارۃ الی نکتة تخلف عن الاشارۃ الیها عبارۃ القوم وللتغییر الاسلوب المشهور فائدۃ تقتضیها قوله اثر طریقة الحال علی ما یجوز المتعارف عندهم اقول یعنی ان المصنف لما رای ان حمدی للتسمیة بالتحمید مستفاد من جعل بلدی کلام الشارع عن امثاله وان ما ذهب الیه القوم والتوفیق بینهما من مجرد جعل احدهما علی الحقیقی والآخر علی الاضافی لایصفو عن شوب ضعف مع الغنیة اراد ان یوفق بینهما بادق وجه وجزم جسنه بحیث یکون عبارته مشعرة به فاختار فی الخطر طریقة الحال تسویة بین الحمد بین التسمیة فی مطلق القدیمة ورعایة للتناسب بینهما فی خصوصیة الحال فان التسمیة ایضا کذلک من الظاهر المکشوف ان المقید لایوجد بدون القید فالاتیان الا یوجد بدون التحمید بل یوجد بدون الصلاة ونظائرها لانا نفرض الکلام فیما یصح ارادۃ الحقیقة منه فیصح ارادۃ الحقیقة من العبارۃ فان عبارات القوم وان امکن ان تحمل علی ما افاده من التوفیق لکنها خالیة عن الاشعار به فظهر من بدا التقریر ان قوله فحاول ان یجعل الحمد قدیما الابتداء خلل فی قوله توسیط بین الحمد والتسمیة وقوله حال عنه ناظر الی قوله وعدا یته لتناسب بینهما وقوله کذلک تشبیه فی کلا الامرین وقوله وان بدا التوفیق انما یتاتی ذلک بین وجه تقدیم التسمیة بشیر الیه اسر فی المتعدد وهو خلاف الظاهر اذ لا یطلق علیه الاحاد من الاشقین واما اذا حمل علی الظاهر المتبادر الیه الاذهان ابتداء وهو کونه اتیانا فلا یتاتی ذلک بین وجه تقدیم التسمیة بشیر الیه الایراد وجوابه بقوله لانه قدم لان المتعین هنا رضان فلا ظهر ابنا ء علی حمل الاتیان الذی هو الظاهر المتبادر اذا الاعتبار الاول ایضا یحتاج الی ان یقال ان الاتیان بالاخر علی ذلک التقریر بالاخرة مما اذا حمل علی العرفی المستمر فلا تصور الابتداء بواحد القیدین فلا تیصور رعایة التقابل والحال ان الجمع والتوفیق بینهما ممکن متیسر الیه حتی لو لم یمکن ممکنا کان من الجائز الاکتفاء بالتوفیق السابق لکنه ممکن بحمل احدهما علی الحقیقی والآخر علی الاضافی فخصص التسمیة بالحقیقة عملا بالکتاب الوارد بتحقیق بها علی التحمید فیما یجیء ورود الکلام بقوله تعالی حکایة اذ من سلیمان وانه بسم الله الرحمن الرحیم وان کان هو حالان الکلام فیها اذا اجتمعتا فی الاولی عملا بالاجماع المنعقد علی تقدیم التسمیة علیه ایضا من شارع فی التصنیف الا یقدم التسمیة علی التحمید فکان من قبیل الاجماع المنعقد علی ثم لما ورد علی هذا الترتیب لما اعتبر بین التسمیة وکان ظاهر عطف الثانی علی الاول فاوجه ترکه بقوله لترک الحاطب یعنی من الحالین لکن التسمیة بالنسبة المطلوبة یعنی ان العطف باعتبار الحالیة وهی بالنظر الی الابتداء المقدر فقد عرفت انهما متساویان فیه لاتفاوت بینهما نوجه فلو عطفا احدهما علی الآخر لافضل بالتسویة لان العطف لکونه من التوابع وان کان فی الاعراب مشوفی الحالیة بتبعیة الثانی للاول یحب الرجوع وان لم یفد فیفیدانه حینئذ یکون قوله وترک معطوفا علی عمل ویحتمل ان یکون معطوفا علی ایداء وحاول لکن الاول اولی لفظا لتقدم ذکره ومعنی لزیادة وثوقه فیه بتخصیص من جمیع ما ذکرها ان المصنف کاد وفق بین التعیین بعبارته علی الاعتبار الاول للابتداء وجاشارته علی الاعتبار الثانی له فتدبر فان هذا المقام مما اشتبه علی اقوام حتی حمل عجم الرام فاضطروا کثیر من الانام فی قوله لان قوله وبعد فان العبد المتوسل اقول للان ان یمنع عملا بعده فیما قبله خصوصا اذا قدر اما قبل بعد وما علی النسخة القدیمة وهی بلکذا وفی حلیة الصلوات مجملیا ومصلیا یقول العبد المتوسل آه فانظر انه حال عنه ای عن فاعل یقول لانه ثابت فی الظاهر وجزم من الکتاب وخلافه تحمل قال تحمل وجیها اقول فان قیل تمثل تحمل ان یکون معنی اولا فی التتبع ثانیا فی التوضیح قلنا لا لانتفاء المقارنة بین الحال والمحال اللهم الا ان یحمل من قبیل قول القائل اصدقه فی مرة وقد اثرت محاباته مرتی بعد آیاته التسع قال لکمال ذاته وعظمة صفاته اقول ای لذاته الکامل وصفاته العظیمة فان قیل الذات هو کیف یتاتی الحمد والمحمود علیه یجب ان یکون فعلیا قلنا معنی استحقاق الذات استحقاقه لصفاته الذاتیة فانها لم تکن غیر الذات وان لم تکن عینیته ایضا وعطیت حکم الذات بخلاف الافعال یدل علی ذلک ذکر الصفات مع الذات فی ذکر استحقاق الفضل فی مقابلة الاستحقاق الذاتی ثم حملت تلک الصفات لانبا نها عن الافعال الاختیاریة او لکون الذات کافیا فیها بمنزلة افعال اختیاریة یستقل فیها فاعلها ویفهم الاقتدار علی الاختیار بمجرد ثبوت الذات للموجود لانه کون بالذات للایجاد والمیس لشیء لانه مخالف للمذهب لا للقولین بالقدم الذاتی قال الی ایجاده وابقاءه اقول ای نقل عنه انه قال سر

الايجاد اصلا وانيا طرف لايجاد وطلا بقاء فظهور انهما متعلق بحال لكن المراد ان في تفصيله الحمد وتقييده بهما اشارة الى ان معنى الايجاد والابقاء اما ولا شانيا على معنى حامدا في الحال الاستمرار على الايجاد والابقاء في الدنيا وفي ثانى الحال على الايجاد والابقاء في الآخرة ثم ان القرآن يشتمل على خمس سور مصدرة بالتحميدة الفاتحة لما كانت ام الكتاب شير فيها الى معنى الايجاد والابقاء في دارى الفنا والبقا واما الى الايجاد الاول فبقوله رب العالمين خان الاخراج من العدم الى الوجود اعظم تربية واما الى الابقاء الاول فبقوله الرحمن الرحيم اى المنعم بالنعم الدينية والدنيوية التي بها البقاء واما الى الايجاد الثاني فبقوله لك مالك يوم الدين وهو ظاهر واما الى الابقاء الثاني فبقوله اياك نعبد الاية فان مناقع ذلك تعود الى الآخرة والوصول الى الجنة وسعتها الرحمة ثم شير في كل من السور الاربع الباقية الى واحدة من النعم الاربع اما في سورة الانعام فالى الايجاد الاول وهو ظاهر واما في سورة الكهف فالى الابقاء الاول فان نظام العالم وبقاءه النوع بالنبي عليه السلام والكتاب واما في سورة السبا فالى الايجاد الثاني بالنسبة الى الكفرة خان الاخراج من العدم الى الوجود اعظم تربية واما الى الابقاء الثاني فبقوله له الحمد في الآخرة اى المنعم بالنعم الاخروية التي بها البقاء واما في سورة الفاطر فالى الابقاء الثاني فبقوله جاعل الملائكة رسلا على ما قيل ان اشارة الى تلقي الملائكة لاهل المحشر بالتسليم وبالتبجيل والتكريم والانعام وبه ذهب على ذهني وجه بحسب صناعة التوجيه ان مراد عالم الخارج وجد ان الامور الاربعة المترتبة بحيث يوجد الاشارة الى المقصود في الكلام وان وجدت الى غيره فيه وفيما بعد فمنى سورة الانعام توجد الاشارة الى الايجاد الاول بقوله خلق السموات والارض وقوله خلقكم من طين والثانية فيه وجود الاشارة بما بعده الى غيره وكذا في سورة الكهف يوجد الاشارة الى الابقاء الاول بقوله انزل على عبده الكتاب فالثانية فيه وجود وما فيه اولى بعد الى غيره ثم لا يخفى ان الاولى الاستغناء والاشارة في سورة السبا الى الايجاد الثاني من قوله له الحمد في الآخرة لانه اقدم واول قال على معنى ان يستحق الحمد آه اقول هذا توجيه عبارة المصنف وتصحيح كان اولا شانيا يعني في الدنيا والآخرة ولهذا قال في السؤال الآخر فعلى الوجه الثاني يكون حامدا آه وان حمل تفسير الآية بما يحل معنى العبارة اليه ايضا قوله اما في الدنيا فظاهر يعني كيف ما يفسر به من كونه بمعنى الاقرار باللسان او الاعتقاد بالجنان او العمل بالاركان قال فان قلت فقد وقع التعرض آه اقول الفاء في قوله فقد وقع التعرض يدل على ان منشأ السؤال هو الوجه الثالث يعني اذا اريد بالحمد ما والحمد ثانيا هذا المعنى الذي فيه فقد وقع التعرض للمقصود على الكبرياء والاولية والآخرية وهو متناول في الثناء فيبقى قوله لعنان الثناء اليه ثانيا مكررا محضا وتخصيص الجواب الآتي بالثناء بهذا من قبيل استعمال المقيد في المطلق كالشفاء للشفة يقتنيه ذكره بعد الحمد فيكون الثناء بمعنى التعظيم مطلقا ومعنى صرف الثناء اليه قصد تنظيمه نية التقرب اليه في كل ما يصلح للتقرب به اليه من الاقوال وصرف الاموال واما احتاج الى ذكره بعد ذكر الحمد اشارة الى النوع العبادي فان بعض الحمد الكمن من جملة التوفيق لما ليف هذا الكتاب فيستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان فلا وجه للاقتصار عليه وقد يقال على الثناء والاولى ان يتناول ما سوى الاحوال لكن صرف عنان الثناء الى جنابه تعالى كناية عن قصد تنظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح للتقرب به من الاقوال والاحوال فان هذا اقصد يليزمه ذلك الصرف فليتقن قال اليه فليست عامل قال وفيه اشارة الى ان الشارع اقول لما بين صحة قوله لعنان الثناء اليه ثانيا وفائدته اراد ان يبين خاصيته افاده بطريق خصوصيات ذلك التركيب وهو تقديم اليه على ما حقه التاخير فانه يفيد قصر صرف الثناء المعظيم من جميع جهات الاقوال والافعال وصرف الاموال الى جنابه تعالى ليكون اشارة الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق بالكلية وصرف همته لتعظيم من جميع تلك الجهات الى جنابه تعالى حال كونه عالما بانه المستحق للتعظيم تلك الجهات وحده فان ذلك القصد يليزم هذا العلم قال فان من شرط الحال آه وقول منشأ هذا السؤال قوله فيه اشارة الى ان الاتي في العلوم الاسلامية يعني ان هذا الاشارة انما تتم اذا وجد من المصنف الشروع مقارنا بالحمد وصرف الثناء وهو تيقوف على صحة كون حامدا ثانيا حالا من الابتداء او لا محتاجا لان من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة تقارن عاملها بالتسمية او بالحمد لا على سبيل الاشتراط فان قيل قد تقارن التسمية الحال الآخر فلا يتعين المجيء الثاني لانه يقتضي تعيينان يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون الحمد مقارنا لعامل الحال الذي هو ابتدأ قرآن الحمد في الآخرة لا يقارن ابتداء الكتاب الا بعد التاويل وهو فاسد لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان الحمد حقيقة في معناه ومجاز في النية والعزم فاذا اريد بحامدا نظرا الى حقيقته ونظرا الى ثانيا نيته يلزم الجمع بينهما بالضرورة وتلخيص الجواب ان الجمع انما يلزم اذا استعمل لفظ حامدا في اولا وثانيا وليس كذلك بل المجعل الكلام من قبيل الحذف وبقي حامدا آخر في ثانيا فيتعدد لفظا حامدا اولا ويراد بالاول معناه الحقيقي وبالثاني معناه المجازي فلا جمع ولا فساد قال الجملة بالسكون جعل آه اقول هذا اشارة الى ان المفهوم من الاساس ان يكون حقيقة فيهما حيث قال في بيان الحقيقة الجملة للسباق ويقال للنخيل التي تاتي من كل اوب جملة قال ومعنى ذلك كثيرة الصلوات حيث اريد بها تجلي السابق والمصلي الاحق بالنظر الى نفسه لان يكون مجليا بالنظر الى شخص ومصليا بالنظر الى آخر اولا لاطف فيه ولا مبالغة قال وفي القرينة الثانية من الاستعارة اقول حيث شبه الثناء بجواد من شانه الايصال الى البغية بطريق التخييل واثبت له العنان بطريق التخييل والعنان الثناء الذي يلايم المشبه بطريق الترشيح قال وفي الرابعة من التمثيل اقول المناسبة لما ذكر في القرينة الثانية من تشبيه الثناء بالجواد او لاضافة الجملة الى الصلوات ان تجعل الصلوات كالاجواد وتفسيره بالعبادات الصادرات عنه ثم تجعل بعد اخرى بمنزلة راكبي الاجواد والترتيبة في العدد وفيه من المبالغة كما لا يخفى قال وان تقديم المعمولات في القرآن الثلث الآخرة اقول قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد الى الاحاد واطراده وتوزع المعمولات الثلث في اوائل تلك القرائن وتحليل بان المصر لا يناسب المقام وما سبق ان تقديم اليه يفيد المصر حمل بانه على ان

تقسيم خارج عن المقصود بل التقسيمان تقسيم المعمولات اختلف في القرائن أو فليتامل **قال** مع ان اصل التفصيل الدليل أه اقول هذا انما يجب البصريين فان جمهورهم على ان مركب جعل والمركب يدل بالتركيب الاضافي اول وبمتعارفاته والقياس في ثانيته وردوا كتفصيلي المسلم قلبوا الواو الاولى همزة وقال الكوفيون هو منقول من مده ول نقلت الحركة الى موضع الفاء وقصرت كقولهم في فعل فعليل حكى سيبويه انهم جعلوا مذ عاما كانه قيل مذ عام قبل عامك ثم قال في تاويل اول يقبل اشكالا لان اول الشيء اسبق اجزائه فمعنى اول ما يسبق اجزاء الى ما بعده كالايام والاوقات ومعنى قبل عامك الزمان الذي تقدم جميع اجزائه ولو كان بعض ذلك الزمان مخذوف المضاف اليه وجب بناؤه على المختار ويجوز ان يقول اول مبتدا محذوف اول عامك وبكون الظرف صفة لعام اي عام كائن في زمان سابق من عامك جعل للزمان زمانا توسعا والاسبق ان يقال انه جعل صفة المفروغ على توهم الجزء في الموصوف لان ما يعد قد تقدر بجزء فحقه ان يكون اول مجرورا للاضافة الى ذي لكنه منصوب بانه كلمة غاية غير متمكنة لاشكال انما يرد لو كان مرفوعا بما ذكر من الوجهين اذ ذكر اول مع عام او نحوه وههنا ليس كذلك وقع الشارح ههنا اشارة الى ذي لزيادة **قال** فيها معنى ما قال أه اقول عبارة الصحاح بلفظه اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول عاما اول ومن انكره فقد كان صحاحه سقيما والصرف بين الشائعين ان الاول في الاول صفة عاما وسماه عاما سابقا فالجملة على هذا العام بان يكون عام قبل عام اربعين او ثلثين او نحو ذلك في العصورة المذكورة **قال** سواء جعله ايهاما ذاتيا بحيث جاب الباب اقول فان قيل الابهام ان يطلق فقط لا معنيان قريب وبعيد يراد البعيد اعتمادا على قرينة خفية فيكون ههنا متساويان لانتفاء وقت منهما بالقرب والبعد ولو سلم فالدليل لا يفيد المطلوب لان يجوز كون الجامعين لا يقتضي الابهام قلنا مضاف اليه الاب ههنا قريب لذكره بعد تاخر الغرفية والمراد انبعث بقرينة كون نجم جده دعاء لنفسه وان خفيت وقت حالشارح رحمه الله نبه على الاصل ولكنه في الباقي بدلالة السابق والسياق **قال** او تضمين معنى الظرف أقول تضمين ان يقصد لفظ جعل ههنا لكنه يقتضي ملاحظة معنى آخر ينا سبه ويصل عليه نذكر شيئا من متعلقاته كقولك احمد اليك فلان لا خلت مع التحدي فلانا مع ثلثت عليه نذكر صلته اعني الى ايا ي اسني اليك حمده وفائدة التضمين اعطاء مجموع الجنسين حقهما فالمعنى مقصودا من معا قصدا وبتبعا فان قيل الفظ ان كان مستعملا في المعنيين معا كان جمعا بين المتضادين وان كان مستعملا في احدهما لم يقصد به الآخر فلا تضمين قلنا هو مستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف ويدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته فتارة يجعل المذكور صلة والمذكور حالا كما قيل في قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم كانه قيل ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم فتارة بالعكس فيجعل المحذوف اصلا والمذكور منصوبا كما مر وحالا كما قيل في قوله تعالى يؤمنون بالغيب انه للمتقين يعني اي اتقون به مؤمنين وانعن فيه من هذا القبيل والمعنى لا خرقون بالله تعالى لتبقيح الاصول مع ضعف فان قيل اذا كان المعنى الآخر مدلولا عليه بلفظ محذوف لم يكن في ضمن المذكور فكيف قيل انه متضمن اياه قلنا لما كان مناسبة المعنى المذكور بمجموعه ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه ومن ثمة كان جعله حالا وتمثيلا للمذكور اولا من عكس **قال** والصواب لم يستقم أه اقول اعترض عليه بان للتضمين مجالا واسعا في كلام العرب حتى نقل عن ابن جني وتعلت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات يجوز ان تضمين ههنا معنى الوقوف والاطلاع باحد الطريقين السابقين أه لم يقف على مثله سابقا اياه احد يستقيم والحمل على مثله فرده في الحاشية بان المراد الصواب بحسب اصل اللغة والا فقد ذكرنا ان المصنف كثيرا ما يسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى وما سبقته قلبته ليس المعنى ههنا على هذا الا يقال ان التضمين الغير صواب بحسب اللغة لانا نقول العبارة بحسب اللغة ولا اصالة في التضمين فلم يكن ان يقال سبقته محلة كذا كما في معنى غلبته عليه كما قال الله تعالى وما نحن بسبوقين على ان تبدل اضغاثكم وعدم كون المعنى ههنا على هذا هم ولا يخفى على الفطن ترك لفظ نحو ونحوه في حواشي سيفت العالمين **قال** وفي الشرح عن الحكيم عن الهمام قدمه بصائب فكره وعلو همه ولاح بحكمه نور الهدى في ليالي الضلالة ولمعه يريد يا ايها المجاهدون ليطفؤه والله الا ان يتم **قال** وفي اسم الاضافة تعسف أقول قال فيل ههنا تكلفة اخرى ابلغ واجرى ما ذكر وهي انتشبيه على ان تسميته بالقوة ويجوز لاجل الاضافة بالصفات السابقة كما ذكر في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وجه اختياره عليها ظنا وجه ان تلك النكتة فهمت من الملا صرح به في الجواب الاتي فلو اريد به ايضا كان لقائل ان يقول كيف يوجد تقرير من اساسين اولى من العكس بعد **قال** لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية اظهار أه اقول تخصيص السوال ان التسمية ان جعلت جزءً من الكتاب فلا اظهار قبل الذكر لان اسم الله تعالى حقيقة يكون مذكورا في الكتاب كالضمير ان لم يجعل جزءً منه لزم ترك العمل بالسنة لان الكتاب امر فعال اعلم سيدا فيه باسم الله وتخصيص الجواب اختيار الشق الغافي من التردد قوله لزم ترك العمل بالسنة قلنا لا نسلم ان العمل بالسنة يقتضي جزئية التسمية من الكتاب وعلى كل تقدير من نهج التقديرات الثلث يكون الاظهار قبل ذكر الرجع في الكتاب لان انتفاء الجزئية منه لا يوجب عدم الذكر فيه لا يقال المقول بالكفاية المذكورة ههنا ينافي قوله سابقا اذا ابتدا باحد الامرين فيفوت الاجتماع بالاخر فيجوز حينئذ الاشتراك الحقيقي بالامرين في زمان واحد بان يتلفظ بالتسمية او يخطر بالبال ويكتب معا والا يفوت قوله او يكتب اولا نتصد المشترك من غير ان يجعل جزء من الكتاب يدل على ان الكتاب عبارة عن النقوش وقد صرح في شرح المفتاح وغيره بانه عبارة عن الالفاظ والعبارات لانا نجيب عن الاول بان كلامه سابقا في التسمية والتحميد اه تعين من الكتابة كما يظهر من العاقل فيما سبق مع ما يمنع الجمع بينهما بالابتداء الحقيقي وهو ظاهر وعن الثاني بان بين الالفاظ والمعاني في النقوش علاقة قوية وهي الدالية والمدلولية فكما جاز استعمال اللفظ الموضوع للفظ في المعنى وبالعكس فلذلك يجوز استعمال اللفظ الموضوع للفظ في النقش **قال** ثم الحكم غلب على الكثير أقول يعني انه وان كان مفردا بحسب اصل الوضع لكنه غلب على الكثير بحيث لا يشعل في الواحد اصلا حتى توهم العلام الطرزي بانه جمع كلمة بوتيمه صاحب الاباب حتى قال او جمع كثرة تنبيها على ان فوق القلة وليس كذلك لوجهين الاول انه قيد موصف بالندكير كما ذكره لا شيء من الجمع يوصف بوذ فيه فيث لان تذكير الوصف لا يدل على افراد الموصوف نجوز ان يكون انثى فاويل المذكور بالمذكور قال

صاحب الکشاف فی قولہ تعالی وبث منہما رجالا کثیرا ذکر کثیر التعاویل رجالا بالجمع ای جما کثیرا والثانی ان انیتہ الجمع مصیورۃ مضبوطۃ وہذا البناء لیس لہا مکین ان یذکر وجہہ آخر وہو ان
لیس لجمع صحۃ لانہ لیس بالواو والنون او بالالف والیاء وہو لا یجمع تکسیرا لان الواحد فیہ سلامۃ فان قیل سلمنا انہ لیس جمعا صیغیا لکن لم لا یکون ہم جمع
کالقوم والوسط قلنا ان المحققین من النحاۃ قد فرقوا بین اسم الجنس المفرد وبین اسم الجنس الجمع لوجہین الاول ان اسم الجمع لا یطلق علی الواحد والاثنین اصلا بخلاف اسم الجنس الثانی
ان الفرق بین واحد اسم الجنس وبینہ فیما لہ واحد تیم اما بالیاء نحو روم ورومی او الالف نحو تمرۃ تمر بخلاف اسم الجنس ولا شک ان الوجہ الاول وان لم یوجد ہہنا فہو راض
الاستعمال لکن الثانی موجود فلا وجہ لاسم الجمع ایضا فثبتین انہ اسم جنس یفرق بینہ وبین واحدہ بالتاء تقول قال فلا یبقی ان یشک فی انہ جمع آہ اقول یعنی انہ اقتصر بانہ اسم جنس
یفرق بینہ وبین مفردہ لیس من انیتہ الجمع الصیغی لا یبقی ان یشک فی انہ جمع لتوفر رکب بناء علی الاول اما کونہ کثیرا فبالنظر الی الواضع لا الاستعمال واما کونہ رکب فبالنظر الی الاستعمال
لا الوضع لما تقرر ان الرکب اسم جمع دون الکلم لکنہ لم یستعمل فی الواحد فصار کرکب ولا یبقی ان یشک فی انہ لیس بجمع کتب ورتب بناء علی الثانی وان کان مفرقا تقدیرا
لانہما جمعان صیغۃ لتغیر حال مفردہما فافہم فاذا لم یبق شک فی واحد منہما ففی استعمال کلمۃ الشک حیث قال والکلم ان کان جمعا جاز مظاہرۃ والصواب وان کان لو اوہم
واعلم ان ظاہر عبارۃ المصنف محمج الی التوجیہ فاذا وجہ لم یبق اشکال وسہیل ما ذکرہ الشارح من الاحتمال وہو ذلک ان قولہ ان کان جمعا شرط حذف خبرہ لدلالۃ قولہ وکل جمع آہ
والشرطیۃ مع المبتدا وہو صفیری دکل جمع آہ کبری والقیاس دلیل علی جواز تذکیر وصف الکلم وتقدیر الکلام ان الطیب مع تذکیرہ صفۃ الکلم لان الکلم ان کان جمعا فجمع یفرق بینہ بین
واحدہ بالتاء وکل جمع کذلک یجوز فی وصفہ التذکیر والتانیث فالکلم یجوز فی وصفہ التذکیر والتانیث ولو اوقع الطیب مع تذکیرہ صفۃ للکلم لان المصنف جزم بکمیۃ الجمعیۃ
فیہ لا یمکن حمل کلمۃ ان علی الشک فیہ بل یجب ان یحمل علی الشک من الخاطب بناء علی قول بعض ائمۃ النحو کما سبق فان لم یستعمل فیہ الیفر کما تقرر فی المعانی فحکمہ قال الکلم
ان وقع شک فی جمعیۃ الصیغۃ بناء علی قول بعض ائمۃ النحو فلا شک فی جمعیۃ الجنیۃ فح لا یبقی عزازۃ **قال** من محامد حال من الکلم مبیان لہ علی ما قال النبی علیہ السلام آہ اقول اعلم
ان ہذا الموضع من معارک الانظار ومبارک الافکار کم زلت فی مضائقہ الاقدام وضلت فی دقائقہ العقول والاوہام فان اردت العثور علی تحقیق المقام فاستمع لما یتلی علیک
من الکلام فاقول وباللہ التوفیق اراد بالکلم الطیب کل لفظ دال علی الایمان وتعظیم الملک السنان کما یرید ذلک بکلمۃ طیبۃ فی قولہ تعالی فی ضرب اللہ مثلا کلمۃ طیبۃ کشجرۃ طیبۃ
الآیۃ وبالجملۃ الاقرار باللسان المترتب علی التصدیق الجنانی والمستتبع بالعمل الارکانی فبازاء عبارۃ تخ فیکون عبارۃ عن المحامد الموصوفۃ فیصدق تعریف الحمد علیہ وظہر صحۃ کونہا سببا ناء
للکلام المعرف لکن لما توجہ ان معنی الکلام الطیب مع قطع النظر عن ممدوحہ وخصوصہ سہم ولا یدخل للرامی فیہ فعمل لبیانہ بالمحامد الموصوف اصل سہم فی الشرع منہ بان ذلک مبنی علی ما ورد
فی الحدیث من بیانہ بالمحامد الذی المضاف فیہ مبیان حال الفرع لا بیانہ علی حال الاصل الا ان بیانہ لیس باعتبار خصوصیۃ الکلمات المذکورۃ فیہ بل باعتبار دلالتہا علی
الایمان بما یجب ان یومن بہ فان قولہ سبحان اللہ یدل علی تنزیہہ عن النقائص والحمد للہ یدل علی اتصافہ بجمیع صفات الکمال والباقی علی وحدانیۃ اللہ تعالی فحق لو عبر
عن ذلک بعبارات اخر متغایرات کان ذلک کل منہا کلما طیبا ایضا فظہر ان قولہ علی ما قال النبی علیہ السلام لا یدل علی ان الکلم الطیب ہہنا ایضا محمول علی بیانہ الرسول
علیہ السلام حتی یرد انہ لا یقتضی عموم الکلم استغراقہ حتی یلزم المحال وفیہ بعد وانہ لا یصح البیان فی بالجملۃ الموصوفۃ لانہا اعم من الکلم ہہنا المعنی ثم لما ورد علی کون من
محامد بیانا للکلم الطیب ان اللام فیہ للاستغراق لانہ الاصل حیث لا عہد سیما فی مقام الحمد وجمع المنکر لیس ہو ہام عند المصنف لاشتراط الاستغراق فیہ فکیف یصح ان یقع غرضا عما یبانا
اجاب عنہ بوجہین الاول انہ وان کان منکرا لکنہ موصوف بصفۃ عامۃ وہی المجیئی فی مباحث الحام ان النکرۃ الموصوفۃ بصفۃ عامۃ والثانی ان تنکیرہ للتکثیر وہو مناسب للتعمیم فحمل علیہ
بہذہ المناسبۃ وتحقیقہا ان القوم صرحوا بان النکرۃ المفردۃ حملیۃ بمعنی الجنیۃ والوحدۃ فیکون لا اجالس الا جلیسا معناہ رجلا واحدا فیحنث بمجالسۃ جلیسین الا انہ قد یفہم الیہا
قرینۃ والا علی ان المقصد منہا الی الجنسیۃ دون الوحدۃ فلا تخلص لبعض الافراد بل یعم کما اوصف بصفۃ عام والکلم ہا یصح تعلیلہ بہذا الوصف فانہ یعلم من ذلک
تعلیق الکلم علی ما یوجد فیہ الوصف الا ان القرینۃ لا تنحصر فی الوصف للقطع بالعموم فی مثل ثمرۃ خیر من جراوۃ وخلت نفس ونحو ذلک والکل وصف یصلح قرینۃ للقطع
بانہ لا عموم فی مثل لقیت رجلا عالما فاذا الوصف والتنکیر بحسب اقتضاء المقام العموم فی المفرد المشتمل علی الوحدۃ المنافیۃ للعموم فلان یفید فی جمع الحمد المشتمل علی الکثرۃ التی
للعموم اولی فان قیل فح یصرح الشارح فی مباحث الاستثناء ان القائلین بعموم النکرۃ الموصوفۃ لا یشترطون فی العموم الاستغراق فکیف یصح ہہنا ان یلزم بالوصف علی الاستغراق
قلنا مقصودہ ہہنا توجیہ کلام المصنف وہو معنی اشتراط الاستغراق فیہ ہو قائل بعموم النکرۃ الموصوفۃ وما ذکرہ ثمہ فسیجیء بیانہ اذ کان آوانہ ان شاء اللہ ثم لما علم ما سیجی ان الکلم
الطیب مما بین بالحامد الموصوفۃ بالوصف المذکور وکان کل من المحامد وجہات ما ذکر فی وصفہ والاستعارات المعتبرۃ فیہ محتاجا الی الایضاح اوضحہ بقولہ والمحامد جمع محمدۃ آہ وہب یا
حقق الوصف بحال الموصوف بین فائدۃ ذکر الوصف بانہا التنبیہ لقولہ تعالی فی ضرب اللہ مثلا کلمۃ طیبۃ الآیۃ وذکر فیہ ان الکلمۃ شجرۃ لہا اصل وفرع اصل الایمان والاعتقادات وفرع
الاعمال والطاعات فلما توجہ علیہ ان ہذا التشبیہ اذا کان اصل المحمد وفرعہ عمدا الیقوی ان اصل الشجرۃ وفرعہا شجرۃ ایضا وقد سبق ان المحمد فعل اللسان فقط وحاصلہ فعل الجنان وفرعہ
فعل الارکان دفعہ بقولہ والمحامد الخ یحقیق ذلک وحاصلہ ان اصل المحمد اللسان وفرعہ الیفہ جمیعہ من جنسہ لان المحمد فی الحقیقۃ عبارۃ عن فعل ینبئ عن تعظیمہ مطلقا فالاعتقاد اصل من جنس المحمد واللسانی
ولاہ لکان ذلک المحمد کشجرۃ میتۃ اجتثاثہا وہو اصلہا وفرع من جنسہ ولاہ لما کان لہ قبول عنده تعالی فالمقصود من تعمیم المحمد وجہا ان اصل وفرعہ للمحمد اللسانی من جنسہ لیتم التشبیہ
لان المراد بالمحامد المذکورۃ ہہنا ہو المعنی الاعم فاحتمال ان یقال ان المراد من المحامد الاعتقادات الجنانیۃ والاعمال الصالحۃ بنیانی حمل الکلم علی ما ذکرہ الرسول علیہ السلام فاذا
لم یکن عمل صالح لم یقبل بدل علی عدم دخل العمل الصالح فی الکلم الطیب وان تفسیر الکلم بالاعتقاد والعمل الحسن علیہ تاویل **قال** فاثبت لہا شارح تعالی ای بطریق التمثیل تحویہ بہذا الطریق
ای بطریق الاستعارۃ المکنیۃ حیث جعل قبول العبادۃ من حیث انہا تصعد الی الرحمن ومطلع انوار الفجر ان نبزہ مطلع الشمس الذی ہو مذہب الصبا ومطلع انوار القمر

اجبت لذلک لعقبول لازم مطلع الشمس وھو یرجع الصبا بطریق التعمیل تولد فان القبول الی تولد یتبنی بالاشجار بیان لقولہ یہاروح الابدان وشفاء الاعضاء اللاذۃ التقی بالماضیۃ فی الآخر لکونہ التصعید واستلزام الاول والثانی لما قالوا ان النکبا الریح النائیۃ التی تنکب عن مہاب الریح الاربع القوم والنکب فی الریاح اربع فنکبا والصبا والجنوب والشمال الریح ونکبا الصبا یہ والشمال تسمی الصبائیۃ ونکبا والدبور الجنوب ونکبا المجنوب والدبور الہ ہت قولہ لم یسمع لہ ثان قال الجوہری الوضوء بالفتح الماء الذی یتوضأ بہ والوضوء الفعل مصدر سن توضارت الصفۃ مثل الولوع والقبول ثم قال وحکی عن ابی عمر بن العلا القبول بالفتح مصدر ولم یسمع غیرہ وذکر الاخفش فی قولہ تعالی وقودہا الناس والحجارۃ نقال الوقود بالفتح الحطب الذی توقد بہ النار والوقود بالضم الاتقاد والقبول بالضم مثل الولوع والقبول ثم قال وحکی عن ابی عمر بن العلا القبول بالفتح مصدر ولم یسمع غیرہ وذکر الاخفش فی قولہ تعالی وقودہا الناس والحجارۃ نقال الوقود بالفتح الحطب الذی توقد بہ النار والوقود بالضم الاتقاد بالضم الاتقاد وھو الفعل نقال ومثل ذلک الوضوء والوضوء وھو الماء والوضوء وھو الفعل ثم قال وزعموا انہما لغتان بمعنی واحد الوقود والوقود بفتح الواو وضمہا بمعنی واحد الحطب یحجزان بمعنی یمنعان الفعل وقال غیرہ القبول والولوع مفتوحان وہما مصدران شاذان والوا ولوع ما سواہما من المصادر نضمنی علی النظم قال تعلیق للسابق بفیض النعم اشارۃ الی عظم امر العلم قولہ لما الاضافۃ من حیث ان جمیع المحامد التی من شانہا ان تتعلق بجمیع النعم اذا تعلقت ببعضہ منہا فقد تدل ذلک البعض غایۃ شرفہ وکمالہ منزلۃ کل النعوت تدل ما حداہ منزلۃ المدح وما عظم امر العلم فلان شرف الموضوع یفید شرف العلم والاصول المراد ہہنا الادلۃ الکلیۃ موضوع ہذا العلم کما سیاتی ان شاء اللہ تعالی فاذا عظمت تعلیق الحامد بتمہید مبانیہ الزمہ تعظیم العلم الباحث عن احوالہا بالضرورۃ قال الفریضۃ تموالفقہ وغیرہ من الامور الشاملۃ بالادلۃ السبعۃ قولہ وبہنا بحث من وجوہ الاول ان الشریعۃ اذا تمت الفقہ وغیرہ لم یستقم اضافۃ الفروع الیہا لان عم ما یقتضیہ وخولہ تخصیصہ الاضافۃ مقتضی خروجہ منہا فان جعلت من اضافۃ الجزء الی الکل او الجزئی الی الکلی لم یستقم فی اضافۃ الاصول الیہا لان کلا من الکتاب والسنۃ لیس من الشریعۃ بالمعنی المذکور وان جعلت فی الفروع من اضافۃ الجزء الی الکل وفی الاصول من اضافۃ الدلیل الی المدلول تمشکلک النظم ولو ارید بالشریعۃ معنی الدین بجعل الاضافتان علی التوسع کما فی مالک یوم الدین لم یرد الک الثانی ان جعل علم الصفات مطلقا من مبانی اصول الشریعۃ لیس کما ینبغی لانہا حینئذ لتوقف علیہ مطلقا فلا یصح الاستدلال سنہ مباحثہ باحد الاصول المذکورۃ وتستدل الخارج رحمہ الصانعی المقاصد وغیرہ فی غیرہ علی کونہ تعالی سمیعا وبصیرا بالکتاب اللہم الا ان یقال الدلیل الحقیقی ہو العقل والکتاب لتاییدہ الثالث انہ اوعی ان جمیع فروک نعم تستوجب المحمد ودلیلہ لا یطابق اذا رد بطابق المتن بوجہین الاول ان اول المحمود علیہ تمہید بیان الاصول الشریعۃ ولم یذکر فی الدلیل والثانی ان نفس الشریعۃ لیست بمحمود علیہا وقد ذکرت فی الدلیل وبالجملۃ بعض المطلوب لیس بلازم وبعض اللازم لیس بمطلوب یمکن ان یقال انہ من قبیل التنبیہ ببیان حال الانزال علی بیان حال الانزال علی الطریق دلالۃ النص فکانہ قال اذا بالشریعۃ نظام الدنیا وانواب المعیشۃ فاذا استوجب المحمد فلان تستوجبہ تمہید اصولہا قولہ واعلم ان المصنف والشارح لم تتیسر ضابجل قولہ وتقیۃ الحواشی سوی ما قال المصنف بطیفۃ الاطراف والجوانب وانظاہر ان المراد بالاطراف والجوانب وجوہ الاشارات والدلالات والافادات لا وجوہ الاستحسان لہ خوالہا فی دقۃ المعانی وبلطفہا خفاؤہا عن بعض البصائر فان الشیء اذا کانت غطی عن الابصار قال وفی ہذا الکلام اشارۃ الی ان علم الاصول فوق الفقہ ودون الکلام اقول ای فی جعل الادلۃ الکلیۃ التی ہی موضوع علم الاصول اصولا للشریعۃ الشاملۃ للفقہ وجعل علم الذات والصفات والنبوات مبانی تلک الاصول الاشارۃ الی ان علم الاصول اعلی مرتبۃ من الفقہ وانہ فی من الکلام اما الاشارۃ الی الاول فلان معرفۃ الاحکام الجزئیۃ متوقفۃ علی معرفۃ احوال الادلۃ الکلیۃ من حیث التوقف الفرع علی الاصل لا توقف الالۃ والشرط ولو بالنظر الی المعرفۃ فی الجملۃ کتوقف الکتاب والسنۃ علی العربیۃ ومعرفتہ تعالی علی العقل والآثار وتوقف الصلوۃ علی الوضوء ونحو ذلک فان توقف الاول یوجب نفاذ حکم الموقوف علیہ علی الموقوف ورباستہ لہ علی الاطلاق توجب توقفہ علیہ بخلاف الثانی والعلم العلم یوشین حیثیۃ موضوعہ فی علم آخر یکون فی مرتبۃ من ذلک الآخر والفقہ بالنسبۃ الی الاصول کذلک فانہ انما یبحث عن احوال افعال المکلفین من حیث الحل والحرمۃ وتلک الحیثیۃ انما تتبین فی الاصول کما اشار الیہ بقولہ من حیث یتوصل الی الاحکام الشرعیۃ واما الاشارۃ الی الثانی فلان معرفۃ احوال الادلۃ الکلیۃ من الحیثیۃ المذکورۃ فرع ما یشتمل علیہ علم الکلام وہو ظاہر فیلزم توقف علی الاصول بالضرورۃ فاضمحل ما توہم ان کون معرفۃ شیء متوقفۃ علی معرفۃ شیء آخر لا یقتضیہ کون الموقوف علیہ اشرف الاربع توقف معرفۃ الکتاب والسنۃ علی معرفۃ العربیۃ مع انہا لیست باشرف منہا بل ہی آلۃ والآلۃ لا یکون اشرف من ذی آلۃ وان کتب من شرفہ شرف فان الصلوۃ موقوفۃ علی الوضوء ولیس اشرف منہا والعقل آلۃ للاجتہاد الی معرفتہ تعالی ولیس باشرف منہا قال فی علی ارتفہ ان کان اقول قصر الاحکام فی تعریف البدل من الجملۃ السابقۃ انما قال بمنزلۃ البدل من الجملۃ السابقۃ لانہا لیست بدل منہا حقیقۃ اما لفظا فلان البدل منہ یجب ان یکون صحیحا بان البدل من الفاسد والجملۃ السابقۃ لیست کذلک لانہا فی صلۃ ولا تحل لہا من الاعراب للمجموع واما معنی فلان البدل منہ یجب ان یکون مقصودا بالنسبۃ والجملۃ الاولی لیست کذلک قال شبتہ الاحکام الشرعیۃ بقصر آہ اقول یرجعہ علیہ ما اورد ہ اولان المتبادر من رکن الشیء الا یکون فی خلافیہ فلا وجہ لجعل الادلۃ الخارجۃ عن الاحکام ارکانا لہا وثانیا ان ما ذکرہ ہہنا فی ما ذکرہ آخرا ان قصر الاحکام یشتمل علی حکم ونعم ومتشابہ وجمل فانہا اقسام الکتاب کما قال ثم ذکر اقسام الکتاب ومن التکلفات الشنیعۃ والتعسفات البشیعۃ ما قیل انہ جعل الاصول الاربعۃ ارکانا للاحکام مبانیۃ فی تلبس الاحکام بہا تنبیہا علی غایۃ احتیاجہا الیہا فان احتیاج الکل الی جزئہ اقوی وجوہ الاحتیاج ولہذہ النکتۃ ایضا جعل الاحکام مشتملۃ علی اقسام الکتاب فالوجہ الصحیح فی توجیہ کلام صاحب التنقیح ان یقال اراد بالارکان الادلۃ الاربعۃ الاجمالیۃ وبالقصر الادلۃ الخمسۃ التفصیلیۃ التعرف علی الاجمالیۃ والراجحۃ الیہا وہو المناسب لقولہ الادلۃ فی المتن وحکمہ فی المحکمات الی قولہ الجملات کتابہ کما اعترف بہ الشارح حیث قال ثم ذکر بعض اقسام الکتاب اشارۃ الی انہ کما یشتمل القصر علی ما ہو غایۃ فی الظہور علی ما ہو دونہ ثم قال کذلک قصر الاحکام یشتمل علی محکم آہ وقولہ ثانیا فی الشرح علی الوجہ الاتی فی الشارح قصر الاحکام علیہا علم لان ظاہر ہذہ العبارۃ وکذا عبارۃ التلویح حیث قال الترتیب الذی فی الشارع الاحکام علیہا غیر مستقیم لان فیہا عائدا الی الموصول فلا وجہ للتاسیس اللہم الا ان یقال الضمیر فیہا عائد الی الارکان فی الاول الموصول محذوف وہو علیہ قال ثم اصل القیاس اقول الخانا ہو لفظ العمل ہہنا لان السوق یقتضیہ فذکر القیاس فلو قال ثم لم یستقم اذ لا شیء فی القیاس حتی تقدم افرادہ عطفا علی تقدیم الکتاب فان الترتیب الذی فی الشارع الاحکام علیہ ثم تقدیم الکتاب علی السنۃ والسنۃ

علی الاجماع والاجماع علی القیاس فاذا لم یوجد شیٔ من الثلثۃ تعین العمل بالقیاس وقد یقال وجہ الزیادۃ التنبیہ علی ان العمل کما انہ مقصود فی القیاس مراد ہہنا کذلک الفرض لکن ترک ذکرہ فیہا ایہا ما یاتی ہہنا فی حد فانہا مطلوبۃ بحیث لا ینبغی ان یکون العمل فیہا ملحوظا لاحد بخلاف القیاس فان الحکم ثمۃ لا یظہر الا بالعمل فکان العمل فیہ ماخوذا ہہنا الاعتبار وکیف یکون مقطوع النظر مع کونہ ماخوذا فی ماہیتہ **قال** ، واما فی اعراسہما فالحول لیس قید القبول لیستوی بل بقولہ لغت بلا حفظہ اتصافہ بذلک المعنی لغت لما یاتی ما فیہ **قال** وفی الکلام نوع حزازۃ حاصل الاعتراض ان المتبادر من المنصوص منصبۃ لنتائج الافکار ان یکون مفہوما تہا لا الاحکام المستفادۃ منہا آثار الافکار وثمرات ولما لیست کذلک لشبوتہا فی الواقع وایقانہا للعالم بالنتیجۃ مع قطع النظر عن فکر المتفکر ونظیرہ قولہ فکانہ اراد بجواب عنہ وحاصلہ انہ لم یرد بالموصول مفہومات المنصوص حتی یلزم ذلک بل اراد بہا الاحوال المستنبطۃ من المنصوص التی ثبت الحکم فی المنصوص علیہا بالخیال والحکم الفروع نتائج الافکار وان لم یکن مفہومات المنصوص احکامہا کذلک ولہذا یختلف المجتہدون فی الاولی دون الثانیۃ لا یقال فاذا اراد بالاحوال المستنبطۃ والاحکام المستخرجۃ بطریق القیاس فہل ذکر الارکان الاربعۃ علی الوجہ الذی ادعی رعایۃ غیب ان یرید بہ الاحکام المستخرجۃ من المنصوص بطریق الدلالۃ والاشارۃ لانا نقول اریدبالذکر الذکر الاستقلالی لیشمل بہ التامل فی العبارۃ فلا ینافیہ الذکر الاستطرادی فلا اشکال ولا اشکال قولہ الظاہر وعلی المنصوص مرفوع صفۃ للنتائج **قال** ای خلافہ الفاصل بین الحق والباطل آہ **اقول** کل من الوجہین مناسب یکشف القناع عن جمال مجہلات الکتاب اما الاول فلان کشف الحریص عنہ باعتبار فاعلیتہ واما الثانی فلان الحریص وان لم یکن بحیث لا یلتبس علی من یخاطب بہ لا یکشف القناع عن جمال المجملات لما یاتی فی موضعہ ان البیان اذا لم یکن شافیا قد یقلب الاجمال بالاشکال الا ان المصنف اقتصر علی الاول لان استدلالہ للثانی فی الظاہر مبنی علی ان الاجمال فی الفعل لا یتصور الا فی ما لا یعلم الا بالبیان **قال** ، وہذا من عطف الخاص علی العام آہ **اقول** یعنی ان بیان المجمل کما یکون بالقول یکون بالفعل کبیان الصلوۃ والحج بالافعال ونحو ذلک الا ان ما بالقول اقوی لوجوہ ثلثۃ الاول انہ موضوع للبیان بخلاف الفعل وہو ظاہر الثانی ان اکثر الاحکام منیطۃ علیہ بخلاف الفعل وہذا اظہر الثالث انہ متفق علیہ بخلاف الفعل فانہ لیس کذلک وحیث وجب عندنا کما سیجیٔ فی موضعہ ان شاء اللہ تعالی الیضر اختلف فی جواز کونہ بیانا للمجمل وان کان الجمہور علی جوازہ بخلاف القول فانہ متفق علیہ فان قیل قسم ثالث من السنۃ فلم یعرض لہ قلنا لندرتہ ولکون بیانیتہ ابعد من بیانیۃ الفعل **قال** لیس تفسیر المفہوم عما زا الکلام لانہ لا یلزم ان یکون بالبلاغۃ **اقول** فیہ بحث وہو ان المفہوم من ہذا التعلیل ان الاعجاز ان لزم ان یکون بالبلاغۃ جاز ان یکون العادیۃ طریقا للاعجاز ولا یلزم منہ تفسیر الہ بغیر مستقیم لان غایتہ لازم من ذلک کون العادیۃ طریقا للاعجاز ولا یلزم منہ صحۃ تفسیرہ بل یلزم ان لا یصح لان طریق الشیٔ لا یصح علیہ والتفسیر یجب ان یحمل علی المفہوم فالاولی ان یقال لانہ لیس نفس الاصاد فاعلیہ اما الاول فظاہر وہذا الثانی فلان تصادق المشتقات کالناطق والضاحک مثلا لا یقتضی تصادق ماخذیہا کالنطق والضحک الا ان یکون احدہما بمنزلۃ الجنس للآخر کالمتحرک والماشی فانہ یصح حینئذ حمل الاعم علی الاخص نحو الشیٔ حرکۃ وہہنا لا یصادق فضلا عن تصادق ماخذیہا لان العادیۃ المذکورۃ لما کانت صفۃ للصیغۃ والاعجاز صفۃ للفظ امتنع التصادق مطلقا وغایۃ ما یمکن ان یقال مراد المبالغۃ فی نفی صحۃ تفسیرہما وہو لا یطابق التسامح فان المفہوم اذا کان لازما مساویا لہ فی التحقق یجوز تفسیرہ بہ بطریق التسامح کتفسیر الفصاحۃ بالخلوص وعلم المعانی بالتتبع وہہنا لیس کذلک فان العادیۃ المذکورۃ مع بیانہا لاعجاز غیر مساویۃ لہ فی التحقق فجاز تفسیرہ بہا بطریق التسامح کما فی التفسیرین المذکورین لا یقال ما ذکر ان مفہوم الاعجاز اعم من ان یکون بالبلاغۃ وغیرہ فما نحن فیہ کون ذلک فی معناہ اللغوی وما نحن فیہ المعنی الاصطلاحی الذی ہو وصف القرآن نعم حاصل بالبلاغۃ لا غیر علی ما ہو الرائے الصحیح لانا نقول لیس المفہوم اصطلاحا سوی ما ذکرہ الشارح فمن ادعی ذلک فعلیہ البیان ولو سلم فمحصولہ بالبلاغۃ اذ کان مبنیا علی الرائے الصحیح لا یکون متفقا علیہ فظہر ان الاعجاز مستفق علیہ وانما الاختلاف فی سببیہ فقط وعلی ما ذکرہ یلزم ان یکون فی السبب جمیعا ومنشاہ والغفلۃ عن قول الخصم وہذا اختلفوا فی جہۃ اعجاز القرآن مع الاتفاق علی کونہ معجزا لا یقال لم لا یجوز ان یکون معنی الاتفاق علی کونہ معجزا الاتفاق علی اطلاق لفظ معجز علیہ وہو غیر کاف لانا نقول الاشتراک اللفظی خلاف الظاہر فلا یصار الیہ الا الدلیل ولیس فلیس **قال** وہہنا بحثان اقول مورد البحث الاول قول المصنف ہو بلغ من جمیع ما عداہ وتوضیحہ ان ان یریدبہ ان طریق الحقیقۃ الموجودۃ فقط او الحقیقۃ او المقدرۃ جمیعا لا سبیل الی الاول لان کون طریق ما ہو بلغ معنی فقط غیر کاف فی الاعجاز اذ لا یدفیہ من المخبر عن المعارضۃ والاتیان بمثلہ وہو لا یصلح بجعل کونہ ابلغ منہا فقط لاحتمال ان یوجد فی الطرق المقدرۃ ما یعارضہ ولا الی الثانی لان کونہ ابلغ منہا جمیعا غیر مشروط فیہ لان اللہ قادر علی مثلہ ومورد البحث الثانی قولہ لا لتکون الاولی احد اولوجہ فیہ ان ہذا غیر مستقیم بل مراتب الاعجاز یضا فوق الواحد فان الطرف الاعلی من البلاغۃ وان یقرب کل منہا حد الاعجاز نحو علی ما صرح بہ ائمۃ المعانی وحاصل الجواب علی الاول اختیار الشق الثانی من الترددیہ قولہ کونہ ابلغ منہا جمیعا غیر مشروط فیہ قلنا لا نسلم قولہ ان اللہ تعالی قادر علی مثلہ قلنا المراد بما عداہ من الطرق کلام اللہ تعالی فان الاعجاز لیس الا فی کلام اللہ تعالی ومعنی کونہ ابلغ من جمیع ما عداہ انہ ابلغ من کل ما ہو غیر کلام اللہ تعالی محققا ومقدرا ومن غفل عن المراد بما عداہ من الطرق قال فی الشق الاول معترضان کونہ ابلغ من الطرق المحققۃ غیر مشروط لان المعانی التی ذکرت فی القرآن فی مواضع بعبارات مختلفۃ طرق متعددۃ کقصتہ موسی علیہ السلام وغیرہا یجوز ان یکون بعض تلک العبارات ابلغ وعلی طبقہ من البعض الآخر ولا یخرج البعض الآخر بذلک عن کونہ معجزا فظہر ان کونہ ابلغ من جمیع ما عداہ من الطرق المحققۃ لیس بشرط وحاصل الجواب عن الثانی ان المراد بوحدۃ الاعجاز الوحدۃ النوعیۃ الاعتباریۃ بمعنی ان نحو من الکلام لا یمکن لغیرہ معارضتہ وما ذکرتہ فیما بعد فی وجہتہا الثانی البلاغۃ علی ما تحققتہ فی حواشی المطول بما لا مزید علیہ بخلاف سحر الکلام حیث لا یعد لہ بضبطہ ولا وحدۃ تجمعہ مباحث المقدرۃ قال الکتاب مرتب علی مقدمۃ وفصلین اقول فان قیل ہذا یخالف قول المصنف بعد قبض الکتاب علی فصلین قلنا مخالفۃ ذلک بعد فرض ارادتہ الی المقدمۃ فانہ لو کتبہا بانہا سوی ما یذکر بعد لکان ابلغ وہو مذکور ثمۃ فی البابین الترجیح والاجتناب اقول ہذا جواب سوال التقدیر الاول لکن یکون مبنیا علی ارجحیۃ کلام فی ہذا بان سوی اللہ کان باب الترجیح وباب الامتناع وہو تقدیر الجواب ان فیہ کلا البابین من جہتہ الارکان فوجہ اختلافہا واختلفتا فیہما

قال لان من حق الطالب الكثرة المضبوطة **أقول** اعلم ان الطلب لكونه فعلا اختياريا تتعلق به خصوصية المطلوب موقوفة على امتيازه عما عداه فاذا كان متعلق الكثرة جهة وحدة كما نحن فيه فحينئذ امّا ان لائق بحال الطالب ان يحرزه بتلك الجهة والا بحيث يضيع وقته فيها لا محيصة وذلك لانه لو لم تحصل بوجه امتحال طلبه ودون تصوره بها محيص وغيره لتعلق الارادة بخصوصه ودون تصوره وتصور خصوصيته في ضمن جزئي لا بعينه لتميز المطلوب عنده ولم يكن ان يديه الطالب غير فيفوت بالبعينية وبالتقييد بغيره وان لم يحز الى تصور كل واحد منها بخصوصه لتعذر عليه ذلك ان لم تتناه وتعسر ان تناهت بما هو المطلوب فان اسماء العلوم انما وضعت بازاء قواعدها ذهنية وان جاز بازاء فروعها بحد التعدين وعلى التقديرين يلزم الغلوات والعثاء اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلما رج يصرف كثير من اوقاته الى ذلك فربما لا يفي ما فيها بتحصيل المطلوب فيلزم ما ذكره وفي هذا البحث ربما يتحقق ويقرب ذكره في حواشي **قال** فلذلك اعتبارها **أقول** كل من التعريفين مقصود ههنا اعني مقدمة الشروع على بصيرة اما المقصد فلما ذكر في الشرح قبيله واما الاضافي لان الجزء الاول وسيلة الى ما هو من المبادي التصورية لان الاصول المراد بها الادلة اما نفس الموضوع ان كان الادلة فقط او بعضه ان كان الادلة والاحكام جميعا على بساطي وما يا ما كان مقصودا بها من تلك المبادي ولذا قال المصنف في المتن صحيحة فيه عن احوال الادلة المذكورة وخبروه الثاني للاحتجاج اليه للفقيه لاعتباره فيه ايضا فظهر ضعف ما قيل ان المقصود في هذه المقدمة هو التعريف الفقيه ما يتبعه من بيان موضوع العلم الملقب باصول الفقه وحصر اقسام هذا الكتاب المؤلف فيه فان هذه الامور من مقدمات الشروع لما تضمنه الكتاب بمن هذا العالم لكن المعنى الاضافي قمن بالمعنى الفقيه في البيان لما بينهما من علاقة النقل ومراعاة المعنى الاضافي في المعنى الثاني الفقيه **قال** نظرا الى المعنى الحلي هو المقصود في الاعلام **أقول** يعني ان اللفظ اذا نقل الى الكلية يكون فيه قيدان منقول عنه ومنقول اليه والمقصود فيه هو المعنى الثاني وفيه بحث لانه اذا دار ان المقصود فيه ذلك مطلقا فلا نسلم ذلك كيف وقد يقصد الاضافي في بعض المقام وان اراد ان المقصود فيه ذلك من حيث كونه علما سلمناه لكنه لا يفيد لان ذكر الاضافي ههنا ليس من حيث العلمية اللهم الا ان يراد انه المقصود في الاعلام الاصطلاحية بالنظر الى ذلك الاصطلاح خاصة لكان علما عند ارباب العلم الشروع فيه جعل اضافي القصد **قال** وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب **أقول** فيه بحث لانه ان اراد بالفقيه بمنزلة الجزء من الاضافي فلا يأتي لذلك اما بحسب اللفظ فلما تحاد هما واما بحسب المعنى فلان كلا منهما يتضح الاصول والفقه مغاير لكل منهما لان الفقه فظاهر واما الاصول فلانها جمع اصل يصح ان يستعمل وهو المعنى الفقيه خان قيل المراد بالاصول ليس البتة بينات مطلقا بل بينات الفقه فيتناول الى المعنى الفقيه لان مسائل الاصول بينات الفقه واليه اشار كما سياتي وتقرر ان حقيقة العلم على السائل قلنا لا سلم ان جميع مسائل الاصول بينات الفقه واليه اشار كيف وسياتي ان بعضا من مسائله بيان شرائط وقيود مستعرة في مسائل هي البتة بينات للفقه وان سلم فيكون هذا المعنى مستفادا من مجموع اصول الفقه والكلام انما تم اذا استفيد ذلك من الاصول فقط وغاية ما يمكن ان يقال المراد بالاصول القواعد التي حصل العلم الفقيه عبارة عن العلم بها وهذا المعنى ليستفاد من الاصول المقيدة بالاضافة فقط الى الفقه والمقيد غير المجموع فالمقيد حقيقة للمعنى الفقيه هو الاصول فقط لكن بهذا الاعتبار على ان المعنى الفقيه هو العلم بالقواعد لا الجزء من الاضافي فهو القواعد لكن لما كان بينها وبين العلم بها ملابسة قوية نزل منزلتها فجعل انما قال بمنزلة البسيط لذلك لكنه لا يلائم تصريح المصنف فيما سياتي بان المراد بالاصول الادلة الاربعة فتأمل **قال** فان ذو نسبة **أقول** اي نسبة الفقه بان يقدم تعريف اصول الفقه باعتبار الاضافة **قال** والاصح الى اخره وتمامه في اللقيه **أقول** اعلم ان مراد الشارح بيان سبب عدول المصنف عن طريقة ابن الحاجب وسلوك طريقة اخرى وما ذكره فيه ذلك لان التعريف اللقبي اقدم كما ذكر ابن الحاجب يشتمل على تعريف الفقه من حيث الذات لا من حيث كونه مدلول لفظ الفقه فاذا اقدم التعريف اللقبي يحتاج الى اعادة تعريف الفقه في التعريف الاضافي مرة اخرى لتعرف من حيث انه مدلول لفظ الفقه كما فعله ابن الحاجب بخلاف ما اذا اقدم الاضافي فحينئذ يكفي بتعريف واحد في اللقبي بل يكفي ان يقال هو العلم بالقواعد التي هو توصل بها الى الفقه كما فعله المصنف فالاعتراض بانه يمكن ان يقال في اللقبي انه العلم بالاحكام التي توصل بها الى الفقه لتعيين معنى الفقه ثم يرجع في تعريف الاضافي فالاحتياج الى تفسير الفقه مرة اخرى لا يرد على الشارح لانه انما يرد في غرضه كما عرفت وهو مع ذلك باطل في نفسه اذ لا معنى حينئذ للاخذ في تعريف الاضافي لان المفسر حينئذ الاصول فقط **قال** ولما كان اصول الفقه عند قصد معنى الاضافي جملة **أقول** يعني هو بالسبارة التي اصل اجزائها الاصول فانها الفقه مضافا الى الاضافة لا الاصول المضافة الى الفقه وان سبق اليها بعض الاوهام بلا امعان **قال** والمضاف علم شخصي يوضع اوزنه **أقول** يعني باعتبار مفهومه الاصلي فان ذلك قد يقصد تبعا **قال** واصول الفقه علم لهذا العلم **قال** قيل هو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كعلم التاول افراد متعددة اذ القائم منه زيد غير القائم منه عمرو شخصا وان اتحدا معلوما شاع فان قيل تزايد بعض المسائل كيف يجب ملاحظ الافكار بنائي العلمية لان الموضوع حينئذ هو الحقيقة المتعددة في الذهن وهي لا تقبل التزايد قلنا الموضوع له اما افراد الذهن او اصول الذهن بمعنى ان يخرج السائل الى ازدياد المجموع بمنزلة الاركان الزائدة فكما لا يتغير المسمى بنسبة مسانا فكذا ازدياد تمامان الملفظ مثلا اذا سمي باسم زيد بعض اجزائه بحسب البسر واللحية ونحو ذلك لا يتغير المسمى بذلك ولا يخل بالعلمية فكذا هذا **قال** فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه **أقول** يعني معرفة المضاف من حيث هو مضاف تتوقف على معرفة المضاف اليه فاذا احتاجا الى تقدير تعيين وجب تقديم المضاف اليه على المضاف ولذا قال الآمدي في الاحكام اصول الفقه مؤلف من مضاف ومضاف اليه وان تعريف المضاف اليه فلا جرم وجب تعريف معنى الاصول ثانيا والعجب من ابن الحاجب والمصنف كيف ذهب عليهما ما ذهب الا للان يقال انهما اليه بالتبعية المشتقة المذكورة **قال** لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة **أقول** يعني من حيث يصح تركيبها مثلا لا حد في معرفة البيت سن معرفة الاخر والجدار والسقف من حيث يصح تاليف البيت منها لا من حيث انها جواهر واعراض ونحو ذلك فان قيل ان اريد معرفة المركب بكنهه فلا يمكنه معرفة مفرداته كذلك وان اريد معرفته بوجه ما فلا حاجة الى معرفتها اصلا بجواز تصوره باعتبار عارض قلنا المحتاج ممنوع بل المراد معرفة مفرداته من حيث هو مركب تركيبا خاصا فلا بد من معرفة المفردات من حيث يصح

ترکیبها بوجه خاص فان الباب محتاج الی معرفة اجزاء البیت من حیث یصح الاشارة بها والا تعلق بذلک من الاستقامة والاعوجاج ونحو ذلک لان من حیث اضافة کیف بسبیلا ومن حیث ذلک او لان اهل لها فی صفة ترکیبه مضاهیا لاصول الفقه مرکب اضافی دال علی معنی کذلک فلا بد من معرفة مفرداته من حیث یصح الاضافة بینها **قال** ویحتاج الی تعریف الاضافة **اقول** لا یقال قد عرفت اقسام المرکب اضافیا کان او غیره فی تعریف مفرداته الغیر البینة ومعنی الاضافة بین کما عرفت به الغیر حیث **قال** المعلم بان معنی اضافة المشتق آه ولا یکون تعریفا بها الیه للناقول المحلوبیة الاستفادة من معرفة قواعد العربیة التی جعلوها مبادی للاصول لا یقتضی البینة بمعنی البدیهة المهنیة عن التفسیر وهو ظاهر لمن له ادنی مسکة قولا اضافة المشتق وافی معناه اولی من قول بعض المحققین اضافة اسم المعنی لانه بهم لو لم یرد به ما لم یستقر اراده فیما نحن فیه من معناه مثل الاصل او المبتنی قوله یستقیم علی صیغة المجهول فان مبنی معتد صرح به الجوهری قوله مثل الراجح یقال الاصل الحقیقة ویراد الراجح یقال الاصل الجواز والقاعدة الکلیة یقال لذا الاصل وهو ان الحقیقة مقدمة علی المجاز والدلیل الاصل فی هذه المسئلة الکتاب والسنة ونحو ذلک **قال** وبهذا اندفع ما یقال آه **اقول** ای بان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة یدعی الیه لان کونه بمعنی الدلیل مستفاد من الاضافة الی الفقه من غیر شمول لغیر المقصود یندفع ما یقال ان المعنی العرفی عنی الدلیل مراد قطعا فای حاجة الی جعله بالمعنی اللغوی الشامل المقصود وغیره فان الحاجة الیه عدم الارتکاب لمحذور والنقل وامامحذور الشمول لغیر المقصود فیندفع بالاضافة کما عرفت **قال** فان قلت ابتدا التقسیم علی الاشتقاق **اقول** تحقیق السوال ان الابتداء من مقولة الاضافة وکل اضافة موجودة فی الخارج فطرفاه موجودان بالحمل الشائع المتلازم للموجود الخارجی اما الصغری فظاهرة واما الکبری فلما ذکره جمهور المحققین واکثر الفلاسفة من ان طرفی الاضافة متضایفان متکافئان قوة وفعلا ووجودا وعدما بحیث لا یعقل احدهما الا مقارنا للآخر ولا یوجد الا معه ولا یتقدم علیه ولا یتأخر عنه بوجه من الوجوه ولا بالذات ولا بالطبع ولا بالشرف ولا بالمکان ولا بالزمان ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالعلة ولا بالمعلول ولا بالوضع ولا بالمتضایفین ولا بالمتکافئین ولا بالمتقابلین ولا بالمتساویین ولا بالمتلازمین ولا بالمتعاکسین ولا بالمتحدین ولا بالمتغایرین ولا بالمتناسبین ولا بالمتشابهین ولا بالمتخالفین ولا بالمتماث

علی التشبیہ بالمرکب لایقتضی الاختصاص بہا ولا نافی کون بعض الاعتبارات بسائطا لان المقصود توضیح الماہیۃ الاعتباریۃ بمثال وہو لایقتضی ایراد الامثلۃ من کل نوع والمثل المسلم لایقتضی الاختصاص فلا فساد فیہ لان تلک البسائط انما یقال لہا فی العرف الامور الاعتباریۃ لا الماہیات الاعتباریۃ فلا یلتفت الیہ ولا یعرج علیہ **قال** ماہیتہ قلہ الواضع لیعین بازائہ آہ **اقول** فیہ بحث اما اولا فلان مافی ماہیتہ قلہ الواضع ان کان عبارۃ عن الامر الخارجی وما فی حکمہ لزم ان لا یکون الموضوع لہ معنی ومفہوما حاصلا فی العقل وقد مر مرارا بخلافہ وان کان عبارۃ عن الصورۃ المعقولیۃ لم یصح قولہ الا ان یکون لہ ماہیۃ حقیقۃ لان الماہیۃ انما ہی للامور الخارجیۃ وما فی معناہا واما ثانیا فلان قولک الشیٔ اخارۃ الی ماہیتہ قلہ الواضع لہ المعنی ان یکون متعقلا بنفس حقیقۃ متعقلۃ وہو فاسد لا یخفی واما ثالثا فلان ذلک کما سیجیٔ قولہ اما ان یکون المتعقل متعقل والجواب عن الکل انا نختار ان عبارۃ عن الاول قولہ لزم ان لا یکون الموضوع لہ حاصلا فی العقل قلنا انما یلزم ذلک لو رجع ضمیر بازائہ الی ما ولیس کذلک بل راجع الی الحاصل فی العقل المفہوم من قولہ ماہیتہ قلہ الواضع فان الوضع انما یتصور الاشیاء بوجوہ ومعان یلتفت بازائہا تلک الوجوہ والمعانی وانفاظ ان تلک الاشیاء قد یکون لہا حقائق وماہیات فی نفس الامر فقد لا یکون فتعریف الماہیۃ الحقیقیۃ بالاسم من حیث انہ ماہیۃ حقیقیۃ ای مع العلم بہا وبلاحظۃ تعریف حقیقی بسیط حد انا ما افاد تصور الماہیۃ فی الذہن بالذاتیات کلہا ورقما ان افاد تصورہا فقد یکون بعضہا وہو بسیط رس

كان تعيين احدهما للبيان لتعذر الاطلاع عليه فلا يتأتى ان يقال ابتداء فالتعريف الذي ذكره في الحصول لا يطرد فلذا يرد هذا الكلام وقيل قوله ولا شك انه متفرع على قوله التعريف اما تحقيقا لعلامية قوله فالتعريف الذي في الحصول انه متفرع على بيان معنى النظر ليتأتى ان كان النظر ما ذكر فالتعريف المذكور ليس بمطرد ولا ينخفى على من له ادنى دراية في اساليب التركيب ان هذا التوجيه يقتضي التعقيب في الكلام فان الفاء انما في قوله فالتعريف الذي يتادى على خلاف ما اراده **قال** وبهذا تبحث من وجوه **اقول** الجواب عن الاول ان المصنف هنا يتعرض على الامام وهو ممن يشترط المساواة حتى قال في شرح الاشارات اللازم المعرف للشيء لا يكون ان يكون اعم من الشيء والا انتفض بل يجب ان يكون مساويا فتجوز في التعريف بالاعم لا يرفع الاعتراض عنه وما قول الشارح فان كتب اللغة مشحونة اياه فكلام صحيح يشهد به تتبع كتب اللغة ومن انكره فكابر لا تنظر في صحاح وقيل عليه ان ما ذكره في كتب اللغة انما هو التعريف اللفظي لا غير فقد عرف به ابره وعن الثاني ان الحصول كلام المصنف منع اطلاق لفظ الاصل على الفاعل واستعماله فيه وانما يصح الجواب عنه اذا بنينا الاطلاق وصحة الاستعمال بالنقل عمن يقتدى به ولا ينخفى مجرد عدم صدق الاصل على الفاعل والاستشهاد بما ذكروا عن الثالث ان كلامه في ذلك الباب لا يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل حتى يطرد تعريفه بالمحتاج اليه وانما يدل على انه اذا وقع الاشتباه بين الاصل الذي هو المقيسة والفرع الذي هو المجاز قصد التمييز بينهما بتفسير الاصل بالمحتاج اليه والفرع بالمحتاج لفرقة بينما بحسب حصول المقام ولا يلزم منه القول بصحة تعريفه مطلقا وذلك انه قال ثم اذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصالية والفرعية عن الطرفين يجريان المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو حلة فاتكة لها وكالجزء مع الكل فان الجزء محتاج في الكل والكل محتاج في الجزء ثم كالحال فانه اصل بالنسبة الى المحال لاحتياج المحال الى المحل وعن الرابع انك قد عرفت ان سبق تفسير الانتباه بالقصد مطلقا قبل بيان المراد بالانتباه والقصد بينا ترتب على دليله وقد فهم منه ان مطلقه ترتب امر على آخر في الجملة وهو صادق على اعتبار الفكر على الامور المذكورة فتأمل ولا ينخفى انه اذا اول كلام المصنف بما يتأتى لا تتم سقط هذا السؤال وانت خبير بان اراد انه تعريف بالمثال فقد عرفت ضعفه وان اراد ما ذكرنا فعبارته قاصرة عن افادة ما ذهبا وبين الآخر **قال** صرح بتزييف احدهما وبين الآخر **اقول** لعل وجه عدم تصريحه رعاية الادب لان المنقول عن الامام الاعظم رضي الله تعالى عنه **قال** يجب ان يريد بالنفس العبد نفسه لان الثواب الاحكام متعلقة باعمال البدن **اقول** فيه اشارة الى ما ياتي الى ان المراد بما عليها عبارة عن الاحكام اعمالها فالمراد بجعلها معرفتها احكام اعمالها من الوجوب والحرمة ونحوهما فكانه قال يجوز ان يريد بالنفس العبد المركب من الروح والبدن لان اكثر الاحكام المرادة بقوله الها وما عليها متعلقة باعمال البدن فان قيل فالدليل لا يطابق الدعوى مركبة من البدن والروح والمذكور في الدليل هو البدن فقط قلنا عمل البدن لا يحصل الا بالروح وعدم التعرض له غاية الوضوح **قال** وان يريد النفس الانسانية **اقول** يعني بها الروح المجرد الذي هو المحال في البدن كما قال به جمهور اهل السنة فلا وجه لما قيل ان الوجه الاول متعين لان اهل السنة لا يقولون بالنفس الناطقة فانهم انما يقولون النفس المجردة ولا يفهم من عبارة الشارح التجرد **قال** العبد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا **اقول** قيل بدل عليه ما قال الراغب الاصفهاني في المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود مما لا ستار للال بالاثار ولذا لم يقل في صفات الله تعالى انه عارف قلت ولم يسلم انها في اللغة مطلقة بل تعلقها ههنا لتعين بعدها اعني الها وما عليها الدالين على استغراق جميع احكامها ادل دليل وادل شاهد على التقييد لاستنباط دليل بعد استنباط وانت خبير بان اشعار هذا التعلق بهذا التقييد نظير من اشعار شهره ان الفقه من العلوم الدينية بتقييدها الها وما عليها بالاخروي على ما ذكره الشارح متصلا بهذا الكلام قوله ولا اصطلاح عطف على دلالة **قال** وتقييد بها بالاخروي احتراز عما يتفق به **اقول** الظاهر انه احتراز به عن الطب ايضا اذ لا مخرج له سواه **قال** فتذكر على هذا التقدير ثلثة معان **اقول** اي ذكر على تقدير كون اللام للانتفاع وعلى التضرر ثلثة معان لما لها وما عليها الاول ان يراد بالنفع الثواب وبالضرر العقاب والثاني ان يراد بالنفع عدم العقاب والضرر العقاب والثالث ان يراد بالنفع الثواب حال الضرر عدمه قوله ثم ذكره متعينين آخرين يعني لقوله لما لها وما عليها بلا حاجة كون اللام للانتفاع وعلى التضرر الاول ان يراد بما لها وعليها وما يجب عليها بناء على استعمال اللام صلة للوجوب كما يقال له ان يفعل كذا اراد استعمال على صلة للوجوب بخلاف الثاني ان يراد بهما ما يجوز لها وما يحرم عليها بناء على استعمال اللام صلة للجواز كما يقال له ان يفعل كذا اراد استعمال على صلة للوجوب والثالث ان يراد بهما ما يجب عليها بناء على استعمال اللام صلة للوجوب والرابع ان يراد بهما ما يجوز لها وما يحرم عليها بناء على استعمال اللام صلة للجواز فكلها ثلثة معان لما لها وما عليها خمسة ثلثة منها تشتمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف وهي الثاني والثالث والخامس الثنان لا يشتملها كلها وهو الاول والراجح واحد ان ظاهر عبارة التوضيح ههنا لا يخلو عن تسمح اخلا ارتباط بين الشرط الذي هو قوله فان اريد بها والجزاء الذي هو قوله فالمراد لها ان لما يأتي به المكلف ويمكن ان يدفع بان الجزاء قوله الاتي فتفعل الجواب اه والارتباط بينه وبين الشرط ظاهر وقوله لما علم جملة معترضة بالقاء ما علم تنبيها على ان فاعلها يستحق مذمورا حقا من العقوبة بالنار كما ان الشفاعة **قال** يعني ان فاعله يستحق مذمورا حقا من العقوبة بالنار كما ان الشفاعة **اقول** فان قيل المذكورة تحريما ليس مذمورا حقا من العقوبة بالنار كما ان الشفاعة ليست محرما عن الشفاعة تارة وان مات قبل التوبة عند اهل السنة وقد قال عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فكيف يصح ترتب استحقاق حرمان الشفاعة على فعل فلنا الشفاعة لا يلزم ان يكون للتخليص عن النار بل قد يكون لرفع الدرجة كما ذكره شراح الحديث ولو سلم فالمراد بالحرمان حرمان موقت لا مؤبد بان تيا حرم الشفاعة فانه يكبه عن الشفاعة لمن يرتكبه ولو سلم فاستحقاق حرمان الشفاعة لا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب عفوه **قال** ثم المراد بالواجب ما يستحق الغرض المعين **اقول** يريد تحقيق مراد المصنف المذكور هو عليه ان الغرض والنفل خارجة عن الاقسام الستة وقد وجب ذكرها وان المكروه محرما داخل في الحرام وقد افرده بالذكر وتقرر ان المراد بالواجب المعنى الاعم الشامل للواجب المشهور وهو ما يثاب بفعله ويعاقب بتركه بدليل قطعي فان اسم الحرام بهذا المعنى شائع عند هم يشهد به تتبع كتب الفقه فيه خلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه وان جاز كما في الوجيز لكنه ليس بشائع ولهذا افرده المصنف بالذكر والمراد بالمندوب ما يحسن الثناء والنفل فلهذا لم يذكرهما **قال** والمراد بما يأتي به المكلف الفعل سمي بالحاصل بالمصدر **اقول** اعلم ان كثيرا من المصادر يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما ان قام حصل له بسببه هيئة القيام

او تحرك حاصل له بتبعية الحركة فكل من لفظ الفعل ومصدره الصدر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو معنى المصدري وليست تأثيرا كايقاع القيام والقعود وكاحداث الحركة في ذات المحدث فانه تحرك ولا كايقاع الحركة في خسم آخر حتى يكون تحريكا وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة وذلك كالحالة التي يكون المتحرك ما دام متحركا بين المبتدإ والمنتهى والاول حقيقة مع الصدر وهو الخبر الذي هو مفهوم الفعل بحوامر اعتباري لا وجود له في الخارج لما تبين في مباحث الحسن والقبح **قال** والامور المذكورة من الواجب والحرام **أقول** هذا ايضا تحقيق بمراد المصنف لئلا يرد عليه ان الوجوب والحرمة من صفات الافعال والترك بمعنى عدم الفعل ليس من الافعال فلا يوصف بالوجوب والحرمة ونحوهما وتقريره انا لا نسلم ان المشهور ذلك لكنه قد يطلق على عدم الفعل حيث يحمل عليه فيقال عدم مباشرة الصلوة حرام وعدم مباشرة الربوا واجب ومن ثمة قيل عن كون الاطلاق بمعنى الحمل في قولنا الاشياء قد يطلق على عدم الفعل فتدبر لان كل واحد من الواجب والحرام يطلق على عدم النقل بل يطلق صفته له واعلم ان معنى الواجب الذي يوصف به عدم الفعل المستحق المتصف بمقابلة العقوبة بالنار ومعنى الحرام الذي يوصف به عدم الفعل المستحق المتصف به العقوبة بالنار وانما استحقاق العقاب فانما هو بفعل الواجب حتى ان ترك الحرام من حيث ان عدم الفعل يترتب عليه استحقاق العقاب وانما يترتب عليه من حيث انه كف النفس عنه تهيئة الاسباب وسيلان النفس عليه كما سياتي **قال** فان قلت الخ حاجة الى اعتبار الفعل والترك **أقول** لعله ان تقسيم الاقسام بقدر الامكان هو الاصل وقد امكن الاقتصار ههنا على الستة بان يراد بالواجب اعم من الفعل والترك وكذا المندوب والمباح والحرام وغيرها فيدخل في الواجب ترك الحرام وترك المكروه كراهة تحريم فيكون الواجب ثلثة وفي المندوب ترك المكروه كراهة التنزيه فيكون المندوب اثنين وفي المباح تركه فيكون اثنين ايضا وفي الحرام ترك الواجب فيكون اثنين ايضا فيكون المجموع مع المكروه والمكروهة اثنى عشر ستة اقسام وتعريف الجواب لو لم يعم بل اقتصر على الاثبات لاحتاج الى ان يدرج الجواب فيما يثاب عليه لم يصح ان يقال الواجب ما يدخل فعله فيما يثاب عليه على الاطلاق اذ من الواجب ما لا يثاب عليه وهو عدم فعل الحرام كما سياتي من استدلاله ان يكون لكل احد في كل لحظة سنوبات كثيرة بحسب كل حرام لا محذور عنه بل يجب ان يقال فعل الواجب يدخل فيما يثاب عليه كما قال المصنف فلا به من التفصيل المذكور ليصح ويحصل المرام **قال** الا ان فيه مباحث **أقول** كان قيل ان اراد بالمباحث الاعتراضات على المصنف فليس كذلك وان اراد بها تحقيقات اراد المصنف خلافها بينها وبين ما سبق من التحقيقات فنا وجه تخصيصها بالمباحث قلنا سبق كان بيانا لغرض المصنف نظرا الى الواقع وما ذكر يهنا دفع للاعتراضات اورد ت على المصنف **قوله** في النفس كقولنا جواب عن قوله وفي التنزيل **قال** الثاني ان المراد بالجواز اه **أقول** هذا دفع لما قيل انه استعمل الجواز في الوجه الرابع في مقابلة الوجوب وفي الخامس في مقابلة الحرمة فان اراد به معنى الامكان الخاص لم يستقم استعماله في الخامس لانه تثبت متناول للواجب وهو ليس بممكن بالامكان الخاص وان اراد به معنى الامكان العام لم يستقم استعماله في الرابع مقابلا للواجب لانه شامل له ايضا وتقرير الدفع ان المراد به في الرابع معنى الامكان الخاص وفي الخامس معنى الامكان العام ووجه التخصيص ان الجواز كما يجيء الاذن الشرعي تتناول الوجوب دون الحرمة فاذا استعمل في مقابلة الوجوب وجب حمله على الامكان الخاص دون العام والا لزم ان يطلق الجائز على الحرام وانما استعمل في مقابلة الحرمة وجب حمله على الامكان العام لان غايته ما لزم من ذلك ان يطلق الجائز على الواجب والافساد فيه بشيوع استعمال المشترك بين الفاسد **قال** ان ما يعم عليه ان الواجب الخامس **أقول** هذا جواب عما يقال ان قوله في الوجه الخامس فيشملان جميع الاقسام فاسد لان المكروه كراهة التحريم حرام عند الكل لانه ليس بجائز وجوه ظاهر والحرام قسمه وتقرير الجواب لان المراد به ثمة ما يمنع عن النقل بحيث يكون فاعله مستحقا للعقاب بالنار سواء كان بدليل قطعي او ظني فيكون من قبيل اطلاق الخاص واراده العام لكن بقرينة خفية كما لا يخفى **قال** الرابع ان يلبس المراد اه **أقول** لما استعمل المصنف ههنا العرفة وفيما يكون عن دليل ورد عليه الاشكال بان الاول ان المراد بمعرفة مالها وعليها ان تصور بها او التصديق بثبوتها وايا ما كان فلا يصح تعريف الفقه لبسا لانه ليس عبارة عن تصور الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها وهو ظاهر الثاني ان المعرفة اذا افيدت بكونها عن دليل وجب الوجدانيات فلا يصح قوله ويزاد عملا يخرج الوجدانيات اجاب الشارح عن الاول بان الحصر ممنوع بل المراد التصديق باحكامها من الوجوب ونحوه كالتصديق بان الايمان واجب ونحو ذلك في الاعتقاديات والتصديق بان تخلية النفس بالفضائل والاخلاق الحسنة وتحليتها عن الرذائل والاخلاق الذميمة واجبة الوجدانيات والتصديق بان الصلوة والصوم واجبان والبيع والنكاح محلل هو من الافعال المشروعة وان كانت مذكورة في الفقه ومستفادة من كتبه لكن ذكرها فيه على سبيل البداية فان تصور الموضوع من المبادي التصورية وعن الثاني بانك قد عرفت ان المراد بمالها وما عليها في الوجدانيات احكامها من الوجوب ونحوه ولا شك انها تدارك بالدليل والثالث بالوجدان انما يوجبها كما في العمليات فان احكامها تعريف بالدليل وجودها بالحس **قال** ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني **أقول** يريد بالاعتراض قول المصنف فيما سياتي ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام العلم فانه اعتراض لم يجب عنه المصنف كما لا يخفى على ذوي بصر بنظر لي عبارة المصنف وان خفي على من قال المذكور ثمة ليس باعتراض بل تعيين للمضمر المراد بالتسوية والتقسيم ثم قال ولو سلم انه اعتراض فانما وقع ثمة في معرض الجواب يكون جوابا عنه من غير فرق وهذا ايضا باطل بمحض لانه ان اراد بالجواب جواب المصنف قد عرفت بانه لم يجب عنه وان اراد به جواب الشارح عنه فلا وجه له اصلا لان الشارح لم يسق ههنا انتقادا لجواب عنه في نفس الامر حتى يرد عليه ان الجواب الذي ذكره ثمة جواب ههنا بل حاصل مناقشته ان الاعتراض الذي ذكرته على ذلك التعريف وارد على هذا ايضا فاوجه عدم ذكرها ههنا **قال** مع ان اطلاق اللفظ على المعاني اه **أقول** لان المقصود من التعريف افادة المعرفة للمبين واللفظ انما يجعل معاني متعددة بالاتعيين المراد لا يحصل ذلك لان اللفظ متى يكون

مشترکا او فی حکمہ فلا یراد جمیع المعانی اذ لا عموم لہ کما سیاتی ان شاء اللہ تعالی ولا المشترک المشترک منہا او الا یکون مشترکا معنویا او فی حکمہ ولا واحدا لعینہ اذ الغرض انتفاء القرینۃ المعینۃ دون اعدامہا ومن ہاہنا قیل ان الاعتراض مندفع لان عدم الاستحسان حیث یطلق لفظ محتمل للمعان ویراد بہ واحد منہا بعینہ بلا قرینۃ معینۃ اما اذا اطلق وارید بہ معنی واحد مشترک بینہا اصلا فی ضمن کل واحد من تلک المحتملات تعم مستحسن لا قدح فیہ ونحن بصدد من ہذا القبیل فان المراد بما لہا وما علیہا ما یعرض الاقسام اعنی بعض الجوانب الغالبۃ الحاصلۃ فی ضمن کل واحد من المحتملات المتقابلۃ لما لہا وما علیہا مثلا ما عدا الاول والرابع من المحتملات الستۃ فانظر ہا ایا حقیر ایا عبرۃ ایا ذا بصار

قال ولیس استفادۃ وصیۃ کمون الاجماع حجۃ **اقول** خان قیل فعلی ہذا یجب ان یکون کون الاجماع حجۃ مسئلۃ الکلام لا الاصول وقد ذکر فی الثانی کما سیاتی ان شاء اللہ تعالی فلنا انما ذکر فیہ علی سبیل الاستطرادیۃ وتتمیم الصناعۃ بالیس منہا لانہا من المسائل وسیاتی فی اوائل بحث الموضوع بزیادۃ تحقیق لہذا الکلام ان شاء اللہ تعالی **قال** وہو لیس بامر یدرہ ہاہنا لانہ علم اراءۃ علم اراءۃ **اقول** انما افادہ الشارح قدس سرہ بما مر کما افادہ الشارح المحقق ہاہنا بما سیاتی فی حواشی علی شرح المختصر فلینظر فیہ **قال** والمحققون علی ان الثانی الیقینی لیس بمراد **اقول** یعنی ان الحکم اذا حمل علی المسند فی اصطلاح یفہم منہ الشرعیۃ والعلمیۃ فیلزم التکرار اما الفہام الاول فلان الشرعی ما ورد بہ خطاب الشارع واما الثانی فلان المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر ہو المسند فی العلمیۃ والمصنف لما جوزہ احتاج الی التعسف فی دفع التکرار فحمل المشترک علی المسند الاخص وہو ما یتوقف علی خطاب الشارع والعلمیۃ علی الاخص الاعم وہو ما لم یکیفیہ عمل وہو ما خص عما فہم من الاحکام لشمولہ النظری الاعم الشامل لما یخص بالجواز وہو ایضا اخص منہ بشمولہ فعل القلب ایضا وجہ کون الاول نعسفا ان التعریف للشائع حینئذ وہم لا یفرقون بین ما ورد بہ خطاب الشارع وبین ما لا یدرک لولا خطاب الشارع کما تحقق فی موضعہ ووجہ کون الثانی نعسفا اما بالنظر الی الاول فلانہ مبنی علی کون الحکم المصطلح شاملا للنظری ولیس کذلک ان مثل کون الاجماع حجۃ غیر داخل فی الحکم المصطلح بخروجہ بقید الاقتضاء او التخییر واما بالنظر الی الثانی فلان التکرار باق لان مثل وجوب الایمان خارج بقید الشرعیۃ علی ما سیاتی عن قریب ومثل کون الاجماع حجۃ غیر داخل فی الحکم المصطلح لما عرفت الآن وہاہنا کلام سیجیء فی موضعہ ان شاء اللہ تعالی **قال** وفوائد القیود ظاہر علی ما لا یخفی **اقول** ہذا اعتراض عن ترک المصنف التعرض لفوائد القیود علی ہذا التقدیر والاشتغال بہا علی التقدیر الآخر **قال** فذہب الی ان المراد بالشرعی ما یتوقف علی الشرع **اقول** فان قیل لم یذہب المصنف الی ذلک بل الی ان المراد بہ الخطاب یتوقف علی الشرع وبینہما فرق کثیر قلنا ما ذکرہ الشارح ہو معنی الشرعی فقط وما ذکرہ المصنف ہو معنی الحکم الشرعی ولہذا قال الشارح بعد ہو الاحکام منہا ما ہو خطاب یتوقف الخ فان قیل کان حق العبارۃ حینئذ ان یقول الخطاب الموقوف علی الشرع او غیر الموقوف علیہ فلنا قول الشارح فیما سیاتی او ما یتوقف الخطاب بما یتوقف الخ اعتذار عنہ وان کان فیہ کلام ستسمع ہناک ان شاء اللہ تعالی **قال** ولا یدرک لولا الخطاب کالایمان **اقول** الظاہر ان عطف تفسیر لما قبلہ ولیس بتقسیم لصدقہ علی الحکم القدیم ودون ما قبلہ اللہم الا ان یراد بالشرع خطاب الشارع وبما یتوقف ما لا یتوقف اورد کما یقال ما لا یعلم فی قولہ ولا یدرک ولا یراد بہ ما لم یکن فی نفس المکلف کما سیاتی توضیحہ فی مقامہ ان شاء اللہ تعالی ثم لا یخفی الاشکال **قال** لان ثبوت الشرع موقوف علی الایمان **اقول** یعنی ان نبوۃ عند المکلف وتصدیقہ بہ یتوقف علی ما ذکرہ اہ علی الایمان بوجوب الاخبار فلان المکلف ما لم یعرف وجودہ تعالی کیف یثبت عندہ الوضع الالٰہی او خطابہ تعالی وعند ذلک ظاہر ورود الاعلی الثانی فی ثبوتہ فیہ موقوف علی دلالۃ المعجزۃ التی یظہر اللہ تعالی فی نبوۃ النبی علیہ السلام علی وفق دعواہ لیظہر صدق التبیع للشرع وذلک موقوف علی علمہ وقدرتہ واراوتہ وکلامہ واعلم ان ہہنا امورا خرے عدہا القوم مما یتوقف علیہ الشرع منہا حدوث العالم فان معرفتہ تعالی موقوفۃ علی التصدیق بحدوثہ عندنا سواء کان نفس الحدوث او شرطہ لما تقرر فی موضعہ ومنہا امتناع ثانی غیر قدرۃ اللہ تعالی فان دلالۃ المعجزۃ علی صدق مدعی الرسالۃ یتوقف علیہ لیتمیز المعارضۃ ومنہا اثبات ان جمیع الافعال مخلوقۃ اللہ تعالی لیتکون تصدیقا فان الامتناع الذاتی موقوف علی ہذا الاثبات والشارح اقتصر علی الاصول المتقنۃ لاستبتاعہا البواقی **قال** والخطاب بما یتوقف ولا یتوقف **اقول** فیہ بحث لان تقسیم الحکم انما یفی لو توقف نفی علی الشرع بمعنی الشریعۃ ولا یفی لو توقف علی الشرع بمعنی خطابہ المطلوب کالقرآن والحدیث مثلا جاز توصیف الخطاب علی الشرع بمعنی ما لا یدرک لولا خطاب الشارع فلیتامل **قال** ولقائل ان یمنع الشرع علی وجوب الایمان اہ **اقول** للمدعی ان یمنع ان وجوب الایمان یتوقف علی وجوب تصدیق النبی علیہ السلام لا یتوقف علی الشرع واستدل علیہ بقولہ لو توقف الشرع صرح الشارح او لا بمنع الدلیل بقولہ لقائل ان یمنع اہ واشار ثانیا الی ابطال المدعی بقولہ لو لا صناف لتوقف وجوب الایمان اہ واجاب عنہ بعض بان اللہ تعالی لما وصف النبی علیہ السلام الی الناس کان تکمیل مصالحہم فی العاجل والآجل بتبلیغ احکامہ الیہم قام النبی علیہ السلام بالتبلیغ فبلغ احکاما منہا اعتقادیات ومنہا عملیات مجموع ہذہ الاحکام التی قام النبی علیہ السلام بتبلیغہا ہو الشرع عند اکثر ائمۃ المجتہدون من الصحابۃ وغیرہم استنبطوا احکاما عملیۃ وضموا الی العملیات من الاحکام التبلیغیۃ وسموا الکل فقہا وسموا العلم بہا فقہا ثم سموا المجموع من الکتب ہذہ الاحکام الاحکام الاولیۃ ہی المسائل الفقہیۃ والعمل بہا ہو الفقہ فظہر لک صحۃ ما ذکرہ المصنف من متنوع الاحکام الی شرعیۃ یتوقف) الی الشرع وغیر شرعیۃ یتوقف الشرع علیہ فان الاعتقادیات من الاحکام التبلیغیۃ التی من جملتہا وجوب الایمان ووجوب التصدیق بنبوۃ محمد علیہ السلام یتوقف الشرع علیہا لکونہا جزء امنہ وسابقا بالوجود والشرف علی سائر الاحکام والمجموع المؤلف من الاحکام التبلیغیۃ العلمیۃ والمستنبطۃ یتوقف علی الشرع لتوقف علی التبلیغیۃ العلمیۃ علی الاعتقادیۃ فلزم توقف المجموع المؤلف علی التبلیغیۃ الاعتقادیۃ اعنی التبلیغیۃ اللتین مجموعہما الشرع وہو ظریف اما اولا فلان تسمیۃ الشرع بما ذکر اصطلاح جدید فلا استقراء لموارد الاستعمال لیشہد بہا ولیس ما ذکر واحدا منہا الشارع وخطابہ والیس والمشروع مطلقا سواء کان غیر حکم کالاسباب

والعلل والشروط احكما تكليفيا كان اجتهاديا كما هو المذكور في الكشف وغيره واما ثانيا فلانه يقتضي ترادف الشرع ان يكون المسائل الكلامية باجمعها تتوقف عليها الشرع وقد صرح المحققون بان ما يتوقف عليه الشرع انما الاحكام السبعة لا غير واما ثالثا فلانه يقتضي توقف الشرع على الاحكام العملية التبعية ضرورة توقف الكل على البعض وفساده ظاهر واجاب عنه البعض الافاضل بان الخطاب بما يتوقف انما هو وجوب الايمان ووجوب التصديق بالنبوة ولا يتوقف هو نفس الايمان والتصديق وهما لا يتوقفان على الشرع المتوقف عليهما لا على وجوبهما يعني انما الدور والتسلسل وارد على ما قرره المصنف والشارح المحترم ازاما عليه فالقرار في دفعه اليه وذلك ان ما لا يتوقف على الشرع على تقرير المصنف هو نفس الايمان بالله تعالى وتصديق النبي عليه السلام حيث قال اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان فان وجوب الايمان مثال لخطاب الله تعالى ونفس الايمان مثال لما لا يتوقف على الشرع ولا شك ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان والتصديق فلو توقفا على التصديق لزم الدور والشارح جعل قول المصنف كوجوب الايمان مثالا لما لا يتوقف على الشرع واعتبره كانه يقول وجوب الايمان ونحوه لا يتوقف على الشرع لان الشرع موقوف على وجوبه فلو توقف وجوبه على الشرع لزم الدور فاعترض عليه بان الشرع موقوف على نفس الايمان والموقوف على الشرع هو وجوب الايمان لا نفسه فلا دور ومراد المصر ليس ما ذكره لا يقال لو كان مراده ما لا يتوقف نفس الايمان مثلا لكان المراد بما يتوقف قوله نفس الصوم والصلوة ما ذكروه وغيرها ولا شك ان نفس هذه الافعال لا يتوقف على الشرع بل احكامها لانا نقول تلك الافعال لشدة ما هو من الافعال الشرعية لا شك في توقفها على الشرع لان المبين مقام المبين وقد شرطنا فيما تقدم انكره فكانه لم يتنبه في مباحث النهي بل الجواب ان يقال ان حمل عبارة المصر على ذلك بعيد مع قوله الا ان يرد عليه ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو فان وجوب الايمان انما ثبت بالخطاب بلا مرية فلو حمل الخطاب اولا على ما ثبت ومثله بوجوب الايمان كيف صح ثانيا الاعتراض عليه بان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو وقوله في مباحث الحسن والقبح ان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور ايضا ووجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فعلى ان ثبت شرعا يلزم الدور لا يخفى على من له ادنى مسكة ان ما ذكره هناك من طريق الدور وهو المذكور في تلك المباحث الا تفرقة بينهما فتدبر بطلان ما قيل تزويجا لذلك الجواب انه اراد بالوجوب ههنا الايجاب فليتامل على انه الملائم للصواب واليه الرجوع والمآب **قال** وهو غير مفيد ولا منافٍ لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع اقول اي توقف الشرع على نفس الايمان والتصديق غير مفيد لزوم الدور وانما المفيد فيه توقف صلاحه ووجوبهما واللام في لتوقف صلة المناف **قال** كما هو المذهب عندهم من ان الوجوب الايماني اقول اي المذهب اليه الاشعري من ان الوجوب الايماني ان اراد به ان ثبوت الوجوب بالشرع فهو غير مستقيم لانا نعلم قطعا ان الوجوب انما ثبت متعلق الايجاب القديم القائم بذاته جل ذكره لا بامر آخر وان اراد به ان الايجاب الوجوب الايماني عند الاشعري في الاستقبال وهو توقف الشرع على وجوب الايمان وهو زيف صرف لانا نختار الشق الاول ونقول الشرع بخطاب الشارع على ما سبق فانه مذهب الشيخ ابي الحسن الله لا يجب على المكلف شيء الا ما يبلغه اليه دليل سمعي لوجوبه ولهذا ذكر الشارح رحمه الله السمع بدل الشرع وذلك القائل مبني ذلك الباطل على الباطل الاول المستبدع والفاسد السابق المستتبع حتى اعترض الشيخ الاشعري بما هو عن شوب بحق بصري وعرفي بلا شعور لمذهبه والاجود ان يقال ان الفضل عن هذا التقرير فيتصدى له على التصنيف فلم وغدر **قال** هذا اذا صح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح اقول اي كما هو التقدير الثاني لكون الاجماع حجة نظرية لا قطعية لاخراج نظريته كلون الاجماع حجة قطعية على التقدير حمل الحكم على المصطلح بحسبه وحاصل ذلك المعنى الاذا كان الحكم بذلك المعنى شاملا للنظري حتى يخصصه العمومية وفي شمول الكلام سبحثي حيث يقول القائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العلمية مكررا قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح بحسبه لا يقيد الاقتضاء او التخييري بذلك ان من الخطاب الوضعي فيدخل في الاقتضاء ان عم والا ففي الوضع **قال** اذا الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه **اقول** فيه بحث وجوان الدليل قد يطلق اليه العلم والمراد حصوله به وقد يطلق اليه غيره والمراد حصول العلم به منه كما يقال الدليل على وجود الصانع هو العلم والمراد ان العلم به منه ونظيره ان النظر هو الفكر وهي يفيدان صفتين للعلم يعني ان حصوله محتاج الى نظر وكسب ولا يحتاج اليهما ويقعان صفتين للعلم بمعنى ان حصوله به كذلك فعلم ضعف كل من الوجهين اما الاول فظاهر واما الثاني فلان القديم لا يتاتى في حصول العلم به من غيره فلو قال اذا الحاصل من الدليل لما تقرر انه العلم لا غير تعين تعلق الجار بالعلم المذكور ولا ضرورة في المصير الى التقدير لم يرد شيء **قال** وعلى حصول العلم عن الدليل انه نيط به قول الى رفع لما يرد على قول المصنف وهذا التلقيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المفتي دليلا له لكنه ليس من الادلة المخصوصة لانه لا يحرجه لان علمه ايضا مستند الى تلك الادلة غاية ان يكون بالواسطة وتقرير الرد ان المتبادر من السابق ان يكون اتيانه وحصول العلم والكتابة من الدليل بالنظر فيه والاستدلال به ومايستند اليه بواسطة او وسائط لا يكون داخلا في العبارة **قال** فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط او نحوهما **اقول** اي ليخرج علم الرسول عليه السلام مطلقا بقيد الاستدلال انما يصح على راي من لم يجوز له الاجتهاد واما على راي من جوزه فلا يخرج بقيد الا مع ملاحظة عموم الاحكام فان اجتهاده في البعض فلا يصدق على علمه العلم بجميع الاحكام من اولها بالاستدلال **قال** والمصنف لهم انه احتراز عن علم المقلد **اقول** يعني ان مراد ابن الحاجب من زيادة قيد الاستدلال مكررا لانه لم يقيد بما من اولها حتى لو عرف ان قيد الاستدلال مغنيا خراج علمهما مع علم المقلد كان الاصلح ان ينسب التكرار الى الاول حيث لم يفد فائدة خاصة تلك لم يتعرف به فبطل ما قيل انما نسب التكرار الى الثاني لتاخره في الذكر عن كان الاصلح ان ينسب التكرار الى الاول حيث لم يفد فائدة خاصة بخلاف الثاني فانه اذا افاد ما افاده الاول من الاحتراز عن علم المقلد والزيادة التي الاحتجز

عن علم جبرئیل والنبی علیہما السلام فظہر ان مآل الشارح الی ابن الحاجب ان قید الاستدلال عن علم جبرئیل والرسول علیہما السلام یدفع الاستدراک اللازم علی زعم المصنف وان ماذہب الیہ المصنف من التکرار وہم محض فیطل ایضا ما قیل بنار للباطل علی الباطل انہ قد تبین بہذا ان ما نقلہ المولی الشارح من ابن الحاجب ان قید الاستدلال للاحتراز عن علم جبرئیل والرسول علیہما السلام لایدفع الاستدراک لما مبنیا ان ما افادہ ہو قولہ عن ادلتہا التفصیلیۃ فقط لفائدۃ قولہ بالاستدلال مع الزیادۃ فیلیق قولہ عن ادلتہا التفصیلیۃ یستدرکا خالیا عن الفائدۃ وتبین ایضا ان ذہاب المصنف عن قولہ بالاستدلال الی التکرار لیس توہما کما زعم المولی الشارح بل ہو ناش عن الغفلۃ عما ہو الحق الحقیق بالرعایۃ مع التکرار ام لا ذا نما للکنہا لا ینیا فی الاشتغال علی التکرار الذی اثبتہ المصنف **قال** فان قیل حصول العلم عن الدلیل مشعر بالاستدلال **اقول** ہذا السوال من قبل المصنف لما عرفت انہ سکت علیہا بل ہو ایراد علی ما مر ابتداء بان قید الاستدلال زائد قطعا لانہ قید من ادلتہا مشعر بالاستدلال لما عرفت ان معنی حصول العلم من الدلیل انہ ینظر فی الدلیل فیعلم منہ الحکم فکیف یخرج علم المقلد بخرج علمہا الیقوحاصل الجواب انا لانسلم انہ مشعر بالاستدلال بجواز ان یکون حصولہ منہ بطریق الحدس دون النظر ولو سلم انہ مشعر بہ لما سبق فذکر الاستدلال للتصریح بما علم التزاما او لدفع الوہم او للبیان وذلک لان قولہ من ادلتہا التفصیلیۃ لابد من ذکرہ لاخراج الخلاف کما ذکرہ المصنف فدلالتہ علی الاستدلال اما صریحۃ لتبادرہا او التزام کما ہو اصلہا فعلی الاول قید الاستدلال لدفع توہم ان الحاصل من الادلۃ قد یکون بلا استدلال وعلی الثانی ان لم یعتبر الالتزام فی التعریفات فہو للتصریح بما علم التزاما ولا بد منہ فی صحۃ تحدیدہ لفظا وان اعتبر فہو للاہتمام ببیان المحدود اعتبارہا القید فیہ قولہ دون الاحتراز متعلق بالکل فتریف ما قیل ان ہذا الاعتبار غیر مقبول اما کونہ للتصریح بما علم التزاما فلان کون احد القیدین لتصریح ما دا الآخر او الالتزام ان کان بالنسبۃ الی الاحتراز عن علم المقلد فدلالتہ کل واحد منہما علی الاحتراز المذکور لیس الا بالالتزام واما کونہ لدفع الوہم فلان قولہ عن ادلتہا التفصیلیۃ ان لم یوہم خلاف المقصود ولا یکون قولہ بالاستدلال لدفع الوہم وان اوہم الخلاف فلا فائدۃ فی ذکر المحوج الی مایزیل الوہم الناشی عنہ بل الصواب ہو الاکتفاء بالاستدلال الذی یفید فائدۃ مع الزیادۃ والخلو عن ایہام الخلاف واما کونہ للبیان فلشمل ما ذکر فی دفع الوہم من غیر فرق ولا یخفی علی المتامل فیما ذکرنا من تحقیق الکلام تزییف ما حکینا من تخیلات والاوہام **قال** الذکر فی کتب الشافعیۃ ان خطاب اللہ تعالی الخ **اقول** فی العبارۃ مناقشۃ وہی ان المفہوم ہہنا ان یکون ہذا الاثبات والنفی المذکورین فی کتبہم ولیس کذلک اذلم یوجد ہذہ العبارۃ فی کتبہم المشہورۃ فالاحسن ان یقال المفہوم من المذکور فی کتب الشافعیۃ لیلائم ما قال فی الصفحۃ الآتیۃ ذکر فی بعض المختصرات الخ قولہ والمصنف ذہب الی الخ تعریف لہ ای للحکم الماخوذ فی تعریف الفقہ قولہ وان الشرعی فیہ زائد علی الخطاب حیث قال وجب تعریف الحکم وتعریف الشرعی قولہ وان کونہ تعریفا للحکم الشرعی انما ہو رای بعض الاشاعرۃ حیث قال وبعضہم عرف الحکم الشرعی بہذا وسیاتی تحقیق ہذا القول انشاء اللہ تعالی لبیان ان صاحب المنہاج ایضا قائل بان التعریف للحکم الشرعی وتزییف اوہم من زعم انہ عرف الحکم الماخوذ فی تعریف الفقہ **قال** منقول عرف بعض الاشاعرۃ الحکم الشرعی بخطاب اللہ تعالی المتعلق بافعال **اقول** یعنی لم یرد واقیدا لاقتضاء والتخییر ویسمی ایضا المعترض علیہ بعدم المنع تخییریا والاشاعرۃ الذین زادوہا ہم من الاشاعرۃ فقد حصل الاتفاق منہم بانہم لم یقیدوہ بالاقتضاء والتخییر فلا یرد ما قیل ان ہذا التعریف لیس تعریفا للحکم الماخوذ فی تعریف الفقہ للحکم الشرعی ابتداء فلا یناسب ما سبق آنفا منہ فی ہذا علی المصنف فی زعمہ ان کونہ تعریفا للحکم الشرعی انما ہو رای بعض الاشاعرۃ والا ما سیاتی ان الاختلاف لاحد من الاشاعرۃ فی ان ہذا تعریف للحکم الشرعی ومن عجز عن ہذا التوجیہ من صحۃ قولہ ینحل بالیاء التحتانیۃ علی ان یکون فاعلہ المصنف ولم یرد ان مرادہ لو کان ذلک لقال فقال وان المصنف لم ینقل عن بعض الاشاعرۃ تعریفا خالیا عن القیدین بل ذکر اسم الاشاعرۃ مشیرا الی التعریف المشتمل علیہما وہو ہہنا الکلام النفسی الآتی الضمیر راجع الی ما یتقع بہ التخاطب لکن فیہ ضعف لان الکلام النفسی لایقع بہ التخاطب اللہم الا ان یقال المراد انہ یقع بسبب افہامہ التخاطب ومن ذہب الی ان الکلام لایسمی فی الاول خطابا یخفی ان المانع من تسمیۃ الکلام فی الازل خطابا تفسیر الخطاب باحد نوعی المعنیین فان شیا منہما لا یصدق علی الکلام النفسی لانقضاء منہ الافہام بل لا یتعلق قصد الافہام الا بالکلام النفسی والکلام اللفظی انما ہو وسیلۃ الی افہام النفسی لا یقال تعلق القصد بنا فی القدیم لانا نقول متعلق القصد لیس ہو الکلام بل الافہام وہو حادث بلا مریۃ فان قیل لم یکن فی الازل من ہو متہیئ لفہم فلانا قصد افہام من ہو متہیئ لفہم لا یقتضی حضور المتہیئ لہ عند القصد بل عند الافہام بالنقل ومثل ذلک ما یرتب الاب کتابا یقرا ہ الابن الصغیر عند البلوغ فذلک الکلام مقصود منہ افہام الابن مع ان الابن غیر متہیئ لفہمہ فی ذلک الوقت **قال** ومعنی تعلقہ بافعال المکلفین تعلقہ بفعل افعالہم **اقول** خواص النبی علیہ السلام کما یحتاج الی حمل الافعال علی معنی الجنسی فکذا یحتاج الی حمل المکلفین علیہ کما اشارالیہ تارۃ بقولہ بما لیس بفعل المکلف واخری بقولہ والنفی خطاب اللہ المتعلق بفعل المکلف من حیث ہو فعل المکلف وکان الشارح انما لم یصرح بہ لظہورہ بعد التصریح بالاصل واما وجہ افادۃ العبارۃ بہذین المعنیین فہو ان الجمیع کما اذا عرف باللام قد یبلغ عند معنی الجمیعیۃ ویراد الجنس ویصح اطلاقہ علی الواحد فکذا اذا اضیف الی معرف کذلک یراد بہ ذلک کما تقرر فی موضعہ فاندفع ما قالہ الفاضل المحقق فی شرح المقنعۃ وما قال فضل المکلف لکان حسن لیتناول ما لایعم من احکامہ کخواص النبی علیہ السلام تلخص من جمیع ما ذکر من الاصل الی الآخر ان الحکم خطابہ تعالی الآتی الواحد فی ذاتہ المتعدد بحسب تعلقہ بجنس فعل من جنس المکلف وہو اظہر یمن ان یقال ای مکلف وان یقال علی انہ یدل علی ان ہہنا خطابات متعددۃ بتعلق کل واحد منہا بفصل من افعالہم ثم قال لکنہ مناف لما سبق منہ ان الخطاب ہو الکلام النفسی فانہ صفۃ واحدۃ ازلیۃ قائمۃ بذات اللہ تعالی واذا الخطاب سواء تعلق بشیء

متعلق بالافعال فالمتعلق بالافعال ہو لا غیر **قال** اقول ہذا التقریر لا یخلو عن الاشارۃ الی ما ذکرنا فی الخاطر ان عدالاباحۃ من الاحکام التکلیفیۃ عدول عن المناسبۃ اذ التکلیف فیہ اصلا حتی قال بعض الصواب ان ثلیث القسمۃ فیقال الحکم اما التکلیفی او تخییری او وضعی وذلک لان نسبۃ حکم الی تکلیف لا یقتضی کونہ مطلوبا بہ بل یجوز باعتبار سلب التکلیف عن طرفی فعل المکلف کما یقولون بہ العبارۃ ثم یرد الاشکال علی الاستاذ ابی اسحق حیث جعل الاباحۃ تکلیفا وان اجیب عنہ بانہ فی موضعہ **قال** والحکم حادث لکونہ متصفا بالحصول **اقول** یعنی الحکم حادث لانہ متصف بالحادث وکل ما ہو متصف بالحادث فہو حادث اما الصغری فلکونہ متصفا بالحصول بعد العدم وکل ما یتصف بہ فہو حادث اذ لا معنی للحدوث الا ذلک واما الکبری فلما تقرر فی علم الکلام ان القدیم لا یتصف بالحوادث فظہر ان الشراح اقاموا دلیل الصغری مقامہا وترک الکبری اتکالا علی تقرر ہا فی الکلام **قال** والمصنف اہمل فی تفسیر الخطاب الوضعی ذکر المانعیۃ **اقول** یعنی ان کل من السببیۃ والشرطیۃ کما انہما من الوضعیات بالاستبداد فکذا المانعیۃ منہا بالاستبداد ولا وجہ لتخالزہم الشرطیۃ باعتبار کان لما استبد اد شیئا کان اللائق بمقام التفسیر ان یصرح بالبعض فیہ فاذا الصریح بہا فیہ اکتفی بما قال فی المتن فی ضمن الحکایۃ عن الغیر فحیث لم یفعل فہو ذکر ہا بلا خطار فبطل اولا ما قیل انہ لم یعمل بل اکتفی بما سبق فی المتن من ذکرہ اجمالا بقولہ ونحوہا نعم یرد علی الشارح ان کون الشیء رکنا او دلیلا او علامۃ من الوضعیات ایضا فما وجہ الاقتصار علی المانعیۃ **قال** فاجاب الاشاعرۃ عن الاول **اقول** ہذا الجواب لیس کما ینبغی لان فیہ تسلیما من الاشاعرۃ ان المراد بالحکم ہہنا ہو الحکم القدیم وہو لا یناسب غرضہم الذی ہو بیان الحکم المتعارف بین الفقہاء المنقسم تارۃ الی الاقسام الخمسۃ من الواجب فیہ وما اخری الی غیرہ ولہذا قال صاحب المنہاج وللاصولی من تصویر الاحکام لیتمکن من اثباتہا وتثبیتہا وسیأتی تحقیقہ فی توجیہ اعتراض المصنف انشاء اللہ تعالی فالجواب ہہنا ممنع قدم الخطاب بان یراد ما خوطب بہ کان مناسبا لما سیأتی ولم یرد شیئا **قال** وعن الثانی بان او ہہنا لتقسیم المحدود **اقول** یعنی ان ما ذکرہ او فی بعد ان اوی الی تقسیمہ فباطل لعدم حصول التصویر وہو التعریف وان اوی الی تقسیم الحد ورد فی جائز الاخلال بالتعریف ثم قیل ان تناول التقسیم لفظ من الفاظ الحد فہو تقسیم للحد والا فہو تقسیم للمحدود کما اذا قیل الجسم ما یترکب من جوہرین فصاعدا او ما لہ ابعاد ثلثۃ یکون تقسیما للحد **قال** وانت خبیر بانہ لا توجیہ لہذا الکلام اصلا **اقول** اعلم ان الاشاعرۃ فی ہذا المقام ثلث فرق علی ما ذکرہ المحقق عضد الدین فی شرح المختصر منہم من لم یسم الوضعی حکما ومنہم من سماہ حکما واورجہ فیہ بجعل الاقتضاء اعم من الصریح والمصنف ہہنا لم یذکر الفرقۃ الاولی واختار مختار الفرقۃ الثانیۃ ورد مختار الفرقۃ الثالث بان الحکم الوضعی مفہوم وہو خطاب بان ہذا سبب ذلک ونحوہ والحکم التکلیفی لہ مفہوم آخر مباین للاول وہو خطاب التعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر وانما حکمنا بالمباینۃ بینہما لان الاول یالفہم منہ تعلق شیء بشیء وہو لازم لہ والثانی بالفہم وجوب فعل ونحوہ وہو لازم لہ واللازمان متباینان وقد تقرر ان تباین اللوازم یلزم لتباین الملزومات مثلا فی ایجاب الصلوۃ لدلوک الشمس بقولہ تعالی اقم الصلوۃ لدلوک الشمس حکمان مختلفان فی الحقیقۃ ایجاب الصلوۃ وجعل الوقت سببا فالخطاب الذی تتعلق بہ اقامۃ الصلوۃ یصدق علیہ انہ خطاب متعلق بفعل المکلف بالاقتضاء والخطاب المتعلق بالدلوک فانہ لا اقتضاء فیہ نظرا الی المتعلق بہ نعم قد یقارنہ خطاب فیہ اقتضاء وبجرد ذلک لا یندرج فی الحد کما لا یخفی فان قیل قولہم العدم ولزوم احدہما الآخر فی صورۃ آہ یعنی لزوم الوضعی للتکلیفی فی صورۃ یوجد فیہا الدلالۃ علی التعلق لا یدل علی اتحاد مفہوم ما یجب الخارج کما ہو حکم المتساویین والاخص مع الاعم بدل علی انتفاء المباینۃ بینہما او اللازم ہو الخارج المحمول تلتزما قد تقرر فی موضعہ ان اللازم فی الجسم محمول وغیر محمول کلزوم الاضاءۃ لطلوع الشمس فظہر مما ذکرنا امور الاول ان کلام المصنف ہہنا لیس مع الفرقۃ الاولی فلا ندفع بہ الاعتراض الاول الذی ذکرہ الوضعی مباین للتکلیفی فلا یندفع بہ الاعتراض الثالث ان المراد بقولہ لان المفہوم من الحکم الوضعی الخ قد عرف سابقا کلا منہما ملازمی الحکمین لبیان المباینۃ بینہما ولہ ان اقال المفہوم من الحکم الوضعی والمفہوم من التکلیفی لم یقل مفہوم الحکم الوضعی ومفہوم التکلیفی فاندفع بہ الاعتراض الثانی فتدبر انہ یرد علی المصنف ان ما ذکرہ من التعریف لیس بجامع لخروج الحکم الوضعی الذی لا یکون المعنی ذلک فلیتامل فانہ دقیق وبالقبول حقیق **قال** ذکر فی بعض المختصرات ان الحکم آہ **اقول** قد عرف صاحب المنہاج اولا بالتعریف المذکور ثم اعترض علیہ بوجوہ ثم بین ولیلہ المتفق علیہ ثم قال ولا بد للاصولی من تصور الاحکام لیتمکن من اثباتہا وتثبیتہا وسیأتی الاجرم رتبتہ علی مقدمۃ وسبعۃ کتب اما المقدمۃ ففی الاحکام ومتعلقاتہا وفیہا بیان الاول فی تعریف الحکم خطاب اللہ تعالی آہ فذہب الخارج الی ان الحکم اشارۃ الی الحکم الشرعی الموجود یعنی انہ لیس الحکم المذکور فی تعریف الفقہ بل ہو فی ضمن قولہ من تصور الاحکام او قولہ ففی الاحکام وظاہر انہا شرعیۃ ویدل علی ما ذکرہ الاول تصریح المحققین من شراحہ ان الموصوف بہ الحکم الشرعی الفرعی من مراده لو کان المذکور فی التعریف لما وسط بینہما بالامور الاجنبیۃ الفارث ان سوق کلامہ حیث قال ولا بد للاصولی من تصور الاحکام لیتمکن من اثباتہا وتثبیتہا ینادی بالصوت ان المقصود من التعریف بیان الموصلات التی ہی الاحکام الشرعیۃ لا بیان قید فی التعریف ما قیل اولا لان بعض اصلا وان فیہ لما عرف اصول الفقہ فی تصانیفہ بقولہ معرفۃ دلائل الفقہ اجمالا آہ والفقہ بقولہ العلم بالاحکام الشرعیۃ آہ اورد وعقیب ذلک قولہ ولا بد للاصولی من تصور الاحکام لیتمکن من اثباتہا فتثبیتہا وجعل ہذا الکلام ذریعۃ الی بدایۃ البحث بتعریف الحکم فحرر تخطاب اللہ تعالی المتعلق بافعال المکلفین فسیاق کلامہ دلیل واضح علی ان الحکم الماخوذ فی تعریف الفقہ عندہ ہو الحکم المعرف بالخطاب المذکور وقول العلم لما عرف الفقہ بالعلم بالاحکام الشرعیۃ وجب تعریف الحکم وتعریف الشرعیۃ جاز علی سنن کلامہ اذ ہو بعینہ نقل کلامہ وشانہ ان اطلاق لفظ الحکم فی کلام ہذا السعد وامثالہ ولو تعرض عقیب تعریف الفقہ وہو من الاشاعرۃ کلام المصنف

حق لا دافع لوجوده وعدمها لما يحتمل فليتامل **قال** قال المصنف اذا كان هذا كان هذا تعريفا للحكم **اقول** يعني ان المصنف قال في حواشيه على التوضيح بناء على ما توهم ان هذا تعريف للحكم الماخوذ في تعريف الفقه عند بعض الاشاعرة وللحكم الشرعي عند البعض الآخر يفهم اذا كان هذا تعريفا للحكم اي الحكم المصطلح فيعني الشرعي في تعريف الفقه ما توقف على الشرع فليكون قيدا مفيدا وعرجا على الوجوب الايمان ونحوه اولو حمل على معنى ما ورد به خطاب الشارع لم يفد معنى زائدا على الحكم المفسر بخطاب الله تعالى واذا كان كذلك فالحكم الشرعي نفس الشرعي الذي جعل مافي التعريف مع وصفه مجملا ما ورد به خطاب الشارع بلا بيانه توقف على الشرع لان الحدود الذي هو الحكم الشرعي يكون اخص من الحد الذي هو خطاب الله تعالى لتناول احد مثل وجوب الايمان مع ان الحدود لا تتناول وانه حينئذ اي حين اذ قيد بالشرعي يصير الوقوف على الشرع لغوا لان الايمان على الشرع كما سبق **قال** واحكم على هذا اسناد المؤاخذة **اقول** يعني ان الحكم المذكور في تعريف الفقه على تقدير ان يكون التعريف المذكور للحكم تعريف الحكم الشرعي سنادا مما ذكر الى آخر اخطاب الله تعالى المتعلق اه لانه لو اريد ذلك كان ذكر الشرعي في تعريف الفقه مكررا لما سبق ان الشرعي في قولهم احكام الشرع على تقدير ان يكون خطاب الشارع **قال** اي تعريفا للحكم الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لئلا يكون الحد اعم من المحدود فاذا اريد بحكم الخطاب المذكور ان يكون ذكر الشرعي بمعنى ما ورد به خطاب الشارع مكررا بلا ضرورة لانفهامه من الحكم حينئذ اذ لا يكون ان يراد احد الشرعية الواقعة صفة للاحكام ما يتوقف على الشرع لان الغرض ان التعريف بالمعنى الاعم للحكم الشرعي فريضة ما قيل اذا كان الحكم الماخوذ في تعريف الفقه بمعنى الخطاب المذكور كان الشرعي داخلا في مفهوم الحكم الماخوذ في تعريف الفقه فهذا الشرعي داخل في المفهوم فيكون بمعنى ما اورد به خطاب الشارع وذا لا يناسب ان يكون الشريعة المذكورة في تعريف الفقه مريحا بمعنى التوقف على الشرع فلا يلزم التكرار **قال** والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب **اقول** مراد المصنف من هذا الكلام التوطئة لما يرد الاعتراض لما كان المتبادر من ظاهر كلام المصنف ان يكون استعمال الفقهاء الحكم فيما ثبت بالخطاب بطريق المجاز وجهه بان المراد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة في الثابت بالخطاب وان كان مجازا في المؤثر اي مجازا في المفرد دون الاسناد فانه قيمي مجازا قويا سواء كان شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا كما تقرر في مباحث الحقيقة والمجاز الغويا لان المصدر وهو الحكم اطلق على المفعول وهو المحكوم به فان المراد بالمفعول ههنا اثر للفعل ترتب عليه كالمخلوق فانه اثر للخلق يترتب عليه **قال** اشارة الى اعتراضات على التعريف الحكم مع الجواب عن النقض **اقول** حاصل الاعتراض الاول ان هذا تعريف للمباين لان الحكم المعرف صفة فعل المكلف والخطاب المعرف صفة الله تعالى فاعتبار كونه كلاما وصفته هما متباينان بالمرتبة وحاصل الجواب الاول عنه منع المباينة نظرا الى الواقع والاستعمال وحاصل الثاني تسليمها نظرا الى الواقع ومنعها نظرا الى الاستعمال بناء على التسامح وحاصل الثالث منعها نظرا الى الواقع بناء على الاتحاد بالذات بمنع كون الحكم صفة فعل المكلف ولو سلم عن ما نقل عنه ان الحكم الذي هو خطاب الله تعالى لا مرية تعلق بحالين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير لافهامه اعتبر منه جانب الفاعل يقال له الايجاب وان اعتبر منه جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له الوجوب فالحكم شيء واحد يعرض له تعالقان يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك اخرى فالايجاب والوجوب متحدان في الموصوف الذي يقوم بهما ومتحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان قيل الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا قلنا ذلك في الامور الحقيقية والكلام ههنا في الاعتبارية اشتقاق صفة للفعل من المفعول ثم بالايجاب بالذات واعترض عليه بانه لا يتحقق حينئذ فرق بين الحكم والدليل لانه نفس قوله افعل واجيب بان الحكم هو القول النفسي المناسب لمعناه المصدري والدليل هو القول اللفظ المناسب لمعنى المفعول واعلم ان هذه نكتة ذكرها المحقق عضد الملة والدين كانه قصد فيها الرد على ابن سينا حيث اطلق القول في الشفاء بان الثاني واحد بالذات متغاير بالاعتبار حيث حكم بان التعليم والتعلم والتحريك والتحرك وامثال ذلك واحد بالذات مغاير بالاعتبار فليتامل **قال** الاول ان المقصود تحرير الاصطلاح **اقول** اعلم ان الاشاعرة انما اوردوا في كتبهم الاصول من الاحكام لكون معرفتها من المبادي التصورية لعلم الفقه كما قال صاحب المنهاج ولما بدا للاصولي من معرفة الاحكام ليتمكن من اثباتها فيفيها وقال ابن الحاجب واما استمداده فمن الكلام والعربية والاحكام وقال شارحه المحقق واما الاحكام فالمراد تصورها بالان المقصود اثباتها وتفيها في الاصول اذا قلنا الامر للوجوب وفي الفقه اذا قلنا الوتر واجب والا فلا يثبت او ينفي انما هو من آثار الخطاب لا هو نفسه ثم ان الذاكرين الحكم لهذا الغرض لعبا عرفوه بهذا التعريف ونقلوا عن المعتزلة الاعتراض الاول من الاعتراضات السابقة اجابوا عنه بتسليم قوام الحكم كما نقل عنهم الشارح سابقا والظاهر ان مراد المصنف الاعتراض عليهم والكنهم قيدوه بانهم بعد ما ذكروا الحكم لهذا الغرض كيف يصح تعريفهم اياه بالخطاب التقريبي كما اعترفوا به في الجواب عن اعتراض المعتزلة فحينئذ يظهر ضعف كل من الاجوبة الثلثة المذكورة ههنا اما الاول فلان فيه اعترافا بالخلل المقبول عندهم فان صح هنا بطل ذلك وان صح ذاك بطل هنا واما الثاني فلانه ان اراد ان اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظرا الى الاصطلاح فلا سلم ذلك كيف يصح عرفا بانه حقيقة فيها بالنظر اليه والمقصود بالبيان ذلك فقط حتى اراد انه ذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه سلمنا له لكنه لا يفيد كما لا يخفى واما الثالث فلان فيه تسليم كون الحكم نفس خطاب الله تعالى وقد عرفت انه لا يناسب الغرض والاتحاد بالذات الذي ذكره على تقدير صحته لا يفيد بل ان التعرض للحكم في الاصول انما هو لكونه صفة لفعل المكلف لينا سب الغرض عليه ان لا يكون حقيقة ولا اضافيا فيه اذ لا دخل لما في المقصود فيكون بمبنيا على التغاير بالاعتبار فلا يفيد الاتحاد بالذات وايضا ان اراد بقوله ليس للفعل منه صفة لفعلها حقيقة كما ثبت او اعتبارية فلا سلم ذلك بقوله فان القول ليس لمتعلق منه صفة متعلقه بالمعدوم قلنا فذلك لا يقتضي عدم اتصاف المعدوم بصفة فان من البين ان الوجوب صفة لفعل معدوم لانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد ثم المكلف وان اراد به ان ليس له صفة حقيقية

سلبناه لكنه لا يفيد لان المقصود تتميم بكونه صفة اعتبارية كما سبق **قال** هذا السوال لا يتاتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف **اقول** يعني ان السوال لعدم الانعكاس لا يرد على مذهب الشافعية لانه انما يرد اذا اعتبر فوا باتصاف فعل الصبي بالحكم الشرعي ويكون الصحة والفساد من الاحكام الشرعية وليس كذلك اما الاول فلانهم يعبرون بان الحكم بالنسبة الى الصبي وجوب الحق من ماله وذلك الوجوب ليس على الصبي بل على الولي قولهم لا يخفى اي لبعد ما علم ان الحكم لفعل الصبي فحر عاقل ان ليس ههنا الا تعلق الحق بماله او ذمته فظاهر دون شيئا منها لا يخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين الا ترى ان تعلق الخطاب بالافعال بل تعلق الحق بالذمة او المال لا يقال لم لا يتعلق الخطاب بتعلق الحق بهما تعلقه بالافعال في المال لان منشاء التعلقات مختلف عن معنى قولهم لا يخفى فانه فتح باب رد المصنف ثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واد اراد الولي حكم آخر ترتب عليه واما الثاني فلتصريحهم ايضا بان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان الصحة عبارة عن كون الفعل اتيا به موافقا لما امر به خطاب الشارع والفساد عبارة عن كونه مخالفا لذلك ومظاهرهما لغيرهما ان بالشرع بل بالنقل فكون الشخص مصليا كالشارع كالصلوة واذا لم يكن الصحة والفساد من الاحكام الشرعية لم يكن جواز البيع منها ايضا لان معنى جوازه صحته او امضاء كون صلوته مندوبة فمعنى ان الولي امور بان يحرصه على الصلوة وبأمر بها فرع ايضا على فعل الولي فاندفع بعبارة هذا الوجه رد المصنف. اما الباء فلا يخفى في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكون نماء ندوبته وبا شارته رده ايضا بما ذكر سوى كونها مندوبته اما الاول فظاهر واما الثاني فلان انظار المزدوجون الماء تي به موافقا لما امر وبه الشرع او مخالفا له كونه كذلك بالنظر الى الاتيان فعل وذلك لا يصح في حق الصبي اذ لم يرد بفعله خطاب الشرع كما عرف في الوجه الاول ولعل هذا هو الذي دفع تاخير الشارح الجواب عن الرد اولا وعن جواب عن الرد ثانيا وههنا الجاب الاول ان الامر صرح في الاحكام بان الصحة والفساد والبطلان من الاحكام الشرعية فكيف لا يكون من الاحكام الشرعية فان قيل قد رده ابن الحاجب بانها امور عقلية لان الصحة اما كون الفعل مستقطا للقضاء واما موافقة امر الشارع والبطلان والفساد نقيضا ما ذكره مخصص لصحة العبادات وفسادها وكلا منافي المطلق ومع ذلك ليس مستقيما كما اشار اليه المحقق لما يجد ورد واحد الشرع بالصلوة بالتيمم فتحاج في سورته كونه صحيحة اخرى صحيحة بمعنى كونها مستقطا للقضاء اولا لا لو توقيت من الشارع لان بعضها لا يسقط القضاء كصلوة بالتيمم المقيم وفاقد الطهورين في المحيط والاعلى المنحر الذي يجري الصبيان في انامين طاهر ونجس فاختلف تحريمها والبطل المتغير تحريمها ويسقط كصلوة المتيمم لسا فرد لعا جز عن استعمال الماء للبرد ولا يصرف ذلك بمجرد النقل الثاني ان فيما ذكره خلط الاصطلاح فان كون الصحة والفساد عبارتين عما ذكر انما هو مذهب المتكلمين لا مذهب الفقهاء من الشافعية فعلى ان الصحة كون الفعل مستقطا للقضاء والفساد بخلافه صرح جماعة منهم بالتتميم وقد عرفت ان الثاني في شرعي وان لم يكن الاول كذلك الثالث ان العبادة من تحوله كلون الشخص مصليا او تاركا للصلوة انما يفيد لو كان بالنقل وليس كذلك لانها حسيان يعرف بالحس لكن ان سلم بانها ايضا يعرف فان بالنقل لكن بواسطة امر الرب ان الصحة والفساد في العبادات غير هافي المعاملات انها في الاول ما قد عرفت على الخلاف وفي الثانية عبارتان عن ترتب الاثر المطلوب منها عليها وهو ايضا فلا يصح قوله ومعنى جواز البيع صحته الخ مبني على الاتحاد كما عرفت في تقريره انحاس ان الصبي تباب على صلوته ولا عاقب على تركها كما تقرر عندهم فلا حاجة للتوجيه بالسادس ان التوجيه الذي ذكره هو الايل عليه كون صلوته مندوبة باحدى الدلالات الثلث فكيف يكون منافيا ذلك في الجواب عنها موقوف على مقدمتين الاولى ان المرجو والمندوب كما انهما ثبتيان بامر الشارع كذلك ثبتيان بامر غيره كالولي الامر والمولى من اوجب الشارع طاعته الثاني ان الصبي المميز وان لم يكن ايلا لفهم خطاب الشارع كما قال الآمدي ان الصبي المميز وان كان يفهم بلا فهما غير المجنون فرد ان يفهم فهما قائما على الكمال ما يفهمه كامل العقل من وجود الله تعالى وكونه متكلما طلبا مخلفا لعباده وعن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى وغير ذلك مما توقف عليه التكليف لكنه ايل لفهم خطاب الولي كما قال فيه ايضا ان الامر بصلوة المميز ليس من جهة الشارع وانما هو من جهة الولي لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وذلك لانه يعرف الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشارع على ما تقدم الى هنا كلامه واذا عرفت المقدمتين عرفت ان كون الصبي مثابا على فعله وكون فعله مندوبا لا يقتضي شيئا منها كونه مامورا من قبل الشارع اتى. اجل يجوز كل منهما بامر الولي المامور به من قبل الشارع فكانه قال ومعنى كون صلوته مندوبة من قبل الولي لا الشارع فلا يكون من الاحكام الشرعية فاندفع الاشكال **قال** ان قيل الامر حقيقة في الوجوب كما تقرر فينبغي ان يجب على الولي بامر الصبي بالصلوة بمقتضى ذلك ويجب على الصبي الصلوة بمقتضى امر الواجب باطاعة بالشرع قلنا الامر حقيقة في الكتابي الغير عند الشافعية كما سياتي في موضعه انشاء الله تعالى فلا كذلك عليه **قال** الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت **اقول** في كل من السوال والجواب بحث اما الاول فلانه ساقط عن اصله لان المراد خطاب على ما زعم المصنف باحد من صفات الله تعالى والاثر الثابت بالخطاب تكليف المقتضي بالحكم الثابت بالقياس اللهم الا ان يقال انه كلام على التنزل واما الثاني فلانه انما يتم لو كان كل قياس صوابا ليس كذلك لان كل مجتهد يصيب اللهم الا ان يقال كون مظهر الحكم اعم من ان يكون بحسب الواقع او ظن مجتهد **قال** والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى **اقول** فيه بحث لانه ان اراد بخطاب الله تعالى خطابه الازلي فلا وجه لتخصيص السوال بهما لان القدر الذي ايضا كاشف عن الخطاب الازلي وان اراد بالخطاب اللفظي فلا نسلم ان كلا منهما كاشف عنه فالحق ان السوال غير وارد فيما ثبت بهما لان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى الازلي كالقرآن بخلاف القياس فانه كاشف عن علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة واجماع الامة الكواشف عن ذلك الخطاب وقد بينا ان احد الثلثة اصلا مطلقة وجوه اصل من وجه دون وجه كما سياتي انشاء الله تعالى **قال** وتقاس ان يقول اذا حصل الحكم في تعريف الفقه آه **اقول** يعني ان المصنف قد جوز فيما سبق حمل الحكم على المصطلح فيحمل هنا وذكر العلمية زائدة البتة لان فائدتها دخول مسمى بالوجوب مثل وجوب الايمان ومثل كون الاجماع حجة والاول خارج عن تعريف الفقه بقيد الشرعية والثاني عن تعريف الحكم بقيد الاقتضاء او التخيير وحينئذ لا يرد ان مثل كون الاجماع حجة من الخطاب الوضعي فان عدم الاقتضاء او التخيير لمثل ذلك عنه بذلك القيد. لقائل ان يقول انا نختار الشق الاول ونقول الاقتضاء او التخيير ليس بقيد في الحكم **قال** لانا نقول نحن لا نخرج

بقیہ الصفحہ السابقہ **قال** لم یجز لان مرجع ذلک الی معنی العلمیۃ ما یتعلق بفعل الجوارح فکانہ یتنبہ للجواب علی عبارۃ السائل حیث قال وجوب العمل یقتضیہا وظاہرہ ان لیس العمل ہہنا بمعنی العلمیۃ فی تعریف الفقہ لانہ انما یقتضی وجوب الاستدلال بہا والاتیان بوجوبہا وانما یقتضی وجوب الاستشال والفعل بموجبہا اعم من فعل القلب والجوارح اذ لا دلالۃ لہ لا یقتضی العمل بالجوارح البتۃ وذلک ظاہر وانما قولہ ویمکن ان یقال یعنی فی جواب قولہ وقائل ان یقول یرد علیہ ان العلمیۃ حینئذ ان کانت بمعنی الاتیان بفعل الجوارح فلا وجہ لتخصیصہا بالخروج مثل جواز الاجماع ووجوب القیاس بل یخرج الیقین ووجوب العمل یقتضی الثلثۃ لما عرفت آنفا وان کانت بالمعنی الاعم فلا یفید اخراج ما ذکرہ لانہ مندرج فیہ کما لا یخفی وعند الاشاعرۃ ما ورد بہ خطاب الشارع آو ہذا رد لکلام المصنف وتقریرہ ان مافی العبارتین عبارۃ عن حکم العقل وقد تقرر عندہم ان الاحکام الاعتقادیۃ قبل ورود الشرع فلیکون قولنا ما ورد بہ خطاب الشارع وما لا یدرک لولا خطاب الشارع فی المال واحد بالضرورۃ فلو کان خطاب اللہ تعالی تعریفا للحکم الاخروی فی تعریف الفقہ علی ما زعم المصنف لالحکم الشرعی مطلقا لکان ذکر الشرعی تکرارا البتۃ سواء فسر بما ورد بہ خطاب الشارع او بما لا یدرک لولا خطاب الشارع علیہ کما لا یخفی فیما اخذ من عقل عن ہذا فقد اکثر مما ہو ہی **قال** والقول انما یلزم ما ذکر لو کانت ہذہ الاحکام **اقول** یمکن دفعہ بان ما ذکر من التواضع والجود ونحوہما وکذا اضدادہا کالبخل فی الملکات النفسانیۃ والاخلاق الباطنیۃ کذلک **تطلق** علی آثارہا التابعۃ لہا من الافعال الجوارح بحیث یحکم فی الاول بان الاحکام المتعلقۃ بالامور المذکورۃ فیہا علیۃ او راجعۃ تلک الملکات والاخلاق بقرینۃ قولہ تارۃ ای الاخلاق الباطنیۃ والملکات النفسانیۃ اخری کالزہد والصبر والرضا وحضور القلب فی الصلوۃ ونحو ذلک وبہذا اراد بہا آثار تلک الامور بقرینۃ قولہ حسن بعض الافعال فیما یعد کان عقلیا وتعرضہا للاصل تیوقف علی خطاب الشارع فالاولی لا یکون من الفقہ بل ہو علم الاخلاق فان من الاطلاق ان الملکات النفسانیۃ ما الاخلاق الباطنیۃ لیست الافعال **قال** المصطلح بین الشافعیۃ آہ **اقول** قال الامام فی المحصول انا قولنا للاعلم کونہا من الدین ضروریۃ یحترز عن العلم بوجوب الصلوۃ والصوم مثلا فان ذلک لا یسمی فقہا فظاہر عبارتہ مشعر بان ذلک لقید اذا لم یتکرر لزم ان لا یسمی العلم بما ذکر فقہا ولذا اعترض علیہا المصنف لکن الشارح اخرجہا عن الاطلاق بان معنی لا یسمی فقہا لا یدخل فی مسمی الفقہ ولا یخفی ما فی اصطلاحہم بقرینۃ ما صرح بہ فی قید العلمیۃ انہ احتراز عن العلم بکون الاجماع والقیاس والخبر الواحد حجۃ فان کل ذلک احکام شرعیۃ مع ان العلم بہا لیس من الفقہ ثم الدلیل علی کون اصطلاحہم ہذا ما ذکرہ الامام الغزالی فی الوسیط والامام الرازی فی المحصول والقاضی البیضاوی فی غایۃ القصوی والعلامۃ الشیرازی ومن تبعہم فی شرح مختصر ابن الحاجب وشراح المنہاج بل ہو ان قولنا المکتسب من ادلتہا التفصیلیۃ احتراز عن العلم بوجوب الصلوۃ والصوم والحج والزکوۃ وما اشتہر کونہ بالضرورۃ ومرادہم بما اشتہر ما اشتہر فی زمن المجتہدین لان کلا من الضرورۃ والاستدلال انما ہو بالنظر الیہم فلا عبرۃ بالاشتہار فی غیر زمانہم فمن لم یدرک ما ذکر نا حتی یکتفی علی الشارح ومن تبعہ فی الاصطلاح علی الامام فقد قصر عن درک الحق ونیل المراد ویحمل علی قصۂ یا نیاو والغوایۃ والجہل مالزم عن الہدایۃ والروایۃ **قال** بان المراد بالاحکام اما الکل وہو ظاہر **اقول** قیل ہہنا قسم آخر محتمل وہو ان یراد بعض معین لیس بالنسبۃ معینا الی الکل کالعشرۃ مثلا وہو باطل لانہ مندرج فی القسم الرابع لانہ داخل تحت المطلق اذ الاطلاق لیس بتقیید ہہنا لکن **قال** فلا یعلم احکاما جزئیۃ آہ **اقول** ای لا یعلم حکم کل حادثۃ معینۃ من جزئیات الحوادث بانہ الوجوب او الحرمۃ او غیرہ ذلک لانہا حان تناہت فی نفسہا کما سبق لکنہا من الکثرۃ بحیث لا یحیط بہا القوۃ البشریۃ ولا کلیا تفصیلیا ای لا یعلم حکم کل حادثۃ جزئیۃ من جزئیات ہذا النوع من الحوادث بحکم کل حادثۃ جزئیۃ من جزئیات ذلک النوع منہا بانہ الوجوب او الحرمۃ او غیرہما لانہ موقوف علی ان یعلم تلک الانواع اجمالا مع الافراد ولا وجود لہا بحیث یمکن تحصیلہا لان الحوادث من الاختلاف بحیث لا یحیط بہا الضبط والحصر فلا تحصل تلک الانواع بالضرورۃ **قال** والثالث فلان الکل مجہول الکمیۃ **اقول** یعنی ان کمیۃ الکل مجہولۃ لما عرفت انہ لا یحاط ولا یدخل تحت الضبط ولا شک ان الکل بکمیۃ الکل بہذا الوجہ یستلزم الجہل بکمیۃ الکسور المضافۃ الیہا من النصف وغیرہ بالضرورۃ ولم یذکر ہہنا الوجہ صریحا اتکالا علی ما سبق **قال** وامثالہ **اقول** ای استلزام جہالۃ کمیۃ الکل جہالۃ کمیۃ الکسور المضاف الیہ یظہر ان لا یصح ان یراد اکثر الاحکام لانہ عبارۃ عما فوق النصف وہو ایضا مجہول لانہ انما یعلم یقینا اذا علم الکل بان یوخذ بالفعل ویدخل تحت الضبط والحصر بوجہ من الوجوہ المعتبرۃ والاحکام لیست کذلک لما عرفت فاحتمل ما قیل ان الجہل بنصف الشیء یستلزم الجہل بالکسر الذی ہو اقل منہ کما فی مقدار حنطۃ جہلنا قفیزین بالتخمین فانا لا نعلم ان ہذا القسم نصفہ بالتعیین وربما یعلم خلافہ بان ہذا القسم اکثرہ ووجہ الخلاف ان ما ذکرہ مرجوح داخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما نحن فیہ من الاحکام فیکون قیاسا علیہ قیاسا مع الفارق **قال** وہہنا بحث وہو ان من الاحکام **آہ اقول** حاصلہ ان جہل کل الاحکام مقابلا بالکل واحد منہا غیر صحیح اذ صرفہ کل الاحکام معرفۃ کل واحد وبالعکس غایۃ الامران یعتبر فی الاولی ضوابط حاضرۃ لہا دون الثانیۃ وبمجرد ذلک لا تتمایزان بحیث یختلف حکمہما فان اوعی المراتب ان یعتبر فی معرفۃ جمیع الاحکام اعم من معرفۃ کل واحد ذی البعض فقط فعدم تناہی الحوادث لا ینافی ذلک ولا یصح عدم ارادتہ بجواز ان لا تتناہی فی نفس الامر وتحصیل المقصود فی ضمن البعض المذکور فان قیل لا وجہ للالتزام المصنف ذلک لانہ ان اراد بکونہ اعم العموم المطلع یبقی قولہ بعد تفحصہ ولا یرد علیہ ولا احد عشر تالان انتفاء العلم وان کان لعدم الشمول فعدم تناہی الحوادث کیف لا ینافیہا قلنا المراد الاول ولا عبث فی کلامہ لان الحاصل بان کان ینتفی بانتفاء العلم لکن ارادۃ انتفاء العلم لا ینتفی بانتفاء ارادۃ العلم والمنتفی ہہنا ارادۃ العلم لا ہو **قال** والظاہر انہ اراد آہ **اقول** ہذا جواب عن البحث بانتیاب المغایرۃ بین الکل وبین کل واحد لیصح التقابل بینہما الا ان فی قولہ حیث علل بخلاف ہو التعلیل لا دخل لما فی التعیین بین المتغایرین اما الاول فلان الحوادث الآتیۃ الغیر متناہیۃ بمعنی انہا لا تدخل تحت الضبط والحصر فلا وجہ لعدم الاحکام الآتیۃ الی الآتیۃ واما الثانی فلان التوقع والدخول فی الوجود علی التفصیل لیس بلازم فی ثبوت الاولی بجواز ان یثبت بالنظر الی الاحکام المعروفۃ الوقوع فلو قال والظاہر انہ قصد بالکل مجموع الاحکام سواء کانت الماضیۃ والآتیۃ او الآتیۃ فقط وکل واحد بما یتصف الیہ ذہن المجتہد سواء وقع او لا حیث علل اولی لم یرد شیء علیہ **قال** ولما اجاب

ابن الحاجب اقول اراد بيان ان قول المصنف والتنبيه للكل اورد على ابن الحاجب لكنه لو حمل في اثناء تقريره الى ان في اعتبارا بالمفهوم ههنا ان يريد ان الحاجب بالاحكام التنبيه لذلك وحمله ولما فسر التنبيه بكون الشخص آه اشارة الى ان قول المصنف ولا يراد ان يكون بحيث آه وتفسير ابن الحاجب التنبيه باذكر من وجوه اربعة احالها الشارح عن كل منها تمكين ردالاول والرابع الى الاول فبيان منع التنبيه اذا كان ما ذكره الشارح واعترف به يكون منعه كون عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء مدة حيوته منافيا له بالمعنى المذكور بعيد او المذكور ان في معرض المنع لا يصلح ان يتمسك به فلان تعارض الادلة لا يقتضي الجهل للحكم كما ذكر الشارح في بحث المعارضة والترجيح لا يحرر تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الرأي الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وحمل الدليلين بنسبة العموم ولا يلزم اجتماع النقيضين اذ النزاع انما هو في الحكم الفعلي كما يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين واما الثاني فلان المانع اذا لم يزل وتوة الحيوة فعدم تيسر بعض الاحكام بمثل ذلك المانع لم يكن لاجل كون الشخص حيا فلا يكون التنبيه بالمعنى الذي ذكره واما قوله او معارضة الوهم والعقل آه فمرتبط بقوله او للنظام في الاجتهاد ولا كلام فيه واما رد الرابع فبان استعمال المتعلم في الملكة وان كان غالبا لكنه اذا اطلق ولم يقيد بما يدل على المتعلق ولم يقدر شيء اذا ذكر او قدر شيء مغاير للادراك والتحقيق ان معنى التحقيق للفظ العلم هو الادراك ولهذا المعنى متعلق المعلوم وآلة بها في الحصول لكون ذلك التابع وسيلة اليه في البقاء هو الملكة وقد اطلق لفظ العلم على كل منها اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجازا مشهورا فاذا ذكر بلا قرائن تعين المتعلق لجواز ارادة كل من الثلثة بحيث لا يقام احدها مقام الاخر فان قيل تعين الاول فان قيل ثبت ان الملكة لا ترادا بالعلم لكن لم لا يجوز ان يراد بالعلم الاحكام مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب نظرا الى الحدوث او العكس نظرا الى البقاء قلنا لان المجاز لا بد له من قرينة تمنع الحمل على الحقيقة وترجح الجازي وههنا لا وجود لها ولذا قال المصنف لا دلالة اللفظ عليه اصلا فان قيل قد منع المصنف ههنا ارادة المعنى القريب من الحكم بالاحكام وقد قال فيما اختاره من التعريف مع ملكة الاستنباط هما اراده بها فنحن نريد به ههنا ما اورده علينا فرارا وعليه ثم الدفع قلنا الاوجه ان مراده بملكة الاستنباط ثمة على ما ذكره الشارح ملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام فان ذلك من ملكة الاستنباط حكم كل واحد من الحوادث من ادلتها اخترنا ان مراده بالاحكام البعض ولا نسلم ان ما نحن فيه ههنا لا نسلم ليست بفقه بل شرط لكون العلم بالاحكام المذكورة فقها كما سيأتي فتدبر ولا تكن من الغافلين قال تعريف مخترع للفقه بحيث يضبط معلوماته اقول يعني ان المصنف لما علم بقيا والتعريف المنقول عن الشافعية بعدم تعيين المراد منه بحيث لم يضبط به جملوا ته اختار تحديدا بطلا لما فان ظن نزول الوحي فهما والتي انعقد الاجماع عليها هو جملوته مضبوطة وقد جعل الفقه عبارة عنها فاية انه شرط لاقتدار الملكة به كما سياتي وهو لا يخرج المعلومات عن الانضباط قال الا انه اذا ظهر نزول الوحي اقول هذه الصورة مبنية على فرض محض لانها ممتنعة عادة لان هذه الملكة انما تحصل من ادراك جزئيات الاحكام مرة بعد اخرى كما هو شان سائر الملكات والتعريف انما هو بالنظر الى الافراد الواقعة الملكة فلا يليق بقبل الشارح ان يعترض بمثلها على المصنف وانما الجواب عنه بان الكل في قوله بكل الاحكام يراد به جميع الاحكام وهي جمع محلى باللام فيفيد الاستغراق المقتضي لشمول الواحد البغير فظاهر البطلان لان شمول للواحد ليس حال انفراده بل حال وجوده في ضمن الكل ولهذا لم يجز تخصيص العام المستغرق الى الواحد كما حققه الشارح في المطول قال اعتبارها اذا تامل بالوحي ولم يبلغ بالاجتهاد لم اقول ذلك الى التجدد فان ذلك لا يقدح في اجتهاده اذ ليس من شرط الفقاهة معرفة ذلك الوحي اذا بلغ اليه بعد ما اجتهد يجب الرجوع اليه اذا خالفه ولهذا نسخ كثير من المجتهدين انهم رجعوا عن اجتهادهم اذ جد ما بلغ اليه الحديث قال اي العلم بانه شرط كونه مقررا ملكة استنباط اقول يعني ان يكون الفقه عبارة عن العلم بما ذكر مشروطا بكون ذلك مقارنا للاستنباط ثم ان اللام في الاستنباط عوض عن الاضافة اليه وهو اما الفروع القياسية او الاجتهادية مطلقا فعلى الاول يكون ضمير لها راجعا الى الاحكام فانها لما كانت منصوصة اخذ منها الاحكام القياسية تعميما على الاطلاق الى الادلة فان الاحكام انما تؤخذ منها والاول اوجه لان الظاهر ان المراد بظهور نزول الوحي فهم المجتهد اياها من عبارة او اشارة او اقتضاء وسواء كان ذلك من اقسام الظهور او اخفى فلا يتجه الا الاحكام القياسية ويحتمل ان يراد به فهمه اياها من النصوص الظاهرة الدالة على المراد فيسبقه مع الاحكام القياسية سائر الاحكام المجتهدة المستفادة من النصوص بطريق الاجتهاد قال فان قيل السائل فقيه اقول السؤال موجه لان قوله التي قد ظهر نزول الوحي بها يحاذيه ما قدمنا من ان القياس مظهر لا مثبت فيقتضي ان يكون السائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها وكذا الجواب لان الظهور لما كان ظاهرا لا يتوقف في رفع السؤال المصير الى ما ذكره اولا والتقييد بكونه لا بتوسط القياس قوله لانا نفي الواقع خلاف ظهور المجتهد السابق انما هو بطريق الظن وهو لا يجب ان يطابق الواقع قال ثم ههنا ابحاث الاول ان المنصوص تعريف الفقه المصطلح اقول الجواب عن الاول انه ان اراد بالخصوص التعيين الشخصي فلا نسلم ذلك بل كل علم من العلوم المدونة كلية يوجد في ضمن افراد قائمة بجزئياته على ما تقرر ان اسماء العلوم اعلام جنسية والمراد النوعي سلمناه لكنه يخالف مانسب الى المصنف من القول بانه اسم لمفهوم كلي واما تبديله بوجب الايام والاعصار فامر ضروري لا بد منه والاعتراف به فان بعض الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كان فقيها في وقت نزول بعض الاحكام بعده كما ذكر المصر فيكون علما فقها بالضرورة وبعد ما نزل بعض آخر منها علما يتبدل علما بالزيادة واذا تنسخ منها وعلما تبدل علما بالنقصان فتجرج الاحكام عن المشروعية وكل ذلك معروف لا ينكر وشهور لا يستر واما البحث الثاني فحاصله ان المصنف لما اعترف في الشروح من علم المسائل الاجماعية بشرط الاتي في زمن الرسول عدم الاجماع في زمنه لزمه ان يريد بالتعريف العلم بالظن نزول وحي فقط فان لم يكن اجماع وبعده بالفقه عليه الاجماع ان قوله وشمله في التعريفات بعيد والحق انه لا بعد فيه لان شهرة تحقيق الاجتهاد في زمن الرسول عليه السلام وعدم الاجماع الا بعده سوغ ارادة ذلك المعنى بلا استبعاد والله الهادي الى الرشاد واما البحث الثالث فمبناه على ان المراد بالفقه المسائل على الاحكام المدونة بالتدوين وليس كذلك بل المراد منه الفقاهية وذا الاجتهاد كما اعترف به الشارح حيث قال لانا نتيجة الفقاهة والاجتهاد فخروج الاحكام القياسية عن الفقه بهذا المعنى

فروحی کما سبق فلا یتعلق جهة الی ما تکلف بقوله اللهم الا ان یقال کما لا یخفی واما البحث الرابع فجوابه منع الحصر بل المراد ظهوره للجمهور لکن لا بوسطة القیاس فظهر من جمیع ما ذکرنا من المقال ان هذا التعریف خال عن الاشکال والاختلال واعلم ان قول المصنف فالمعتبر ان قوله لانجلة الفقیه کلام مسبوق لبیان قوله فظهر نزول الوحی بها الصحابة الی قوله علی المستنبطین منهم کلام آخر مستانف لبیان قوله مع ملکة الاستنباط **قال** والصم وما قیل ان الفقه فظنی فلم اطلق لفظه العلم علیه آه **اقول** حاصل السوال ان تعریف الفقه بالعلم تعریف الشئ بما هو اخفی منه والعلم مساو لین الظن لانه لا یحتمل النقیض والظن یحتمله وحاصل الجواب منع کون الفقه ظنیا وقد اجاب عنه الشارح رحمه الله بوجهین الاول منهما ضعیف لانه تحققت ان الاحکام القیاسیة یجب خروجها عن الفقه الموقف فکیف لا یشعر به العبارة واما الثانی فقد قیل علیه النص والاجماع انما یفیدان القطع وان کانا قد لا یفیدانه لعارض ولیس بشئ لان الکلام لیس فیهما من تلک الحیثیة بل فیما ثبتت بهما قطعا مع قطع النظر عن تلک الحیثیة وحاصل الجواب الثانی تسلیم کون الفقه ظنیا ومنع مساواة العلم المذکور ههنا فانه مشترک لفظا بین ما ذکره وبین المطلق الشامل للظن لم لا یجوز ان یکون المراد ههنا هو الثانی وحاصل الجواب الثالث تسلیم التباین وتصحیح التعریف بجعل متعلق العلم غیر متعلق الظن وقوله المصنف بوجهین حکم علی الاول بان صحته علی مذهب المصوبة وبین الاجماع بطریق بیان رد الشارح الاول بانه یلزم ان یکون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحکام والثانی بانه یلزم ان یکون الثابت بالنظر الی الدلیل الظنی فی الواقع ثابتا علی قولهم متعبدا والحق عنده تعالی والحال انک تعلم ان الثابت القطعی لا یحتمل عدم الثبوت فی الواقع وفی کل من کلام المصنف والشارح بحث اما فی کلام المصنف فلما قد عرفت ان الحکم اعم مما هو حکم الله تعالی فی الواقع او فی اعتقاد المجتهد والاول مع تعریف الفقه بالاحکام الشرعیة ثم تعریف الحکم بخطاب الله تعالی آه الا علی مذهب المصوبة فالمراد بثبوت الحکم فی علم الله تعالی اعم من ثبوته فیه فی الواقع وتبوته فیه عند المجتهد فالفرق بین هذا وبین مذهب المصوبة ان کل مجتهد حصل عنده حکم تحریم علی هذا القول بان حکم الله تعالی هو لا ما یخالفه من رای مجتهد آخر نبیا وعلی قولهم عنده تعالی والمصوبة یقولون ان کلا منها حکمه تعالی فی الواقع نبیا علی قولهم متعبد والحق عنده تعالی واما فی کلام الشارح فلان حاصل اعتراضه علی الاول ان ذلک الاجماع لما کان قطعیا جزم المجتهد بمقتضاه واقتضاه ظنه لو سلمنا فذلک الجزم الی العلم بوجوب العمل بالاحکام لا العلم بالاحکام انفسها والمقصود هو الثانی وهو غیر وارد لان معنی وجوب العمل یوجب الظن انه یجب علیه الجزم بوجوب ما دلت الامارة علی وجوبه وجزمه ما دلت الامارة علی جزمه وبهذا فان الشارح جعل ظنه مناطا للاحکام وعلته لها کما جعل الغاظ المقصود ومثلها علامة علیها واتجاها فتحقق ظنه بالوجدان علم قطعا مما نبط به اجماعا بل ضرورة من الدین وقد افضی بظنه الی العلم بالاحکام انفسها وجب علیه العمل لموجب ظنه لذلک العمل وکذا الامر فیما علی الثانی غیر وارد لان المراد بالعلم بالاحکام ما یقابل الظن وهو الحکم القطعی طابق الواقع او لا صرح بذلک فی شرح المختصر وبالدلیل فی قوله بالنظر الی الدلیل ما قارن المقدمة الاجماعیة بقرینة السیاق وقد تقرر فی موضعه ان الدلیل الظنی یفید القطع عندنا بقرائن یفیده کما لو اخبر ملک بموت ولده مشرف علی الموت والمصیبة حاضر وجنازة وخروج المخدرات علی حال منکرة غیر معتادة دون موت مثله فانا نقطع بصحة ذلک الخبر ونعلم بموت المولود بخبر ذلک من الکفناء وحده فاضرورة لا یتطرق الشک فیه فظهر مما ذکرنا من تحقیق الکلام ان لیس ما ذکره البعض غایة ما امکن فی تهذا المقام **قال** والوحی ان کان متلوا **اقول** قیل معنی کون الوحی متلوا ان یظهر ان یظهر هو مکتوب فی اللوح المحفوظ ومتعبد به لا یجوز بجبریل الا للرسول علیهما السلام ونحو بهما تعبیره وتبدیله بما یفید فائدته لکونه معجزا وتحدی بقبیل معناه ان تحقیق تلاوته الاحکام کوجوبها فی الصلوة وحرمتها فی بعض الاحوال ونحو ذلک وقیل تلاوة جبریل علیه السلام وتلاوة الرسول صلی الله علیه وسلم علی الامة **قال** والافالسنة **اقول** ای وان لم یکن الوحی متلوا سواء کان لفظا او لا فیدخل فیها فعل الرسول وتقریره کالحدیث وکذا قوله الآتی والا فالسنة تتناول الکل لان معناه ان تحقیق نظیره الاعجاز عدم تحقق الاعجاز عما من ان یکون لنظم اولا والاول داخل فی الاول نظر **قال** واما شرائع من قبلنا والتحاکم وفعل الصحابی آه **اقول** اما شرائع من قبلنا فبعضها راجع الی الکتاب اذا قصد الله بلا انکار وبعضها الی السنة اذا قصد الرسول علیه السلام بلا قرار فان تلک الشرائع انما تلزمنا اذا قصصها الحاکی علینا او رسوله صلی الله تعالی علیه وسلم بلا انکار کما یاتی فی موضعه انشاء الله تعالی واما التقابل فراجع الی الاجماع واما قول الصحابی فالی السنة لان الظاهر فیه السماع وقد قال علیه السلام بایهم اقتدیتم اهتدیتم قوله ونحو ذلک کالتحری والعمل بالظاهر والاخذ بالاحتیاط والقرعة لتطییب القلب فانها راجعة الی احد هذه **قال** وکذا العقول نوع استدلال باحد هذه الی قوله فرجح بذلک فی الاحکام **اقول** قال الآمدی فی الاول التعاصد الثانیة النسبی بالدلیل الشرعی متفق علی ما هو صحیح فی نفسه ویجب العمل به وما لا فلا نظن انه دلیل صحیح ولیس هو کذلک اما القسم الاول فهو خمسة انواع وعد الاستدلال خامسا منها ثم قال وکل واحد من هذه الانواع فهو دلیل نظهر الحکم الشرعی عندنا به والاصل فیها الکتاب لانه راجع الی قول الله تعالی المشروع للاحکام والسنة مخبرة عن قوله تعالی وحکمه وستند الاجماع راجع الیهما اما القیاس والاستدلال فرع تابع لهما نبه الکلام فان قیل فیه تصریح بان الاستدلال کالقیاس فی الاستقلال ولهذا جعل الامر الخامس منه والقیاس والاستدلال ومقصود الشارح من نقل کلامه تصریح التمسک فی ترجیح الاستدلال الی الثلثة قلنا مقصوده تحصیل من ذلک التصریح الآن الآتی لما نظر الی الظاهر جعله مستقلا ومن نظر الی التحقیق یدرجه فیها وللناس فیما یعتمدون مذاهب **قال** واعترض بوجوه احدها آه **اقول** حاصل الاعتراض الاول طلب فائدة زیادة قوله وان کان ذافرعا للثلثة لانه فی الظاهر مستغنی عنه وحاصل الجواب انها التنبیه علی ان القیاس ضعیف فی معنی الاصالیة لانبنائه علی غیره فلو لم یزد ذلک لزم دخوله فی الاصل المطلق الکامل فی الاصالة وحاصل السوال الثانی ان القیاس بالنظر الی الحکم کالسبب بالنظر الی المسبب وباقی الادلة کالسبب البعید فکما ان السبب القریب للشئ مع کونه مسببا عن البعید اولی باطلاق اسم السبب علیه من البعید فکذا القیاس اولی باطلاق

الاصل علیہ من غیرہ فکیف الرجحیۃ والنقصان وحاصل الجواب ان قیاس القیاس علی السبب القریب قیاس مع الفارق فان السبب القریب ھو المؤثر فی الغیر فیکون اولی بالسببیۃ والقیاس لیس بثابت لحکم الفرع فضلا عن ان یکون قریبا لیکون اولی بالاصالۃ بل ھو منظور لہ کما ھو المشھور **قال** وتلخیص ذلک الخ فی تقسیم الماھیات الحقیقۃ **اقول** یعنی ان الماھیات المحققۃ لا تتصور فیھا التفاوت بالنظر الی انواعھا وافرادھا بالاولویۃ والاقدمیۃ ونحو ذلک لما ثبت فی موضعہ انھا متواطیۃ لا تتصور فیھا التشکیک فلو تفاوت لزم کونھا مشککۃ **قال** ولو سلمنا ذلک فی کل قسمۃ آہ **اقول** انما یتم ھذا المثال باقسام الکلمۃ لانہ یمکن ان یقال الاولیۃ ما خوذۃ فی الکلمۃ وفی دلالۃ الحرف علی معناہ تصور وصف لکونھا بالغیر فیکون الحرف قسما ضعیفا **قال** وقد یجاب بان الاجماع ثبت امرا آخر **اقول** اعترضہ علیہ بان العام المخصوص حجۃ والآیۃ المادلۃ اوخبر الواحد اوالاجماع المنقول الیہ بالاحادیث القطعیۃ والقیاس لیلۃ منصوصۃ قطعا اجیب بان الاصل فی النسبۃ القطع وعدہ بالعارض والقیاس بالمکس فاختلفا باعتبار الاصل **قال** او نظیر القیاس المستنبط من الکتاب فکقیاس حرمۃ اللواطۃ آہ **اقول** فیہ بحث لانا نوثب بالقیاس لو جب ان لا یکون محرمۃ قبل نزول ھذہ الآیۃ والحال انھا محرمۃ قبل ثبت الرسول علیہ السلام بما ورد فی حق قوم لوط غایۃ لما فی ھذا الباب انہ موافق لہ وقد تقرر فی موضعہ ان موافقۃ الحکم للدلیل لا تقتضی اخذہ منہ قولہ **قال** واما المستنبط من الاجماع فادرجوہ فی نظیرہ الخ انما قال ھھنا اورد واحد دون ما سبق من النظیرین لورود مناقشۃ ظاھرۃ ھھنا بانا لا نسلم ان القیاس حجۃ والاجماع لم لا یجوز ان تثبت حرمۃ الوطی فی الصورتین بدلالۃ نص ورد فی احداھما غیر مخصوص بعلۃ انھا غیر محررۃ قیاسا علی سقوط الحد عن الواطی فی حالۃ الاکراہ فان ام غیر الموطوءۃ اذا حرمت بحرمۃ النکاح لکونھا داعیۃ الی الوطی فلان یحرم بالوطی اولی فالمثال الذی ذکرہ لا یدل علی المناقشۃ سقوط المقوم منافع المغصوب لعلۃ انھا غیر محررۃ قیاسا علی سقوط المقوم منافع البدل فی مدۃ الخیار **قال** بعد التقریر ان اصول الفقہ لقب العلم المخصوص آہ **اقول** لا خفاء فی تقریر سابقا لکن لما قال بعدہ واصول الفقہ الکتاب آہ تخلل فی البین ما یورث الاشتباہ فاحتاج الی الاضافۃ ھھنا بانہ **قال** والتوصل القریب مستفاد من الباء السببیۃ آہ **اقول** یرید بیان ان قول المصنف فی الشرح توصلا قریبا ماخوذ مما فی المتن من الباء السببیۃ واطلاق القول لا یرد علیہ بان قولہ فی الشرح توصلا قریبا غیر محتاج الیہ کما توھم فان بطلانہ لا یقتضی علی احد **قال** بل تتعلق بکل من اعمالہ آہ **اقول** فی العبارۃ مناقشۃ وھی انہ اذا تعلق کل من اعمالہ بحکم من قبل الشارع منوط بدلیل یخص ذلک الحکم فقد حصل جمیع الاحکام المنصوصۃ والمستنبطۃ فلا یبقی لقولہ المستنبط عینہ عند الحاجۃ آہ معنی لان الظاھر ان یرجع الیہ ضمیر المستنبط والمراد الیہ بذلک الحکم قولہ حکم من قبل الشارع وھو عام فتعقلہ کل من اعمال العام محقق العبارۃ ان یکون ھکذا منوط بدلیل یخصہ صرح بہ فضلہ المستنبط عینہ عند الحاجۃ **قال** ولقائل ان یمنع کون مجموعہ مما یتعلل بہا الی التوصل بہا الی الفقہ موصلا قریبا الخ بملھا احدی مقدمتی الدلیل علی مسائل الفقہ ولا شک من مسائل علم الخلاف یقع احدی مقدمتہ بلا خلاف وفی اطلاق التوصل القریب علی ھذا المعنی بحث سنبینہ انشاء اللہ تعالی **قال** والدلیل لا محالۃ یتألف عن مقدمتین **اقول** اراد بالدلیل الاقترانی ولم یذکر الاستثنائی للندرۃ بالنسبۃ الی الاقترانی سیما فی الاستدلال علی الفقہ کما ان الاستثنائی المنفصل نادر بالنسبۃ الی الاستثنائی المتصل ولہذا لم یذکرہ المصنف رحمہ اللہ بہ ھنا ولابن الحاجب فی المختصر لکنہ لما کان طریقا متعارفا لا باس بان التعرض لہ علی وجہ الاقتضاء فیتعین القیاس اما اقترانی او استثنائی لانا ان لا یکون اللازم منہ ولا نقیضہ مذکورا فیہ بالفعل او یکون الاول الاقترانی والثانی الاستثنائی وھذا ھو الاول ما یکون الشرط فیہ الاستثنائی متصل یسمی القدمۃ المشتملۃ علی الشرط شرطیۃ فیسمی الشرط مقدما والجزاء التالیا والمقدمۃ الاخری استثنائیۃ وشرطہ ان یکون النسبۃ بین المقدم والتالی کلیۃ وھی ان یکون فی الاستثنائیۃ الاستثناء اما عین المقدم فلازمہ عین التالی او النقیض التالی فلازمہ یقتضی المقدم او نقیض احدھما لجاز وجود الملزوم مع عدم اللازم وھو باطل کونہ لازما مثلا ان کان ھذا انسانا فھو حیوان لکنہ لیس بحیوان فلیس بانسان ولا یلزم من استثناء نقیض المقدم نقیض التالی ولا من استثناء عین التالی عین المقدم لجواز ان یکون اللازم اعم کما فی المثال المذکور الضرب الثانی ما یکون بغیر شرط ویسمی استثنائیا منفصلا ویلزمہ تحقق الملزوم مع التنافی بین امرین وجمیعین یلزم من وجود احدھما عدم ذلک ومن وجود ذلک عدم ھذا او لا واذ لا ذلک والعرض انہ للزوم ایھما لکون احدھما لا بعینہ لا یستلزم الآخر ولا عدمہ فلا لزوم اصلا فلا استدلال لانہ انما یکون بالملزوم علی اللازم کما تقرر ثم التالی ان کان اثباتا ونفیا کان بینک وبین کل تناف فی الزمان اربع تنایج یلزم باعتبار التنافی اثباتا ان یکون وجود کل واحد منھما مستلزما لعدم الآخر فیلزم من استثناء کل واحد نقیض الآخر وبالتنافی نفیا ان یکون عدم کل واحد منھما مستلزما لوجود الآخر فیلزم من استثناء نقیض کل واحد عین الآخر فیجیء اللوازم الاربعۃ مثالہ الحدوث ملازم لکونہ زوجا وافردا لکنہ زوج فلیس بفرد لکنہ فرد فلیس بزوج لکنہ لیس بزوج فھو فرد لکنہ لیس بفرد فھو زوج فان کان التنافی اثباتا لا انتفاء لزم الاولان ای من استثناء عین کل نقیض الآخر دون الآخرین ای لا یلزم من استثناء نقیض کل عین الآخر وبہ ظہر مثال الجسم اما جماد او حیوان لکنہ جماد فلیس بحیوان لکنہ حیوان فلیس بجماد ولو قلت لکنہ حیوان او لیس بحیوان فھو جماد لم یمکن لانا نجواز انتفائھما کما فی الشجر وان کان التنافی نفیا لا اثباتا لزم الآخران ای من استثناء نقیض کل عین الآخر دون الاولین لا یلزم من استثناء عین کل نقیض الآخر وبہ ظہر مثال الجسم اما رجل او امرأۃ اذ لا ثالث بینھما وان لا کان رجلا وامرأۃ لکن یجتمعان فی الشجر لکنہ لیس بما رجل فھو لا امرأۃ فھو لا رجل وقد قلت لکنہ امرأۃ فلیس لا رجلا ولا رجل فلیس لا امرأۃ لم یصدق لانتفاء عمانی المجرد **قال** وتم المقدمۃ الکلیۃ الی الصغری السھلۃ الحصول لیخرج المطلوب المتعقب من المقدمۃ الی الاصل وھو معنی التوصل بہا الی الفقہ **اقول** ھذا ھو الکلام الصحیح والحق الصریح کما تقرر فی الکتب المیزانیۃ ان الوصل القریب مجموع المقدمتین لا الکبری او الاستثنائیۃ فقط ویعلم منہ ان التعریف لیس کما ینبغی لانہ یدل علی اطلاق المرصل القریب علی احدھما فقط **قال** ویندرج کلھا تحت العلم بالقاعدۃ **اقول** من الامور المقررۃ والقضایا المسلمۃ ان اسم العلم لا یطلق حقیقۃ الا علی القواعد واراد الکواکبۃ الحاصلۃ من اور اکھا مرۃ بعد اخری فعلی ھذا المتبادر من الفواعد

قال التعریف انما ہو تواطأ علم الاطلاق والصفۃ کما شفۃ حتی یلزم ان یکون کل ما ہو من قواعد الاصول صالحا لان یتوصل بہا الی الفقہ توصلا قریبا وعلی ما ذکرہ المصنف والشارح رحمہما اللہ تعالی المراد بہا القواعد المخصوصۃ والصفۃ متحصصۃ ولعلہ ای لما سبق من اطلاق الموصل القریب علی احدی المقدمتین عدلت عن ہذا التعبیر واخترت تعریفا آخر فی مرقات الاصول قال یعنی بشرط ذلک فیما سبق اجتہاد آراء او قول اراد بہ اجتہادا آراء منحلۃ بحیث یحصل من المجموع اجماع برکب فانہا اذا لم تختلف یکون نے حکم رای واحد وجہ استفادتہ من عبارۃ المصنف انہ قال اولا ویکون القیاس قد ادی الیہ رای مجتہد ثم قال حتی لو خالف اجماع المجتہدین فہم من الثانی ان المراد بالاول ذلک فیطل ما قیل لانسلم انہ لو لم یکن القیاس مما ادی الیہ رای مجتہد فی الصورۃ الیضا یلزم مخالفۃ الاجماع بجواز وقوع اجتہاد آراء بعض علماء عصر وان لم یکن للبعض الآخر فی ہذہ المسئلۃ اجتہاد الا موافقا ولا مخالفا فلم تحقیق الاجماع فیجاز ان یقع بعد ذلک قیاس لم یود الیہ رای مجتہد بالمخالفۃ وکذا ما قیل انہ یفہم منہ ان القیاس اذا ادی الیہ رائی مجتہد سابقا لا یکون مخالفا للاجماع وہذا لیس علی اطلاقہ وبجواز ان یقع من مجتہد رای تحقیق الاجماع علی ذلک الرای ثم یقع قیاس موافقا للرای الاول وہذا القیاس مما ادی الیہ رائے مجتہد مع عدم صحتہ لمخالفۃ الاجماع فتبصر بزیادۃ ہذا القید ایضا تم المقصود وجہ اللہ فاعما سا فاذکرنا لا ینخفی علی المتامل قال المصنف وقولنا علی وجہ التحقیق لانیا فی ہذا التحدی قال لما علم التوصل للمجتہد المقلد وکان الظاہر من التحقیق ان یکون مقابلا للتقلید اراد بیان نکتہ فی ذکرہ بان التحقیق المذکور ہہنا لانیا فی التقلید بل یجامعہ فان تحقیق المقلد ان یقلد مجتہدا یتحقق ذلک المقلد حقیقۃ رای ذلک المجتہد قال المصنف ہذا الذی ذکرنا انما ہو بالنظر الی الدلیل قال اقول یعنی ما ذکرنا بقولنا ثم اعلم ان کل دلیل آہ من الشرائط والقیود المعتبرۃ فی القضیۃ الواقعۃ کبری او ملازمۃ انما ہو بالنظر الی الدلیل کما عرفت اما بالنظر الی المدلول وہو الحکم المنشی فان القضیۃ المذکورۃ وہی الواقعۃ کبری او ملازمۃ انما یکون اثباتہا کلیۃ اذا عرفت انواع الحکم التکلیفی کالوجوب وغیرہ وانواع الحکم الوضعی کالعلیۃ وغیرہا بقولہ ثم الباحث المتعلقۃ بالحکوم بہ مبتدا وخبرہ محذوف ای ہی مما یندرج وکذا اقوالہ ثم المباحث المتعلقۃ بالحکوم علیہ مبتدا وقولہ مندرجۃ خبرہ وقد یتوہم ان الاول معطوف علی انواع الحکم وقولہ مما یندرج بیان للموصوف لذلک وکذلک قال اذ لا بحث فی العلم عن نفس الموضوع بل عن احوالہ آہ اقول وذلک لان البحث کما تقرر فی موضعہ عبارۃ عن اثبات المحمول للموضوع فلا یکون للبحث عن نفس الموضوع معنی قال او بواسطۃ امر عم منہ ودخل فیہ آہ اقول عدۃ من الاعراض الذاتیۃ مما ذہب الیہ بعض المتاخرین من المنطقیین ورد ہ المحققون منہم بان الاعراض التی تعم الموضوع خارجۃ من ان تفیدہ شیئا من الآثار انما توجد فی الموضوع ہی توجد خارجۃ عنہ ولیست التمثیل المطابق للشیء لذاتہ بالاد راک للانسان لیس کما ینبغی لانہ مثال لما یطابق الشیء بجزء المساوی فالتکرار ما ذکرناہ فی شرح مرقاۃ الاصول ان موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن اعراضہ الذاتیۃ ای احوالہ التی تلحقہ لذاتہ او بجزئہ المساوی لہ او للخارج المساوی لہ فی الصدق او فی الوجود فان المباین للشیء اذا قام بہ کان مساویا لہ فی الوجود وکان لہ عارض قد عرض لہ حقیقۃ لکن الموضوع یوصف بہ ایضا کان ذلک العارض من الاحوال المطلوبۃ فی ذلک العلم الاول للمتکلم للانسان فان لکل من جزئیہ وخلافیہ والثانی کادراک الامور الغیر جزئیہ بجزئہ الناطق والثالث کالضحک فانہ بالقوۃ والرابع کالکون بالبطن المباین لہ فی الصدق والمساوی فی الوجود وما سوی ذلک اعراض غریبۃ اذ لا یبحث عنہا فی العلم قال والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتیۃ مما یعم موضوع العلم آہ اقول اعلم ان کلا من الموضوع والنواصر والاعراض الذاتیۃ والنواعما اذا اعتبر محمولا علیہ قد یوجد مقیدا بقید والشارح رحمہ اللہ انما تعرض للمطلوب والمسئلۃ وقد ادرج ذا ہما مع المتعلمہا فی شرح المرقاۃ فمن اراد فلیرجع ثمہ قال قلت لان المقصود بالنظر فی الفن ہی الکلیات آہ اقول فان قیل فیہ تسلیم ان اثبات حجیۃ الاجماع من مسائل الاصول وہو مخالف لما سبق فی تحقیق تعریف الفقہ بالعلم بالاحکام آہ حیث قال وبہ یسقط اعتقادیۃ واصلیۃ حکم الاجماع حجیۃ والایمان واجبا فانہ یقتضی ان یکون ذلک من مسائل الکلام قلنا ما ذکر ثمہ ہو حجیۃ الاجماع مطلقا اعم من کونہ ثبتیا للاحکام او العقائد ولا شک ان نظری معدود من مسائل الکلام ولہذا اطلقہ وجعلہ مقررنا لوجوب الایمان وما ذکر ہہنا اثباتہ للاحکام خاصۃ وہو علی ہذا ذکر الاثبات وقیدہ بکونہ للاحکام وجعلہ مقررنا بالقیاس ولا مخالفۃ بین الکلامین قال لکن الصحیح ان موضوعہ الادلۃ والاحکام اقول نقل عن الشارح رحمہ اللہ انہ لا خلاف فی ذلک فی لان من جعل الموضوع الادلۃ جعل الباحث المتعلقۃ بالاحکام من حیث الثبوت راجعۃ الی احوال الادلۃ والموضوع بالذات فانہ الیق بوحدۃ العلم من الوحدۃ بالجہات والحیثیات کما جعل الباحث المتعلقۃ باحوال الادلۃ من حیث الاثبات راجعۃ الی احوال الاحکام من حیث ان جعل الموضوع ہو الاحکام علی ما قال الامام الغزالی فی کتاب معیار العلم ان موضوع اصول الفقہ ہو الاحکام من حیث ثبوتہا بالادلۃ ومن جعل الموضوع کلا الامرین اراد التوضیح والتفصیل ثم قال ولو انی اطلعت علی کلام الامام فی ہذا المقام قبل شتہار النسخ وکثرتہا لاکتفیت بالکتاب لانا رجحنا الادلۃ بالتعمیم آہ قال رجح یرجح لازما ومتعدیا مصدر الاول الرجحان والثانی الترجیح والثانی لکونہ تعالی حکایۃ الی ابیکم والثانی کقولہ تعالی فان جاءک اللہ وقولہ تعالی فرجعناک الی امک وما تمن فیہ من ہذا القبیل قال ہذا الکلام لا حاصل لہ آہ اقول ہذا کلام لہ حاصل تحتہ طائل لکن الوقوف علیہ موقوف علی امعان النظر الکامل فلنوضح کلام المتوضح ملوحا الی ضعف کلام الشارح فنقول وباللہ التوفیق وبیدہ مقالید التحقیق اراد المصنف بقولہ ان اریدہ بالحکم آہ تحقیق قولہ فی المتن وعاشت بہذہ الادلۃ وجوہ الحکم بالمیاء والاشکال علیہ فرضہ عنہ وتقریر الاشکال انہ ان اریدہ بالحکم نفس الخطاب فلا یصح قولہ ثبت بہذہ الادلۃ لانہ قدیم والقدیم لا یثبت بہا فتعین ان یراد بالحکم علیہ والاستحالۃ فی ثبوت علم القدیم بہا وان اریدہ بہ اثر الخطاب فقولہ ثبوت بہذہ الادلۃ صحیح فیما سوی القیاس دون لما اشتہر ان ما سواہ ثبت للحکم وہو مظنون بل ثبت غلبۃ ظن بالحکم فظہر من ہذا ان المراد باثبات القیاس فی الوجہین اثباتہ فیمنع بلزوم الاشکال بان اللفظ الواحد وہو علم الحکم فی الاول ثبوت الحکم

في الثاني لا يراد به المعنى المشتهر وهو الاعتقاد الجازم في الاول ونفس التصور في الثاني والمجازي سماه وجوه غلبة الظن في الموجبين وتقرر نحوا مما مر يدفي كل من الوجهين باثبات الادلة الحكم باثباتها علم بالعدم من الاعتقاد الجازم وغلبة الظن وهي الاولى فلان قيم الحكم لما منع حمل العبادة على ظاهرها احتيج الى تقدير مضاف مناسب وهو العلم الشامل لاعتقاد الجازم وغلبة الظن وما في الثاني فلان نهيه الادلة لما كانت سببا بالظاهرة للحكم لمعنى اخر الخطاب افاد علمها كما افاد ثبوتها قبوته لان الاصل استلزم الثانية كما في العلل الخارجية ترتب الحكم على وصف الدلالة اعتبر ترتيم لمثل الادلة بأسبابها **قال** هذه ثلثة مباحث في الموضوع اورد بها مخالفا لجمهور المحققين **اقول** علم ان المصنف برد الله مضجعه وجعل الفردوس مثواه ومرجعه ورد بالكره الصائب وراى الثاقب ثلاثة مباحث مخالف للمشهور ومنافيا لما تقرر عند الجمهور فيجب منها المشاهل فيها وتجريدي الوقوف عليها للبادي والمناظر اوله نظن ان احد يسلم هذا الامر من المحقق اوغيره لسلك هذا النمط من الترتيب حاصل الاصل ان موضوع العلم الواحد انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اي مرجع محمولات المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة خصوصة بان العوارض التي لما دخل في المبحوث عنه وهي راجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل فاتحادا العلم واختلافه انما هو باتحاد وبا واختلافها ثم انما لما تركب من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتي للموضوع كان المعتبر في اتحاد وكل من الجزئين بمعنى تناسب التام وعدم تعدده على ما سيأتي وفي اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف شيرته وذلك ظاهر لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة الخصوصة تتبدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد خلافا للعلم انها اذا رجعت الى تلك الاضافة تتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الآخر بالنوع تغاير الملزومان بالضرورة ولا وجه لرفع احدهما الى الاخرى بالتاويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على الناظر المتامل واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان احد الفصل الداخل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة منهما اتحد كل من الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان مراده باتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده كما يشهد به عباراته هنا وفي البحث الآتي كما يظهر لمن انعم الله تعالى ولا شك ان الاضافة اذا جاءت بينهما توجب تناسبها الذاتي فاختلفت المسائل فيتعدد العلم ضرورة واما عدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراك كما في جامع ذاتي او عرضي او الاول غير صحيح بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المصنف رحمه الله تعالى واما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء ان الشيئيات المبحوث عنها في الهندسة من التقليث والتربيع والتسديس لما كانت امورا تخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي عيب من الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التعميلية للمعنى الجنسي العيب عن الخيال في غاية الاشكال وعلى نحو ما للنوعيات بنا على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال اسهل على البال فاما النوع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها السطح والخط والجسم التعليمي سيلا لامر الا ستلال واما الثالث فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكفي في الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعها فعلي المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشتراك في العرض الخاص كالصحة الخاصة بين الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث في الطب عن الاحوال الاودية والاغذية ونحو ذلك انها لاشتراك البدن فيها بل في الانتساب اليها كما ذكر الشارح رحمه الله تعالى واعتبار ما بينهما لا يوجب الانضباط لانتفائه الى ان تجد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والحفظ فيها الاحتراز عن الخطاء في اللفظ واحد من اتحاد العلم بان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وسيأتي ان تجردا تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد اذا عرفت هذا اظهر لك الجواب عن اعتراض الشارح رحمه الله تعالى الوجوه فانا نختار ان المراد عدم تباينا تاما مستعدا به وذلك لا يحصل الا بتماثل محمولا تها ان اتحد الموضوع او تجانسها ان كان المبحوث عنه في الحقيقة ذلك الجنس او اتحد الموضوع كما سيأتي في البحث الثالث او كان المبحوث عنه الاضافة عن تعدد حتى اذا تعدد ولم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يحصل ذلك التناسب اذ لا يوجد حينئذ اشتراك المسائل في واحد من الجزئين الموضوع والمحمول لما عرفت انفا فيختلف المسائل قطعا فيختلف العلم فروقوع وهو معنى قوله فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم واما اعتراضه بالزام المناقضة لان المصنف قائل بان الادلة موضوع الاصول كالاحكام مع ان كلا منهما امور متعددة ولا اضافة بينها وكذا التصور والتصديق فانه قائل بانها موضوع المنطق مع انتفاء الاضافة بينهما فمدفوعة بتحري في جميع موضوعات العلوم فيقال مثلا لا يجوز ان يكون الحكمة موضوع لان محمولات مسائلها ليست اعراض ذاتية لمفهوم حامل لما صدق عليه وهو غير متناه والموضوع يجب ان يكون متناهيا مضبوطا وكذا الحال في البواقي وحملها انها من باب استثناء العارض بالمعروض والقياس الكلي بجزئياته فان الموضوع معروض المفهوم وهو نفس الطبيعة الموجودة في ضمن جزئيات غير متناهية فموضوع الاصول الدليل الشرعي الشامل لكل من الادلة وموضوع المنطق العلوم الشامل للمتصور والتصديقي والعرضي الذاتي حقيقة للاول هو اثبات الحكم الشرعي الكلي الفعلي الى المحمول واما تفاصيل الاحوال الواقعة محمولات المسائل فيها فراجعة الى الاثبات والايصال فليتامل واعلم ان قول المصنف رحمه الله تعالى ويكون بعض العوارض بينهما ان يكون حالا على الفعل وكما قيل في قولهم وارتهنها ما كاد فلولم قمت وا حسك وجه اذ لا يجوز ان يعطف على كان في قوله كان اضافة شيء اذ لو كان كذلك لوجب جزمه ولان يكون معرضا اذ المقصود من ذكره تقييد كون المبحوث عنه اضافة بكون بعض العوارض ناشيا عن احدهما وبعضها عن الآخر ليصح تعدد الموضوع على ما سبق تحقيقه وقد وقع في بعض النسخ وقد يكون بلفظة قد وهو سهو لانه حينئذ يكون واقعا تحت الشرط وهو قولنا ان كان وجزاؤه وهو قوله فموضوع هذا العلم كالمضافين لبيان ان بعض العوارض قد يكون ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر قد لا يكون كذلك لاستلزامه ان يكون موضوع

المنطق الوصل والوصل الیہما وقد مر ہ المصنف سابقا بان موضوع المنطق المعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ والبحث عن الماہیات نیذکر علی سبیل التبعیۃ فلہذا مر ہ المصنف ما قال فی الفصول البدائع نقلا عن المصنف رحمہ اللہ تعالی وقیل لایجوز ان یکون المبحوث عنہ اضافۃ شیئ الی آخر والا اختلف المسائل فاختلف العلم کما لو قیل الفقہ و الہندسۃ علم واحد موضوعہ فعل المکلف والمقدار اما اذا کان اضافۃ شیئ الی آخر کالاتصال فی المنطق والاثبات ہہنا فیجوز ان یکون کلا المضافین فان المصنف رحمہ اللہ تعالی لعب ہا صرح ہہنا کیف یصح حمل کلامہ علی ذلک واما قیل الاصول المزوزۃ فی قرن المنطق حیث قال کما ان فی الاصول یبحث عن اثبات الادلۃ للحکم وفی المنطق یبحث عن الایصال تصورا او تصدیقا الی تصورا او تصدیق فلانہا فی ما ذکرنا لان الغرض منہ مجرد التمثیل لکون المبحوث عنہ اضافۃ شیئ الی آخر لا التسویۃ بینہما مطلقا ثم الاضافۃ الموقف فی قولہ وان المبحوث عنہ الاضافۃ اشارۃ الی اضافۃ سابقۃ مقیدۃ یکون بعض العوارض المذکورۃ ناشیا عن احد المضافین فی بعضہا عن الآخر فقصد قہ اما بانتفاء الاضافۃ اصلا او بانتقا، قیدہا فلا حاجۃ الی ان یکون بعدہ او کان المبحوث عنہ الاضافۃ ویکون جمیع العوارض ناشیا عن احد المضافین کما توہم **قال** ومنہا انہ قد یذکر الحیثیۃ فی الموضوعات وہ لہا معنیان **اقول** ہذا ہو البحث الثانی وحاصلہ ان الحیثیۃ یکون تارۃ خبر امن موضوع بحیثیۃ انہا تقیدفی وصف العنوان بحیث یکون بعض العوارض اللاحقۃ لہا عتبار اتصافہ۔ بذلک الوصف کما فی قولہم موضوع الالہی الباحث عن احوال الموجودات المجردۃ ای عن القیود المخصصۃ لا المجردۃ عن المادۃ ہو الموجود من حیث انہ موجود لان الموجود داخل فی الوصف العنوانی بحیث لایبحث عن العوارض اللاحقۃ للموجود والا بالاعتبار اتصافہ بہ یکون تارۃ بیانا للنوع المعروض الذاتی للمبحوث عنہ اذ قد یکون للشیئ اعراض ذاتیۃ متنوعۃ واما بحیث فی علم عن نوع منہا واما حملت ہہنا علی البیان دون الحقیقۃ کما فی الاول اذ لو کانت کذلک لما صح ان یبحث عنہا فی العلم اذ لا یبحث عن جزء الموضوع بل عن عرضہ الذاتی والمفہوم من کلام القوم ان یکون قیدا فی الموضعین حیث یقولون ان قید الحیثیۃ قد یکون کذا وقد لایکون کذا الی غیر ذلک من عبارات تدل علی القیدیۃ فاعترض الشارح رحمہ اللہ تعالی بانا لانسلم انہا فی الاول جزء من الموضوع لم لایجوز ان یکون قید للموضوعیۃ وبناء علی ہذا اورد الجلہنا فی القسم الثانی ایضا قید اللموضوع من حیث ہو موضوع کما ہو المفہوم من کلام القوم لتجوبا عما فر المصنف رحمہ اللہ تعالی الیہ من کون البحث عن جزء الموضوع ولم یلزم منہ لازمہ من مخدور شارک العلمین فی موضوع واحد بالذات وبالاعتبار او یحصل الامتیاز حینئذ بالذات والجواب عنہ ان کونہا جزء من الموضوع سیما بالنسبۃ الذی ذکرنا لانہا فی کونہا قید اللموضوعیۃ کما ان کل من الحیوان والناطق جزء من الانسان لانہا فی قیدیۃ الی الی نسبۃ ثم انہ لاوجہ لبناء وجواز قیدیتہا فی الاول لاستلزامہ فسادہا فی الثانی دون الاول وہو ورود الاشکال المشہور الذی محتاج فی دفعہ الی التکلف المذکور لان مدارہ علی قیدیۃ الاعتراض المبحوث عنہا فاذا انتفت النفع بالضرورۃ واما ذکر من شارک العلمین فی موضوع واحد بالذات والاعتبار فیہا تقرر عند المصنف رحمہ اللہ تعالی التزامہ فکیف یستقیم من الشارح رحمہ اللہ تعالی الزامہ وما ذکر فی البحث الثالث من الاشکال فی بنین وجہ ذلک ما فیہ من الاشتمال انشاء اللہ تعالی قال فی فصول البدائع یرد علی الاول یعنی کون الحیثیۃ جزء من الموضوع وجہان الاول ان موضوع الالہی لیس مرکبا من الموجود والوجود ولیس البحث عن اعراض ہذا المجموع او لیس المجموع او احقہا حتی یبحث عن احوالہ فی علوم الحقیقیۃ والثانی انہ لا یلزم من کون الوجود جہۃ البحث جزء الجواز ان یکون قیدا خارجا معتبرا فی البحث وہو الحق واورد علی الثانی ان الحیثیۃ لو کانت بیانا للاعراض المبحوث عنہا من تلک الحیثیۃ یلزم تقدم الشیئ علی نفسہ ضرورۃ لعدم سبب اللحوق علیہ وفیہ بحث اما اولا فلانہ ان اراد بالموجود مجرد معروض الوجود فلا وجہ لمنع المرکب منہ ومن الوجود موضوع الالہی لان البحث انما ہو عن اعراضہ الذاتیۃ لان المحقق اتفاقا او ان اراد بہ المصنف بالوجود بالفعل سلمنا ان موضوع الالہی لیس المرکب منہ ومن الوجود لکن القائلین بکون موضوعہ الموجود لا یریدون بہ ہذا المعنی بل معروض الوجود فقط لایقال المراد بالموجود ان کان ما صدق علیہ الاسم ان الوجود جزء منہ بل عرض عام لہ وان کان مفہومہ فالمجردیۃ مسلمۃ لکن الموضوع لیس ذلک وہو ظاہر لانا نقول نختار الاول وندفع المنع بما ان المراد بمجردیۃ منہ اعتبارہ فی الوصف العنوانی فلا اشکال واما ثانیا فلان ما ورد علی کلام الشارح وارد علی قولہ والثانی انہ لایلزم آہ ولا حاجۃ الی الاعادۃ واما ثالثا فلان الایراد انما کو لیس علی الثانی کما تحققتہ ولہذا قال الشارح رحمہ اللہ ثم یرد الاشکال المشہور فان سوقہ یدل علی ورودہ علی اعتبار القیدیۃ دون البیان للعرض الذاتی کما لایخفی علی الناظر المتامل **قال** والمشہور فی جوابہ ان المراد آہ **اقول** ہذا الجواب ذکرہ صاحب الحاکمات ورد علیہ بانہ لا یستقیم فی مثل قولہم موضوع علم السماء من الطبیعی اجسام العالم من حیث الطبیعۃ اذ لا یصح تفسیرہ بحیثیۃ استحداد الطبیعۃ وان امکن تاویلہ بحمل الطبیعۃ علی تاثیر ہا ولہذا لم یقتصر الشارح رحمہ اللہ تعالی بل اراد ان یذکر جوابا صوابا متقال واتحقیق ان الموضوع لما کان عبارۃ آہ وتخصیصہ ان الحیثیۃ انما یجب ان لایکون من الاعراض المبحوث عنہا فی العلم اذا وجب ان یکون طوق جمیع العوارض للموضوع لواسطۃ الحیثیۃ البتۃ ولیس کذلک اذ معنی التقیید بہا ان یلاحظ معنا ہا سواء جمیع الباحث سواء کان الحمول تلک الحیثیۃ او امرا آخر یقید بہ فیہ معنا ہا مثلا معنی بعبیہ موضوع الاصول باثبات الحکم الشرعی ان یقید بہ معناہ سواء وقع نفس الحمول کقولنا الاجماع ثبت الحکم الشرعی او امرا آخر یقید بہ کقولنا الاستدلال متکلم اتباع الدلیل فانہ یدل ان الکلام الذی فیہ الاستثناء وثبت الحکم بالنظر الی ما سوی المستثنی مع السکوت عن حکم المستثنی وحکذا الحال فی نظائرہ من مسائل الاصول فانہ فی فصول البدائع والحق من الجواب ان حیثیۃ الصحۃ مثلا اعتبارہا واعتبار غیرہا ولیست علۃ للحمو قہا حتی یحملہا یخفی ان السوال انما یرد اذا کانت الحیثیۃ معتبرۃ ما وضعیت الی بیان کانت مثلا عین الصحۃ ولم یکن بینہما فرق ولیست کذلک لان حیثیۃ الصحۃ مثلا اعتبار حاہ لاشک ان اعتبار الشیئ غیر ذلک فسبب لحوق العرض ہو الاول والعرض اللاحق ہو الثانی فلا اشکال والحال ان الصحۃ مثلا لو اعتبرت سببا فلیس سببا للحمو قما فی نفس الاول بل شملہا یخفی ان حصولہا لکونہا غایۃ وداع الی البحث عنہا وفیہ بحث لانہ مبنی علی التغایر بین الحیثیۃ والصحۃ وقد صرح المحققون بان اضافتہا الیہا واو الی اشارۃ الہا بیانیۃ فلیتامل **قال** ومنہا ان المشہور ان الشیئ

الواحد اه اقول هذا هو البحث الثالث وحاصله ان اشتراك العلوم المختلفة فی موضوع واحد بالذات والاعتبار جائز وواقع اما الجواز فلان المبحث عنه ان یکون الشیء الواحد اعراض ذاتیة مختلفة بالنوع یبحث فی علم عن نوع منها وفی علم آخر عن نوع آخر فتمایز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحدا موضوع بالذات والاعتبار ذلک لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب اتحاد المسائل واختلافها وهی کما تتحد بواسطة اتحاد موضوعاتها بان یرجع الجمیع الی موضوع العلم سواء کان واحدا حقیقة او متعددا بالجمیع الاضافة کما سبق وتختلف باختلافها بان لا یرجع الی ذلک بل الی متعدد لم یجمعه الاضافة کذلک تتحد بواسطة اتحاد محمولاتها بان یرجع الجمیع الی نوع من الاعراض الذاتیة ان اتحد الموضوع بالذات بینهما او بالاضافة او تعدد کما سبق او جنسهما الذی هو غیر الاضافة قال اتحد الموضوع وکان المبحوث عنه فی الحقیقة کذلک الجنس لان الاتحاد بالجنس اتحاد بالنوع اتحاد کل من الموضوع والمحمول بعینه عدم اختلافه کما سبق بخلاف اختلافهما فانه یکفی فیه اختلاف احدهما وهو ظاهر وبالجملة الافراق بین الموضوع والمحمول انما یرجع الی اتحاد العلوم واختلافها فکما یصح ان تمایز العلوم تمایز الموضوعات فکذا یصح ان تمایز المحمولات وان اردت ان الاصطلاح یجری بان الموضوع معتبر فی ذلک لا المحمول فلا مضایقة فی ذلک وما الموضوع فللحکماء جعلوا اجسام العالم وهی البسائط من الافلاک والعناصر موضوع علم الهیئة من حیث الشکل وهو موضوع علم السماء والعالم وهو مباحث الفلکیات والعنصریات من حیث الطبیعیة والحیثیة فیما بیان الاعراض لاجزاء الموضوع والی ما وقع البحث عنها فی العلمین فموضوع کل واحد منهما اجسام العالم علی الاطلاق لکن البحث فی الهیئة عن اشکالها وفی السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع بالذات والاعتبار اعترض علیه الشارح بوجوه ثلثة اما الاول فظاهر وجوابه ایضا ظاهر مما سبق واما الثانی فحاصله ان الموضوعات ممتازة معلومة للطالب والمحمولات مجهولة مطلوبة له فالفارق للتمایز هو الموضوع المعلوم لا المحمول المجهول وجوابه ان نفس المحمول الذی هو العرض الذاتی معلوم کالموضوع وانما المحمول انما یفید تحصیل الی الموضوع وهو لا ینافی فی امتیازه فی نفسه الذی هو المقصود واما الثالث فحاصله ان الامتیاز بالمحمول وبوجازة بالاعتبار المذکور بحیث لا یفقه مثلا علوما مختلفة بهذا الاعتبار بحثة عن الوجوب والحرمة ونحوهما ولیس فلیس وجوابه ان تنوع الاعراض انما یقتضی اختلاف العلم اذا لم یشترک فی جنس هو المقصود بالبحث کاحوال الکلمة البحوث عنها فی النحو والصرف والاشتقاق واما اذا اشترک فیه کالرفع والنصب والجزم الشارکة فی الاعراب فیجب الاتحاد سواء کان العرض الذاتی فی الحقیقة ذلک الجنس فاذا وجد یتحد العرض الذاتی فیتحد العلم واذا لم یوجد یکون کل واحد من انواع عرضا ذاتیا مختلف المحمولات فتختلف المسائل فتختلف العلوم ونظیر ما سبق فی الموضوع ان الاشیاء المتکثرة اذا اتحدت فی ذاتی کان الموضوع فی الحقیقة ذلک الذاتی ثم ان هذا الجنس قد یکون شموله لافراد الموضوع علی الاطلاق کالشکل فی الهیئة والطبیعة فی علم السماء والعالم وقد یکون علی سبیل التقابل بان یکون هو مع ما یقابله شاملین لها کالاعراب والبناء فی النحو والحرکة والسکون فی الحکمة الطبیعیة والصحة والمرض فی الطب فنقول نلخص من جمیع هذه المباحث الثلثة ان الموضوع اما واحد بالنوع والعرض الذاتی الذی هو مرجع محمولات المسائل یجب ان یکون واحدا کذلک فشموله اما علی الاطلاق او التقابل واما واحد بالجنس فالعرض الذاتی یجب ان یکون واحدا کذلک وشموله ایضا اما علی الاطلاق او التقابل واما اثنان هما الاضافة الخصوصة فالعرض الذاتی یجب ان یکون واحدا بالجنس هو الاضافة له نوعان هما عرضا الصافین وما تراءی فی اجابتین من الاختلاف والتکثیر فمن تعمد النظر علی الظواهر وترک التعمق والتدقیق وسئم استقرار احوال العلوم حتی الاستقرار وجد کلما راجعه الی ما ذکرناه ولعمری ان له فی هذا المرام خاطر ابن سینا وان بسط الکلام واطنب فی الشفاء ولا یخفی علی النحریر المنصف ان هذا التدقیق وان ظهر علی المصنف لکن التقریر فی الوقوف علی مرامه وجیه وفی توجیه کلامه بالتحقیق فرید قال وکان ینبغی ان یحرض هنا اه اقول یعنی ان المدعی ههنا شیئان الاول اثبات عرض ذاتی له بالاستقراء الاول بالنوع وما به فی اثبات کل منهما من التعرض للاحتیاج الی امر منفصل وقد امکن حمل عبارته علی التعرض لهما الثانی حیث جعل قوله ولانه یلزم عطفا علی مضمون قوله السابق وان کان غیره بحکمه فی ذلک الغیر حتی یسعی السرفی المبدأ ثم قال ومکین ان یجعل هذا اختصاصا بما یکون اه وترک التعرض له فی الاول مع کونه واجبا ایضا والجواب عنه ان قوله ولانه یلزم ناظر الی کلا الوجهین وقوله الاخر عنهما وغیر الاسلوب وانما خالف ذلک رعایا للاختصار کما دابه من الاکتفاء بالاشارة الخفیفة فی بیان الفرائض الابیة فکانه قال ولانه لو اعتبر الامر المنفصل ولم یکتف بما ذکرنا فی الوجهین یلزم استکمال عدة وافیل فی الجواب عنه ان العارض للشیء لا یکون ان یلحقه لامر مباین لان المراد بالعارض المحمول واذا لم یکن للمباین محمولا فکیف یوثر فی حمل امر آخر وهذا المثال المورد فی بعض الکتب لهذا من ان الحرارة یعرض النار بواسطة النار غیر سدید لعروضها بالمجاورة والمجاورة لیست ببیانیة للمباین بل هو محمول علیه فیقال النار حار لانه مجاورة للنار فلیس لشیء لان منشأ وهمه الغفلة عن القواعد فان الواسطة هو للسطح والسطح مساویة فی التمثیل اجیب بانه ان اریدان السطح بالسطح ما صدق هو علیه فهو الجسم بعینه وان اریدان مفهومه فلیس البیاض عارضا له بل للسطح الموجود فی الخارج فهو الابیض وکذا الحال فی المذکور من المثال فان الواسطة علی اعم التعرض علی المجاورة وهی لیست بمحمولة علی الماء وما نحن المحمول علیه هو المجاور والاشکال انما صدق هو بین المار فی الخارج والواسطة بینه وبین النار ومفهومه وان کان مغایرا للکتلة لیس واسطة بینهما ایضا والعجب انه یدعی محمولیة المصدر ویذکر محمولیة باکثر شتی منه نعم المثال المورد غیر سدید لکن لوجه آخر ذکرته فی کتب المنطق فمن اراده فلیراجع ثم قال فحلنا الاحق بواسطة العرضی الذاتی الاول اقول هذا جواب عن الاعتراض التی وقوله الصفات المتعددة اه جواب عن السیلة قال نضیع الکتاب الی مقاصده اقول فیه تسامح لان الموضوع علی القسمین لیس مقاصد الکتاب بل الالفاظ الدالة علی تلک المقاصد ان المراد بوضعه علی القسمین جعله قسمین فیهما نفس الکتاب فکما ان الکتاب عبارة عن الالفاظ فکذا اشیاء کما صرح بذلک فی شرح المفتاح فالاولی ان یقال اراد بالکتاب

ماسوی القدیمۃ من الالفاظ کما ان القدیمۃ کذلک مع جعل ذکرہ بعد بعضہا واما دلالۃ التضمنیۃ بعد باقرینۃ علی ذلک الا انہ انما تسامح بنظر الی اعلاقۃ قویۃ بین الالفاظ والمعانی والامر مہین **قال** وہو فی اللغۃ اسم للمکتوب **اقول** فان قیل فینبغی ان یکون صفۃ کالمکتوب فتعانی العبارۃ الاشارۃ الی انہ من الاسماء المشتبہۃ بالصفۃ کان لہ والامام لم یعد الصفات کالمکتوب ونحوہ وسیاتی تحقیقہ فی آخر تقسیم اللفظ ان شاء اللہ تعالی **قال** غلب علیہ فی عرف الشرع علی کتاب اللہ تعالی آہ **اقول** القدیم من اطلاق کتاب اللہ تعالی ومن التمثیل بکتاب سیبویہ ومن قولہ الآتی ثم من الکتاب والقرآن آہ ومن قولہ فی آخر الکتاب فان قیل بالکتاب بالمعنی الثانی بل یصح تفسیرہ بالقرآن ان یکون المراد بکتاب اللہ تعالی المجموع ما بین الدفتین ولا یذہب مجوز احتمال کون التمثیل بکتاب سیبویہ فی مطلق الغلبۃ مع قطع النظر عن الکلیۃ والجزئیۃ فیکن بنداء علی ذکر بنک فانہ نافع فیما سیاتی انشاء اللہ تعالی **قال** والقرآن فی اللغۃ مصدر بمعنی القراءۃ **اقول** فان قیل کما ان القرآن فی اللغۃ مصدر بمعنی القراءۃ کذلک الکتاب فی اللغۃ مصدر بمعنی الجمع یسمی بہ المفعول للمبالغۃ صرح بہ شراح الہدایۃ وغیرہم فما وجہ قولہم وہو فی اللغۃ اسم للمکتوب قلنا ہو مذہب البعض وذہب بعضہم الی انہ فعال کاللباس بنی للمفعول وہو النقوش ثم اطلق علی العبارۃ قیل ان یکتب لانہ ہما یکتب ذکرہ الامام البیضاوی والشارح رحمہ اللہ تعالی اختار الثانی لقلۃ **انقل قال** غلب فی العرف العام علی المجموع آہ **اقول** المفہوم الیفہم من اطلاق لفظ المجموع المعین ومن قولہ وہو فی ہذا المعنی اشہر واظہر بلفظ الکتاب ومن تعریف المجموع بلام العہد فی قولہ لیطلق عند الاصولیین علی المجموع ومن قولہ آخر قلنا نعم علی ان یکون القرآن الیفہم حقیقۃ فی البعض کلم وہو حقیقۃ مسلم فی الکل ان یکون المراد بالمجموع المعین المجموع ما بین الدفتین لکنہ لا یلایم قولہ فکذا جعل تفسیرہ الآتی حیث قیل آہ لان ذلک التفسیر للاصولیین وتعرف انہم انما یعرفون الکل الشامل للکل والجزء حتی احتاجوا الی تحصیل صفات مشترکۃ بین الکل والجزء وانما قال فی العرف العام لانہ غلب فی عرف اہل الشرع علی مقدار ثلاث آیات کما ذہب الیہ الامامان خلوتمرک غلبتہما علی الکل وقال فی الاول ہو اللغۃ اسم للمکتوب ثم اطلق علی العبارۃ قیل ان یکتب کما قال الامام البیضاوی وفی الثانی والقرآن فی اللغۃ بمعنی القراءۃ غلب فی عرف اہل الشرع علی مقدار ثلاث آیات لم یرد علیہ شیء **قال** وہو فی ہذا الفن اشہر آہ **اقول** ای لفظ القرآن فی المجموع المعین المذکور اشہر واظہر من لفظ الکتاب اما انہ اشہر فلکثرۃ الاستعمال فیہ اور بما یستعمل الکتاب فی سائر الکتب الآسیۃ وغیرہا والقرآن لا یستعمل فی الصحف الا فیما ذکرنا واما انہ اظہر منہ فلان الانتقال من القرآن الی المقروء اظہر من الانتقال من الکتاب الی المقروء واما علی القول فی الکتاب فظاہر لتمثل المتعلمین واما علی الثانی فلان الملابسۃ بین المصدر والمفعول وہما القرآن والمقروء اقوی من الملابسۃ بین النقوش والالفاظ فالانتقال من المصدر الی المفعول اظہر من الانتقال بالعکس وہو من الکتاب الی الالفاظ واذا ثبت الاظہریۃ والاشہریۃ صح تفسیر الکتاب بالقرآن کما لفضفر بالاساس ثم تعریفہ بالباقی واعلم ان ہذا التعریف لیس کتعریف النظر بالفکر الذی یطلب بہ علم او ظن بحیث یکون الفکر تفسیر اللفظ والباقی تعریفا لان الفکر لیس مما اشہر ولا اظہر من النظر حتی یصح تفسیرہ بہ کما لا یخفی فانہ فہم ما توہم ان ہذا الکلام من الشارح مخالف لما ذکرہ فی حواشی شرح المقاصد حیث قال اولا لما کان المراد بالفکر والنظر فی عبارۃ الفریقین واحدا زعم الآمدی ان مراد القاضی ابی بکر فی ہذا التعریف ان تفسیر النظر بالفکر تنبیہا علی اتحادہما ثم تعریفہ بما یطلب بہ علم او ظن ثم قال ولا شک انہ لیس کذلک بینہما **قال** علی ما توہم البعض **اقول** اراد بہ صاحب الکشف ومن تبعہ من شراح اصول فخر الاسلام وغیرہم **قال** لانہ مخالف للمعرف لبعید عن الفہم **اقول** ای الان کون القرآن مصدر المبنی للمفعول مخالف للعرف لان المتبادر منہ عرفا لیس الکلام اللہ تعالی وذلک بعید عن الفہم لان المفہوم انما ہو المبنی المعروف بواسطۃ العرف فلا ارتکاب ہذا الوہم صرح المصنف رحمہ اللہ تعالی **بحرف التفسیر آہ اقول** ای لانا لا نسلم ان القرآن مصدر بمعنی المقروء کما یشیر کلام اللہ وغیرہ صرح بحرف التفسیر الدال علی الاتحاد او ادور بالضمیر الراجع الی القرآن حیث وہو ما نقل الینا وہذا یلایم لما اختارہ المصنف من کون الحد وہو المجموع دون المفہوم الکلی بخلاف ما مشی فی الاصولیین سوی ابن الحاجب فان قیل لا یجوز ان یکون التصریح ہہنا تنبیہ القوم قلنا لما اعترف بصحۃ التفسیر اعترف بصحۃ التعریف اللفظ لان حرف التفسیر لا یدخل الا علی الاعرف الاشہر فلا وجہ للتنبیہ **قال** ثم کل من الکتاب والقرآن یطلق عند الاصولیین آہ **اقول** فیہ بحث اما اولا فلان قولہ وعلی کل جزء منہ تینا وان یعمومہ کل حرف من حروف المبانی ولا یطلق علیہ القرآن عند الاصولیین کما سیاتی بیانہ ان شاء اللہ تعالی واما ثانیا فلان الدلیل لا یطابق الدعوی لوجوہ الاول انہ تعرض فی الدعوی للاطلاق علی المجموع ولم تعرض لہ فی الدلیل الثانی ان الجزء فی الدعوی عام تینا ول حروف المبانی کما عرفت وقولہ من حیث انہ دلیل علی الحکم لا یطابقہ انما الدلالۃ فیہا الثالث ان الخصوص المستفاد من قولہ وذلک آیۃ آیۃ لا یطابق عموم قولہ وعلی کل جزء منہ الرابع ان الحیثیۃ ان اعتبرت لزم ان یطلق علی المجموع اذ لا یدل المجموع علی حکم وکین دفع اول الوجوہ بان الاطلاق علی المجموع امر مقرر عنا کل مسلم عند الاصولیین وکذا رابعہا فان اعتبار الحیثیۃ انما یفید عدم السبق عن احوال المجموع لا عدم الاطلاق علیہ وقد عرفت ان الاطلاق علیہ امر متحقق علیہ مقرر عند الکل وبسبنین فی آخر الکلام ان قول الشارح رحمہ اللہ تعالی مضطرب فی ہذا المقام وتسمع ہناک ما ہو الحق الصریح الناس عن الفکر القویم والنظر الصحیح **قال** والمصنف رحمہ اللہ تعالی اقتصر علی ذکر النقل فی الصحاف آہ **اقول** لا حاجۃ لی ذکر ہذا الکلام فی ہذا المقام مقام بیان تعریف الکلی وعد الصفات المشترکۃ بین الکل والجزء والعلم لم یعرف الکلی بل الکل کما سیذکرہ الشارح رحمہ اللہ تعالی **قال** والقرآت الشاذۃ لم تنقل الینا بطریق التواتر آہ **اقول** فان قیل لا حاجۃ فی اخراجہا الی قید التواتر لخروجہا بموم المصاحف فان شیئا منہا لیکتب فی جمیع المصاحف والا لکن شاذۃ قلنا لا نسلم حمل علی العموم قطعا کیف وقد تقرر عندہم ان الجمع اذا دخلہ اللام کثیرا یحمل علی الجنس فکان زیادۃ ان یتوہم ذلک ومقام التعریف یقتضی زیادۃ التوضیح ودفع التوہم فزید قید التواتر لذلک قولہ کما نص بمصحف ابی ہو ما نقل فی قضاء رمضان

فی ثلثۃ من ایام آخر متتابعات قولہ کما تخصص بمصحف ابن مسعود وھو ما نقل فی کفارۃ الیمین فصیامہ ثلثۃ ایام متتابعات **قال** الا ان المتاخرین وھو الی ان الاصح من المذہب انہا فی اوائل السور آیۃ من القرآن **اقول** فان قیل فعلی ہذا المذہب یجب ان یحوج فیہ بلا شبہۃ ویدخل علی الناکید کما سبق اذ لا شبہۃ ان فیہا شغبۃ حتی قالوا قوۃ الشبہۃ لمنعت الاکفار من الطرفین قلنا الشبہۃ التی ہہنا غیر الشبہۃ التی ہناک کما سیاتی تحقیقہ **قال** انزلت للفصل بین السور **اقول** نقل صاحب الکشف عن ابن عباس رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یعرف ضم کل سورۃ وابتداء اخری حتی ینزل جبرئیل علیہ السلام ببسم اللہ الرحمن الرحیم فی اول کل سورۃ مع بقیۃ ما قال فی فصول البدائع فان لم ینزل شیء منہا علی التعیین فان قیل ذلک النقل بلا یم ۔ ذہب الشافعی رحمہ اللہ فان تکرار النزول یقتضی تکرر القرآنیۃ قلنا القول بتکریرہ لا یقتضی القول بتعدد ہا کیف وقد قیل بتکریر نزول الفاتحۃ ولم یقل احد بتعددہا وقرآنیتہا **قال** بدلیل انہا کتبت فی المصاحف بخط القرآن من غیر انکار آہ **اقول** یعنی مع المبالغۃ فی تاکید امر التسمیۃ حتی امر بکتبہا فی اوائل السور فی المصاحف ولم یامر بکتبۃ التعوذ مع انہ ایضا من القرآن کما ذکر فی المطولات وقد صرح بہ فی ضیاء الحلوم ایضا فی ہذا المقام وقد صرح بہ فی الکشف ایضا فی ہذا المقام ایضا ومنع قوم العلم الیقینی فان مجرد ما ذکر لا یدل قطعا علی المطلوب ما لم یفض الیہ بالمقدمۃ المذکورۃ فان قیل فی ذلک ایضا القطع بل الظن الراجح کما صرح بہ ابن الحاجب وشراح کتابہ قلنا ذہب الفاضل المحقق الی انہ قطعی لان العادۃ تقتضی فی مثلہ عدم الاتفاق فکان لانکارہا بعض اوتیکرہ علی کاتبہا ولو نادرا فاحتمال ہذا جواب عن سوال مقدر تقریر السوال ظاہر واما تقریر الجواب فہو ان ثبوت قرآنیۃ القرآن ان ثبت بتبض الشبہۃ فہی ظالویدی الابقرۃ تماما لشبہۃ منع کونہ آیۃ تامۃ والتسمیۃ لیست کذلک اذا لصحیح من مذہب الشافعی انہا مع ما بعدہا الی راس الآیۃ آیۃ تامۃ فاورث ذلک شبہۃ فی کونہا آیۃ فلا یدری بہا الفرض القطعی ع بہ وہذا الجواب مبنی علی الصحیح من الروایۃ والا فقد ذکر التمرتاشی فی شرح الجامع الصغیر اذ لو اکتفی بجواز بہا الصلوۃ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ لکن الصحیح ہو الاول ذکرہ فی الکشف **قال** وجوازا صلوتہا للجنب والحائض انما ہو لعدم التمکن من الترک آہ **اقول** فان قیل لم لا یکون جواز ہا لکونہا من القرآن لا یکون ہذا الجواز لشبہۃ الکونہ قرآنا قلنا لم لا یورث ہذا الجواب لان الاتمام مقام الاحتیاط فالاحوط ہہنا ترکہا کما مال الدلیل علی کونہ آیۃ فان قیل فینبغی ان یفسد قصد التیمن والتبرک جوازا وتہا لما لا یفسد مناف للاحتیاط قلنا مقارنۃ القصد لا تورث مجرد الشبہۃ بل یحرجہا عن القرآنیۃ قطعا لانہا مما تختلف بالاعتبار وقد یکون الشیء الا بمن اعتبار ہ فیہا تختلف بہ بہان یراد ان اطلاق اسم الحرف علی ما قصد علیہ المعرف انما یکون من حیث تحقق ہذا التعریف فیہ وصدق علیہ فقولنا الحمد للہ رب العالمین انما یکون تحقق ہذا القرآن لو اعتبر فیہ القصود الثلثۃ المذکورۃ والمکتوبۃ والمنقولۃ بالتواتر فاذا قیل ذلک شکلا یکون القصود الثلثۃ مندرجۃ فیہ فیؤدی معنی اعتبار قید القرآنیۃ ان یکون مکتوبۃ او غیرہا من حیث انہ قرآن کما زعم بعض الشراح المقتفی فانہ عکس المقصود فلیتامل **قال** وعدم تکفیر من انکر کونہا من القرآن آہ **اقول** ہذا جواب عما یقال لو کان قرآنا لوجب الکفار من انکر قرآنیتہ لانہ انکار القطعی کمنکر قرآنیۃ الباقی ومنکر احد الاکان والالازم باطل لانہ لو وقع لنقل عادۃ والاجماع علی عدم الکفار وتقریر الجواب ان انکار القطعی انما یکون کفرا اذا لم یستند الی شبہۃ قویۃ بحیث یخرج الحکم من حد الموضوع الی حد الاشکال وہہنا کذلک اقسام الاولۃ من الطرفین فی زعمہا واعلم ان المراد بالشبہۃ ہہنا ما یذکر فی الکتب الکلامیۃ وہو ما لا یشبہ الدلیل ولیس بہ ولو فی اعتقاد المخصم لفوتہا خفاء وفسادہا بحیث لا یطلع علیہ الا بامعان النظر حتی یعد بہ صاحبہا ولا مثال لیل الشافعیۃ فی ہذہ المسالۃ عند الحنیفۃ بحیث لا یدلیس بدلیل فی الواقع لکن الشافعیۃ یجعلونہ دلیلا لعدم اطلاعہم علی عدم دلالتہ علی مطلوبہم قوتیہ عندہم ایضا لخفاء فسادہ حتی احتاج الی امعان النظر والتامل ودلیل الحنیفۃ بالعکس عند الشافعیۃ ولا شبہۃ فی ان ہذا الشبہۃ لا تورث مشکلا اورد بہا الطرف الآخر اصلا وانما تورثہ لو لم یقدر ذلک الطرف علی ابداء التہا ولو بالامعان لم تبق عندہ معتبرۃ اصلا لکنہا لما اضافت الی الامعان تجاوزنا عنہا وعد ہذا الطرف الآخر تیسکا بہا مقدورا لمن لا یکفرہا لا یکفر الماول وہذا تحقیق ما قال المحقق فی شرح المختصرات الجواب الالتزام ونمنع انہا تصح لو کان کل من الطرفین لا یقوم فیہ الشبہۃ قویۃ تخرجہ عن حد الموضوع الی ہذا الاشکال ولما اذا قوی عند کل فرقۃ الشبہۃ من الطرف الآخر فلا یلزم التکون فاعمل ما قال الشارح فی حاشیتہ علیہ فان قیل اذا فی درجات الشبہۃ القویۃ ان تورث شکلا اورد بہا فلا یبقی الطرف الآخر قطعیا قلنا ہی عند کل فرقۃ الشبہۃ من الطرف الآخر فلا یلزم ذلک فلیتدبر فی العبارۃ ہہنا حیث لقوۃ شبہتہ ولم ینسب الطرفین فتدبر والہادی الی سواء السبیل وہو حسبی ونعم الوکیل **قال** فان یعد زنیدیقا او مجنونا **اقول** ان کان لہ تاصد جدید بہ بعد زندیقا والا فیعد مجنونا **قال** الا انہ ان ابقی علی عمومہ یتناول حروف التہجی فی حد الحرف والجملۃ آہ **اقول** اعلم ان کلام الشارح رحمہ اللہ فی ہذا المقام علی اضطراب فاقول ستینا ہا بالملک الوہاب ہذا التعاریف ان ابقی علی عمومہ یتناول حروف التہجی من القرآن وہی الت یترکب عنہا الکلم والا یتہ قرآنا لا عند الاصولیین ولا عند الفقہاء ولو علق غرضہم بہا وان عدہا القراء قرآنا فوجب ان یراد بالنزل ما دل علی المعنی فظہور ان الانزال لیس الا لیدل فادۃ فحینئذ یتناول حروف المبانی عن القرآن وہی احد اقسام الکلمۃ ستینا ول سائر الکلمات والمفہوم من القرآن وہذا ہو الموافق لغرض الاصولی وذلک لان بحثہ عن احوال الکتاب والسنۃ وغیرہا لیس الا من حیث کونہا دلیلا شرعیا کما تقرر فیما سبق والدلیل عندہم انما یکون التوصل بصحیح النظر فیہ الی المطلوب خبریا وبالجملۃ ہو المشتمل علی وجہ الدلالۃ وہو الحاصل بترتیب مقدمتین تکون العالم بہا لیلا علی الصانع باشتمالہ علی الحدوث وہو ہہنا قد یکون اسما وفعلا او حرفا ولہذا بحثوا عن احوال الخاص والعام المشترک والحقیقۃ والمجاز والامر والنہی والمطلق والمقید وحروف المبانی ونحو ذلک من المفردات وجعلوہا من اقسام النظم الذی ہو عبارۃ عن الکتاب ولان بعض الاسماء من کلمات القرآن آیۃ کیاسین وکذا بعض الحروف عند البعض نحو حٰمٓ وص وان کما صرح بہ فی کتب الفقہ وان کان فی کونہا حروفا مسامحۃ لانہا وان کانت حروفا فی الکتابۃ لکنہا اسماء فی العبارۃ کما صرح بہ صاحب الکشاف فلو اہمل علی ما ذکر لم یصح البحث والتقسیم ولا عد الکلمۃ آیۃ نعم لا یطلق حکم القرآن لکل کلمۃ او کلمتین فصاعدا مالم یبلغ حد الآیۃ عند اکثر الفقہاء من حرمت مسہ علی الحدث وتلاوتہ علی الجنب بان دلت

علی شرعی لکن ذلک امر آخر متعلق بنظر الفقہ لا الاصولی ویدل علی صحتہ ما ذکرنا ان الامام شمس الائمۃ السرخسی لم یباشر فیما وافق الفقہاء فیہا ذکرہ فی المبسوط وغیرہ قال فی اصول ان ما دون الآیۃ والآیۃ القصیرۃ لیست بمعجزۃ وہو قرآن ثبت بالعلم قطعا وکفی بہ قدوۃ قال وعلی ما دل علیہ سیاق کلام المصنف رحمہ اللہ تعالی المراد بما نقل مجموع ما نقل آہ اقول یعنی ان مراد المصنف رحمہ اللہ تعالی بما نقل مجموع ما نقل مع دل علیہ سیاق کلامہ لانہ جعلہ تعریفا للمجموع الشخصی لا المعنی الکلی لانہ صرح فیما سیاتی فی موضعین بقولہ لیقرأ من اولہ الی آخرہ فاذا اراد بالمجموع وجب ان یراد بالنقل ایضا فلک والا لم یطابق الحد المحدود وہو وجہ دلالۃ التصریح المذکور علی ما ذکرنا ان الضمیرین فی کل من الموضعین راجعان الی القرآن السابق ذکرہ ولاضرورۃ فی اخراجہما من الظاہر وارجاع الاول الی الکلام توہم دلالۃ الکلمات علیہ وفی الثانی الی الترکیب المخصوص کما توہم فتدبر قال قلنا لیس معنی کونہ حقیقۃ فی البعض اقول کون ہذا المعنی مستفادا من تلک العبارۃ ومن نظیرہا بان یقال کونہ حقیقۃ فی البعض باعتبار اطلاق العام وارادۃ الخاص لا بخصوصیۃ فانہ لا ینافی کونہ حقیقۃ وانما ینافی ارادۃ الخاص بخصوصیۃ ہذا الذی ذکرنا مبنی علی اختیار الشارح التحریر فی المطول وغیرہ وفیہ کلام اوردناہ فی حواشی المطول فمن ارادہ فلیراجعہ ثمۃ فان قیل قول المصنف رحمہ اللہ تعالی بین وفتی المصاحف حال عن ضمیر نقل وفیہ فساد لکون القرآن المعرف ہو المنقوش لانہا الکائنۃ فیما واعتبار التواتر فی المنقوش دون النظم قلنا المراد ما بین الدفتین النظم بقرینۃ ما نقل والمعنی ما نقل کائنا وثابتا بین وفتی المصاحف قال فلابد ان یقول اقول تقریر الکلام فلابد من یجاب وان یقال لان المعطوف لابد کہ من معطوف علیہ فیقدر فی کل کلام ما یناسبہ وفیہ زیادۃ تاکید وبالغۃ فلیکن ہذا علی ذکر منک فان لہ نفعا کثیرا قال المصنف رحمہ اللہ تعالی ثم اورد ت تحقیقا فی ہذا الموضع ان ہذا التعریف ای نوع من انواع التعاریف قال المحقق عضد الدین رحمہ اللہ تعالی فی المواقف وغیرہ ان التعاریف علی قسمین قسم یراد بہ احداث تصور لم یکن وقسم یراد بہ الاتفات الی تصور حاصل لیعلم ان المراد من بین التصورات وہذا ہو المراد قال ویخرج منسوخ التلاوۃ من التعریف بقید التواتر اقول لعل ادقصارہ علیہ مع وجوب اخراج سائر الکتب السماویۃ والاحادیث الآلہیۃ والنبویۃ والقرأت الشاذۃ کما سبق الکنہ ربما سبق لکنہ ظاہر فی حق القرأت دون الباقی فلو قال ویخرج منسوخ التلاوۃ ونظائرہ بما نقل الینا تواترا کان احسن بخروج الاحادیث النبویۃ بما نقل ان المراد بہ ما نقل علی انہ کلام اللہ وسائر الکتب الآلہیۃ بالینا والاحادیث الالہیۃ والشواذ والمنسوخ التلاوۃ تواتر قال فان قیل تعریف الاصولی انما ہو للمفہوم الکلی آہ اقول تقریر السوال ان الدور مدفوع لان الاصولی لا یعرف الا المفہوم الکلی ومعرفتہ لا تتوقف علی معرفۃ المصحف ولا معرفۃ المصحف علی معرفۃ ما بہ القرآن بمعنی المجموع الشخصی فمعرفۃ المصحف وان توقفت علی معرفتہ لکن معرفتہ لا تتوقف علی معرفۃ المصحف حتی یلزم الدور لانہ معلوم معہود بین الناس لا یحتاج الی الکشف ورفع الالتباس وتقریر الجواب ان تولک وہو معلوم بین الناس آہ باطل فانا لا نسلم ان المجموع الشخصی یعرف بحقیقتہ ومن معرفۃ معنی الکلی وقد عرفت ان ہذا المعنی الکلی محتاج الی التعاریف عند الاصولی فاذا توقف معرفۃ المعنی الکلی الموقوف علی التعریف فقد توقف المجموع ایضا علی التعریف بالضرورۃ وما ورد علی ہذا ان توقف معرفۃ المجموع بحقیقتہ علی معرفۃ المعنی الکلی انما یصح اذا کان ذلک المعنی الکلی ذاتیا للمجموع وہو لیس کذلک لم یصرح بالمنع الذکر بل قال ابتداء ولو سلم معرفۃ المجموع آہ یعنی لو سلم ذلک فکلام المصنف رحمہ اللہ تعالی مبنی علی ان المجموع یحتاج الی التعریف کما سبق تحقیقہ والمصحف ماخوذ فی تعریفہ وقد عرفت ان معرفۃ المصحف تتوقف علی معرفۃ المجموع فالدور لازم لا یندفع الا بما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی قال ای خیرہ بخواصہ آہ اقول لکان قول المص رحمہ اللہ تعالی بل بتخصیصہ توہم ان مراد ہ التعیین الشخصی ولم یکن کذلک لانہ مخالف لقولہ الآتی فہذا تعیین احد محتملیہ آہ ورد ہ الشارح رحمہ اللہ تعالی وبین ان مراد ہ تمییز المحدود عن غیرہ بما یخصہ لا تعیینہ الشخصی کما تقرر فی موضعہ فبطل ما قیل لیس المراد التمییز بالخواص فانہ لا یستلزم التشخیص علی ما اشار الیہ ان اعم منہ بل المراد بالتشخیص ان قولہ ما نقل الینا آہ بمنزلۃ الاشارۃ الیہ بقولہ ہو ہذا الذی نقل بین وفتی المصحف قال سمی کلام اللہ والقرآن علی معنی ان عبارۃ عن ذلک المعنی القدیم اقول لیس معنی کونہ عبارۃ عنہ انہ عینہ کما قال بعد ہذا ان القرآن عبارۃ عن ہذا المؤلف الخصوص والنحو عبارۃ عن القواعد المخصوصۃ وذلک ظاہر بالانزدال علیہ بالوضع لان المدلول الوضعی ہو المعانی الوضعیۃ بحاذتہ بل معناہ انہ دال علیہ عقلا دلالۃ الاثر علی مبدأہ فان النطق الظاہری فی الانسان کما یدل علی مبدأ البتۃ بالعلم والقدرۃ والارادۃ کذلک فی الباری تعالی یدل الکلام اللفظی علی مبدأہ البتۃ بالعلم والقدرۃ والارادۃ کذلک فی سائر الصفات قال لا یقال التمییز یحصل بجرد ذکر النقل فلا حاجۃ الی باقی القیود اقول لعل الجواب ان المقصود الاہم بالتعریف وان کان التمییز عنہ لکن التمییز عن جمیع الاغیار بحیث یحصل الساء ۃ بین المعرف والمعرف من شرائط صحۃ التعریف فلابد من ذکر باقی القیود قال ولقائل ان یقول ان الشخص مرکب اعتباری ہو مجموع المادۃ والشخص اقول انما حکم بکون الشخص اعتباریا لکون الشخص الذی ہو جزؤہ اعتباریا لان المرکب من الاعتباری وغیرہ اعتباری بلا مریۃ قال لا انا نقول لو سلم ذلک اقول اشارۃ الی منع قولہ والکلام فی الحد الحقیقی ودون قولہ تعریف الرکب الاعتباری لفظا لانہ مسلم لا یمنع ومقرر لا یندفع قال تحقیقا لاحاجۃ الی سائر القیود اقول ای حین اذ کان الکلام فی الحد الحقیقی ولا شک ان جمیع القیود مرکب اعتباری کفی ان یقال ان القرآن لا یحد لانہ مرکب اعتباری وہو لا یحد بالحد الحقیقی ولا یتقید حاجۃ الی ما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی من التطویل قال وفیہ نظر لجواز ان یذکر مہما لعرضیات المشخصۃ آہ اقول اورد علیہ ان کل امر مشخص یذکر فی تعریفہ یحتمل فی النقل ان یکون للاخر فلا یمیزہ تمییز الشخصیۃ ولیس بشیء لانہ لیس لبقاء صح فی اصل الاعتراض بل توصیف العرضیات بالمشخصۃ وہو کلام سلیم ذکرہ الشارح رحمہ اللہ تعالی للالزام بان عدم تجویز ذکر العرضیات المشخصۃ فی حد الشخص ان کان لعدم وجوب دوام صدقہا علی المحدود لا کان لامکان الزوال

فضاسد لان عدم صدق احد واجب اعانہ بزوال الحدود ثم لما ذکر الکلام الالزامی اراد ان یحقق المقام حیث بین المرام بان تحدید الشخصیہ بما یمیزہ عن اغیارہ بحسب الوجود یمکن لا بما یمیزہ عن اغیارہ بحسب العقل فانک اذا قلت فی جواب من قال زید زید الذی جاءک الیوم وحدہ قبل کل احد افادہ تمییزہ بحسب الوجود ولذا یتعین ان یجیب فی الخارج شخصان هو صوفی بما ذکر لا بحسب العقل اذ لا امتناع فیہ بالنظر الیہ وذلک ظاہر وان خفی علی احد اذ لا یمیزہ بحسب الوجود من جمیع ما عداہ لا یقال اذا یمیزہ عن الذاتیات فما تشتمل علی ذکر العوارض المشخصۃ لانا نقول ہذا لا نقول انا بحسب ما یکون جامعا ومانعا لما ذکر فانہ اصطلاح المنطقیین ولو سلم فالعوارض المشخصۃ من ذاتیات الشخص تسمیتہا بالعوارض انما ہی بالنسبۃ الی الماہیۃ قال ظاہر تعریفہ المجموع عن الشخصیہ دون المفہوم الکلی اقول لان من فی منا التبعیض فی ضمیرہ للکلام فالکلام المعجز سورۃ منہ لیس الا الکل اخلا بقید التحدی الا بسورۃ من کل القرآن ای سورۃ کانت غیر مختصۃ بسبب فلا یصدق علی النصف وغیرہ انما الکلام القتر للاعجاز بسورۃ منہ وتحقیقہ ان ظہور الاعجاز بالسورۃ لما وقع بقولہ تعالی فاتوا بسورۃ من مثلہ وقعت السورۃ فی الصورۃ فی سیاق الاثبات ودخل المنہی فی سیاق النفی فنظر الی المقصود کما فی قولہ ان ترکت امراۃ انما لہا ربع ما ترکن فنظر الی جمیع السور فکانہ میل الی القرون علی اتیان سورۃ من مثل القرآن وظاہر ان الذی کل سورۃ لیس من مثلہ الا کل القرآن وہذا ہو التحقیق لا ما قیل ان الجنس المنکر اذا قارنتہ الوحدۃ افاد العموم وان کان فی سیاق الاثبات کما فی ثمرۃ خیر من جرادۃ فتامل قال الا ان یقال المراد بسورۃ من جنسہ آہ اقول ای تمیل علی حذف المضاف ویقدر ما ذکر قال المحقق عضد الملۃ والدین رحمہ اللہ وان اریدت سورۃ من جنسہ فی البلاغۃ وعلو الطبقۃ تناول کل القرآن وکل بعض منہ وہنا اقرب الی غرض الاصولی وہو تعریف القرآن الذی ہو دلیل فی الفقہ قال الشارح رحمہ اللہ تعالی التوبیخ فی حواشیہ علیہ والاغراء فی صدرہ علی مثل قل وافعل ولا یسمی قرآنا فی عرف واقول فی کل من کلامی المحقق والشارح رحمہما اللہ تعالی البحث المانی الاول فلان قولہ وکل بعض منہ تناول بعوم الکلیہ والآیۃ بل بالحری الیسر والتعریف لا یتناول شیئا منہا لما ورد بتجنیس المسائل فی البلاغۃ وعلو الطبقۃ لا یتناول التعریف الا مقدار السورۃ واقلہ ثلاث آیات لان علو الطبقۃ مرتبۃ الاعجاز کما ہو المسطور فی الکتب والاستقرار الآتی فی ذلک المقدار کما تقرر فی موضوعہ آہ الثانی فبوجہین الاول انک قد عرفت الآن انہ لا یصدق علی مثل قل وافعل بل وعلی اریدت من ذلک الثانی انک قد تحققت فیما سبق ان ذلک لیس قرآنا فی عرف الاصولیین فقد یرد السائل ویقول اسوار الجبل وہو حسی ونعم الوکیل قال لانا لا نسلم توقف معرفۃ مفہوم السورۃ علی معرفۃ القرآن اقول یعنی ان الدور انما یلزم اذا حد القرآن فی نفس مفہوم السورۃ ولیس کذلک فانہ عبارۃ عن بعض من کلام اللہ تعالی قرآنا وغیرہ مترجم ای بین اولہ بالابتداء بالتسمیۃ وآخرہ بالانتہاء الیہا ان کان قرآنا او نحو ذلک ان کان غیرہ فوفیقا ای اجمالا من الشارع فان الفصل بین کل سورۃ لا یکون الا باعلام منہ علی الوجہ المذکور فلا ینتقض بالآیۃ ولعدم اختصاص السورۃ بالقرآن ولکونہا اعم مفہوم احتاج ابن الحاجب الی توصیف السورۃ بقولہ منزلۃ الراجع ضمیرہ الی کلام المنزل فلو عتبر فی مفہومہا الاختصاص بالقرآن لما احتاج الی ذلک ومن لم یفہم معنی العبارۃ وغفل عن لطف الاشارۃ اعترض بان الکلام فی السورۃ منزلۃ فی المطلق السورۃ حتی یشتمل کل سورۃ من کل کتاب بل وفی سورۃ متعلق بہا الاعجاز فکیف یشمل سور الانجیل والزبور فان قیل السورۃ قد غلبت بعرف المتشرعۃ بل فی بعض القرآن من بین السور کالکتاب علی کلہ من بین الکتب ولہذا عرفت صاحب الکشاف السورۃ بالطائفۃ من القرآن المترجمۃ التی اقلہا ثلاث آیات واما الاحتیاج الی قولہ منزلۃ فلیس لتمییز سورۃ القرآن عن سورۃ غیرہ بل لبیان ان السورۃ من جنسہ فی البلاغۃ وعلو الطبقۃ کما مر قلنا تلک الغلبۃ ممنوعۃ لما بدلا بتاتہا من النقل عن یکون کلا مرجحۃ علی مثل الشارح المحرر واما کلام صاحب الکشاف ففی بیان نفس الطبقۃ المجزۃ لسورۃ القرآن بدلیل عدم صدقہ علی شیء من سورۃ بملاحظۃ القید الاخیر لا فی تعریف مفہوم السورۃ وکیف لا والآیۃ الکریمۃ تدل علی خلافہ لان السورۃ فیہا استعملت فی غیر القرآن والیہ صرح صاحب الکشاف فما قیل ان من سورۃ الانجیل سورۃ الامثال فیما بعد ان سار ہا وحی اللہ تعالی الی انبیاء سورۃ مترجمۃ السورۃ ولو سلم فہذا القدر من الاستعمال اذا وجد کفی فی تصحیح التعریف بدفع الدور ولا یفیدہ کون اللفظ ظاہرا فی سورۃ القرآن بالغلبۃ ولیطرح انہم یاخذون الحد ویدخلون فی بعض الحد ویفیض علیہ بالدور فیقولون بان المراد بالما خوذ فی الحد معناہ اللغوی مع ان الظاہر ہو المعنی الاصطلاحی واما قولہ واما الاحتیاط الی قولہ منہ الی آخرہ فباطل محض لان تقدیر الجنس انما ہو علی تقدیر ان لا یکون المحدود کل القرآن بل الکل الشامل للکل والجزء کما عرفت قال وقد اورد ابحاثا ای بیان اغمارہ واحوالہ المتعلقۃ بافادۃ المعانی آہ اقول قد عرفت فیما سبق ان البحث عبارۃ عن اثبات العرض الذاتی للموضوع وہذا المعنی ظاہر فی بیان الاحوال واما بیان الاقسام فیہ ایضا مفض البحث لان الخصوص والعموم والاشتراک واشالہا من الاعراض الذاتیۃ للدلیل السمع کما سبق الاشارۃ الیہ فالتقسیم متضمن اثباتہا فی الجملۃ وہو معنی البحث بخلاف التعریف او لیسر فیہ شائبۃ حمل العرض اصطلاحا فخرج عنہ بالضرورۃ قال والمراد بالابحاث المتعلقۃ بافادۃ المعنی آہ اقول لما کان المتبادر من ظاہر قول المصنف رحمہ اللہ تعالی الباب الاول فی افادۃ المعنی ان یکون الافادۃ محمولا جمیع المسائل فی جمیع مباحث الالباب الاول فیکون معنی بحاشیۃ قولہ وقد اورد ابحاثا ای احوالہ التی ہی عبارۃ عن الافادۃ ولیکن کذلک لان کثیرا من الاحوال لیس بافادۃ وان تعلقت بہا کما سیظہر من المباحث الآتیۃ انشاء اللہ تعالی وجہد الشارح رحمہ اللہ بان المراد بابحاثہ بیان احوال المتعلقۃ بالافادۃ لا بافادۃ لبیان الافادۃ نفسہا فلما ورد علیہ انہ یقتضی تناول اللفظ جمیع مباحث العربیۃ لان التعلق قد یکون قریبا کما فی الاحوال المذکورۃ ہہنا وقد یکون بعیدا کما فی الاعراب والبناء والتعریف والتنکیر ونحو ذلک لا تمنع التعلق فی الثانی الاسن الرشید راسخۃ من العربیۃ وفقہ بتقیید الابحاث بزیادۃ تتعلق بافادۃ الاحکام مع عدم البیان فی علم العربیۃ علی التمام فخرج ح الاعراب والبنا

ونحوہما بالضرورۃ ثم لما ورد علیہذا التقیید الذی ارتکبہ لاخراج تلک المباحث سوال وقع لایقال وحاصلہ ان اضافۃ الابحاث الی ضمیر الکتاب المفیدۃ للتخصیص تخرج تلک المباحث لانہا لاتختص بالکتاب بل تعد وغیرہ ولاحاجۃ فی اخراجہا الی ما ارتکبہ من التکلف علی التکلف وحاصل جوابہ ان التخصیص الحقیقی لایجوز ان یراد ہہنا والا لم یکن المباحث المورودۃ فی الباب الاول بل الثانی ایضا مباحث الکتاب لانہا کالاعراب والبناء وغیرہما فی تنا ولہا السنۃ ایضاً فوجب المصیر فی اخراجہا الی التقیید المذکور وہذا ہو مراد المحرر بالسوال والجواب لان مانسب الی بعض الافاضل انہ قال لعلہ لم یعد لت عما یقتضیہ ظاہر الاضافۃ من تخصیص المباحث بالکتاب دون السنۃ والاجماع وثمت بقولک مالمزیدہ اختصاص فالجواب انہ لابد منہ لان المباحث لاتختص بالکتاب بل یعمہ والسنۃ والاجماع لانہ مع کونہ کلاما ظاہرا خارجا عن التحقیق فاسد فی نفسہ اما اولا فلان سوق الکلام الشارح رحمہ اللہ تعالی لہ یاباہی بان یصیر الی المزید المتعلق بالتخصیص لاالتعمیم وان کان فیہ عموم فی نفسہ والمقصود توجیہ کلامہ فالواجب التکلم علی طبق مرامہ واما ثانیا فلان الاشارۃ حینئذ فی قولہ وہو تعم الکتاب وغیرہ فی قولہ کذلک انما ہی الی ماصدق علیہ مالمزیدہ اختصاص وہو مباحث النصوص والعموم والاشتراک ونحو ذلک فیکون عبارۃ عن المباحث المورودۃ فی الباب الاول فحینئذ لاستقامۃ قولہ وکذلک لانہ یقتضی تشبیہ الشیء بنفسہ فتدبر وستقف علیہ قال الشارح رحمہ اللہ تعالی اللفظ الدال علی المعنی بالوضع لابد لہ من وضع المعنی آہ اقول شرع المصنف رحمہ اللہ تعالی فی المتن قبل بیان النظم فی الشرح قسم اللفظ بالنسبۃ الی المعنی اربع تقسیمات فبطل ماقیل ذکر الشارح رحمہ اللہ تعالی اولا التقسیمات ثم ذکر تفسیر النظم وما یتعلق بہ علی خلاف المتن ثم لما ساق الشارح رحمہ اللہ تعالی الکلام فی اللفظ الدال علی المعنی بالوضع ان یرجع ضمیر لہ الی اللفظ الدال بالوضع وان یراد بالمعنی فی للمعنی المذکور اولا وہو المعنی الموضوع وان یرجع ضمیر فیہ علیہ الی المعنی الثانی الذی ہو عبارۃ عن المعنی الموضوع لہ فیخرج المجاز ولابد من خروجہ لان الکلام فی اللفظ الدال علی المعنی بالوضع کما عرفت فبطل ماقیل ذکر المعنی باسم الظاہر دون الضمیر لئلا یعود الی خصوص المعنی الذی ہو اولا فیخرج المجاز فان اللفظ المجازی لیس موضوعا للمعنی الدال ہو علیہ وکذا یلزم ان یکون المراد من ضمیر فیہ جنس المعنی او خصوصیۃ واحد من المعنیین المذکورین لانہ ان اراد الاقرب کما ہو ظاہر العبارۃ خرج المجاز ایضا لانہ لیس فیہ استعمال اللفظ فی الموضوع لہ وان اراد الابعد خرج الدال بالاشارۃ لان اللفظ لم یستعمل فی المعنی المدلول علیہ بالاشارۃ فان قیل سلمنا ان المعنی الثانی عبارۃ عن الاول فلابد لیمل قولہ فتقسیم اللفظ بالنسبۃ الی معناہ ان کان باعتبار وضعہ لہ فہو الاول فان التقسیم الاول لایتناول المجاز وان کان الضمیر ین راجعین الی المعنی الثانی الذی ہو عبارۃ عن الاول فلابد لیمل قولہ وان کان باعتبار استعمالہ فہو الثانی وان کان باعتبار دلالۃ علیہ آہ فان ہذین التقسیمین یتناول المجاز علی الباء فی باعتبار انما وقع ہہنا غلابۃ ولاشک ان التقسیم الملتبس باعتبار استعمال اللفظ فی الموضوع لہ یتناول المجاز فلیتامل قال واما الاقسام المخارجۃ من التقسیم آہ اقول اعلم ان المفہوم من نقل الشارح رحمہ اللہ تعالی ہذہ العبارات المختلفۃ من الامام فخر الاسلام ثم قولہ بعد ذلک وعدم الالتفات الی العبارات واختلافہا من دأب الشارح لان اختلاف ہذہ العبارات حال عن وقوک بل تسامح فیہا کما صرح بہ شراح کلامہ ولیس کذلک بل فی کل منہا فائدۃ لو وقع التعبیر بہا لفاتت تلک الفائدۃ فلیتحقق فی ہذا المقام لیحصل فی ضمنہ ماہو المرام فنقول وباللہ التوفیق ان الشیخ رحمہ اللہ تعالی قد اختار فی النظم تقسیما یعم نظرہ وہم ثمرہ اما الاول فلعمومہ للمفرد والمرکب واما الثانی فلاحاطتہ الاعتبارات من ابتداء وضع الواضع الی افہامہم السامع فان اداء المعنی باللفظ الحقیقی حلی خانون الوضع یستدعی اولا وضع اللفظ للمعنی ثم دلالتہ علیہ ای کونہ بحیث یفہم منہ المعنی ثم استعمالہ ثم فہم المعنی فللفظ بتلک الاعتبارات الاربع تقسیمات اربع ربعہا الاثانی فانہ ثمین کما سیاتی ثم انہ لغایۃ اہتمامہ بتفہیم الکلام عرضہ الاقسام بہذہ الاقسام مرۃ اولی باعتبار تعلق کل تقسیم بجہۃ من الجہات الاربع المذکورات وثانیۃ باعتبار تعداد کل تقسیم من التقسیمات المذکورۃ وثالثۃ باعتبار مفہوم کل قسم منہا وذکرہا خذا باعتبار رابعۃ باعتبار بیان کل قسم من اقسام التقسیمات المذکورۃ وترتیبہا ثم لما کان المقصود الاصلی فی اقسام القسم الرابع فہم المعنی لما عرفت انہ آخر الاعتبارات ولم یحصل للنظم بسببہ اسم مخصوص کما حصل باقسام السابقۃ اما الدلالۃ والاقتضاء فظاہرہ واما العبارۃ والاشارۃ فلما سیاتی ان العبارۃ عبارۃ عن سوق الکلام والاشارۃ عن الایماء الی معنی لم یقصد اصالۃ ولذا عبر عن الاقسام من قصد ضبطہ الکلام بالدال بالعبارۃ والدال بالاشارۃ والدال بالدلالۃ والدال بالاقتضاء ناسب ان لایعبر فی القسم النظم بل الوقوف ناسب ان یقع لفظ المعرفۃ للان لہا مزیدہ اختصاص باقسام یعتبر فی مفہومہا الوقوف بلا مزیۃ فلذا قال والرابع فی معرفۃ وجوہ الوقوف وفی قولہ اوجہ اقسام کل منہم بقولہ الاستدلال بعبارۃ النص بہا بعبارتہ وبدلالتہ وباقتضائہ وفی تعریف الاقسام للاولین بقولہ الاستدلال بعبارۃ والاستدلال باشارتہ وللاخیرین بقولہ الثابت بدلالۃ النص والثابت باقتضاء النص وفی بیان احکام الاقسام بقولہ الوقوف بعبارۃ النص واشارتہ ودلالتہ واقتضائہ وانما فی ذلک قد عرفت ان القسم الرابع لایحصل للنظم بسببہ اسم مخصوص کما حصل فی البواقی فلذا یسمی کل قسم منہ باسم علی حدۃ کما سیاتی فی غیرہ بل یعتبر عن ذلک الاقسام فی کل مقام بما یناسب ذلک المقام اما الاول فلان فلک المقام مقام تعداد الاعتبارات الاربع التی منہا نشأ تقسیمات فالمناسب لان تعرض لاقسام القسم الرابع بوجوہ الوقوف لان الوقوف آخر الاعتبارات واما الثانی فلان ذلک المقام مقام تعداد النظم وقد عرفت ان النظم لایسمی باعتبار الرابع باسم لکن الاستدلال لما کان سببا للوقوف علی المراد مناسبا للنظم لان الاستدلال لایکون الا بسبب وایما کان باعتبار معناہ عبر بہ عن تلک الاقسام بحسب الاقتضاء ذلک المقام واما الثالث فلان ذلک المقام مقام التعریف فالمناسب ان یعرف کل قسم بما یلیہ وقد عرفت ان العبارۃ والاشارۃ اقرب الی اللفظ من الدلالۃ والاقتضاء فناسب ان یعبر بالاستدلال الی المناسب اللفظ والدلالۃ والاقتضاء اقرب الی المعنی من الاولین فناسب ان یعبر بالثابت المناسب للمعنی واما الرابع فلان ذلک المقام

بقام بیان اقسام فینا سبہ ذکرہ الوقوف علی المراد لکونہ ملابما للاحکام فنظر ان اختلاف العبارات لم ینشأ
من عدالا فادات بل بعض کل منہا فائدۃ بحسب المقام یدرکہا
من وقف علی ماذکرنا من ذوی الالباب قال وذکر فی نفسہ بما ہو صفۃ للمعنی کالثابت بالنظر آہ اقول ای ذکر فی تقسیم الاقسام الخارجۃ من التقسیم الرابع ما ہو صفۃ للکلیف
لکن لما بالعبارۃ المذکورۃ ہہنا بل ہی نقل بالمعنی کما یظہر من النظر فی الاصل قال قد تثبت اغراض مختلفۃ یقتضی اعتبار کیفیات وخصوصیات اقول المراد بالاغراض المختلفۃ
مثل التحقیر والتعظیم واظہار البلاغۃ والذکاء ونحو ذلک وبالکیفیات والخصوصیات مثل التنکیر والتعریف والتذکیر والتانیث ونحو ذلک فان رعیت الی الکیفیات
والخصوصیات مع حسب الاغراض المختلفۃ الجائزۃ علی ما ینبغی للقدر ما ہو الواقع لاقتضائہ ان لا یکون البشر بلیغا لانہ غیب اللہ تعالی بل الطاقۃ البشریۃ
فان المتکلم لا یحصل لہ ملکۃ تقتدر بہا علی تالیف کلام بلیغ او اغلب علی ظنہ ان المقام الفلانی یقتضی عشر خصوصیات مثلا فان راعاہا فی کلامہ یکون کلامہ بلیغا او
ان ترک شیئا منہا او زاد علیہا لا یکون بلیغا وان کان المتکلم بلیغا وان غلب علی ظنہ ان المقام یقتضی اکثر تلک الکلام عن الخصوصیات یجب علیہ ذلک حتی
اذا اعتبر شیا منہا فیہ لا یکون بلیغا وہذا الجملۃ بلاغۃ الکلام عبارۃ عن مطابقۃ مقتضی الحال والمعتبر فی کلام البشر رعایۃ مقتضی الحال بقدر الوسع فان المقام یأبی
الاعتبارات یجب رعایتہا کذلک بقدر الوسع وان اقتضی الانقص یجب کذلک وان اقتضی عدم رعایتہا یجب ترکہا بالکلیۃ وہذا نوع من الاعتبار
المناسب کما صرح بہ المحققون من شراح المفتاح وفی کلام اللہ تعالی رعایۃ بقدر ما فی نفس الامر فانہ عالم بجمیع الکیفیات وکمیاتہا فیرعی کما یجب
رعایۃ ما یزید ولا النقص ولہذا کان القرآن معجزا یتبع معارضتہ للبشر وجود کلام او فی منہ بتادیۃ الاغراض فبطل ما قیل تفہم منہ ان المتکلم اذا راعی فی کلامہ
بعض مقتضیات الاحوال مع قدرۃ علی رعایۃ الاکثر لم یکن کلامہ ہذا بلیغا واظہر خلافہ فان احوال البلغاء فی ایراد الکلام متفاوتۃ تفاوتا یقصرون فی مقام التنافر
والتفاخر فیرمون تادیۃ کلامہم بما یقابل السحر فیرعون فیہ ما یلقی طاقتہم من غیر اہمال نکتۃ واخری بالمحاورات علی مجاری العادات فتکتفون بجمیع المطابقۃ
بمقتضی الحال فی الجملۃ وان لم یکمن فی الدرجۃ الاعلی مع ان کل کلامہم بلیغ ولا یخفی ان اللہ قادر ان یاتی بکلام اوفی بتادیۃ الاغراض مما انزل اخصہا
سوی القرآن فقد برہن وتقرر ومقصود الاشائخ من قولہم ہو النظم والمعنی جمیعا دفع التوہم الناشی من قول ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی فی قال ہذا مرتبط بقولہ لما قالوا
القرآن ہو النظم والمعنی واراد بہ النظم الدال علی المعنی وما بینہما من تتمۃ الاول وتمامہ فان قیل القول بانہ اسم للنظم الدال علی المعنی یدفعہ ایضا قلنا نعم الا انہ
مشعر لعدم کون المعنی رکنا اصلیا فالایراد غرض ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ والمقصود توجیہ کلامہ فان قیل لا وجہ لکونہ رکنا فضلا عن کونہ اصلیا لما عرفت
ان معنی النظم والمعنی الدال علی المعنی بالضرورۃ قلنا لما کان المقصود من وضع اللفظ افادۃ المعنی کان المعنی ہو المقصود واللفظ وسیلۃ الیہ فاعتبر رکنیۃ اللفظ
نظرا الی الظاہر والمعنی نظرا الی الحقیقۃ لرجحان الحقیقۃ علی الظاہر اعتبر رکنا اصلیا فان قیل الرکنیۃ منافی الزیادۃ کما سبق وسیاتی عدم تغیر الاسم والرسم
بانتقالہ فان من الاجزاء ما لا تتغیر باسم الکل ورسمہ کالید والرجل مثلا من زید بخلاف الراء فلانہا فی قال المصنف مراد من النظم ہہنا اللفظ اقول
یعنی ان مراد القوم بالنظم فی ہذا المقام ہو اللفظ وانما احتاج الی بیانہ لانہ ذکر فی المتن النظم فی سیاق اسماء اللفظ فی جواب فورد علیہ ان حق العبارۃ ان
یقال لما کان القرآن نظما دالا علی المعنی قسم النظم آہ فرده بان مراد القوم ہہنا بالنظم ہو اللفظ وانما ترکہم النظم علیہ لرعایۃ الادب فتقسیمہ تقسیم وانما قال ہہنا
لان النظم قد یطلق ویراد بہ الشعر والمعنی المصدری واللفظ المرتب کما ذکر فی شرح والحق ہو ما ذکرناہ وہذا یدفع توجیہ الایراد الثانی لان سور الادب
الحاصل الی استعمال ما کان فی اللفظ بالحقیقۃ کما سیاتی بیانہ قال لا یقال النظم علی ما فسره المحققون آہ اقول حاصل السوال ان مراد القوم بالنظم لا یجوز ان یکون
اللفظ لان المحققون فسروہ بالمعنیین واللفظ لیس شیا منہما وحاصل الجواب ان طریق المجاز غیر محصور فانہم اراد وا بما ذکروہ ہہنا اللفظ مطلقا من قبیل اطلاق المقید
علی المطلق کما فی المستقر فی تریۃ اطلاق علی المرتجل حیث قسموہ الی الخاص والعام والمشترک ونحو ذلک اللہم الا ان یحمل اضافۃ الاقسام الی النظم علی کونہ لادنی
ملابسۃ ای ایراد) الاقسام المتعلقۃ بالنظم فحینئذ لا یرد ایراد بہ مطلق اللفظ بل المنظوم قال کما ان اللفظ یطلق آہ اقول منشأ السوال قول المصنف رحمہ اللہ تعالی
لان اللفظ فی الاصل استقاط شیء من انعم وحاصلہ ان اللفظ کما یتضمن سوء الادب بالنظر الی الاصل کذلک النظم یتضمنہ بالنظر الی الاصل لانہ ایضا یطلق
علی الشعر والجواب ان اطلاقہ علی الشعر لیس بالنظر الی الاصل بل بالنظر الی العارض فانہ حقیقۃ فی جمع اللؤلؤ فی السلک ثم استعمل فی الشعر مجازا بخلاف
اللفظ فانہ حقیقۃ فی الرمی ابتداء قال لان مبنی النظم علی التوسعۃ آہ اقول یعنی ان بناء النظم علی التوسعۃ والتیسیر فی الصلوۃ وغیرہا اما الصلوۃ فلقولہ تعالی
فاقرءوا ما تیسر من القرآن اذ احمل علی ظاہرہ واما غیرہا فلما قالوا انہ انزل او لا بلغۃ قریش لکمال فصاحتہا فلما تعسرت علی سائر العرب نزل التخفیف
سوال النبی علیہ السلام وسقط وجوب رعایۃ تلک الکلفۃ حتی جاز للکل ان یقرأ بالکل فلا جاز للعربی مع کمال قدرتہ علی لغتہ ان یقرأ بلغۃ غیرہ من العرب
فلغیر العرب مع عجزہ اولی قال ورخصۃ الاسقاط لا تخص بالعذر اقول فیہ بحث لانا لا نسلم کون ہذہ الرخصۃ اسقاطا بل رخصۃ ترفیہ وتیسیر ولو کان کذلک
لما جاز الکل بالقرعۃ فان من احکام رخصۃ الاسقاط ان یاثم الحامل بالقرعۃ کما فی السافر اللہم الا یقال الخف الغاسل للرجل وہہنا لیس کذلک
اذ لو قرأ بالعربی لا یعجز وسقط الغرض بہ بالاجماع بل ہو اولی لسلامتہ عن الخلاف قال وقد تکلم بالکلیۃ او اکثر اقول ای بترجمہ کلمۃ او اکثر فان اشتراط
عدم الدلیل وعدم الاحتمال للسانی انما ہو فی الکلمات القرآنیۃ لانہ فی الالفاظ العجمیۃ قال فان قیل ان کان المعنی قرآنا یلزم عدم اعتبار النظم والقرآن
آہ اقول منشأ السوال قول المصنف رحمہ اللہ تعالی بل اعتبر المعنی فقط بعد قولہ وقد روی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی انہ لم یجعل النظم لازما فی حق الصلوۃ

بل اعتبر المعنی فقط لایجدوا الا ان یکون المجموع قرانا عندہ اولا الاول باطل لاستلزامہ عدم اعتبار النظم فی القرآن وہو محال لان النظم انما نفس القرآن بناء علی التحقیق وجزؤہ بناء علی التسامح وعلی التقدیرین یتبع الفکاکہ عنہ وکذا استلزامہ عدم صدق الحد علیہ وہو ایضا محال لانا قد حققنا انہ جامع ومانع وکذا الثانی لاستلزامہ عدم فرضیۃ القرآن فی الصلوۃ لان النظم الذی ہو قرآن بالاجماع لم یحصل فرضا فی الصلوۃ وما اکتفی بہ اذا لم یمکن فرکنا یلزم ذلک بالضرورۃ وتقریر الجواب ان نختار اولا الشق الاول والازمان انما یلزمان اذا لم یعتبر الامام للنظم خلفا ولیس کذلک لانہ اقام العبارۃ الفارسیۃ مقام المنقول فجعل النظم مرعیا منقولا فی الصحابۃ تقدیرا ان لم یکن تحقیقا ونختار ثانیا الشق الثانی واللازم المذکور انما یلزم اذا تعلق جواز ہا بقرأۃ القرآن المحدود ولیس کذلک بل یتعلق معناہ والامام علی قولہما فاقرأ ما تیسر من القرآن علی وجوب رعایۃ المعنی دون النظم لدلیل لاح لہ ولعل ذلک الدلیل ان الظاہر ان من نفی الآیۃ للتبعیض بقرینۃ ذکر التیسیر وقد نقل عن بعض الافاضل ان البعض ما تیسر من القرآن نوعان بسیط کالآیۃ ونحوہا مما ہو لبعض من التمام وبعض ترکیبی کالمعنی بدون النظم العربی فیکون کل منہما جائزا القراۃ من غیر عجز لعموم البعض لہما **قال** وشبہت الحکمیۃ فی المجاز بالقیاس **اقول** لایقال الزیادۃ علی الکتاب بالقیاس لایجوز لانا نقول الزیادۃ انما یلزم اذا کان اللفظ قطعیا فی مدلولہ وہہنا لیس کذلک لان اکثر اہل التفسیر علی ان المراد بالقرآن الصلوۃ لامعناہ الظاہر والمعنی واللہ اعلم انہ لا تفسد الصلوۃ ما تیسر من الصلوۃ ولو سلم ان المراد ذلک فہو عام خص منہ البعض فہو ما دون الآیۃ وسیاتی انہ حینئذ یکون ظنیا یجوز تخصیصہ بخبر الواحد والقیاس **قال** قال شیخ الاسلام رحمہ اللہ تعالی لان ما قالہ ظاہر یخالف کتاب اللہ تعالی **اقول** فیہ نظر لان الرجوع ان ثبت عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی فلا حاجۃ الی الاستدلال وان ثبت لا یفید لجواز ان یکون وصف النزل بالعربی لانہ کما وصفہ بذلک وصفہ بکونہ فی زبر الاولین قال اللہ تعالی وانہ لتنزیل رب العالمین نزل بہ الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین بلسان عربی مبین وانہ لفی زبر الاولین اولم یکن لہم آیۃ ان یعلمہ علماء بنی اسرائیل ولو نزلناہ علی بعض الاعجمین فقرأہ علیہم ما کانوا بہ مؤمنین والضمائر کلہا راجعۃ الی التنزیل بمعنی النزل ہو الظاہر من النظم فان غیرہ تعسف بحفظ بلفظ وہو یحمل بالفصاحۃ علی ما عرف فی موضعہ علی ان تاویل بعض الاجزاء غیر مفید فی دفع ما ہو الظاہر وقولہ بلسان عربی مبین لیس بقاطع فی تعلقہ نزل بجواز تعلقہ بالمنذرین ولئن سلم فیا لنظر الیہ لایجوز القراۃ بالفارسیۃ وبالنظر الی قولہ لفی زبر الاولین یجوز واعمال الدلیلین ولو بوجہ اولی من اعمال احدہما فیحمل قولہ لفی زبر الاولین علی حالۃ الصلوۃ لانہا حالۃ المناجاۃ والاشتغال بعض فاض فہو مذہب بالرمۃ ویحمل الاول علی تقدیر تعلقہ بنزل من غیر حالۃ الصلوۃ **اقول** الرجوع لم یثبت، فصابل نقلہ واحد من العلماء وان کان ہو الاصح فالصحیح بالضرورۃ الی بیان وجہ کل من القولین اولا والرجوع ثانیا واما قولہ لانہ لما وصفہ بذلک وصفہ بکونہ فی زبر الاولین الی آخرہ فضعیف لانا سلمنا انہ وصفہ بکونہ فی زبر الاولین لکن لایتعین کون معناہ خلاف الظاہر ولہ اقال صاحب الکشاف وقیل ان معانیہ فیہا ثم قال ولیس بواضح بل الظاہر ما اختارہ وہو ان ذکرہ ثبت فی الزبر فانہ وان کان یطلق بالحقیقۃ او یقال فلان فی دفتر الزبر لایفہم منہ الاثبوت ذکرہ فیہ ومنہ قولہ تعالی وکل شیء فعلوہ فی الزبر فان الثابت فی رواہ اس الحفظ لیس نفس الاعمال بل ذکرہا فاضمحل بہ ما ذکر بقولہ ولئن سلم فیا لنظر الیہ لایجوز آہ فتدبر واستقم **قال** ومحمد الاسلام رحمہ اللہ تعالی قدم التقسیم باعتبار ظہور المعنی وخفائہ من اللفظ آہ **اقول** یعنی انہ قدم التقسیم باعتبار الظہور والخفاء علی التقسیم باعتبار الاستعمال نظرا الی ان متعلق التقسیم الاول مقدم علی متعلق التقسیم الثانی لان التصرف فی الکلام لو عان تصرف فی اللفظ بجعلہ بحیث یفہم منہ المعنی وہو معنی جعلہ موضوعا وتصرف فی المعنی بجعلہ بحیث یفہم من اللفظ بالظہور او الخفاء بمراتبہما وہو معنی جعلہ موضوعا علیہ ولا شک ان الاول مقدم علی الثانی لترتب الثانی علیہ فالتقسیم المتعلق بالاول یکون مقدما علی التقسیم المتعلق بالثانی بالضرورۃ ثم الاستعمال مرتب علی ذلک التصرف التقسیم الی نوعین ویجوز ان یکون ذلک اشارۃ الی التصرف فی المعنی ویؤیدہ قولہ حتی کانہ لوحظ اولا المعنی ظہورا او خفاء ثم استعمل اللفظ فیہ فالتقسیم المتعلق بہ یکون مؤخرا عن التقسیم بہما بالضرورۃ اعلم ان الامام فخر الاسلام قال ہکذا والثانی فی وجوہ البیان بذلک النظم ما لثالث فی وجوہ الاستعمال ذلک النظم وجریانہ فی باب البناء وارادوان البیان نوعان نوع یعتبر قبیل الاستعمال بالنظر الی نفس الدلالۃ وہو المراد فی قولہ فی وجوہ البیان نوع یعتبر بعد الاستعمال بالنظر الیہ دون الدلالۃ وہو المراد فی قولہ وجریانہ فی باب البیان وما قیل المعرفۃ اذا اعیدت معرفۃ یکون الثانی عین الاول فلیس بکلی کما یاتی فی موضعہ انشاء اللہ تعالی واما المصنف رحمہ اللہ تعالی فقد فسر البیان الاول بظہور المراد للسامع فاخرہ عن الاستعمال ولما ورد علیہ انہ یغنی عن الوقوف علی المراد فی الرابع بکیفیۃ الدلالۃ وفیہ نظر اما اولا فلان الدلالۃ کون اللفظ بحیث یفہم معناہ بای طریق کان فہی بکیفیتہما متقدمۃ علی الاستعمال المتقدم علی الوقوف فکیف یفسر الوقوف بتلک الکیفیۃ واما ثانیا فلان الظہور والخفاء فی وجوہ البیان لیس الا بحسب الدلالۃ اذ الذی بحسب الاستعمال ہو الصریح والکنایۃ فلا بد ان یقدم اقسام الظہور والخفاء علی اقسام الاستعمال کتقدم الدلالۃ علیہ اذ ہی فی الحقیقۃ اقسام الدلالۃ وتسمیتہا اقساما للبیان لکونہ مسببا عنہا ولہذا تحلت فی مرقاۃ الوصول الی الخاص باعتبار دلالۃ علیہ وضوحا وخفاء **قال** لان دل علی معنی واحد فاما علی الانفراد او آہ **اقول** اراد بالدلالۃ الوضعیۃ بقرینۃ ما سبق من کون التقسیم باعتبار الوضع لایقال فحینئذ یشکل قولہ ترجیح البعض علی الباقی فہو الماول کان الترجیح فی الشترک لیس باعتبار الوضع بل بتامل المجتہد ورائہ وخبر الواحد لانا نقول سیاتی ان المحدود من اقسام الوضع ہو نفی الشترک الذی لا یترجح بعض وجوہہ بالتامل فی نفس الصیغۃ بلاحظۃ الوضع الاصل وسیاتی تحقیقہ انشاء اللہ تعالی **قال** والاقرب ما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی

وهذا عبارة عن الوضع الى آخره **اقول** قال شيخنا قدس سره ذكر العينية والهيئة بل الوضع الذي هو اخص من ذلك قلت بيانها موقوف على مقدمة وهي ان الوضع كما يكون تعيينيا يكون تعينيا فالاول هو تخصيص اللفظ الذي بازاء المعنى المعين ونوعي وهو قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة على معنى مخصوص ليفهم منه بواسطة تعيينه كالحكم بان كل اسم فيراد به مفرد رجال ومسلمات فهو جمع من سميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة كالموضوعات الشخصية بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال وسائر المشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة ودلالة على ان كل لفظ وضع لمعنى وهو عند القرينة الدالة عن ذلك المعنى متعين لما تعلق به ذلك المعنى متعلقا مخصوصا ودال عليه يعني انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز لغة وهو المعنى الاصلي اذا تقرر هذا فنقول الوضع عند الاطلاق لا يراد به الثالث لقصوره بالنسبة الى الاولين ومكان نظنه ان توهم عدم ارادة الثاني ايضا لو ذكر الوضع لقصوره بالنسبة الى الاول وهو ترك دفعا للابهام وانما قدم الهيئة على المادة مع تاخرها عنها في الوجود لما عرفت ان اكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهي الذين عليهما مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل هذه الفائدة **قال** عن التقسيم الثاني الى قوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي طرق استعماله الى آخره **اقول** يعني عبر فخر الاسلام عن التقسيم الثاني على راي المصنف والا فقد عرفت انه عين التقسيم الثاني بقوله في وجوه البيان بذلك النظم ثم ان الشارح سكت عن تفسير الوجوه في التقسيم وفسرها في الثلاثة الباقية بالطرق ولعل فرق بينهما في الاول اخذ المعنى بطرق النظم صيغة ولفظا كما لا يخفى فالظاهر ان يفسر الوجوه في جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات ويراد بها الاقسام الحاصلة تلك الاعتبارات ونظائر ذلك اكثر من ان يحصيها العبارات **قال** وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الى آخره **اقول** اجاب عنه بعضهم بمنع الوضع في الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاحين لمعنيين وضع تعيين في الاسماء الجنسية المنقولة لعلم الجنسية بناء على تفسير الوضع بجعل اللفظ ازاء المعنى اولا وبعضهم بان المراد بالوضع للكثير ان يكون من واضع واحد بالشخص او النوع او اريد في المقسم اللغوي او ان لا تخيل بين الوضعين نقلا وكلاما فتامل. اما اولا فلاقتضائه ان لا يكون المنقولات حقائق وهو باطل بالاتفاق كما تقرر في موضوعه واما الثاني فلعدم امكان التمثيل بالعين ثم قوله وضع تارة وقارة ان يكون الاوضاع متساوية في الرتبة بحيث لا يكون لبعض رجحان على الآخر فحينئذ يخرج المنقولات لان وضع المنقول عنه اصل ووضع المنقول اليه فرع عليه **قال** والاقرب ان يقال بناء القيد للتحقيق الى آخره **اقول** يعني ان قوله وضعا واحدا للتحقيق حقيقة العام والعينية مفهومه للاخراج الاشتراك بالنسبة لمعانيه المتعددة فان خروجه بقوله مستغرق بجميع ما يصلح له لانه غير مستغرق له على ما بيني في مباحث المشترك انه لا عموم له فيه بحث لان خروجه بالاخير لا ينافي في الاول كما فعله الشارح في تعريف المجاز العقلي وقيل يرى تحريرا ولكنه في غاية البعد اذ اللفظ لا يصلح لتلك المعاني المتعددة جميعا حتى لا ينتفي عنه الاستغراق لها وانما يراد به احدها وهو مستغرق بجميع ما يشمله المعنى المراد منه فهو مستغرق بجميع ما يصلح له فلا يخرج بالمشترك عن الحد وليس بشيء لانا بالنظر الى احد ما ليس بمشترك كما ذكر وقبيل قوله والاقرب والكلام فيه وانما اشتركا بالنظر الى معانيه وعلومه بجميعها ما ليس بناظر في صورة المعنى فان قولنا غير مستغرق بجميع ما يصلح له اعم من ان يكون هناك ما يصلح له لكنه لا يستغرقه وان لا يكون ما يصلح له كما قالوا في تعريف العلم بصفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ان يتناول التصورات لان عدم احتمال النقيض اعم من ان يوجد او لا **اقول** فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول آه **اقول** في كل من السوال والجواب بل في وجوب الثاني ايضا بحث العام لان معنى العموم على سبيل البدل ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم المتعلق به احد آخر فيفيد امران احدهما كل واحد والآخر شرط الانفراد والاول يجري في المشترك لما سيجيء من امتناع تعلق الحكم بكل واحد من معانيه وكونه شرط الانفراد بل لا تعلق الا بواحد منها فظ فلا يصح قوله في السوال والمشترك مستغرق لما يصح على سبيل البدل والثاني لا يجري في النكرة المثبتة لان تعلق الحكم فيها انما هو بواحد واحد ومن كانت مفردة او جماعة جماعة ومن كانت مرتبة سوارا وكانا مجتمعين او الافراد متفرقين عنه فالصحيح قوله في الجواب فتامل. يدخل في حد العام النكرة المثبتة آه ولا قوله في الجواب عن السوال الثاني فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل فان قيل هذا صحيح في الجمع المنكر في النفي على قول من جعله موضوعا للجنس واما على من جعله موضوعا للفرد والمنتشر فلا لان الوضع يخصصه بالجنس الحاصل في ضمن فردين لانتفاء التخصيص فحينئذ الوضع قلنا قد صرح الشارح رحمه الله تعالى في بحث المشترك ان التخصيص ههنا كاف لحصول التخصيص بالاثبات وهذا لا يقتضي ان لا يراد باللفظ الا الفرد الواحد فليتامل **قال** والمراد بالوضع للكثير **اقول** المقصود من هذا الكلام توجيه ما ارتكب المصنف من كون كل من العام والمشترك واسماء العدد موضوعا للكثير ومحصله ان الكلام في الكثير ليست صلته للوضع بل هي للعاقبة فكانه قيل للكثير بحيث ان يحصل الكثير او يحمل الكثير او يحمل الكثير عام من الكثير في نفسه بان يتعدد الوضع والكثير بحسب جزئياته وبيانه ان الشارح رحمه الله تعالى قد اوضح فيما تقدم ان التكلف لا يقال العشرة موضوع لمفهوم كل صادق على مجموع تلك الآحاد من حيث هو مجموع وصدق العشرة على كل فرد العشرة ليست مثل

صدق الرجل علی کل فرد من افراد الرجال فمعنی قولہ المجموع وصدان الکثیر وقولہ او جزء من اجزاء الموضوع لہ مساویۃ وانما ہو جزء من اجزاء ما صدق علیہ الموضوع لہ فالاولی ان یقول العدد وانما لکونہ لا یتصور الکثرۃ فی مفہوم جمیع اسماء فوق الواحد من العدد فیکون اللفظ موضوعا لما ذکر وصادق علی ما ذکر لا بنائی اشکال مفہوما علی الکثرۃ فتدبر

قال المتبادر ہو الاجزاء المتفقۃ فی الاسم کالاحاد المائۃ **اقول** فان کل واحد من تلک الآحاد یصدق علیہ انہ واحد من المائۃ کما یصدق علی کل فرد من افراد الانسان انہ انسان فیناسب تلک الاجزاء جزئیات مفہوم الانسان المتحدۃ بحسب ذلک المفہوم **قال** کیف ولم یستعمل الا فیما وضعت لہ بالوضع الشخصی **اقول** فان قیل لا بنائی ہذا ممنوع من قولہ وہذا معنی الوضع النوعی لذلک قلنا لا لان المستعمل فیہ نفس النکرۃ والعموم انما استفید من وقوعہا فی سیاق النفی فمکان الوضع قال کل نکرۃ وقعت فی سیاق النفی فہو للنفی کل فرد فان قیل اذا افادت العموم بالوضع النوعی بلا یکون مجازا فانہ ایضا موضوع بالوضع النوعی قلنا لا لما عرفت ان الوضع النوعی احد ہما مختص بالحقیقۃ والآخر بالمجاز ونحن فیہ من الاول **قال** لا لما سیجیء فیہا الا من الآحاد **اقول** حصول ہذا الاحتراز ایضا مبنی علی التحقیق الذی ذکرنا من عموم صورۃ النفی فلا تغفل **قال** وقولہ یستغرق صفۃ للفظ او معنی مستمر **اقول** یمکن ان یکون مجرورا صفۃ کثیر کما قیل معنی استغراق الکثیر لا ان یکون شیء حاتما ولہ للفظ خارجا عن ذلک الکثیر **قال** وعلی ہذا التقدیر **اقول** ای علی تقدیر کون الجمع المنکر عاما عند من یقول باستغراقہ وتخصیص الکلام ان بعض العلماء لم یشترطوا الاستغراق فی العموم ولم یقبلوا بالاستغراق فی الجمع المنکر وان قالوا بالجموعیۃ وبعضہم شرطوا فیہ ولم یقولوا بہ فیہ وبعضہم شرطوا فیہ وقالوا بہ فیہ ولا یمکن للفاضل فلیتامل **قال** وفائدہ بیان **اقول** فائدہ لیس بیان لان المصنف رحمہ اللہ تعالی قد اختار فیما سیجیء ان العام الذی اخرج بعض افرادہ لغیر مستقل حقیقۃ فی الباقی مطلقا والذی اخرج لمستقل حقیقۃ من حیث التناول ومجاز من الاقتصار فلیا اختار ہناک ان العام المخرج عنہ بعض افرادہ حتی لم یبق فیہ الاستغراق حقیقۃ فی الباقی وظاہر ان انتفاء الاستغراق موجب لاستغراق العموم لانہ شرط فیہ عنده وجب ہہنا التعرض لہ بدرجۃ فی الواسطۃ لانہ موضوع للکثیر بوضع واحد ولیس نخاص ولا عام ثم سیعرض الشارح رحمہ اللہ تعالی علی مختار المصنف رحمہ اللہ تعالی ہناک فحلوا واو الشارح رحمہ اللہ تعالی الاشارۃ الی ذلک کان حق العبارۃ ان یقول اراد بقولہ ونحوہ کل عام مقصور علی البعض وسنبین فسادہ تامل ولا تغفل **قال** او التامل فی للصیغۃ کما فی ثلثۃ قروء **اقول** بیانہ ان الصیغۃ حملوا القرء علی الحیض دون الاطہار خلافا للشافعیۃ لانہم حملوا فی نفس جوہر الکلمۃ فوجدوہا قد وضعت لمعنی الاجتماع حتی ان القریۃ انما سمیت قریۃ لاجتماع الحروف او الکلمات بل القریۃ ایضا علی ما قیل محمولۃ علی معنی یناسب الاجتماع وہو الحیض المجتمع فی الرحم دون الاطہار **قال** قید بذلک لان المضمر خارج عن الاقسام ولذا لاسم الاشارۃ **اقول** لا یخفی ما یرد علی ظاہر عبارتہ وتوجیہہا ان المصنف رحمہ اللہ تعالی لما اراد ان یقسم الاسم اولا الی الصفۃ والعلم واسم الجنس ویکون المضمر واسم الاشارۃ خارجین عن ہذہ الاقسام قید الاسم بالظاہر لاخراج المضمر واراد بغیر اسم الاشارۃ بقرینۃ التقسیم ولا یمکن ان یرید بالاسم الظاہر بالقابل المشترک حتی یشملہما ایضا لانہ لا اصطلاح فیہ فیطل ما قیل زعم العلامۃ ان ہذا تقسیم الظاہر فی مقابلۃ المضمر ثم اخرج عنہ اسم الاشارۃ بالضمر والحال ان المضمر اسم واسم الاشارۃ ہما معرفان ویصدق علیہما حد المعرفۃ وکل ما ہو لا یخرج عن ہذا التقسیم لانہ خارج لجمیع الاسماء لکونہ دائرا بین النفی والاثبات فالراد بالظاہر بالقابل المضمر یعم بہ علی الشارح رحمہ اللہ تعالی انہما کما خرجا عن الاقسام فقد خرج عنہا الموصولات ایضا فما وجہ الاقتصار علیہما لا یقال انہا داخلۃ فی العام لان المراد بالعام ما وقع قسما من الصفۃ واسم الجنس والموصول ولیس منہا والمعقول بجواز کون القسم اعم من المقسم من وجہ کلام ظاہری **قال** وقائل ان یقول ہذا التفسیر لا یصدق الا علی صفۃ آہ **اقول** ہذا الاعتراض انما یرد علی توجیہ الشارح کلام المصنف رحمہ اللہ تعالی لا علی ما افادہ عبارۃ المصنف موافقا لما تقرر عند الجمہور وتحقیقہ یتوقف علی مقدمۃ یتقرر علیہا رای الشارح وسائر المحققین وہی ان الاسم قد یوضع لذات معینۃ باعتبار معنی معین ہو المقصود بقید کیت مدلولہ من ذات معینۃ لہا ملاحظۃ معہا حقیقۃ اصلا او من حیث ہو مقصودۃ فیصیر اطلاقہ علی کل متصف بتلک الصفۃ ومثل ہذا یسمی صفۃ وذلک المعنی المتبر فیہ یسمی مسمی کضارب وناصر وفاضل وعالم ونحو ذلک ویلزم ذکر موصوف معہ لفظا او تقدیرا لعینہا الذات التی قام بہا المعنی وقد یوضع لذات معینۃ ولا یلاحظ معہا شیء من المعانی القائمۃ بہا فتکون لا محالۃ یشبہ بالصفۃ فتلحقہا کقوس وفرس ونحوہا وقد یوضع لہا ویلاحظ فی الوضع معنی لہ نوع تعلق بہا وذلک علی قسمین الاول ان یکون ذلک المعنی خارجا عن الموضوع لہ بسببا بہا تعیین الاسم اجزاء بہ کالعمرۃ فانہا اجعلت علما للذات فیہ جرۃ وکالعمامۃ اذا جعلت اسما للذات الابس فی نفسہا وجعل بہا بسببا لوضع الاسم من مفہوم اللفظ الخالی ان یکون ذلک المعنی داخلا فی الموضوع لہ فیشترک من ذوات معینۃ ومعنی مخصوص کالسماء للاکنۃ والزمان والمکان والدابۃ اذا جعلت اسما لذوات الاربع مع جہتہا وہذان القسمان ایضا من الاسماء ولا یقدحان صفۃ لشیء لکن ربما یشتبہان بالصفۃ والقسم الاخیر اشد الباسا لان المعنی المعتبر فی الوضع داخل فی مفہوم کلی منہا واستدل علی ان المقصود ہو المعنی او الذات بان الاعم لا یوصف ولیوصف بہ والخاص بالعکس اذا عرفت ہذا فاعلم ان المصنف رحمہ اللہ تعالی لما اراد ان یبین الصفۃ بحیث یمتاز عن الاسم المشبہ بالصفۃ جعل معنی المصدر مع تاخرہ عن الذات بالذات مقدما فی الذکر والاعتبار علی الذات المبہمۃ التی یدل علیہا من ذی المشتق اشارۃ الی ان المقصود الاصلی فی الصفۃ ہو المعنی المصدری وانما یلاحظ الذات ضرورۃ قیام المعنی بہ وقید فیہ بہذا القید من التبعیۃ باوخال مع علی من ذی المشتق الدال علی الذات فان مع کثیرا ما یدخل الثابت کما فی قولہ تعالی ان اللہ مع الصابرین وغیرہ ذلک حیث قال الاسم الظاہر ان کان معناہ عین ما وضع لہ المشتق من ذی المشتق فصفۃ فجعل مع متعلقا بوضع من ذی المشتق منہ رجاحت الوضع وارادوا بوضع المشتق

المعنى المصدرى فيوضع لوزن المشتق الذات مكان كل من المعنى المصدرى والذات واهمالنا في الموضوع له لكن بالاول بالقصد بالاصل والثاني بالتبع فكما ان كان معناه عين المعنى المصدرى المقصود بالذات والذات المقصودة بالتبع فخرج الاعلام المشتقة فانها على المعنى الاصلى كما حرر لان المعنى المصدرى ليس جزء من الموضوع له فيها لانه ليس مقصودا بالذات بل الامر بالعكس لكن الفاضل الفريد قصر النظر على ظاهر وزن المشتق ولم يتفطن عند له الى الذات فارتكب له التوجيه والاعتراض ماترى من التعليلات والتعسفات حيث يسند الاحتراز عن اسم الزمان والمكان والآلة الى وزن المشتق بتقييده بوزن الفاعل والمفعول وما ورد ان بناء اهمالها لا لفظ عليه لغة في وضعه الى اشيوع ثم رتب عليه الاعتراض بما ليس على وزن الفاعل والمفعول والشجرة تنبئ عن الفرقة ثم ان انصر فكر اقسام الاسم المشتقة بعضها بالصفة حيث قال والا فان لم يكن كذلك وقد حسه اما بان لا يوجد في المعنى المصدرى اصلا او يوجد ولكن لا يدخل في الموضوع له او يدخل ولكن لا يكون مقصودا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وكل من العلم واسم الجنس اما مشتق او لا فاعلم الذى ليس بمشتق هو الاسم المحض الغير المشتبهة بالصفة كزيد مثلا والمشتق مشتبهة بها كما مر ويدخل فيه علم الجنس لان الشخص عرض من المقولة ذهنى والاسم الذى ليس بمشتق هو الاسم المحض الغير المشتبهة بها اصلا بل وفرس المشتق هو شبهة بها باشتقاقها كاسماء الزمان والمكان والآلة ولا يخفى ان ليس المراد بكون العلم اشتقاقا نقل المعنى العلمى بل الى الاصل المنقول عنه المتبرء في حال العلمية في الجملة ولهذا اجاز النحاة دخول اللام عليه فانه فرع قول النحرير ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا كما هو الظاهر بل لما مر من تقرير مراد المصنف وتحقيقه لعون الله الملك الفتاح وحسن توفيقه **قال** قوله ان اراد منه المسمى بالقيد فمطلق مشعر بان المراد **آه أقول** لعله اخذ هذا من قوله من حمل المسمى على الطبيعة المنوعية بملاحظة رجوع ضمير اشخاصه في المتن الى المسمى وقوله في الشرح لان المطلق وضع الواحد النوعى فليتامل **قال** وبهذا ظهر كذلك للقطع بان المراد **آه أقول** يمكن دفعه بان المقصود الاصلى نفس المسمى دون الفرد وانما جاءت الفردية بالنظر الى امر عارض منشاه في قوله تاج فتحرير رقبته اريد بالرقبة نفس المسمى يعنى ان خصوصية الفردية ليست ملحوظة اصلا وانما جاءت من اضافة التحرير اليها فانه لا يقطع الا على الفرد كما يقال نحو ادخل السوق واشتر اللحم المراد نفس المسمى والخصوصية من القرينة ولهذا قيل انه في المعنى كالنكرة **قال** قوله عنوه الاطلاق للتبادر فيه بان المسمى وحده **آه أقول** اعلم ان الكلمات الموضوع بها سواء كانت معانى الحروف والنكرات معلومة للواضع حال الوضع وهو ظاهر وكذا للمتكلم حال الاستعمال الا ما يفيد كلامه مقصوده ولذا المسامع لان الكلام فيما اذا كان عالما بالوضع والا لم يفد المخاطب معه والوقوف على السوق بين المعرفة والنكرة لا تحصل الا بما قال بعض الافاضل ان التعريف تقصد به معين عند السامع من حيث انه معين كانه اشار اليه بذلك الاعتبار واما النكرة فقد يقصد بها الذوات المتعينة من حيث انه ذات ولا يلاحظ بها تعينه وان كان معينا في نفسه لكن بين مصاحبة اليقين وملاحظة فرق جلى وحمد في تصوير ذلك مقدمة هي ان فهم المعانى من الالفاظ بهيئة اللفظ والعلم به فلا بد ان يكون المعانى مقصودة متمايزا بعضها عن بعض عند السامع فاحل باسم على معنى فاما ان يكون لكل من الاشياء اما كون المسمى معينا عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا معه اولا فالاول يسمى معرفة والثاني نكرة والمصنف رحمه الله تعالى اشار الى هذا التحقيق حيث قيد اطلاق الاستعمال بقرينة ذكر السامع وجعل عند الاطلاق وللسامع قيدين للتعيين وعدمه كما عرف به الشارح رحمه الله تعالى واما قوله اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين عند الواضع انما الفرق بالتعين في المعرفة وعدمه في النكرة عند الواضع انما يستويان فيه بالنظر اليه والمتبادر الآتي قال جاءني رجل كيف ان يكون الرجل معينا للمتكلم انما يكون ان يكون كذلك لكن الواضع لما لم يعتبر التعين بالنظر اليه في المعرفة لم يفت له ذلك التعيين بل بالنظر الى السامع لانه المعتبر عند الواضع كما ان المصنف قال المعرفة ما وضع معتبر الواضع فيه عند السامع حال الاستعمال والنكرة ما وضع لشئ غير معتبر للواضع فيه عند السامع حال الاستعمال اذا عرفت هذا فاعلم ان قول المصنف لما احسن مما نقل الشارح اما اولا فلان الموضوع له فيما مر ذكره فيما اختاره دون ما نقل الشارح واما ثانيا فلانك قد عرفت ان مدار الفرق بين المعرفة والنكرة ملاحظة حال السامع واعتبار التعين والامتياز عنده وعبارة المصنف لفيه دون ما نقل ثم ان قول الشارح فالمتبر في التعيين وعدمه ان ذلك بحسب دلالة اللفظ الى آخره منظور فيه اما اولا القول فلانه وان كان سلما في نفسه لكنه لا يخالف ما ذكر المصنف كما تحققه واما قوله بحالة الاطلاق فلا عرفت ان مراده بالاطلاق الاستعمال والشارح معترف بكونه متبرا لانه ما اخذ فيما استحسنه من التعريفين واما قوله دون الوضع فلما عرفت ان المراد له الاسماء عن الواضع وهو مطابق للواضع واما قوله ولا يجاء عند السامع فلما عرفت ان مدار الفرق كما يكون متبرا واما قوله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا فلانك قد عرفت ان هذا الامكان لا يكفي في كون معرفة بل لابد من اعتبار الواضع ذلك التعين وملاحظته الحديثة بالمرجع والصواب والمآب **قال** بيد ان تمايز الاقسام النكرة **آه أقول** اعلم ان اكثر ما يكون من امتياز الجزئيات في التقييدات المتقابلة والاختلاف دون الاجتماع والائتلاف ولهذا قال الشارح رحمه الله تعالى فيما سبق فان قلت من حق الاقسام المتباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ثم قال في جوابه على انه لو جمع الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالجزئيات والاعتبارات والمصنف لما جعل اعتبارا ههنا سيالد فع توهم التنافي بين هذه الاقسام على خلاف ما اشتهر بين الانام احتاج الشارح الى توجيه الكلام وتوضيح المرام فقال بيد ان تمايز الاقسام المذكورة لا بسبب الذات يعنى ان الذوات كذلك لكن لا تفيد التنافي واضتع الاجتماع وليس كذلك بل بسبب الجزئيات والاعتبارات محال يمكن الاجتماع بينها **قال** والكلام بعد موضع نظر **آه أقول** نقل عن ارثه للفاضل بان الواقع موقع الجنس المشترك هو الموضوع للكثير بان يكون كل واحد من الكثير نفس الموضوع له لا اعم من ذلك

علی ما ہی مقتضی عبارۃ ولان تسمیۃ الوضع للکثیر بما ذکرنا من تقییدہ اجزاء الکثیر بکونہا متفقۃ الحقیقۃ مما اخترعناہ تصحیحا کلامہ ولا یلائم لفظا علیہ اصلا ولان الوضع للامر العام النوعی لا یقابل الوضع للکثیر بہذا المعنی بل مندرج فیہ دلالۃ اذ کان الجمع واسطۃ بین العام والخاص بناء علی قریتہ عدم الاستغراق لم یکن من اقسام العام صیغۃ ولفظۃ لما ذکرہ فی المأول اقول فیہ نظر لما عرفت ان المصنف رحمہ اللہ تعالی لما اختار ان العام المجموع بعض افرادہ حقیقۃ فی الباقی فیکون الباقی معنی موضوعا بالضرورۃ لا کالما دل علی زعم المصنف رحمہ اللہ تعالی ولا وجہ لجعل الجمع المنکر سببا جعل الکلۃ موضوعا للکثیر غیر محصور فتدبر من تامل لم یتکلف وجہان یراد انہ لا دلالۃ فی اللفظ علی تعیین عدم اجزاء الکثیر وحینئذ فالمفرد ایضا کذلک یعنی انہ لا دلالۃ فیہ علی تعیین عدد جزئیات الکثیر ولان من الفاظ العموم ما قطع للخصوص مع القطع بانہ لم یوضع الا وضعا واحدا فان کان ذلک الوضع للکثیر فیہ محصور لم یکن عاما ولان جعل الصفۃ مقابلا للاسم الجنس خلاف الاصطلاح اقول فیہ ایضا نظر لانہ لم یجعلہا مقابلا للاسم الجنس خلاف الاصطلاح اقول فیہ ایضا نظرا لانہ لم یجعلہا مقابلۃ للاسم الجنس بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس وہو موافق لما قال صاحب الکشاف فان قلت اسم ہو ام صفۃ قلت لا ہو ولا ہی بل ہو اسم جنس وقد جعلتہ قسیما للنکرۃ حیث جعلہ للمسمی بلا قید بعض المسمی غیر معین ولا شک ان مثل رقبۃ مطلق ونکرۃ مع المراد منہا واحدا اقول فیہ ایضا نظر لان الشارح متوقف بان التقسیم بعض الانواع النکرۃ وہو ما استعمل فی المفرد دون نفس المسمی ولہذا اورد تعریف المعرفۃ والنکرۃ بحیث یشمل الاقسام کلہا فلیتامل **قال** کالرجل والفرس **اقول** اللام فیہا للعہد الخارجی والمعہود ہو النکرۃ منہا للقطع بانہ الموضوع لواحد بالنوع والمعہود من اقسام الخاص دون المعرف باللام لاستعمالہ فی العہد وتعریف الجنس وفروعہ من الاستغراق وغیرہ **قال** وذکر فخر الاسلام ان الخاص کل لفظ وضع لمسمی آحاد **اقول** لما جمع فخر الاسلام بین مدلولی کل ورد علیہ ان الغائی مستغنی عنہ فاعتذر بعضہم بان المراد بالمسمی مدلول اللفظ فذکر الغائی من قبیل التخصیص بعد التعمیم بالمکنۃ ورد بانہا تکلف لان تلک النکتۃ انما تعتبر فی الجملۃ الخبریۃ والمقام مقام التعریف وبعضہم بان المراد بالمسمی المعین والمقصود تعریف تسمیۃ الخاص الحقیقی وہو خصوص المعین الاعتباری وہو غیر متنبہ علی جریان الخصوص فی المعانی والمسمیات بخلاف العموم فانہ لا یجری فی المعانی ورد بان لیس المراد بالجریان فیہما ان تختص باسم المعین للقطع بعموم لفظ الحرکات والعموم واشباہہما وذہب الی ان المراد بہ ان المسمی الواحد لا یسمی متعددا واراد بہ ما ذکر بعض المحققین ان الاطلاق اللغوی امرہ سہل انما النزاع فی واحد متعلق لمتعدد وذلک لا یتصور فی الاعیان انما یتصور فی المعانی الذہنیۃ والاعیان نکرۃ دون وجہ اجیب ان المراد الواحد الذی یطلق علی المتعدد ولا یحقق لہ الا فی اللفظ عند من لا یفرق بالوجود الذہنی قال الامام الغزالی الرجل وجد فی الاعیان موجود فی الاذہان ووجود فی اللسان اما وجودہ فی الاعیان فلا عموم لہ اذ لیس فی الوجود الا زید وعمرو ولا یوجد رجل مطلق یشملہما واما وجودہ فی اللسان فیتحقق فیہ العموم لان لفظ الرجل قد وضع للدلالۃ ونسبتہ لکل زید وعمرو فی الدلالۃ واحدۃ فلیس عاما باعتبار نسبتہ دلالۃ الی المدلولات الکثیرۃ وانما الوجود الذہنی یتحقق فیہ ایضا العموم ان قیل بہ لان معنی الرجل یسمی کلیا باعتبار ان العقل یاخذ من مشاہدۃ زید صورۃ الرجل اذا رای عمرا یاخذ منہ صورۃ اخری بل عین ما اخذہ من زید لیس الا نسبتہ الی زید کنسبتہ الی عمرو فان سمی بہذا المعنی عاما فلا باس **قال** وہذا تعریف تسمیۃ الخاص **اقول** ہذا اشارۃ الی تعریف فخر الاسلام للخاص بدلیل قولہ الآتی لانہ اذا کان تعریف تسمیۃ الخاص کان الواجب ان یورد کلمۃ او دون الواو ضرورۃ ان الحد والمحدود مجموع القسمین آحادا وکثیرۃ فیہ نفاد من قولہ کل لفظ وضع آہ فانہ یتناول الجنس ومعانی الافعال والحروف وقیل ہنا اشارۃ الی القسم الثانی من تعریف فخر الاسلام وایدہ بانہ لو کان اشارۃ الی تعریف فخر الاسلام لوجب ان یشیر الی الخاص بالاعتباری من العین الذی یحتاج الی تاویل الغزالی ہذا لانہ ذکر تعریفین علی ذلک التقدیر ولا یخفی انہ انما نشأ من سوء الفہم وقلۃ التدبر **قال** وقیل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراک علی معینین **اقول** ہذا احد التوجیہ الوجیہ الموافق لما اختارہ الفاضل الآمدی فی الاحکام قال والحق فی ذلک ان یقال الخاص قد یطلق باعتبارین الاول ہو اللفظ الذی لا یصلح مدلولہ لاشتراک کثیرین فیہ کاسماء الاعلام من زید وعمرو ونحوہ الثانی ما خصوصیتہ بالنسبۃ الی ما ہو امم منہ وحدۃ انہ اللفظ الذی یقال علی مدلولہ وعلی غیر مدلولہ لفظا آخر من جہۃ واحدۃ کلفظ الانسان فانہ خاص ویقال علی مدلولہ وعلی غیرہ کالفرس والحمار لفظ الحیوان من جہۃ واحدۃ **قال** والمشترک بالمعنی الشرعی الی قولہ لم یسمہ بعید جدا **اقول** لان الکلام ہہنا فی افادۃ الخاص المبنی لا الحکم الشرعی علی ما صرح بہ المصنف رحمہ اللہ تعالی فیما سبق وعند ہذا یسقط العجب ان ہذا مع غایۃ وضوحہ وقرب العہد بکلام المصنف کیف خفی علی المحرر وانما عبارۃ القوم فی ہذا المقام ان الخاص ہل یتناول مدلولہ قطعا وتیقنا لما یراد بہ من الحکم الشرعی فنفی غایۃ الحسن والرصانۃ لانہم لم یفرقوا بین افادۃ المبنی وبین افادتہ الحکم الشرعی کما فرق المصنف تعالی لہم فذلک الحول ودونہ **قال** وانما الزیادۃ فیلزمکم من حمل القروء علی الحیض **اقول** مقتضی قولہ السابق ان یقول ہہنا وانما الزیادۃ فکما فی القال الغائی کما ذکرہ فی صورۃ الکلام الاولی فکانہ قال وانما الزیادۃ فکما اذا اطلقہا فی الحیض فان تلک الحیضۃ لا تتیقن عدم احتمالہا لاحتمال خلو جیفہ وبعضہم **قال** اجیب بان الاول بان الکلام فی الخاص المبنی لذلک بل ہو عام او واسطۃ **اقول** ان الکلام فی الخاص فلان قولہ نفی قولہ تعالی ثلثۃ قروء مفرع علی قولہ الخاص من حیث ہو خاص یوجب الحکم قطعا وما ذکرہ اعم او واسطۃ فلا یرد جمع منکر وہو عند من لا یشترط الاستغراق عام وعند من یشترط واعترض علیہ بان الخاص کما ہو قطعی فی مسماہ کذلک العام قطعی فیما تناولہ واشعر فان انصرف عنہ السؤال من وجہ آخر وعلی تقدیر ان یکون العام ظنیا او الجمع المنکر واسطۃ فتدبر

المنکر خاص فانہ قید بالمعلومات بالشہر ین وعشر من الثالث فاشہر معلومات فی توقۃ شوال وذی القعدۃ وعشر ذی الحجۃ ولو کان کذلک کان خاصا کذا ذکرہ اقول الاجوب عن قولہ ان الخاص کما یطلق فی معناہ کذلک العام فہو ان الکلام ہہنا لیس فی بطلان القطعیۃ بل فی بطلان موجب اللفظ بالنقصان عن مدلولہ وہو موجود فی العدد اذ لا یصح اطلاق الثلثۃ علی الاثنین وبعض بخلاف جمع المنکر لانہ عام عند من لا یشترط الاستغراق وواسطۃ عند من یشترط والفریقان متفقان علی کونہ حقیقۃ فی جملۃ خرج عنہا البعض منہا والاعن قولہ علی تقدیر ان یکون العام ظنیا آہ فہو ان قولہ اشہر معلومات لکونہ مرکبا لا یسمی خاصا والکلام فی الخاص قال وعن الثانی بانہ وجب تکمیل الحیضۃ الاولی آہ اقول یعنی لانسلم انہ لا یعتبر تلک الحیضۃ ویجب ثلث حیض وبعض بل یعتبر تلک الحیضۃ لکن یجب تکمیلہا ببعض الرابعۃ الا ان الحیضۃ الواحدۃ لما لم تقبل التجزیۃ وجبت تمامہا فلا یجب الا ثلث حیض کما ہو موجب النص فلا یکون ما ذکر فی صورۃ الالزام الزاما علینا ولا تیاتی للشافعی ان یقول مثل ما نقول لان الواجب عندہ لیس ثلثۃ اطہار غیر الطہور الواقع فیہ الطلاق بل اثنان معہ وانما الواجب علیہ ان تتخلص عما ذکر فی نقصان العدد فظہر ان قولہ لیس الواجب آہ لیس لہ دخل فی الجواب وانما ذکر بیانا للواقع وتوضیحا للجواب فتدبر قال نعم یفید اباحنیفۃ رحمہ اللہ تعالی فی دفع ما یورد من المعارضۃ اقول اراد بالمعارضۃ المعارضۃ بطریق القلب وہو جعل العلۃ بعینہا علۃ لنقیض الحکم لبعینہ بان یقال ان القرء ان حمل علی الحیض لبطل موجب الثلثۃ اما بالنقصان عن مدلولہا ان اعتبر الحیض الذی وقع فیہ الطلاق واما بالزیادۃ ان لم یعتبر ودفعہ ان یقال لانسلم ان الحیض الذی وقع فیہ الطلاق ان لم یعتبر کان الواجب ثلثۃ حیض وبعض بل الواجب بالشرع لیس الا الحیض الثلثۃ الکاملۃ کما ذکر فی الاطہار وانت خبیر بانہ لا یفید اباحنیفۃ رحمہ اللہ تعالی ایضا فی دفع تلک المعارضۃ لانہ وان قال بوجوب ثلثۃ حیض کوامل غیر الذی وقع الطلاق فیہ لکن لا بطریق ان الذی وقع فیہ غیر معتبر بل بمعنی انہ وجب تکمیل الحیضۃ الاولی بالرابع فوجبت تمامہا ضرورۃ عدم التجزیۃ فان قیل لانہ یذہب للمانع قلنا ہو مبنی علی ما سبق ایضا فیبنغی ان یفید الشافعی ایضا فلیتامل قال قلنا وخول الامور المستمرۃ تحت العدد کما یتوقف علی انتہاء تیوقف علی ابتداء آہ اقول للسائل ان یقول جواز اطلاق الظہر الواحد علی البعض من الاول لیس بمجرد الانتہاء الی الحیض بل تضم الیہ وقوع الطلاق قبیل ذلک البعض فیحصل مجموع الطلاق وقضم الیہ التعزر عن لزوم تطویل العدد فیحصل الموجب فان قیل اذا طلق فی آخر الطہر یحتاج الحیض لا یحصل التطویل قلنا یکفی حصولہ فی سائر الاحوال مع کثرتہا وقلۃ ذلک المادۃ قال الا ان کون الاول من ہذا الباب لیس بظاہر اقول نعم ظاہر ان کونہ من ہذا الباب ظاہر والخفاء ان کان فی طریق ثبوت لفظ الطلاق حیث لم ینکر ظاہرا وانما ثبت بطریق بیان الضرورۃ کما سیاتی وبعد ما ثبت باحی طریق کان یکون الطلاق خاصا صالحا لہ بلا خفاء اللہم الا ان یقال اذا کان ثبوتہ بطریق بیان الضرورۃ لا یکون من طریق المنطوق والخاص منہ فلیتامل قال ولیس بمستقیم لان قولہ والمطلقات تربصن الآیۃ آہ اقول یعنی ان قول المصنف رحمہ اللہ تعالی ثم قال فان طلقہا ای بعد المرتین یقتضی ان یکون فی قولہ ذکر الطلاق المعقب للرجعۃ مرتین بیانا للعدد والطلاق ولا شک ان ذکرہ تعالی تارۃ بقولہ والمطلقات تربصن بالنفسہن واخری بقولہ الطلاق مرتان لا یدل علی التعدد فالصواب ان قولہ مرتین لیس قیدا للذکر بل للطلاق فاما حال عنہ او صفۃ لمحذوف الموصول مع بعض الصلۃ والاول اصح لفظا لضعف حذف الموصول مع بعض الصلۃ لکنہ اظہر معنی ولعل اختیار الشارح رحمہ اللہ تعالی ذلک لہذا قولہ لبیان کیفیۃ الطلاق ومشروعیتہ یعنی لبیان ان المشروع ان یوقع مرۃ بعد اخری فہو لبیان الکیفیۃ دون الکمیۃ وان کان بیان الثانیۃ لازما لبیان الاولی لان الطلاق اذا وقع بعد اخری یکون اثنین لا محالۃ فلا یبقی فیہ قولہ الآتی ثلثا لانہ تفسیر بالملازم قال ان فعل الزوج ہو الذی تقدم فیما سبق وہو الطلاق اقول یعنی ان ما فعلہ الزوج تخلص بہ المرأۃ بعد الاقتدار سواء کان بلفظ الطلاق او الخلع طلاق لا فسخ اما الاول فظاہر واما الثانی فبہ لانہ سبب النزول فان الآیۃ کما سیاتی نزلت فی الخلع فدلت علی تسمیۃ طلاقا قال وہو الذی عبر عنہ فخر الاسلام بترک العمل اقول الزیادۃ علی النقص عبارۃ عن اثبات امر زائد علی ما یفیدہ النص تابع لغیر مستقل کزیادۃ جزاء او شرط او علۃ وترک العمل بالخاص اقوی منہا فی الف دلالۃ فالطلاق لما یفیدہ صریح اللفظ بخلاف الزیادۃ قال فکانہ قال فان طلقہا بعد الطلقتین اللتین کلتاہما او احدہما خلع اقول فیہ بحث لان مقتضی ہذہ العبارۃ لزوم کون الطلقتین او احدہما خلعا ولیس کذلک لان الخلع انما ہو علی تقدیر اخذ المال فحق العبارۃ ان یقال فان طلقہا بعد الطلقتین بجوز ان یکون کلتاہما او احدہما خلعا واقتداء قال وبہذا اندفع اشکالان آہ اقول ای بما قررنا من کلام یوری الی ان یکون المعنی فان طلقہا بعد الطلقتین اللتین کلتاہما او احدہما خلع یندفع اشکالان بیان الاول ان الفاء فی قولہ فان طلقہا تقتضی وجوب کون الخلع بعد الطلقتین لانہا للتعقیب فیقتضی وقوع ما بعدہا عقیب ما قبلہا وما بعدہا خلع وما قبلہا طلقتان فیجب کون الخلع عقیب الطلقتین وبیان الثانی ان الخلع اذا کان طلاقا وہو مرتب علی الطلقتین لزم کون قولہ تحللہ فان طلقہا بیانا للطلاق رابع لان بعد الثلث رابع بلا مریۃ ووجہ انتفاء الاول ان قولہ وما بعدہا خلع وما قبلہا طلقتان ممنوع لما عرفت من التقریر السابق ان الخلع مندرج تحت الطلقتین لا مغایر لہما فکیف التعقیب والیہ اشار بقولہ وذلک لان الخلع لیس بمرتب علی الطلقتین ووجہ اندفاع الثانی ان قولہ وہو مرتب علی الطلقتین ممنوع بل المرتب علیہ انہ علی تقدیر الخوف لاجل ما فی الاقتدار فانہ انما یدل علی الخلع المندرج تحت الطلقتین وہو لا یقتضی ترتب الخلع علیہ والیہ اشار بقولہ والمذکور بعد الفاء آہ ثم اقول یندفع بہ اشکال آخر ایضا وہو ان الخلع لما اندرج فی ضمن قولہ الطلاق مرتان ولم یستقل بافادتہ قولہ فان خفتم الا یقیما حدود اللہ فلا اجناح علیہما فیما افتدت بہ لم یفد الفاء ترتب الطلاق علی الخلع بل علی مطلق الطلاق فلم یحصل مطلوب بکم وہو الاستدلال بالفاء علی مشروعیۃ الطلاق بعد الخلع ووجہ الاندفاع ما اشار الیہ بقولہ لانا

لیس بخارج من الطلقتین فان الفاء اذا افادت مشروعیۃ الطلاق بعد الطلاق الخالی الخلع فقد افادت مشروعیۃ الطلاق بالمرۃ لان المرتب علی الامر یقتضی المرتب علی الامر بمثل ذلک الامر **قال** لکن یرد اشکالان آه **اقول** یعنی یرد علی التقدیر الذی اندفع بہ الاشکال ان اشکالان آخران احدہما انہ افاد انہ اذا خالع فی قولہ الطلاق مرتان وہو یقتضی ان لایکون المؤنث لذلک القول ہو الطلاق الرجعی بناء علی ما مر جوابہ ان الخلع طلاق بائن وقال فی الاول ذکر الطلاق المعقب للرجعۃ مرتین علی ان مرتین قید للطلاق کما مر وثانیہما انہ یقتضی ان لایصح التمسک بالآیۃ فان الخلع طلاق وانہ بلحقہ الصریح لان المذکور فی الآیۃ علی ہذا التقریر ہو الطلاق علی مال لا الخلع لانہ یجب ان یکون بلفظ الخلع علی ما ہو المأخوذ فی تعریفہ والجواب عن الاول عامۃ شراح الاصول فمنہم من اختار ما ذکرہ الشارح بانہ وان کان ہو علی تقدیر عدم اخذ المال اقول فیہ بحث لان قولہ الطلاق مرتان لا یفید بکونہا ولا فصلا الا حل للاستقیم توزیعہ لما لا یستقیم فلا بد من حمل الثانی علی الاستقیم لیستقیم قول المصنف ذکر الطلاق المعقب للرجعۃ مرتین علی ما مر جوابہ ان الخلع طلاق بائن وقال فی الاول ذکر الطلاق المعقب للرجعۃ

من حيث كونه متعلقا للباء قال المصنف ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب اقول يعني انه حقيقة فيه في القطع فقط وفي الايجاب شرعا قال مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر اقول هذا مرتبط بقوله وعطف فان العطف وحده بلا انضمام عدم التقدير شرعا في حقهن دليل على كون الفرض بمعنى الايجاب دون التقدير قال وتوجيهه بطلب التعيين بمعنى الايجاب اقول هذا جواب عن قوله التقدير يبطله وقوله وما ملكت ايمانهم آه جواب عن قوله عطف وما ملكت ايمانهم آه وحاصل ان هذا ان لفظ فرضنا يكرر ويراد به الثاني غير ما اريد به بالاول وهو بمعنى الايجاب تحصيل الحاصل وبلازم الجمع بين الحقيقة والمجاز قال ولما كان هذا مخالفا للتقدير الا ترى انه حقيقة آه اقول يريد على ظاهره انه لو عدل عنه لما قال خص فرض المهر اي تقدير وجوابه انه عدل عن القول بكون الفرض حقيقة في التقدير الى القول بكون لفظ فرضنا باعتبار استعماله على الاسناد خاصا في ان مقدار المهر هو الشارع مع غاية وضوح كون الاسناد المذكور مع عدم احتياجه الى البيان وهو ينافي كون مجرد الفرض حقيقة في القطع فقط والايجاب شرعا فتأمل ضعف ما قيل ان الثابت الحجة على الشافعي تتوقف على عدم تعين احد هما ان بمعنى الفرض التقدير والاخرى ان الكناية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض لكون الفرض للاخيرين والاصوليون للاول فلا اعدول فيه وذلك لان الاصوليين انما تعرضوا لكون الفرض حقيقة في معنى التقدير ولم يقل به المصنف بل قال بكون فرضنا باعتبار استعماله على الاسناد خاصا في المعنى المذكور مع غاية وضوح المنافاة بينهما فليتأمل قال وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل آه اقول فيه بحث لان لفظ فرضنا من جهة الحقيقة مركب فلا يكون خاصا الا بان من اقسام المفرد على ما صرح به فيما سبق في مباحث القرآن حيث قال هو بالطبع في هذا القام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك قال وهذا تحقيق منه الا انه توقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير ويرد ان يقال لم قال ي

الی تسلیم ذلک ممنوع بثبوت المطلوب وھو ھو ما دون الثلث وقولہ جوابہ ان المراد الی قولہ حیث قال لا حتے تندفع قولہ لیس الجواب عن کلام المصنف بل بیان الکلام متفق علیہ بیننا وبین المصنف وقولہ لاثبات حصتہ اللازم والجواب عن البطالہ وقولہ لحمل الذوق آہ اثبات لما وجواب عنہا وقولہ وبقولہ علیہ السلام اثبات وجواب ایضا وقولہ فضیادون الثلث یکون الزوج الثانی آہ بیان لثبوت المطلوب واستبان ذلک ان قولہ وبقولہ علیہ السلام عطفا علی قولہ بالحدیث المشہور لیس کما ینبغی لان حدیث اللعن لاثبوت باستبانا الدخول بل محللیتہ باخارتہ وھو ما دون الثلث بدلالتہ ولہذا قال الامام فخر الاسلام وفی ذکر العود دون الاستمرار اشارۃ الی التعلیل وفی حدیث آخر لعن اللہ المحلل والمحلل لہ حیث عطف قولہ فی حدیث آخر علی قولہ فی ذکر العود واشار کلہ انہ ایضاً دال بالاشارۃ ہذا ما سنحنی اللہ الملک الوھاب من موضع المقام المشتبہ علی کثیر من اولی الالباب واللہ سبحانہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب **قال** وجوابہ ان انتفاء الضمان ثبت بقولہ تعالی جزاء آہ **اقول** فیہ بحث لان الایراد سن قبل الشافعی ان کان کما لم یتجہ فی دفعہ الی مثل ہذا التکلیف بل نقول سمجنا قولہ علیہ السلام لازم علی السارق لو ما قطعت یمینہ فاثبات حکم سکت عنہ النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف لانا نقول النص جعل القطع جمیع الموجب فاذا انتفی الضمان بالجنایۃ یکون بعضہ وذا لا یجوز بخبر الواحد لانا نقول المناسب للموجبیۃ الضمان فجعل انتفائہ من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان اردید بالنص قولہ تعالی فاقطعوا کما استدلوا تہ منہ بالاشارۃ من غیر تعلیق لہ بالمخالف الکلام فیہ وان اردید قولہ تعالی جزاء کان ہذا کلاما آخر غیر ما نقل عن الشافعی رحمہ اللہ والمقصود تصحیحہ **قال** حکم العام عند عامۃ الاشاعرۃ التوقف آہ **اقول** ہذا الفصل لبیان ما یفید بصیغ العموم بالنظر الی الوضع اللغوی کما ان الفصل الاول لبیان ما یفید بالنظر الیہ الخاص بالکتاب قال الآمدی فی الاحکام اختلفت العلماء فی معنی العموم ہل لہ فی اللغۃ صیغۃ موضوعۃ مخصوصۃ بہ بدلیل علیہم لاثم نقل المذاہب فلیکن ہذا علی ذکر منک فی قد یقع الغلط بسبب الغفلۃ عن ہذہ **قال** وضع تخصیص العام من الکتاب بخبر الواحد والقیاس **اقول** ینبغی ان یحمل ہذا علی التخصیص ابتداء لان التخصیص بہما بعد التخصیص بکلام منفصل وھو جائز بالاتفاق کما سیاتی **قال** والاخری بیان انہ مشترک **اقول** لا یقال لیس فی کلام المصنف رحمہ اللہ ما یشعر بالاشتراک لانا نقول سیاتی ان المصنف حاک کلام الغیر بلا رد فہو حوالہ کتبہ بالاشتراک فوجب ان یحمل الارادۃ فی عبارتہ علی الباقی من الوضع تحقیقا کما یفہم الحکایۃ وسیاتی لزیادۃ بیان ان شاء اللہ تعالی **قال** فانہ یطلق علی الواحد والاصل فی الاطلاق الحقیقۃ **اقول** لا یقال یلزم من ذلک ان یکون مشترکا بجواز ان یکون موضوعا للقدر المشترک بین الواحد لکثیر لانا نقول قول الشافعی رحمہ اللہ تعالی فیما سیاتی علی ان یکون الجمع مجازا آہ جواب عن ہذا فلا تغفل **قال** والجواب عن الاول انہ یحمل آہ **اقول** لا یرد علیہ انہ اثبات اللغۃ فی الاولویۃ والترجیح مثل اورد علی استدلال المذہب الثانی لان الکلام ہہنا فی اثبات الاجمال ونفیہ ولا تعلق لہ بالوضع لانہ لیس من اقسامہ بخلاف الاستدلال الآتی فانہ متعلق بالوضع کما سیاتی **قال** کان ابو سفیان واعد رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم **اقول** بیانہ ان لابی سفیان بن حرب امیر مکۃ حین المہادنۃ تیصرف من حرب احد ناذر رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم فقال یا محمد موعدنا موسم بدر فی العام المقابل فقال صلی اللہ علیہ وسلم انشاء اللہ تعالی فلما وفی المیعاد خرج ابو سفیان مع اہل مکۃ ثم القی اللہ تعالی الرعب فی قلبہ فندم علی الخروج فلقی فی الطریق نعیم بن مسعود وکان یومئذ لابی سفیان الخلق بالمدینۃ فثبط المومنین عن الخروج للقتال وملک عشر من الابل فقدم المدینۃ والمسلمون یتجہزون للخروج فقال لہم ان الناس قد جمعوا لکم **قال** والجواب انہ اثبات اللغۃ بالترجیح آہ **اقول** قیل فیہ بحث وھو اما ان لکم ان فی الاستدلال المذہب الثانی اثبات اللغۃ بالترجیح وھو انما ادعی الارادۃ دون الوضع حیث قال وعند البعض ثبت الادنی وھو الواحد فی الجمع والواحد فی غیرہ لانا المتیقن وکلام الشارح یؤید ہذا حیث قال توضیح قولہ لانا المتیقن لانا ان اردید بہ الاقل فہو معین المراد وان اردید ما فوقہ فہو داخل فی المراد فیلزم ثبوتہ علی التقدیرین واقول المراد ثبوت الادنی فی عبارۃ المصنف رحمہ اللہ تعالی ثبوتہ بحسب الوضع وکذا بالمراد فی عبارۃ الشارح رحمہ اللہ تعالی فی ثلاث مواضع مراد الواضع فکانہ قال ان اراد المستعمل الاقل فھو معین مراد الواضع وان اراد ما فوقہ فہو داخل فی مرادہ فیلزم ثبوت الاقل بحسب الوضع علی التقدیرین او علی الاول یکون المرجع فی الموضوع لہ وعلی الثانی فی جزء منہ بخلاف الکل فان کونہ مراد الواضع مشکوک اذ ربما کان مرادہ البعض فلا یتناول الکل اصلا وذلک لان المصنف والشارح رحمہما اللہ تعالی حاکیان وکل من حکی المذہب والدلیل لا من الافاضل کالآمدی وابن الحاجب وشراح مختصرہ وغیرہم حکاہ بحیث تیفہم دعوی الوضع قال الآمدی فی الاحکام وذہب ارباب الخصوص الی ان ہذہ الصیغ حقیقۃ فی الخصوص مجاز فیما عداہ ثم قال وما شابہ الخصوص فاولہا ان تناول اللفظ للخصوص متیقن وتناولہ للعموم محتمل فجعلہ حقیقۃ فی المتیقن اولی وذکر لفظ الحقیقۃ فی مواضع ثلثۃ وقال المحقق فی شرح المختصر قال قوم الصیغۃ حقیقۃ للخصوص ہجرا فی العموم مجازا ثم قال والقائلون بان ہذہ الصیغۃ حقیقۃ فی الخصوص قالوا اولا لانہ ان قال بجعلہ حقیقۃ للخصوص المتیقن اولی من جعلہ للعموم المشکوک فیہ الی غیر ذلک من عبارات القدماء ولا شک ان الحقیقۃ تتبع الوضع ثم اجابوا بما ذکرہ فی الشرح فوجب حمل عبارۃ المصنف والشارح رحمہما اللہ تعالی علی ما ذکرنا تحقیقا للمنقی والحکایۃ فان المطلق ینصرف الی الکامل بحسب المقام ویؤید ذلک ان المصنف قال فی المتن مستدلا بہذا الکلام لانہ الاول علی المذہب المختار فلا بد ان یکون لفظ یدل علیہ فلما ورد علیہ ان مجرد دلالۃ اللفظ علیہ لا یکفی فی العموم بل لا بد من الوضع لما عرفت انہ من اقسام الوضع ذکر الوضع فی الشرح حیث قال قد وضع الالفاظ تنبیہا علی ان المراد بالدلالۃ الدلالۃ الوضعیۃ لانہا المتبادرۃ عند الاطلاق وقال الشارح یعنی بالوضع ان یکون موضوعا بازاء الخصوص بحیث یکون ہو المتبادر منہ عرفا **قال** فیہ نظر لان المعنی بظاہرہ **اقول** یمکن دفعہ بان الاستدلال لیس بمجرد ظہور المعنی بل بہ مع مساس الحاجۃ المطلقۃ من ارباب الحاجات الی التعبیر عنہ بالطوع والرواج وما عدا الیبت کذلک ولا شک ان الاستغناء عن الوضع فی مثلہ بالمجاز او الاشتراک فی غایۃ البعد **قال** علی ان ہذا اثبات الوضع بالقیاس **اقول** لا یقال ان قلتم لم یثبت الوضع لان

الغلانی موضوع للمعنی الغلانی بل علموا ذلک من الامارات والعلائم فلم لایجوز ان یکون ہنا ایضا من جہۃ العلامات لا اثباتا بالقیاس کما یقول سیاتی انہم وان لم ینقلوا نصا علی ذلک لکنہم اخذوہ من تتبع موارد الاستعمال ولاریب ان کثرۃ الاستعمال بالقرینۃ یکون دلیلا علی الوضع دون الاستدلال بالدلیل السقفی قال وحرمتہا ای الجمع بینہما وطیا آہ اقول لو کان ظاہر العبارۃ نفی ان کلا منہما حرام ولم یکن کذلک وجہد الشارح بان المراد تحریم الجمع بینہما قال فاشار المصنف الی ان تحریم الاثنین وطیا آہ اقول فیہ بحث لان الجمع اذا عم تناول الجمع ملکا وسببیا وشرکۃ وہبۃ ووصیۃ وغیر ذلک ولا ینفع کون المقام مقام تعداد المحرمات من جہۃ النکاح لانہ لایہ یخصصا کما سیعلم انشاء اللہ تعالی قال المص فقال ابن مسعود ومن شاربالہتہ ان سورۃ النساء القصری نزلت بعد سورۃ النساء الطولی قال بکذا وقعت العبارۃ فی نسخ التوضیح والمذکور فی شروح اصول فخر الاسلام وغیرہا بکذا من شاربالہتہ ای لاغتہ ان سورۃ النساء القصری یعنی سورۃ الطلاق نزلت بعد الآیۃ التی فی سورۃ البقرۃ فغلط ہذا ینبغی ان یحمل سورۃ النساء الطولی فی عبارۃ المصنف علی سورۃ البقرۃ او یقال الطولی نزلت بعد سورۃ البقرۃ والتاخر عن الشاخر متاخر لکن ہذا موقوف علی معرفۃ التاریخ حتی صار بمنزلۃ النص انہ من عام الا وقد خص منہ البعض اعترض علیہ بانہ ان اتفق علی عمومہ تنقض بہذا والا فلا یصلح للاستدلال وجوابہ انہ محمول علی المبالغۃ والحاق القلیل بالعدم فیصلح موید الدلیل واعلم انہ لایصلح للاستدلال بالاستقلال قال فان قیل لما کلفنا اللہ تعالی بالیس بالوسع آہ اقول یعنی یکلف فی بقاء الامان القول بوجوب العمل بالعموم الظاہر فان الاطلاع علی ارادۃ المتکلم ای مقدار من افراد العام لما لم یکن فی وسع العبد سقط اعتبارہا فی حق العمل فلزم العمل بالعموم الظاہر کما نبہنا علیہ فی حق العلم فلم یلزم الاعتقاد والقطع وحاصل الجواب ان الارادۃ الباطنۃ لما لم تکن مقدورۃ لم تصلح للتکلیف بالمحال استوی العلم والعمل فالقول بالجواز فی حق احدہما دون الآخر تحکم قال وقد یقال ان الاستسلم عمل القلب آہ اقول وقد قال الامام فخر الاسلام فی بعض تصانیفہ مجیبا عن السوال المذکور یرید بان السائل لما اعترف بوجوب اعتبار الارادۃ الباطنۃ فی حق العمل آلۃ مہجورۃ وجب ان یجب ترک العمل بہا باعتبار ما فی العلم الذی ہو الاصل فلہذا کان العلم کما ہو المطلوب فی حق المتاخرون بانہ منقوض بخبر الواحد والقیاس فانہم یریدون بہما عدم العمل الا ارادۃ الباطنۃ فی حق عدم اعتبارہا فی حق الاصل فان کلا منہما یوجب العمل دون العلم وبان عدم اعتبارہا فی حق التبع للاحتیاط وہو فی العمل دون العلم بان الاصل اقوی من التبع فیجوز ان لایقوی ما ثبت التبع علی اثبات الاصل اقول الکل مردود اما الاول فلانہ لا تعلق لہ بالارادۃ الباطنۃ وکلام الامام مبنی علیہا بل افادتہا العمل دون العلم انما ثبت بالظن دون النظنیۃ فی الاول لاحتمال فی طریقہ وفی الثانی لاحتمال فی نفسہ لان الارادۃ الباطنۃ غیر معتبرۃ فیہما فی حق العمل وکذا الثالث لاتعلق لہ بالارادۃ الباطنۃ کما یظہر بالتامل فیہ واما الثانی فلان الاحتیاط فی جانب العمل اکثر منہ فی جانب العلم فان ترک العمل فیما اذا وجب یقتضی الاثم وترک العمل فیما اذا وجب لقتضی التفصیل او التکفیر قال وتقریرہ انہ ان اریدباحتمال العام المخصص مطلق الاحتمال آہ اقول اعلم ان محل النزاع لیس تقریر ہو العام الذی لم یظہر تخصصہ فذہب بعض اصحابنا الی انہ ظنی لان کل عام یحتمل التخصیص من سوالح فیہ فیصیر شبہۃ فی دلالتہ فیکون ظنیا وحاصل جواب العلماء انا لم نثبت بالتخصیص الا تحکیم الاعم مطلق التخصیص کما قد العام علی بعض ما یتناولہ سواء کان بمستقل او بمتصل او مستر بدلیل انہ شائع فیکون دلیلا انہ یورث شبہۃ فی تناول العام الذی لم یظہر تخصصہ بجمیع الافراد وغایتہ ما فی الباب ان یکون شیوعہ اکثر من قلیل لکثرۃ احتمالات المجاز وقد تقرر انہ لاعبرۃ بہا والیہ اشار المصنف او القول بکثرۃ احتمالات المجاز لما لم یعتبر لما مر فلا عبرۃ بالقول بقوۃ احتمال المجاز لما مر انہ لا تعارض لہ مساو لاحتمالات مجازات کثرۃ القرینۃ لما مر وان ثبت التخصیص فی العام فلا نسلم انہ شائع بلا قرینۃ فان الاستسمیۃ مخصصا ان کان مع المتصل او الحس او العرف وکون الحس او العرف قرینۃ فی حکم الاستظہار والا یورث شبہۃ علی ما لا یخفی وان کان مع المنفصل فلا نسلم انہ یدخل فی تناولہ سواء یدخل او لم یدخل فلا نسلم انہ مخصص فی الاصطلاح بل مانع بالنسخ فلا یورث شبہۃ فی الکلام فی التخصیص المورث للشبہۃ بقی الکلام فی الموصول فانہ مخصص المورث للشبہۃ بزعمہ قلیل الاشیوع لہ مع قلتہ تحتاج الی القرینۃ فانی فی الوضع الذی یورث الشبہۃ انا لو سلمنا ان العظم فی العام مخصص نحو المراد بالقرینۃ والکلام فی الظہر الذی لم یظہر تخصصہ الیہ اشار المصنف بقولہ ولا نسلم ان التخصیص لنفی یورث شبہۃ فی العام آہ فانہ نقل الاجماع انہ لا تخصیص لکون ما قل قلیل فلا یصح الحاق محل النزاع بہ وانما یصح اذا کثر ہذا وشرع فی تفسیر قلیلہ فلیتامل اذا عرفت ان نظر الشارح رحمہ اللہ تعالی اظہر بحسب توجیہہ کلام المصنف رحمہ اللہ تعالی الا کلام المصنف فانہ حملہ علی الوجہ الذی یتاتی بہ الاستدلال مراد المصنف الشروع فی تخصیصہ بعضہم ایضا للنازع فی اطلاق التخصیص علی ما ذکر بل یرید بتبیین المعنی الاصح وہو ان کون اکثر العمومات مقصورۃ علی البعض مما یشبہ فی تناول الحکم لجمیع الافراد فی عام لم یظہر تخصیصہ فمنع کون القلیل علی اقل الاحتمال علی البعض بناء علی ان کثرۃ احتمالات المجاز لما لم تعتبر لما مر فلا یعارض احتمال التخصیص بالبعض احتمال ارادۃ الجمیع بل یرجح علیہ لما مر من ان الاصل فی الاستعمال الحقیقۃ فیرجح احتمال ارادۃ الجمیع علی احتمال ارادۃ البعض بہذا الاصل ویہذا یظہر ان قولہ الا فحین یشبہ انما ہو حین ظاہر من وجہ مکذا فلا حاجۃ ہو سہ ہنا الی ما ذکرہ الشارح حیث تناول البعض انواع العلم لیس کذلک بل ہو فی اعلی مراتب الحقیقۃ قال بل فی اعلی مراتبہا فلا تغفل اقول اما بالاستثناء والاستثناء المتصل نحو اکرم الناس الا الجہال لان الاخراج انما یتصور فیہ قال فحلہ انہ لایخفی فی الاربعۃ اقول قال ابن الحاجب فی المنتہی وقد یعلم ابدا بعض ما ہو مخصص بالاتفاق کالصفۃ وذکر العلامۃ الشیرازی فی شرح المختصر ان حکم بدل البعض عن ہو حکم الاستثناء فلذا لم یفرد ہ بالذکر بل تکلموا فی الاربعۃ المشہورۃ وانما خص بدل البعض بالذکر لدوم التناول فی بدل الغلط والاستدراک وعدم الاخراج فی بدل الکل قال لانا نقول المراد بصدر الکلام اقول ہنا الی قولہ علی بعض التقادیر جواب عن قولہ لایقال الی قولہ لایصدر وقولہ والمراد بالکلام آہ جواب عن قولہ ولا للوصف بالجمل آہ قال لاضاجہا الی مرجع الضمیر اقول نقض ہنا بقولہ تعالی لاحصل لہ البیع وحرم الربوا فانہ مستقل مع انہ محتاج الی ما قبلہ لرجوع الضمیر قال فان قلت لاحتی للمقصر الا ثبوت الحکم آہ اقول نسلم ان الحکم لا یثبت الا بقدر ما یثبت بہ فان قیس علیہ فلا نسلم انہ یثبت بقدر ما یثبت بہ بل یثبت بقدر ما یثبت بہ وبہذا یظہر ان قولہ لانسلم ان الحکم لا یثبت الا بقدر ما یثبت بہ ممنوع لان الحکم یثبت بقدر ما یثبت بہ فی الاصل لا فی الفرع فلا یرد ما ذکرہ الشارح ہنا فتدبر

ليس خلاف المذهب قلنا قال الشارح في مباحث الاستثناء وصرح فخر الاسلام ان كونه لنفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء لنفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بمنزلة الصيغة وان لم يكن في السوق لاجله وقال في تلك المباحث فنقلا عن بعض ائمتنا استثناء بالغاية وحيف قالوا ان موجب صدر الكلام منتهى بالمستثنى انتهاء الاستثناء والاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فعلم ان من علمائنا من قال بهذين المفهومين وهو الشرقي انتصار الشارح على ما ذكر الصفة والشرط **قال** قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم آه **اقول** قبل فعلة هذا ينبغي ان يكون جائزا زيدن باب القصر لانه يدل على الحكم في البعض فقط فالحق ما اجاب بقوله وجواب آخر **قال** وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط آه **اقول** فيه بحث لان هذا الاشكال عين ما ذكره في السوال الاول فتح ينبغي الاتي التنبيه كما لا يخفى على فطانته وبصيرته **قال** قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول التسع آه **اقول** فيه بحث لان اطلاق التخصيص على التسع لا يوجد في عبارة من يعتد به من ائمتنا حتى يشير اليه الشارح ليتمسك به التسع ولو وجد حمل على المعنى اللغوي والكلام ههنا في الاصطلاحي ليوجد قولا لاقي وهو حجة فيه شبهة فارجع حكم بذلك مطلقا مع ان العام الذي نسخ بعضه قطعي في الباقي كما سياتي وقول الشارح في مباحث مفهوم المخالفة ان ذهب هناك الى التراخي انه نسخ لا تخصيص وانما قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي فدخل تقديم تسليم شيوعه عن مناقشة متعلق بكلام موصول يدل عليه دليل مستقل كالاجماع فانه بعد سن الرسول عليه السلام والنسخ بعده فالصواب في الجواب ان يقال انما ترك القيد اتكالا على ظهوره واعتمادا على ما سياتي قبل الفصل فانه لقرب العهد به مما يوجب الاكتفاء بمثله **قال** فيه كما سلح لان المدرك بالجس ان لم يكن هو لمسا فهو كذا **اقول** فيه ايضا لسلح لان المفهوم من قوله لان له كذا هو كونه ذا الحكم به لا شك ولا شك ان المدرك بالجس هو لمسا فهو كذا **اقول** وبالجملة قوله قيد به لانه لو نوى التعميم للمطلب واجيب صح **قال** واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل صفة العام آه **اقول** فان المصرح في الاصول ان المخصص للعموم الاستغراقي وقد صرح شراح اصول فخر الاسلام ان من شروط العموم الاستغراق يحمل العام مجازا في الباقي للتخصيص قلنا فرق بين لفظ العام وصيغ العموم وما ذكروه في لفظ العام لا في صيغ العموم وسياتي لهذا زيادة تحقيق انشاء الله تعالى **قال** باستثناء او صفة او شرط او غاية **اقول** نامه هنا بدل الاستثناء والامور الثلثة وذا وفيما سياتي في موضعين بعده لفظ عموم اشارة الى عموم الدليل لكل غير مستقل وعدم اقتصاره على صورة الاستثناء للدليل وعلى المصنف ان دليله اخص من مدعاه **قال** وفيه نظر لانه ان اراد بالموضع شخصي آه **اقول** حاصله انه ان اراد بالموضع الوضع الشخصي فممنوع كيف وقد صرح في مباحث الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد به الوضع النوعي بالمعنى الاول فالاسلم المنع كيف ودلالة اللفظ باعتباره يجب ان يكون بواسطة تعيينه لا بواسطة القرينة وههنا اليس كذلك ان اراد به الوضعي النوعي بالمعنى الثاني فسلمناه لكن اللفظ لا يصير باعتباره حقيقة وما ادعى ذلك اعلم ان عبارة المصنف وقعت هكذا الا ان الواضح وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي وما كان المفهوم من ظاهره ان اللفظ موضوع للباقي بالاستقلال او ادعاه الشارح السوال واما اذا صرفت عن ظاهرها بدليل يقال المراد بالوضع الاول فيمنع فتح النظر بان يقال نختار ان المراد الوضع الشخصي لكن لما بالمعنى الذي ذكره حتى يلزم الاشتراك بل بمعنى ان بعض الوضع الاول وانما يلزم لو كان بوضع ثان وباستعمال ثان وليس كذلك فان قيل كان تناوله مع غيره والآن تناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل من غير ما وضع له قلنا لا نسلم انه الآن تناوله وحده بل الحكم عليه وحده ليعم تناول اللفظ له مع غيره فذلك الغير خارج عن الحكم وداخل في المتناول كما ذكرنا في مباحث المستثنى وسيعرف الشارح بهذا عن قريب فلا تغفل **قال** والا كان مشتركا آه **اقول** ليوجد بها في بعض النسخ وهو الموافق للاحكام وشروح مختصر ابن الحاجب وغيرها وجه ان اللفظ وهو عبيدي مثلا في الحالين من احد الاذنين في الاول مطلق وفي الثاني مقيد باقترانه بالاستثناء والقيد خارج عن المقيد فيكون مشتركا كالاسماء اللفظ وتغاير المعنى والى هذا اشار رحمه الله تعالى بقوله هذا اللفظ ثم ارجاع الضمير اليه في قوله عند اقترانه ووجه ترك في بعضها ان المطلق متغاير للمقيد فالجملة **قال** وقد يجاب **اقول** اي عن قول المصنف بجواب آخر غير النظر المذكور بمنع قوله والباقي غير الموضوع له فيكون مجازا فيه ويجوز ان يكون جوابا عن النظر بمنع قوله اولا وغيره فيكون مجازا لكنه لا يقبله المصنف لانه يدل على كونه حقيقة مطلقا ومدعى كونه من وجه مجازا من آخر فالاحسن ما اخترناه **قال** اذا كانت اراده تناسبه باستعمال ثان **اقول** الاولى ان يقسم الوضع الى الاستعمال ويقال اذا كانت اراده تبوضع ثان واستعمال ثان كما وقع في عبارة المتقن عضد الدين وغيره **قال** وفيه نظر **اقول** لعل وجهه ان يقال ان اريد بخصوصية الصيغ الخصوصية الشخصية فلا نسلم ذلك وان اريد النوعية فمسلم ولكن المستقل ايضا مخصوص بضوابط كذلك **قال** كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام **اقول** انما قال الاحسن لجواز حمل الاضافة على البيانية فيحاول الى الوصف **قال** لاني لفظ العام آه **اقول** قوله على ما يشعر متعلق بلفظ العام لنفسه واراد بمن قال صاحب الكشف فان كلامه في لفظ العام حيث قال فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا وظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه غير ما لا يجوز بقاء حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لتصور جماعي الاسوار وهو نكرة في الاثبات فيتناول جماعي المجموع لا الكل وليس كذلك فان النكرة قد تقع في باب النفي فتعم لانه شامل لكل منطبق عليه لا انه لما لم يتصور استغراقه لعموم متناول الكل قال جماعي الاسوار **قال** فيه نظر لان المتبادر خروج **اقول** النظر خروج لان مراد المصنف كما يشهد به عباراته من العام المخصوص بالعقل ما هو خطابات الشرع لا مطلق العام المخصوص كيف والمجموع عنده احوال الاولة الشرعية والتعميم خلاف الاصل خلا ما يترتب الا ضرورة والمسلم ان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول من خطاب الشرع فمن ادعاه فعليه البيان وكذا الحال فيما سوى العقل من الحس والعادة وغيرها فانه كالعقل بالنظر الى عمومات خطاب الشرع ولعل السر في تمسك المصنف التعرض بذلك الاكتفاء بالعقل **قال** وغايته توجيه من يقال ان المراد انه لا يثبت آه **اقول** لا اعرف الخارج بان مراد المصنف عدم ثبوت عدد معين على سبيل القطع فان ملاحظة المرجع ايضا مجرى يقطع لانه ذكر في دليل ذلك محاكاة قال ان كل افراد العام فانكان مما لا تعلم ارادته كالمائة غير ارادة اباء تخصيص اخراجه معلوما ومجهولا فكل واحد من الآحاد العام

القاضي وعون المالكي مساوقتي ان اللفظ مجاز فيه فلا ثبت عدد معين على سبيل القطع لانه ترجيح بلا مرجح بقيه اما في صورة المجموعية فظاهر واما في صورة الملفوظية فلان ترجيح بعض آحاد المتعلق تحكم محتمل وهذا الاحتمال دائر بين كل فرد فاي فرد اريد بالعام القطع يكون ترجيحا بلا مرجح بقيده وكذا اذا اريد كل واحد لتعلق التخصيص به اذ لا وجه لتخصيص البعض فانه في الظاهر للكل لان مبنى ارادة العموم في المعلوم مكابرة **قال** لان مجموعها وراء المخصوص من حيث انه مخصوص **اقول** تعلقا ثم لكن قد يقال الاقتصار على الكثير ليس بقرينة ولا يكون دليلا حتى لا يكون اصلا وكذا في قاضي زادة ان الدليل لعدد ما تم يدل على ازيد لا على العام عند بعض قطعا بل يبقى ظنا كما هو المطلوب فظهر ان قوله لانه ترجيح من غير مرجح غير مختص بصورة المجموعية وانما قيل هذا التوجيه لايرفع الايراد المذكور في صورة كون المخصص مجملا ليس كما ينبغي **قال** اذ دون خبر الواحد **اقول** اي العام المخصص بالمتصل فرض من خبر الواحد في المرتبة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى يرجح خبر القصة عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم من نسي صلوة فليصلها اذا ذكرها لا كفارة لها الا ذلك وقوله عليه الصلوة والسلام فدين الله احق ان يقضى وبهذا اندفع ما قيل ان القياس حكم شرعي فيكون من الكتاب والسنة ثم على تقدير تسليم ان القياس حكم شرعي فانما يكون كذلك اذا كان ثابتا بالكتاب او السنة او الاجماع وليس كذلك اذ ليس ثابتا بالكتاب والسنة والاجماع بل هو مستنبط من الكتاب والسنة والاجماع وغير خفي ان الحكم الثابت بالمستنبط ليس ثابتا بالكتاب والسنة والاجماع حقيقة وحكما فلا يكون من الكتاب والسنة والاجماع حكما وان كان قطعي المتن وخبر الواحد العام بالعكس **قال** وليس ببعيد لان القياس مظنة **اقول** فيه بحث لان المعتبر لو كان هو الفرد المنتزع عليه القياس دون نفس القياس لما صح تقويم العام الذي نسخ ما تيقنا وله لا نسخ بالقياس لان نسخ القياس لا نسخ النص فان الناسخ حينئذ ليس هو القياس بل النص المتفرع القياس نعم ذلك لا يكون صحيحا لكن لا لما ذكر بل لان العموم لا يكون مقارنا بالمخصص مطلقا بل مقارنة المخصص الاصول الاربعة الات للدال لا يدل على خلافه **قال** لان حكم بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص اي دراية الافراد المندرجة وعدم دخول تلك الافراد تحت حكم العام كما ان الاستثناء كذلك لما رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته كما ان الناسخ كذلك **قال** المصنف وقيل التخصيص كان سموا به **اقول** في العبارة مناقشة لان الكلام في المخصص الكامل وهو لكونه غير الصدر يتوقف عليه لا يكون سموا به قبل التخصيص اللهم الا ان يقال المراد اذا وجد عندهم عدم فرض المخصص الذي هو الاصل كان العام سموا به وعند وجود المخصص حصل الشك فليتامل **قال** وهو على ان حمل التعليل يصلح وجها **اقول** فيه بحث وهو ان مراد المصنف ليس دفع الشبهة عن كلام القوم بدليل تحويره عليه بل ايراد ما قالوا وبيان ما هو عليه وفي ما عرف تقرير دليلهم فانه تقرير دليلهم على وجه لا يرد عليه تلك الشبهة بمعنى كلاما يندفع به الشبهة الواردة على القوم عن ان يدل على المدعى **قال** على ان حمل التعليل **اقول** ذكر تقريره ان العام بعد التخصيص لا يخرج من ان يكون في ليليا ان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يحمل فيصير العام في الباقي حجة وان ادركت وكل واحد فيه العلة يخصص قياسا وحينئذ فالاخراج بطل العام بالتحليل للايقال مقتضى ما ذكرت ان يكون حجة قطعية لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخصص بالكلية والعام في الباقي قطعيا لانا نقول لما وجد في الباقي احتمال الخروج بالتعليل بعلة اخرى بناء على خلية القياس الاول لم يبق قطعيا **قال** لان محل المخصص هو على وجه البيان دون المعارضة **اقول** ان قيل ان اخراج ما خالف لما صرح به صاحب الكشاف وغيره ان محل التخصيص بطريق المعارضة قلنا مرادهم بالمعارضة اظهارية بمعنى الدفع ومراد الشارح العلامة بالحقيقة بمعنى الرفع توضيحه ان المخصص بين ان بعض افراد العام غير داخل في الحكم من اول الامر فيكون من اخوات السفر الاخراج عن الدخول في الحكم والمنع بين ان بعض الافراد خارج عن الحكم لعدم دخوله فيه فيكون من افراد النفي الاول بمعارضة في الجملة ومعارضة تامة **قال** فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء **اقول** الفاء في فلم لم يجز يدل فرع الكلام على ما قبله فتوجيهه ان القياس لما كان مثل الكلام المخصص ان كلا منهما بين ان قدر ما تناولا دليلا يحمل تحت العام كان بينبغي ان يجوز التخصيص بالقياس ابتداء كالكلام **قال** لان حاصل الجواب ان جهة الدافعية المتحققة في المخصص لما عرفت آنفا منعت القياس عن التخصيص ابتداء الان نظني لا يدفع القطعي **قال** وقد يقال ان الاصل الذي يستند اليه القياس **اقول** هذا الكلام ذكره وجوه شراح الاصول غير الاسلام وغيره في مجال السوال المذكور ومناه ان القياس فرع النص تابع له لان الشيء الحقيقي يقيم عليه لعلم الجنس في موضعه فالاصل ما دام لم يتناول شيئا مما فرع العام فالمفروض تناول الفرع اياه فلو اعتبر لم يكن الا رافعا مخصصا وانا نظر الشارح رحمه الله تعالى فحاصل كلامه ان الاصل خطاء هذا ذكرنا انفا فان عدم تناول الاصل اذا استلزم عدم تناول الفرع تكليف محال ان يقال والكلام في القياس المتناول له اعجب من ذلك قوله حالا لانه متصور كونه مخصصا فان عدم المصورية بين منع الفهم فليتامل **قال** وهذا في مقام الالزام جليا بقي في فلانه مخالف لما سبق في قوله وليس ببعيد فان القياس مظنة المنفصل بالحقيقة هو النص المثبت للكتاب الاصل لان القائلين بهذا الكلام كصاحب الكشف وبرهان الدين البخاري وجمال الدين البجاري وغيرهم من مشائخهم الذين ليوجد بينهم الاصطلاح فاذا ذكروه كلاما واقاموا عليه دليلا وجب ليس دونهم تقليدهم وهذا الكلام الذي ذكروه برهان لا يجد من تصور معنى القياس ويتماسك معاني عباراتهم هذا من الجزم والاذعان بل على ان الاشتراط المذكور ثابت لما قال الامام ابو زيد الدبوسي التقرير به تتمثل الامة وغيرهم من المحققين لا يجوز عندنا تخصيص العام بالقياس ابتداء وانما يجوز بيان العموم بالقياس ابتداء وانما يجوز بيان العموم بالقياس اذا كان ثبت خصوصه بدلالة يجوز رفع الكل بها من خبر بتاييد بالاجماع او بالاستفاضة فتوى السلف ثم فرع الاشكال صحاح ثبت انها من جنس ما دخل تحت المخصوص او من جنس ما بقي تحت العموم فيتصرف ذلك بالقياس لان حكمها في نفسها قبل القياس غير ثابت قطعا فظهر دليل الخصم اعني قال الحكم في نفسها ان يكون ثبت بالمخصص فليتامل لا يقال ما ذكر في الوجه الثاني للنظر مخالف لما سبق في قوله وليس ببعيد لان القياس مظنة لا ثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل لانا نقول ذلك الكلام في العام المخصوص حكم مستقل قبل القياس ثم ان الكلام في العام المخصوص حكم سيجيء **قال** وهذا اذا بقي بعد ثلاثة ومائة او بعد خمسين ومائة او بعد خمسين على ما قيل **اقول** هذا مناسب لما مر من تقديره له بهو انتقال في العبارة سهو فاحش في العبارة سهو بين حرر عبارة وخاتمة وذكر في مبسوطه لفظ الفساد فيها وهو الحق اذ البيع باطل في الحر ونحوه وفاسد في القن ونحوه فالبيع الفاسد خارج عن ملك البائع لا الاختلاف الواقع من حيث اللفظ **اقول** فيه بحث لان بين الحقيقة والمجاز لان لفظ الفساد في عبارة المبسوط تناول معنى الفساد والبطلان في كذا لفظ البطلان في عباراتهم الا ما يظهر لاصحاب هذا القول كما ان العبارة حيث تحتمل عدم الجواز على ما عرف وكذا الطريقة في عبارة المصنف رحمه الله تعالى **قال** فان قيل هذا الاشتراط عند محمد الا ابي **اقول** تقرير السوال ان يقال قبول المقدر في كل موضع خاطب القبول في الاخر فما هو واضح فيما اذا صح احد هما فقط فلا شتراه كما اذا اشتري عبدا وسكتا او تبرا وادام ولد حيث يصح العقد في العبد فلان كان البيع بتبعية في الايجاب بمقتضى الاشتراط عند محمد الا ابي يوسف فيه في صورة ترجيح البحر السيد وتقرير الجواب ان كون البيع بين الشريكين في الايجاب بمقتضى

للعقد فی کل واحد منہما شرطا بقولہ فی الآخر مما یقتضیہ ان یشترط فی منعہ مکابرۃ الا انہ قد یکون فی سداد وجہ اذا الصبح الایجاب فیہما بان لا یدخل احدہما تحت العقد کلکم نہ غیر مال وقد یکون صحیحا وجہ اذا الایجاب فیہما واحدا فکرین الصور من ہذا القبیل فان البیع فی ہؤلاء لا موقوف وقد حذفوا تحت العقد لقیام المالیۃ ولہذا انہ یفی بثمن المکاتب برضاہ فی الاصح وفی المدبر بقضاء القاضی وکذا فی ام الولد عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللہ خلافا للامام الشافعی رحمہ اللہ تعالی قولہ البیع بدون البقاء محال ہذا ممنوع نظر الشارع لان الممتنع فہم المنع بالاشارۃ او الموجب الشرط علی تقدیر الصحۃ والفساد ولکن الصیر ورۃ غایۃ وضوحہ بل یشتمل بوضع السند الا ما علم یرث بتنبیہ بقولہ قال لما عرفت فی موضعہ من ان شرط الخیار یمنع الملک آہ اقول قد تقرر فی ضمنہ من ان شرط الخیار یدخل علی الحکم دون السبب لان السبب لا یحتمل التعلیق والحظر لا یقضی الی القہر فی الاثبات والخیار ثبت خلاف القیاس نظر فلو دخل علی السبب تعلق حکمہ ضرورۃ او دخل علی الحکم لم یتعلق فکان علی الاقتضاء الکلیۃ بقدر الامکان آہ اقول یرد علیہ ان الاثبات لا یحتمل التعلیق ولہذا لو حلف لا یبیع فباع بشرط الخیار بحیث لو حلف لا یطلق فطلق بالشرط لا یحنث قال علاؤ البلخی والفقیہ ابو اللیث فی سائر نسخہ ایمان اقول الاصل ان الخیار یمنع انعقاد الحکم اصلا ان کان الخیار للبائع لولایتہ فی منع الانعقاد وحینئذ یمنع حق الحکم لہ لان للعقد یاد لازم فی جانب حتی لا یکون لہ منع الا بالتراضی قال الاتقانی وہذا الاصل الذی اعتمدہ صاحب القدوری فی ہذا الباب آہ اقول وہو مجمل لیس بجامع فیخطی بالبیع بقولہ للبیع قال فیہ نظر اما اولا فلان المعنی الذی نبہ لیا استنبار آہ اقول الوجہ الاول من النظر ظاہر الکن یرد علیہ ان الاستثناء ایضا یحب ہما الکم یستثنا ومتعلقا والوجہ الثانی ظاہر لے قولہ الثانی فلان الاستثناء آہ لکن قولہ فلان الاصل الخ مع قولہ وہو الانعقاد ممنوع یحب ہما لے حال الاخیرتین قولہ الجواز ممنوع یحب ہما لے حال الثانیۃ یحب قولہ وہذا اما الاخیرتین لے آخر عالیس بصحیح لان المقتضی للحل باقیتین ہہنا ان ثبت الشک فی زوال الاصل الثابت یقینا فظاہر ان الیقین لا یزول بالشک خلافا وجہ قولہ اما الاصل ہہنا فی الصورۃ الاولی والاخیرتین ان الانعقاد فیہما ان ثبت بالشک فلا وجہ لقولہ او لا فلا ثبت الجواز بالشک فکذا ہنا فلا یتعقد بالشک خلاف الحرو السبب البصیر آہ اقول یرد علیہ ان الاستثناء ایضا یحب ہما الوجہ الاخیر غیر مستثنی فکذا ہذا فہم الوجہ الاخیر غیر مستثنی فکذا ہذا فہم الوجہ الاخیر غیر مستثنی فکذا ہذا فہم

عاد بتکلیف اذا کان الفقیہ جاعۃ تسد علی الابلیس سبل المکائد قال وتقریر الاول ان المعرف باللام اذا قوبل بین اولا معانی المعرف باللام بحسب الاستعمال ثم بین حتی یعلم المراد منہ الاشارۃ واشار الی ان استعلامہا بحسب الوضع اوان الحصۃ بالحقیقۃ ونفس الحقیقۃ وبتفرع علی الاخیر العہد الذہنی والاستغراق وله فروع اخری ستاتی علم المیانی وترکت ہہنا لعدم الاعتداد بہا فی ہذا الفن واعترض علیہ اولا بان تعریف الحقیقۃ عبارۃ عن تعریفہا من غیر اعتبار الافراد بتکلیف یکون تعریف فرد معین او جمیع الافراد من فروعہا ثانیا بان کون الفرد لا وجود له بدون الحقیقۃ لما جعل تعریف العہد الذہنی وتعریف الاستغراق من فروع الحقیقۃ فلم یجعل تعریف العہد الخارجی منہا وثالثا بان کلام المحققین یدل علی ان القسمین الباقیین وہما تعریف العہد الذہنی ان لم یجعل العہد ما یعم الذہنی والخارجی وتعریف الاستغراق من فروع العہد او الحقیقۃ والایلزم ان یکون من فروع الحقیقۃ اصول الکل فاسدا اما الاول فلان بینہا وبین عدم اعتبار الافراد وبین اعتبار عدم الافراد والجامع بین التفریع ہو التالی و الثابت ہہنا ہو الاول وہو عام یتفرع علیہ خاصان بل ازید واما الثانی فلان جاعلہا من فروع الحقیقۃ لیس کون الفرد لا وجود له بدون الحقیقۃ حتی یتحقق فی العہد الخارجی بل عدم اعتبار الفرد کما عرفت انفا وہو محال فی العہد الخارجی لوجوب اعتبار الفرد فیہ واما الثالث فلانہ ان اراد بکلام المحققین ما نقله الشارح رحمہ اللہ تعالی فخلاف الواقع علی ما ذکره کما لا یخفی وان اراد بہ غیرہ فلا بد من بیانہ لنتکلم علیہ ثم بین الشارح رحمہ اللہ ان الراجح بحسب الاستعمال ہو العہد الخارجی ثم الاستغراق ثم اعترض الشارح رحمہ اللہ تعالی علی تقدیم المصنف رحمہ اللہ تعالی العہد الذہنی علی الاستغراق بنار علی تعیین البعض اولا بالمعارضۃ بان الاستغراق اعم فائدۃ من العہد الذہنی واکثر استعمالا فی الشرع منہ لان اکثر خطابات الشرع عامۃ واحوط فی اکثر الاحکام ای الایجاب والندب والتحریم والکراہۃ فانا نتردد ثانیا فی الایجاب ء علی کل المکلفین او علی البعض یحمل علی الکل احتیاطا وعلی ہذا الندب وغیرہ وان کان البعض احوط فی الاباحۃ یقضی بہا الاباحۃ المعارضۃ فانا نتردد ثانیا فیہا لانہا لکل المکلفین او البعض یحمل علی البعض احتیاطا وقیدنا الاباحۃ بالمعارضۃ لان الاصلیۃ عامۃ لما تقرر ان الاصل فی الاشیاء ہو الاباحۃ ثالثا بالمنقض تعریف الماہیۃ اذ لا یوجد فرد بدون الماہیۃ فیکون الماہیۃ منتقضا لتعریف العہد الذہنی وقد جعلہ متاخرا عن الاستغراق بنار علی عدم افادۃ فائدۃ علی ما یفیده النکرۃ وہذا ای عدم افادۃ الفائدۃ الزائدۃ علیہا ممنوع وفیہ الاشارۃ الی حضورہا فی الذہن وہو مفقود فی النکرۃ ولو سلم عدم افادۃ فائدۃ زائدۃ علیہا فما ذکره من جعل تعریف الماہیۃ متاخرا عن الاستغراق بنار علی انه لا یفید فائدۃ جدیدۃ فائدۃ علی النکرۃ منقوض بتعریف العہد الذہنی فان عدم افادۃ الفائدۃ الزائدۃ علی النکرۃ فیہ اظہر من عدمہا فی التعریف الماہیۃ لان دلالۃ النکرۃ علی حصۃ غیر معینۃ اظہر من دلالته علی نفس الحقیقۃ اما علی قول من جعلہا موضوعۃ للفرد المنتشر فظاہر واما علی قول من جعلہا موضوعۃ لنفس الحقیقۃ فلان اکثر الاحکام بحسب الاستعمال علی الافراد دون الطبائع وما کان دلالۃ اللفظ علیه اظہر کان عدم افادتہ اظہر فان حضور الدلالۃ یستدعی کثرۃ الافادۃ ولہذا ای ولکون دلالۃ النکرۃ علی حصۃ غیر معینۃ اظہر من دلالته علی نفس الامر صرحوا بان المعہود الذہنی ہو الحصۃ الغیر المعینۃ فی المعنی کالنکرۃ ولم یقولوا نفس الحقیقۃ المعرفۃ والنکرۃ فان تعین تہمۃ فی المعہود الذہنی العہدیۃ فی الذہن فتتغیر عن النکرۃ قلنا وکذا التعین فی تعریف الماہیۃ مصور بما فی الذہن فتغیر عن النکرۃ وقد جعلتا متاخرتین عن الاستغراق بنار علی عدم افادۃ فائدۃ زائدۃ علی النکرۃ وبما ذکرنا توقف العہد الذہنی علی ترتیبہ بالبعضیۃ یوجب توقف الاستغراق علیہا فتقدیمہ علیہ وصرح بہ المصنف رحمہ اللہ تعالی ایضا توجب تاخیره عن الاستغراق وقدم علیه والجواب عن النظر ان مراد المصنف رحمہ اللہ تعالی بالعہد الذہنی المقدم علی الاستغراق ما جعله المحققون من اہل العربیۃ قسما ثالثا من العہد الخارجی کما ذکره الشارح رحمہ اللہ فی المطول وغیره فی غیره وسیصرح بہ الشارح رحمہ اللہ فی بحث الفرد المحلی باللام قال ابن ہشام فی مغنی اللبیب والعہدیۃ اما ان یکون صحیحا بہا معہودا وذکرا نحو کما ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول او معہودا ذہنیا نحو اذ ہما فی الغار ونحو اذ یبایعونک تحت الشجرۃ لا ما جعله بعض الاوائل قسیم من تعریف الجنس وشبهه بقوله والقداء علی الیمین فانہ فی الیمین الغموس والمنقض ثم ابن المص رحمہ اللہ تعالی بقول ابن ہشام وسائر المحققین فی رد ما جعلاہ احمد اذ ہینا تحت تعریف الحقیقۃ وعدم تسمیتہ باسم مستقل لعدم الاعتداد بحث فی المعنی ایضا واما الاستغراق الافرادی والجمیعی الذی یخلفها کل منہما کل حقیقۃ نحو خلق الانسان ضعیفا ونحو ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا فالاستغراق الافرادی وہو الذی یخلفها کل مجاز نحو زید الرجل علما ای الکامل فی ہذه الصفۃ ومنه ذلک الکتاب او تعریف الماہیۃ وہی التی لا یخلفها کل حقیقۃ ولا مجاز نحو جعلنا من الماء کل شیء حی وخلق الانسان من سلالۃ من طین ونحو الرجل خیر من المرأۃ والمرأۃ خیر من الرجل

المفهم من الجمع المعرف باللام فمسلم لكن قوله لو سلم يدل على تسليم استقامته ما ادعى عدم استقامته بقوله لان الاستغراق ليس بمستقيم فان قوله اذ يصير المعنى آه دليل عليه
فظهر ان المطلوب بالنظر الى الدليل الذي اورد عليه الاعتراض وارید دفعه ليس جواز صرف الزكوة الى فقيرواحد بل عدم استقامته الاستغراق قال المصنف رحمه الله
تعالى ولو اوصى لشيخ لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم اثلاثا يعني انه لو كان للجمع لكان لزيد الربع وثلثة الارباع لثلثة من الفقراء وليس كذلك بل ليعطى نصفه زيدا ونصفه
فقيرا واحدا والاكثر قال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح آه اقول قال بعض الافاضل قد يجاب بانه لا فرق على هذا التقدير بين المعرف والمنكر اعني بين
لا التي توضع للتبرئة ونحو لا رجل في الدار وبين لام الجنس في ان كلا منهما لا يفيد الا ماكونه للاشارة الى حضور المعنى في الذهن انما لا يفيد فائدة متعددا بها واذا حمل بالجمع الى الجنس سهولا لصرف
اللفظ الى معنى آخر لاكونه اشارة الى حضور الجنس كما توهمه فاعترض واقول الجواب مدفوع لان حاصل كلام الشارح رحمه الله منع الملازمة المستفادة من قوله ولو لم يحمل على هذا
المعنى بقي الجمعية على حالها يطل اللام بالكلية لانه من جملة ما يستعمل فيه اللام بل هذا اولى لان فيه رعاية للمعنى الحقيقي من كل وجه وهو بقاء الجمعية وقد تقرر ان الحقيقة اذا امكنت
لا يصار الى المجاز ومن البين ان عدم افادة العهد الذهني فائدة متعددا بها لا يكون رد الهذا الكلام فان قيل يقتضيه ما ذكر ان لا يصح وقوعه في الكلام وقد اعترف الشارح
رحمه الله قلنا المقصود ايراد الاشكال على الاستدلال بالدليل المتقدم والتنبيه على ان المعتبر في امثال هذه المباحث ترك الاستدلال بالامر المتقدم طلبا للاستقصاء بالاستعمال فان
قيل فما التحقيق في هذا المقام قلنا التحقيق انهم لما راوا ان الحكم في الجمع المعرف المستغرق على الآحاد دون المجموع كما سبق حملوا الجمع المعرف اذا لم يكن للاستغراق على
توليف الجنس المتناول للواحد لان من القواعد المقررة ان الحقيقة اذا لم ترد صيرت الى اقرب المجازات الى الحقيقة فليتامل فان هذا التحقيق بالقبول حري حقيق قال
ولهذا قالت خالفني على مائتي يدي من الدراهم ولاشيء نهارا نهمة ذلك الى قوله لانه لا يمكن العهد اقول فيه بحث لان امكان العهد سبق كلمة ما فانها تساوي الاجناس المختلفة عرف قوله من الدراهم
هذا مع قطع صفة الجمعية فان الدراهم جمع حقيقة وانما يتعطل صفة الجمعية عند ارادة الجنس للضرورة ولا ضرورة هنا وفي الكافي انه انما يصرف الى الجنس اذا لم يمكن حمله على
كل الجنس ولم يكن ههنا الا استحالة ان يكون كل الدراهم في يدي اقول ينتقض هذا القول بقولهم فلان يركب الخيل وليس الثياب البيض فان كل واحد منهما مصروف الى الجنس
مع امتناع حمله على كل الجنس قال فاثبات العموم بها دور اقول وذلك لان اثباته بها يقتضيه توقف عليها اذا الاستدلال انما يصح بوجود الملزوم على وجود اللازم دون
العكس والموقوف عليه هو الملزوم والموقوف هو اللازم كما في طلوع الشمس ووجود النهار فاذا استدل لصحة الاستثناء على العموم فقد اعترف بتوقف العموم عليها وقد كانت
موقوفة عليه وهو الدور قال فاختلفوا في الجمع المنكر للاشك في عمومه بمعنى استظام جمع من المسميات اقول قال صاحب الكشف عامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا
ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ يعني فخر الاسلام يقول فهو صيغة كل جمع ردقول العام واختار ان الكل عام
سواء كان جمع قلة وكثرة وحاصله ان الجمع المنكر عام عندنا اي متناول للكل عند عدمه وعند وجوده محمول على اخص الخصوص وهو الثلثة وعند البعض من شرط الاستغراق في العموم
ليس بعام بل يحمل على اخص الخصوص وان امكن العمل بالعموم وقال في موضع آخر فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم وللاجتماع عندنا ويظهر فائدة الخلاف في العام الذي
خص منه البعض فمنهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد وعند عدم
المانع يقول جمع من الاسوار ونكرة في الاثبات فيتناول جميعا من المجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص في باب الفاظ العموم انه شامل لكل ما يتفق عليه الا انه لما يشترط
الحقيقة بالعموم تناول الكل قال جمع من الاسوار واقول بهذا يحمل اشكال صيدر وعلى الامام فخر الاسلام وبهذا ان لا يشترط الاستغراق في العموم ومع هذا القول ان العام قطعي
في مدلوله الخاص وبين الكلامين تفاوت ووجه الاشكال انك قد عرفت ان ليس معنى عدم اشتراطه الاستغراق ان يكون قائلا بجواز ارادة الافراد وحتى تتفاوت القول
بكونه قطعيا بل معناه انه يطلق لفظ العام على العام بعد التخصيص حقيقة كما يطلق عليه قبله وهو ايضا في القول بقطعية قبل التخصيص قال فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء
بعضها لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد اقول ان قيل حينئذ يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع كما عرفت سابقا اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت عن استعمال النكرة في النفي
ان الحكم ينتفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فهي حكم النفي وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فكون عمومها عقليا ضروريا يعني ان انتفاء الجنس او فرد بعضهم منه لا يكون
الا بانتفاء كل فرد فيها في ذلك قال قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا نيابة وضعت له بالوضع الشخصي وهو الجنس او الفرد قلنا لا ضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما
استفيد من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا افادة العموم بالوضع النوعي بلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لما عرفت ان الوضع قسمان احدهما
متحقق بالحقيقة والآخر بالمجاز وما نحن فيه من الاول قال وقد يقصد بالنكرة الواحد آه اقول قد يقصد بها ذلك ومع هذا لا يكون عامة كما اذا قيل ان لا ضرب
رجلا فكذا فظهر ان النكرة في سياق النفي بعد ما لم يقصد بها نفي صفة الواحدة انما تفيد العموم اذا كان النفي متعمدا وايجاب المعنى ايضا ولم يكن المقصود تاكيد الاثبات وتقويه
كما في امثال المذكور فانه بمنزلة قوله والله لا ضربن رجلا كما سياتي قال اما الاول فلان الخ اعلم قال من انزل الكتاب آه اقول قال تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل
الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم
يلعبون قالوا اصيغ قدروا قدرا واقعا واراد به حق اليهود اي ما عرفوا الله حق معرفته في شان رافعة بعبادة لانهم انكروا الوحي السماوي وهو اعظم انعامه على عباده الانام اذ في
شان غضبه على المعاندين عبرة لاولي الابصار وعلى انهم جعلوا الضمير الجنسية محللا لحلول سخط الله تعالى عليهم فقد روي ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لان الحبر
وكان من احبار اليهود وهل تجدني في التوراة ان شاء الله تعالى يغضب الجبار السمين فانت الجبار السمين فغضب وقال ما انزل الله على بشر من شيء كما تقول فانزل الله تعالى
تبرئة للنبي صلى الله عليه وسلم فالزمهم وانزل الما وارد وحثه لهم تجرعهم التوراة حيث جعلوا قراطيس واوراما متفرقة ليمكنهم اخفاء ما لا يوافقهم من الاباء والاخفاء وقيل ان الذي

والرجم التوریۃ لانہم سموا بالمدینۃ من الیہود ذکر موسی علیہ السلام ونزول التوریۃ وعلی التقدیرین فالاستفہام فی قولہ من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسی ای بما التوریۃ لیس علی حقیقتہ بل للتقریر ای حمل المخاطب علی الاقرار بمضمون ما دخل علیہ کلمۃ الاستفہام وانما یعلم من ذلک الحکم بکون تلک بما لہم فی قولہم ما انزل اللہ علی بشر من شیء ینبغی ان یکون مرادہم السلب الکلی لیکون الایجاب الجزئی نسخا فحینئذ لا تناقض بین الجزئیتین وتحریر المقام ان فی قولہم ما انزل اللہ علی بشر من شیء نکرتین واقعتین فی سیاق النفی ویمکن تقریر السلب والایجاب من النکرتین حتی یکون فی الایۃ الکریمۃ دلیلان مستقلان علی عموم النکرۃ فی سیاق النفی بیانہ ان قولہ ما انزل اللہ علی بشر من شیء حاصلہ سالبتان کلیتان تتلازمان احدہما لاشیء من الکتب السماویۃ بمنزلۃ علی بعض البشر والاخری لا واحد من البشر بمہبط الوحی وقولہ من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسی ای بل انزل اللہ التوریۃ لموسی علیہ السلام وانتم معترفون بہ مبایعون علی نوع البشر حاصلہ موجبتان جزئیتان احدہما بعض الکتب السماویۃ تنزل علی بعض البشر وہی تناقض لاشیء من الکتب السماویۃ بمنزلۃ علی بعض البشر والاخری لبعض البشر بمہبط للوحی وہی تناقض لا واحد من البشر بمہبط للوحی فکانہ قیل لو کلم لاشیء من الکتب السماویۃ بمنزل علی بعض البشر کاذب لصدق نقیضہ وہو بعض الکتب السماویۃ بمنزل علی بعض البشر وکذا لو کلم لاشیء من البشر بمہبط للوحی کاذب لصدق نقیضہ وہو بعض البشر بمہبط للوحی فظہر ان الایجاب والسلب بل الموجبۃ والسالبۃ کانت حاصلۃ فی الکلام تقدیرا لکن فی بعض المقامات قد یکتفی بصحۃ المادۃ ویفوض تصورہ الی فہم السامع **قال** فہم اقال الایجاب والسلب دون الموجبۃ والسالبۃ اہ **اقول** یعنی ان الموجبۃ والسالبۃ من صفات القضیۃ فلو ذکرہما لاقتضی ان یکون الکلیۃ والجزئیۃ فی جانب المحکوم علیہ صریحا ولیس کذلک بخلاف الایجاب والسلب فانہما لا یقتضیان ذلک صریحا ولا یجوز ان یکون الاستثناء مقرغا واما موقع الجر **قال** ہذا مرتبط بقولہ ثم لا یخفی ان الاستثناء ہہنا بدل من اسم لا علی المحل اہ **اقول** یعنی ان الاستثناء ہہنا لا یجوز ان یکون مفرغا بان یکون الجار المحذوف عاما موجودا او فی الوجود او یکون الاداۃ واما موقعہ کما وقع الاثر بہ موقع الفاعل فی نحو ما جاءنی من احد الا زید لان المعنی علی نفی الوجود عن الآسوی احد وہو انما یحصل اذا جعل الاستثناء بدلا من اسم لا علی المحل اذ حینئذ یقع الاستثناء موقع اسم لا فیکون خبرا لہ فیتحقق الوجود عن الآسوی احد کما ہو المطلوب لا علی نفی مغایرۃ اللہ تعالی عن کل الہ وہو الذی یفیدہ الاستثناء المفرغ لانہ لما قام مقام المجرور کان القصد الی نفیہ کالمجرور فیفید نفی مغایرۃ تعالی عن کل الہ و لا یحصل بہ التوحید **قال** ولا شک ان النکرۃ فی الشرط المثبت خاص لتقید الایجاب بالجزئی اہ **اقول** لا یرید ان ہہنا ایجابا وسلبا بالفصل علی اصطلاح اہل المیزان بل بالتقدیر واعتبار حاصل المعنی کما مر فی الایۃ الکریمۃ سوار کان فی الحالیۃ او الشرطیۃ ویرید بقولہ فیجب ان یکون فی جانب النقیض للعموم والسلب الکلی ان شرط الیمین الایجابیۃ استمرار الایجاب الجزئی فضلا عن الایجاب الکلی حتی لو ضرب رجلا فقط فی ہذہ الصورۃ حنث فیلزم السلب الکلی وکذا یرید بقولہ فیجب ان یکون فی جانب النقیض للخصوص والایجاب الجزئی ان البر فی الیمین السلبیۃ یحصل بالایجاب الجزئی حتی لو حصل الکثرۃ لم یکن لہ دخل فی البر ومن غفل عن التقریر عن المرام وقع الفتور فی الافہام الفاسدۃ والاوہام الکاسدۃ **قال** معترضا ان قولہ ولا شک ان النکرۃ فی الشرط المثبت اہ **اقول** یتضمن امرین احدہما ان ہہنا ایجابا وسلبا مصطلحین فی علم المیزان ولیس کذلک فانہ لا انتفاع ہہنا للرجل علی الضرب لا بحمل ہؤلاء بالاشتقاق ان یقال الرجل ذو ضرب او ضارب او مضروب ولا بالعکس ولا بانتزاع بمثل ہذا ولا ایجاب ولا سلب شرطیتین و ثانیہما ان قولہ الایجاب الجزئی اذا ارتفع یجب ان یکون الثابت فی طرف النقیض السلب الکلی وکذا اذا ارتفع السلب یجب ان یثبت فی طرف النقیض الایجاب الجزئی فان اراد بہ عدم جواز ثبوت السلب الجزئی فی الاول وعدم جواز ثبوت الایجاب الکلی فی الثانی فمنوع لان السلب الکلی لا یتصور بدون السلب الجزئی والایجاب الجزئی لا یناسب الایجاب الکلی وان لم یرد بہ ذلک فلا یتم کلامہ اذ قد یکون ارتفاع السلب بالایجاب الکلی **قال** وکذا النکرۃ الموصوفۃ بصفۃ عامۃ وہی التی لا یتکثر اہ **اقول** یعنی بعموم النکرۃ الموصوفۃ ما قد یرد فیہ کثیر من علمائنا الحنفیۃ رحمہم اللہ کما ذکرہ الشارح رحمہ اللہ فی مباحث الاستثناء وقال صاحب الکشف واعلم ان الوصف من الاسباب التخصیص والتقیید فی النفی والاثبات جمیعا فان قولک رایت رجلا عالما اخص بالنسبۃ الی رایت رجلا وکلما ازداد وصف فی الکلام ازداد تخصیص ہذا ہو موجب اللغۃ وذہب عامۃ اہل الاصول واذا ثبت ہذا عرفنا ان ہذا الاصل لا یطرد فی جمیع الموارد ثم قال وقد کنت فی المجلس شیخنا سولانا حافظ الدین وکان المجلس غاصا بالعلماء المحاربین بالفضلاء الحذاق المہرۃ فجری الکلام فی ہذہ المسئلۃ فقال بعض الکبائر تعمیم النکرۃ الموصوفۃ محققا بالاستثناء من النفی والکلیۃ ای دون ما عداہا وتمسک بنحو ما ذکرنا من المسائل فانظر فلم تقابل برد مسموع ولم یجب احد جوابا شافیا واقول فیہ بحث لانا ان اردنا بکون الوصف من اسباب التخصیص والتقیید کونہ کذلک فی الجزء فمسلم ولکن لا یصح قولہ وکلما ازداد وصف فی الکلام ازداد تخصیص وان اردنا کذلک مطلقا فممنوع اذ قد یکون الوصف بما ہو من خواص الجنس فیفید زیادۃ العموم والشمول کما ذکروا فی قولہ تعالی وما من دابۃ فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیہ وقد یکون لدفع احتمال ارادۃ الوحدۃ فیفید الشمول کما فی قولنا لا اجالس الا رجلا عالما فانہ لو قیل لا اجالس الا رجلا احتمل ان یراد بہ الواحد فلما وصف زال ذلک الاحتمال وسیاتی لہذا زیادۃ تحقیق ان شاء اللہ تعالی ثم ان فخر الاسلام وشمس الائمۃ وسائر المحققین لم یقولوا ان النکرۃ الموصوفۃ بصفۃ عامۃ مطلقا بل جعلوا الوصف العام من ادلۃ العموم کالالف واللام فانہ جعلوہما من ادلۃ العموم مع ان کل معرف بہما لیس بعام مطلقا بالاجماع فلما ان افادتہما العموم موقوف علی القرینۃ فکذا ہذا ویؤیدہ ما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی من وجہی الاستدلال حیث خصا بعض الاوصاف والحاصل الذی ذکرہ الشارح رحمہ اللہ فی آخر الکلام فان قیل قد اتفقوا علی ان الوصف فی الاستثناء من النفی یفید العموم ولیس کذلک والا لوجب المجالسۃ مع کل عالم اذا قال لا اجالس رجلا عالما لان الاستثناء من الحصر اثباتہ والعموم انما ہو بالنظر الیہ فانک اذا قلت لا اجالس الا رجلا لا یباح لک مجالسۃ رجلین فلما قلت الا رجلا عالما اتسع لک ان تجالس من شئت من الرجال ما دمت لا تصفہ بالجہل فانہ من صار علما لا یحل **قال** بخلاف ما اذا حلف لا یجالس الا رجلا یدخل جارہ وحدہ اہ **اقول** فیہ بحث لانک ستوقف ان علم من دخل ہذا الحصن او لا فلا کذا عام علی سبیل البدل ہذا المصنف رحمہ اللہ وہو الذی یضاف الیہ ہذا القیل ویمکن ان یدفع بان من عام قطعا وہذا الوصف لا یطابق بخلاف

رجل فانه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وتحقيقه ان هذا الوصف بسبب المفهوم يمكن تناوله مستغرقا على سبيل البدل خاص بسبب الصدق والوجود فيجب قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه فلهذا تامل قال في هذا اشارة اقول اي في الاستدلال على العموم بالاستغال في بيان المثاليين قال ويدل على هذا الاصل انه لو حلفت آه اقول فيه بحث لان هذا الاصل لو صح لوجب العموم في قوله لا اجالس رجلا عالما فالوجه ان يكتفي بالوجه الاول فان قيل هذا الوجه مختص بالاستثناء كما اشار اليه الشارح رحمه الله لقوله الا الاتي والوجه ما اشار اليه شمس الائمة آه قلنا لا عموم للحكم ولا للعلة في صورة الاستثناء بل العام حكما الاباحة فقط كما ذكرنا قال وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل آه اقول القائل صاحب الكشف حيث قال ثم النكرة منه تقرير او الاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيوخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع النفي فيشمل ما دخل من النكرة تحته ضرورة وقد عهد اني موضع النفي فصار في التقدير كانه قال لا اكلم رجلا كوفيا فلا كان المستثنى وهو الرجل الكوفي عاما في صدر الكلام لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لان عين ما دخل تحت الصدر الكلام وهذا مؤيد بما ذكره محمد رحمه الله في الجامع لو قال لامراتين له كلما طلقت بطلاق واحدة منكرة فهي طالق طالقين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان تطلق واحدة غير عين وكان الخيار الى الزوج قال القاضي ابو حازم لان قوله فهي كناية عن الواحدة المذكورة سابقا فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بها لم تقع طلقة واحدة على احداهما غير عين فكذلك هذا الان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي فتعم والكناية وهي قوله فهي لا يستقل بنفسها ولا تفيد اذا قطعت عن اول الكلام فلا بد ان يلحقها حكمها من اول الكلام لتصير بنفسه دلما عم المكنى لعدم استقلالها حصارت الكنايات عامة ايضا فلما كرر صار حالها بطلانها فحنثت في الاول ومن حكم اليمين الاولى طلاق كل امراة صارت محلوفا بطلانها وقد صارتا كذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله واحدة منكما طالق لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات فيخص فصار حالها كحال المطلق الا واحدة منهما لا غير فلا تطلق الا واحدة غير عين يوضح ما ذكرنا انه لو قال لزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق ثم طلق عمرة الا واحدة لا تقع عمرة طالق مفهوم المعنى مفيد بنفسه فلا يحتاج الى توليف حكم مما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلا بد ان يوخذ حكمه مما سبق هذا كلامه وانت خبير بان ما ذكره الشارح رحمه الله من جريان هذا البيان في مثل لا اجالس الا رجلا جواب الذاتي للتحقيق فيه بعض لما ذكرين التاييد بالمسائل فاقول وبالله التوفيق سلمنا ان الاستثناء ليس بمستقل بل حكمه انما يوخذ من صدر الكلام لكن لا على الوجه الذي ذكرتي صدر الكلام بل ان كان مثبتا فيوخذ في الاستثناء على وجه النفي وبالعكس وفيما نحن فيه قد كان مذكورا فيه على وجه النفي فاخذ العموم ثم وبعد ما استثنى كان مثبتا فكان ينبغي ان لا يعم فان اراد بكونه عينا دخل تحت صدر الكلام كونه عينه بحسب اللفظ فمسلم لكنه لا يفيد وان اراد كونه عينه بحسب الحكم فممنوع كيف ومن جملة احكامه انه في الصدر نفي وبعد الاستثناء ليس كذلك والعموم انما يستفاد من وقوعها في سياق النفي فظهر ان علة العموم ليست ما ذكره من التاييد بالمسائل فلا يصح التاييد لانتفاء المخالفين حكمي الكلامين فيها كما كانت في الاستثناء فيقاس عليها قياس مع الفارق كما يظهر لمن نظر فيها بالتامل الصادق قال وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون الداخل الا رجلا واحدا لجنسه بحيث لا تنسه رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة اه اقول فيه بحث لان الاوصاف التي تذكر في هذه المواضع لتفيد العموم كالعالمية والكوفية ونحو هما ليست مما يفيد الجنسية التي يتضمنها نكرة هو انما تفيد النوعية نعم تفيد نفي ارادة الوحدة لكن لا يلزم منه القصد الى مجرد الجنسية التي يتضمنها النكرة مثلا اذا قيل لا اجالس الا رجلا يفهم منه الوحدة فاذا قيل لا رجلا عالما يفيد النوعية وانما يفيد مجرد الجنس اذ كان بين خواص الجنس كما اذا قال الا رجل من بني آدم كما افاد في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه كما مر تمكن عليه ان لا يتعرض للقصد منها اي مجرد الجنسية بل يقول بكذا الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى حد فلا يختص بعض الافراد الى آخرها قال قال المصنف فان قيل النكرة الموصوفة مفيدة آه اقول الجواب ضعيف لانك قد تحققت فيما مر ان الموصوف بدون الصفة فيما نحن فيه خاص يفهم منه الوحدة والصفة يرفع احتمالها ويجعله عاما فكيف يصح قوله خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد ومن هذا يعلم ضعف جواب الشارح ايضا على سوالك كما يظهر من نظر في مقاله اللهم الا ان يقال المراد بالمطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد في عبارة المصنف المطلق الواقع في غير صورة الاستثناء وبالمقيد الآخر في عبارة الشارح رحمه الله غيرا وقع موصوفا ههنا بل وقع مطلقا في عبارة اخرى ولا يخفى انه تكلف والعجب ان هذا مع كونه في غاية الظهور كيف ذهل عنه الاعاظم الوقوف عليه والشكوى قال وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال آه اقول هذا تمثيل الاطلاق العام والخاص على ما هو عام وخاص من وجه بخلاف ما نقل عن ابن حاجب فانه لا يفيد سوار خوا اطلاق التخصيص على ما ليس بتخصيص على اصطلاح المشهور واطلاق العام على ما ليس بعام على ذلك الاصلاح قال ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الاثبات آه اقول هذا شرح لقول المصنف لكنها يكون مطلقا في الاثبات الى آخره لكن الشرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من الشرح ان يكون الفرق بين المطلق وبين النكرة الواقعة في الاخبار عزا المطلق عن قيد الوحدة واستثال تلك النكرة والمفهوم من المشروح ان يكون الفرق بينهما كون المطلق مجهولا عند المتكلم السامع معا وكونه تلك النكرة مجهولة عند السامع فقط وذلك لانك اذا استعملت النكرة في الاثبات وقلت مثلا اضرب رجلا فان المخاطب لا يعرف الرجل فكذا انت بخلاف ما اذا قلت ضربت رجلا فانك تعرفه قبل الاخبار ولو كبونه مضروبا لك بخلاف المخاطب فان قيل قد استفاده الشارح رحمه الله من قوله ويثبت بها واحد مجهول حيث ذكر الواحد ههنا لافي بيان المطلق قلنا ذكره ههنا للضرورة وصفه المجهول عند السامع حتى لو لم يذكر لعد ذكر فعلم ان احترز الشارح رحمه الله بقوله والقائل ان يقول آه اخبار على ما اخذ من عبارة المصنف رحمه الله تعالى لا على ما قصده كما لا يخفى على البصير المنصف قال فانه اشار للام مبنزلة صيغ العقود الى قوله على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن ولا فلا كذا آه اقول يرد عليه انا نسلم انه من هذا القبيل فان العبارة تدل مستمرة لكل فرد ولو على سبيل البدل فلما فهما ههنا فانها سموضعة لواحد يمكن تحققه في ضمن اي معين كان ولا عموم فيه اصلا قال وقد يقال الموقتة سوقعة مع المغايرة كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب آه اقول هذا وقعت العبارة في النسخ ونظم القران ليس كذلك بل هو كذا وانزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب قال فتنكيره لا يفيد العموم اذ لا فرد اه اقول يعني اذا ثبت التغاير بين البسيرين حيث كان الكلام الثاني مشتملا على ما ليس في الاول فتنكير كما يفيد العموم كذلك يفيد الخصوص حيث كان الكلام الثاني مشتملا على ما ليس في الاول فتنكير كما يفيد العموم كذلك يفيد الخصوص

وجب ان یراد بتکبیرہ التحریم کما ذہب الیہ صاحب الکشاف ویقصد بالیسرین المتعینین بما تیسر لہم من الشہور فی ایام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وبما یسہم لہم فی ایام الخلفاء الراشدین او یقصد بیسر الدنیا ویسر الآخرۃ او یراد بتکبیرہ الاخذ کما جوزہ الامام البیضاوی حیث قال والیسر تکبیر متحمل ان یراد بالثانی فرد بنفار ما یرید بالاول واذا ثبتت الاتحادیتین المیسرین وجب ان یحمل تعریف العہد ہاہنا علی الجنس المشہور ان لاوجہ للاستغراق قال صاحب الکشاف وانما کان المیسرہ احدا لانہ لایخلو اما ان یکون تعریفہ للعہد وہو مسلم لانہ متی کان فوقہ فہو ہو لان حکم زیدی قولک ان سمع یتید بالاوامر الا ان یکون الجنس الذی یحلہ کل واحد فہو ہو ایضا قال وقال بعض الاسلام وفیہ نظر وجوہ آہ اقول قال الامام بعض الاسلام ان لام المعرفۃ للعہد وہو ان یذکر شیئا ثم یعادہ فیکون المعہود قال تعالی کما ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول ای ہذا الذی ذکرناہ فیکون ہو الاول وذلک معنی قول ابن عباس رضی اللہ عنہ فی تفسیر قولہ تعالی فان مع العسر یسرا ان مع العسر الذی تعلمہ العرب یسرا لمن تغلب عسرہ واحد البیسرین لان العسر احید موفۃ والیسر احید نکرۃ ای صحبۃ ہذہ الحکایۃ عنہ وفیہ نظر عند فذہب بعض الشراح الی ان معناہ ان فی الاصل المذکور وہو ان المعرفۃ اذا اعیدت نکرۃ کانت الثانیۃ غیر الاولی فظر فانہ قد یتعکس کما یساق من الامثلۃ فقال صاحب الکشف والظاہر انہ لیس مراجع الی ہذا الاصل فانہ مذہب اہل البصرۃ والکوفۃ بل ہو راجع الی قول ابن عباس لن یغلب عسر یسرین یعنی لو ثبت ہذا القول منہ یخرج علی ہذا الاصل ویکون الحجۃ عندہ مذکورۃ علی سبیل الاستئناف ولکن الصحیح عند الشیخ انہا مذکورۃ علی وجہ التکریر للحجۃ الاولی لتقریر معناہا فی النفوس وتمکینہا فی القلوب کما کرر قولہ تعالی ویل یومئذ للمکذبین ثم قال ویل لک فاولی ثم اولی لک فاولی وکما کرر المؤدی فی قولک جاءنی زید زید وعلی ہذا التقدیر لایستقیم قول ابن عباس رضی اللہ عنہ لن یغلب عسر واحد یسرین فہذا معنی النظر کذا قال صاحب الکشف وتبعہ غیرہ حتی المصول والشارح رحمہما اللہ تعالی وانا اقول ہذا فی غایۃ البعد لان ابن عباس رضی اللہ عنہ رئیس المفسرین واہل اللسان بحیث یوجد عنہ اللغۃ والقاعدۃ وکثرۃ علۃ سمی بحبر الامۃ تکلیف علیہ قاعدۃ الطبق علیہا اہل العربیۃ باسرہم وایضا نقل صاحب الکشاف ہذا الکلام عنہ وعن ابن مسعود رضی اللہ عنہ ثم قال وقد روی مرفوعا انہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج ذات یوم وہو یضحک ویقول لن یغلب عسر یسرین فتحوا الاسلام مع کونہ فی العلم والعمل قلیل النظیر کیف یجتری علی ہذا الخطب الفظیع فالصواب عندی ان یرجع ضمیرہ الی الحکایۃ بقرینۃ لفظا ومعنی وتذکیرہ لکون الحکایۃ اولا بان مع الفعل کما سبق کما اشار الیہ الشارح رحمہ اللہ ان شاء اللہ تعالی فکان قال وذلک معنی قول ابن عباس رضی اللہ عنہ فی تفسیرہ قولہ تعالی فان مع العسر یسرا ان مع العسر الذی تعلمہ العرب یسرا ان لن یغلب عسر یسرین ان ہذہ الحکایۃ عنہ لکن یخ صحتہا نظر عندی لما ظہر آنفا واذا تحقق ما قلنا فلا عبار اصل الحکایۃ لاحتمال ان لایقع عن اصلہا اذ لم ینقل بالتواتر والمشہور وانما عبار ان ہذا القول علی تقدیر وقوعہ لم یکن فی تفسیر تلک الآیۃ بجواز ان یکون استدلالا بیان بحال المؤمنین الکامل فانہ یری فی الدنیا تارۃ یسرا وتارۃ عسرا وفی الآخرۃ لایری الا یسرا ولن یغلب عسر دارین یسرا دارین وہذا الذی ذکرتہ ہو محمل ایضا لما روی النبی علیہ السلام مرفوعا فان المشہور عند اہل الحدیث ان المرفوع الا ضیف الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مولا او فعلا سواء اضافہ الیہ صحابی او تابعی ومن بعدہم سواء اتصل اسنادہ ام لا قال المولوی فی حاشیۃ ہذا فیدخل المتصل والمرسل والمنقطع والمفصل قال لکونہ سوغا باللام الثابت فی الصک اقول فیکون الالف فی حکم المعوض بالاضافۃ الی الصک فلا یاتی ما سیاتی من طرق التعریف ہو اللام اما الاضافۃ قال بشرط مغایرۃ الشاہدین الآخرین آہ اقول وہذا شرط مغایر تہا من الغایرۃ تناسب التعدد فی المال وتحققہ وجہ اشتراط عدم مغایرتہا کثیر الشہود والمغایرۃ افادت تاکید الحق الاول بخلاف تکریر الشہود والاول فی الاتہما اذا لم یؤکد بہ الحق الاول غالبا قال بریدا انہا باعتبار اصل الوضع للخصوص والتعدد الی عدد کثیر النکرات اقول فان میل قد سبق ان النکرۃ فی الشرط کما فی النفی لایقال لم تقع فی الشرط بل ہو کلمۃ شرط لانا نقول ہو فی المعنی واقع فی الشرط لان معنی ای عبید ضربتہ ان ضربت من عبیدی عبدا ای للاثبات وضابطتہ انہ موضوع لاثبات الحکم لواحد من الجملۃ والشرط یقتضی ذلک التصف بالمضروبیۃ فیکف تقطع الوصف عنہ ولیس یشترط ان تکون تلک التصفۃ مشکلا لرعایۃ الادب اذ الکلام منقول عن حدہا بالمشارکۃ وما کونہ من جہۃ النحو فعبارۃ عن وجود علاقۃ اصطلاح النحو فان الشق الاول مبنی علی لغۃ النحوی فالشق الثانی علی ارجاع الضمیر کما اعترف بہ نفسہ والعجب انہ اختار بالنسبۃ الی النحو لیس بظاہر وترک ما ہو فی غایۃ الظہور فان قیل فقد ترکہ المصنف رحمہ اللہ تعالی ایضا قلنا لغایۃ ظہورہ لاد خلالۃ غیر متعلق بالنحو قال بخلاف الزمان آہ اقول ہذا جواب عن قولہ الاتی بالشرط ان یوما قال وایضا المفعول فضلۃ آہ اقول انہ فضلۃ بخلاف الفاعل ومع ذلک ثبت ضرورۃ فیقدر بقدرہا فلیظہر اثرہ فی التعمیم لانہ فوق الضرورۃ بخلاف المفعول فیہ فانہ وان کان فضلۃ لم تثبت ضرورۃ اذ قد صرح بہ وقصد وصفہ بصفۃ فینبغی ان یحصل باعتبار العموم مع ما بین الفعل والزمان من التلازم لکونہ جزءہ بخلاف المفعول منہ قال اما اولا فلان الضرب بصفۃ ما اقول المراد بالمطلق عند ان معنی کونہ صفۃ اضافیۃ کونہ صفۃ ذات اضافۃ فیکون قائما بمحل متعلقہا بمحل آخر کالعلم علی ما ہو صفۃ للعالم ومتعلق بالمعلوم فلا یکون من قبیل الاضافات المقصفۃ کالضرب والاجتماع حمل ان الشارح رحمہ اللہ قد عدنی شرح المقاصد قسما رابعا من الاضافات المقصفۃ ایضا بالمحلین من البدیہیات التی لایکفی فیہا التنبیہ وقد اجاب عن اصل الاشکال المفصل التحریر صاحب تحفۃ الجامع الکبیر بان الفعل المتعدی ای المبنی صیغۃ الفاعل لا المحل والفاعل بمنزلۃ العلۃ للفعل والمحل بمنزلۃ الشرط والعلۃ اولی بالاعتبار من الشرط وتنبیہ الشارح رحمہ اللہ فی شرحہ بانہ اذا ذکر فی موضع تعریف النکرۃ وتنبیرہا فعل مستند الی الفاعل متعلق بالمفعول وانہ لاعبرۃ لاضافتہا فالوصف المأخوذ منہ قد یکون باعتبار الاضافۃ الی الفاعل کالضاربیۃ قد یکون باعتبار الاضافۃ الی المفعولیۃ فالاول اولی بالاعتبار لکونہ باعتبار العلۃ فیکون الوصف فی قولہ ای عبیدی ضربتہ ہو الضاربیۃ وہو لیس بصفۃ النکرۃ وان المکن

ان یوخذ من الفعل ما ہو صفتہ لہا کالمضروبیۃ وحینئذ لا یتوجہ ما یقال ان الترجیح انما یعتبر عند التعارض ولا تعارض ہہنا لان الفعل کما یتصف بہ الفاعل باعتبار الفاعلیۃ یتصف بہ المفعول باعتبار المفعولیۃ من غیر تناف وتدافع ولا یکون اضافۃ العتق الی المضروبیۃ من اضافۃ الحکم الی الشرط مع وجود العلۃ فی شیٔ لان ذلک اضافۃ الی صفۃ ہی العلۃ والشرط ہو مضروبیۃ العبد للمخاطب کما انہا فی الصورۃ الثانیۃ ضاربیۃ العبد لہ ولا یرد المبنی للمفعول مثل انما ویع اہاب لان المذکور لیس الا وصف المفعولیۃ قال واما بیانا فان الفعل اه اقول ہذا رد لقولہ والیضا المفعول بہ فضلۃ ان قولہ فاتصاله بالاول اشد ای اتصال الفعل بالمفعول بہ اشد من اتصالہ بالزمان فینبغی ان یحصل العموم باعتبارہ ایضا بل ہو اولی به قوله اثره المفعول به ہہنا کما مثلتہ فی قولہ فلا یظہر اثرہ بالتیمم یعنی بان اثرہ لیست فی التیمم ابتداء لیصح ترتب عدم ظہورہ علی تقدیرہ تقدیرا بل فی ربط الصفۃ بالموصوف غایۃ انہ یستلزم العموم والضمیر فیہ وکونہ ضروریا لا یانی ذلک الربط ولو سلم انہ ینافیہ فالفاعل ایضا ضروری فکان ینبغی ان ینافیہ ولا یظہر اثرہ فی التیمم فلما ورد علی قولہ فالفاعل ایضا ضروری فکان ینبغی ان ینافیہ ولا یظہر اثرہ فی التیمم فلما ورد علی قولہ فالفاعل ایضا ضروری لا ینافی ذلک الربط ولو سلم انہ ینافیہ فالفاعل ایضا ضروری لکن انہ غیر فضلۃ تکلیف یکون ضروریا دفعہ بقولہ وکونہ ضروریا قال وظاہرہ انہ لا معنی لتخیر الفاعل فی الصورۃ الاولی لانہ انما یتصل اه قول فیہ بحث لانہ انما یستقیم اذا کان المقصود تخییر الفاعل لواحد من مفعولین واما اذا کان المقصود تخییر الفاعلین بالنظر الی مفعول واحد فلا کما اذا خاطب زیدا وعمرا فقال اضرب بکرا ان اردت او ان شئت ایہما فانہ یفید تخییر کل واحد منہما فی ضرب بکر وان لم یتصور فی الاستعمال من الفاعل المخاطب سوی اتحاد او تعدد ولا شک انہ معدوم فی الصورۃ الاولی قال وہذا الفرق الیضا مشکل اما اولا فلان الصورۃ الثانیۃ اه اقول تحقیق مراد المصنف رحمہ اللہ تعالی موقوف علی مقدمۃ وہی ان العموم فرد من الاباحۃ والتخییر بان المراد بہ احد الامرین فلا یلزم الجمع بینہما بخلاف الاباحۃ وہذا معنی قول المصنف رحمہ اللہ تعالی فی الآخر وشان الکلام التخییر فی الوجوب یعنی لیس للاباحۃ حتی یجوز الجمع اذا عرفت ہذا فاقول وباللہ التوفیق ان یا لواحد منکرا فی الصورۃ الاولی ان لم یتحقق واحد یلزم بطلان الکلام بالمرۃ وان تحقق واحد وہو احد فلا کلام اذ لا واجب یومئذ الا ضربہ معا فظاہر وما اذا اضربوا علی الترتیب فلان الکل واحد من الاول وغیرہ لما کان عتقہ متعلقا بضربہ وقد وجد ولا تخییر فی الکلام حتی یمنع الاجتماع کما فی الصورۃ الثانیۃ لم یکن للاولویۃ تاثیر فی الاولویۃ وعلی التقدیرین یتعین عتق الکل لوجود المقتضی وہو تعلیق العتق بالضرب وانتفاء المانع وہو التخییر وفی الصورۃ الثانیۃ یتعین الواحد ایہما اختار المخاطب ضربہ لان الکلام لتخییر المخاطب فی تعیینہ فیحصل الاولویۃ بالاولویۃ فان ضرب واحدا فقط یتعین وان ضرب احد العبدین واحدا تعین الاول لان ما بعدہ لم یصادف ذات المولی لان الصادر منہ تخییر مانع من الجمع فلا یعطی للثانی حکم بل یصیر الاول کالمفقود وان ضربہم معا لم یتعین واحد لانتفاء الاختیار من الضارب لکن لما وجد ضرب واحد فی ضمن ضرب المجموع تعلق العتق بواحد بہم للمولی اختیار تعیینہ وظہور ہذا لم یرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی فاندفع ہذا التقریر للاشکال الثانی لان الصورۃ لما کانت صورۃ التخییر کان الضرب علی الترتیب مستلزما اختیار البعض وہو الاول غایۃ انہ خالف مقتضی التخییر فی الباقی فلا وجہ لقولہ ان الکلام فیہ اذا لم یضرب من المخاطب اختیار البعض بل ضرب الجمیع معا او علی الترتیب فحینئذ ینبغی ان یعتق الاول فی صورۃ الترتیب لوجود الشرط وہو اختیار وہو الاول ویعتق واحد غیر معین فی صورۃ ضرب الجمیع لوجود الشرط وہو ضرب احد ولو فی ضمن ضرب المجموع ولا یمکن ہہنا عتق کل کما فی الاول لوجود التخییر المانع عن الجمع وکذا الثالث لان الاولیۃ لا تؤثر فی الاولویۃ ہہنا کما عرفت فعلی تقدیر ضربہم معا یاباہ یلزم عتق کل واحد لما عرفت من وجود المقتضی وانتفاء المانع واما الجواب عن الاول فہو ان الاشارۃ المذکورۃ فی ہذا المقام فی کتب اصحابنا من الاصول والفروع لما کانت بحیث یتصور فیہا التخییر نبی المصنف رحمہ اللہ تعالی الفرق علیہ ولا یضر ہا التخلف فی بعض الصور بخصوص المادۃ ویؤیدہ ان مقتضی الصورۃ الاولی بحسب ظاہر اللفظ کان عتق کل من تحمل الخشبۃ مطلقا وقد قالوا الاعتاق الجمیع ولا واحد منہم ان کان الخشبۃ مما یطیق حملہا واحد محملہا وتعتق الکل اذا کانت مما لا یطیقہ واحد رعایۃ لخصوص المادۃ واعترض بعض شراح المغنی علی المصنف رحمہ اللہ والجواب بان کلامہ یقتضی ان یکون الخیار للمولی اذا ضربہم جمیعا وثانیا بان المخاطب موجود فی الصورتین الا ان فی احدہما فاعلا وفی الاخری مفعولا بخلاف قولہ ایاما اہاب وقع اذ لم یوجد منہ المخاطب فلا یکون نظیرا قولہ ای عبیدی ضربک واقول الجواب عن الاول منع عدم التفویض بعد وجود شرط عتق واحد سہم وخیار المخاطب الحاصل من تخییر المولی بعد وقد سبق تحقیقہا ان کان علی ذکر منک وعن الثانی ان وجود المخاطب وعدمہ فی الصورۃ الاولی نظرا الی افادۃ العموم علی السواء بل المقصود اسناد الفعل الی ضمیر ای سواء بنی للفاعل او المفعول وہو ثابت فی ایاما اہاب فرق کبیر فی ای عبیدی ضربک فیکون نظیرہ بلا مرية قال لما لم یوجد قرینۃ تؤکد العموم وشرع البیان کما فی من شارک فی عبیدی العتق الخ اقول فیہ بحث اما اولا فلان ما ہو من الفاظ العموم انما ہو وجود عبیدی ولم یضف الیہ المشیۃ بل مع ملاحظۃ سنے وہو محل النزاع وقد ذہب المصنف رحمہ اللہ تعالی الی ان من ہہنا ایضا للتبعیض فلا یصلح ان یکون قرینۃ واما ثانیا فلان قولہ القرینۃ قولہ واستغفر لہم الی آخرہ مخالف لما سبق ان جمیع الضمیر لا یدل علی العموم الا عند من یکتفی فی العموم بانتظام جمع من السببیات قال وضعفہ ظاہر اقول لانک قد عرفت ان من الشرطیۃ عام قطعا وہہنا کذلک ولہذا قال المصنف رحمہ اللہ تعالی بطریق التفریع فان من شارک وایضا التسلیم المذکور باطل لان عموم العتق یستلزم عموما من یکون من موصوفا بالسبب وان لم یکن موصوفا بالفعل بالجواب عن الاول ان منشأ ہ جعل العموم فی قولہ یؤکد العموم منقایا العموم فی قولہ من الفاعل العموم احد امس سوق الکلام وملاحظۃ کون تاکید العموم مقتضیا لقصد اللفظ العام ولیس کذلک بل العموم فی الموصولین واحد ہو عموم من ویجوز ان یکون من بیانیۃ کما فی المثال الاول فان شبہ المشیۃ الدین یؤکد عمومہ الظاہر ویرجع بیانیۃ من وعن الثانی ان القرینۃ لیست جمیعۃ الضمیر بل ذکرا الاستغفار فانہ غیر مختص بالبعض ولو سلم فکونہا قرینۃ لا یقتضی عموم الضمیر بل کفی عدم اقتصارہ علی البعض وکذا الحال فی قولہ تعالی ذلک ادنی ان تقر اعینہن قال ویمکن الجواب بان تعلق المشیۃ بالقول

غیر بحث لان تعلق المشیۃ کذلک علی الا نفراد ولما کان ادراکہا للاطلاع علیہ کان مبنیا ان یجعل رعایۃ الترتیب دلیلا علیہ کما جعل الاخبار عن المحبۃ دلیلا علیہا فیستبین ہو وانما ترجم بلا احتیاج الی ما ذکرہ قال فلا بد من اخراج البعض یحقق التبعیض اقول قیل لا اتفاق النحاۃ علی ذلک حیث احتاجوا فی التوفیق بین قولہ تعالی لیغفر لکم من ذنوبکم وبین قولہ تعالی ان اللہ یغفر الذنوب جمیعا الی ان قالوا لا بعد ان یغفر جمیع الذنوب وبعضہا لقوم نوح وخطاب البعض لقوم نوح وخطاب الجمیع لہذہ الامۃ فلم یذہب احد الی ان التبعیض قد تضاف الکلیۃ وفیہ بحث فراجع الفاصل الرضی صریح بعدم المنافات بینہما حیث قال ولو کانا ایضا خطابا الی امۃ واحدۃ فبعض الذنوب لا تناقض بعضہا بل عدم غفران بعضہا متناقض غفران کلہا قال وہہنا نظر وہو ان یقیضتہ اہ اقول قال بعض الافاضل ہذا النظر لا یرد علی ما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی التبعیض متیقن یعنی ان تعلق الحکم بہ احد قسمی ما علیہ البعض متیقن علی تقدیر کون البعض البیان فلم یرد ان التبعیض الذی ہو مفہوم لفظ متیقن یدل علی ذلک لانہ تعالی ما ارادہ بالبعض متیقنا وانما ارادہ الکل محتملا وانما وقع فی بعض النسخ ہکذا ای البعض متیقن والحاصل انہ اخذ القدر المشترک بین التبعیض والبیان وحکم بہ لانہ متیقن اقول الرد مردود لان تفسیر التبعیض بتعلق الحکم بما صدق علیہ البعض فاسد لان الضمیر فی قول المصنف جزمہ تعالی ولانہ راجع الی التبعیض الذی ہو مدلول من لان المذکور سابقا فیفسد قولہ فلم یدع ان التبعیض الذی ہو مفہوم لفظ من متیقن یؤید النظر قولہ فوجب رعایۃ العموم والبعض وقولہ المشیۃ الکل مجتمعۃ فیہ فیبطل التبعیض فان مشیۃ الکل مجتمعۃ لا یستلزم بطلان التبعیض الذی ہو مدلول من فلا عبرۃ لنسخ یخالف السیاق والسیاق والعجب انہ یستدل علی دفع النظر بعبارۃ فیہا النظر ولو سلم ان بعض النسخ بل جمیعہا کذلک ومرادہ یطلق البعضیۃ فغیر صحیح ایضا لان اصل المقصود حمل من علی التبعیض وظاہر ان ثبوت العام لاستلزامہ ثبوت الخاص اہ قال لانہ قولہ تعالی واللہ خلق کل شیء مخصوص اہ اقول ہکذا وقعت العبارۃ فی بعض النسخ وفی بعضہا لان قولہ تعالی الا اللہ ہو خالق کل شیء وانتم خالقون کل شیء قال وذلک لان الداخل اولا یجب ان یتسبب اضافۃ الی الداخل ثانیا اہ اقول یرید بیان وجہ تقیید المتحلف الواقع فی عبارۃ المصنف رحمہ اللہ تعالی مطلقا بتقدیر دخولہ فان اولویۃ الاول انما ہی بالنسبۃ الی الثانی فاذا تحلف الکل ولم یوجد داخل ثانیا لم یوجد الاول ایضا فلا بد من تقیید المتحلف بکونہ متقدرا الدخول بعد الفتح قال لم یمکن لہم اقول ای لم یکن لکل منہم ولا لمجموعہم نقل واحد قال لانہ لیس عموم من علی سبیل الانفراد بل عموم المجموع اقول یعنی ان عموم من لیس کعموم کل حتی یکون علی سبیل الانفراد بان یعتبر کل واحد کانہ لیس غیرہ ویستحق النقل التام فی صورۃ الدخول مجتمعا بعد التقیید بالدلیل عمومہ عموم المجموع وان تعلق الحکم بکل واحد سواء کان مجتمعا مع غیرہ او منفردا واحقہ کما سبق فی الاول الفصل فاذا قید بالاولویۃ تبین ان یراد بہ فرد دخل اولا لانہ محکم فی الفرد السابق وحمل المحتمل علی المحکم لازم فلا یستحق المجموع نقلا وہہنا ای فی المثال المذکور لم یتحقق احد دخل اولا لان المفروض ان الداخل عشرۃ فلا یستحق واحد منہم نقلا فبطل ما قیل انہ مخالف لما مر فی اول الفصل ان عموم من دخل ہذا الحصن اولا عموم علی سبیل البدل وفی الشارح الفاضل العموم علی سبیل البدل بان یتعلق الحکم بکل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق لواحد آخر لان ما سبق کان فی بیان من دخل اولا فاذکر ہہنا فی بیان من دخل بلا تقیید بالاول فلیتامل قال وحمایجب التنبیہ لہ ان اولا ہہنا ظرف اہ اقول یرید بیان وجہ کونہ منونا فی صورۃ افعل التفضیل المنوع عن دخول التنوین فیہ بانہ ظرف بمعنی قبل ولم یعتبر فیہ کونہ من اوصاف الداخلین حتی یکون غیر منصرف فلا ورد علیہ ان کونہ ظرفا یاتی فیہ قولہم ان الاول اہم للفرد السابق ردہ بقولہ فکان المراد من قولہم الاول سہم للفرد السابق ان الداخل اولا لاشتمالہ اسم لہ وانما قال شمالا لعدم انحصار الاولیۃ فی الداخل المتحقق فی قولنا من جاءنا اولا وذلک فظہر بما قررنا ضعف ما قیل لا حاجۃ الی ہذا التقدیر لان الداخل اولا یصدق علیہ انہ اول الداخلین فیصیر بہذا الاعتبار من اوصاف الداخلین قال تحریر محل النزاع اقول ذکر الشافعیۃ مسئلتین الاولی ان الفعل المثبت لا عموم لہ وذکروا لہ صورا احدہا انہ لا یعم اقامہ وجہاتہ فاذا قال الراوی مثلا انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی دخل الکعبۃ لم یعم صلوۃ النفل والفرض فلا یتعین الادلیل ثانیتہما عمومہا فی الاوقات ولا دلیل علیہ تائیدہا عمومہ للامۃ الثانیۃ ان الصحابی اذا حکی حالا بلفظ ظاہر العموم کان یقول نہی عن بیع الغرر وقضی بالشفعۃ للجار حیث یعم الغرر والجار بصیغتہ وہو حکایۃ حال فیحمل علی العموم والمصنف رحمہ اللہ تعالی اورد الشق الاول من المسئلۃ الاولی ولما کانت الثانیۃ مشتبہۃ بہا اورد ہا بطریق الاشکال واجاب عنہ بالمنع والتسلیم تقریر الاشکال ان ماروی انہ صلی اللہ علیہ وسلم قضی بالشفعۃ ونحوہ عام مع انہ حکایۃ الفعل لان القضاء فعل اللسان وتقریر الجواب لا نسلم انہ الفعل بل حکایۃ القول فان المراد بالفعل المثبت الذی لا عموم لہ فعل الجوارح ولو سلم انہ حکایۃ الفعل باعتبار تعمیمہ لفعل اللسان والارکان فالعموم لم یستفد من الفعل المحکی الذی کلاسنا فیہ بل من المعرف المقارن لہ ولا کلام فیہ اذا عرفت ظہر لک اندفاع انظار اما اولا فلان الاخبار بانہ حکم بالشفعۃ للجار لیس من حکایۃ الفعل بل من حکایۃ القول وقد عرفت انہما مسئلتان مستقلتان واتما الثانی فلما عرفت ان حکایۃ الصحابی بلفظ العام انما ہی فی المسئلۃ الثانیۃ والعموم ثابت فیہا وکلامنا فی الاولی ولا عموم فیہا فعموم لفظ الجار یعتبر بالحق واما الثالث فلان جعلہ بمنزلۃ ذلک القول صحیح بعد ذلک التسلیم لو تفرع حکمہ بصیغۃ العموم ونقل الراوی ایاہ کذلک بل تعمہ العموم بطریق من الطرق الصحیحۃ مثل ان یقضی صلی اللہ علیہ وسلم بحضرۃ من الراوی مرارا کثیرۃ بالشفعۃ للجار لکونہ جارا من غیر ان یعبر بصیغۃ العموم فلما رای ترتب الحکم علی الوصف الدال علی العلیۃ اخذ العموم ونقلہ او یقضی بحضرۃ جمع لا یحصرہم عدد کان سمع منہ صلی اللہ علیہ وسلم حکما علی الواحد حکما علی الجماعۃ اخذ العموم ونقلہ

ونحو ذلک من الطرق المتفق علیہا واللہ اعلم بحقیقۃ الحال **قال** قیل یحمل امور ثلثۃ **اقول** الاول التیمم کما ہو العادۃ فی آخر الابحاث الثانی توضیح الکلام السابق وتحقیقہ یعنی ان مدلول امر مبین فلما مطلع علیہ الانسان بخلاف المقال الثالث تضعیف الکلام السابق بنظر علی ما اشتہر ان لسان الحال افصح من لسان المقام **قال** ثم یضاحہ **اقول** قال ابن الاثیر فی النہایۃ ہے بئر معطنۃ فی المدینۃ والمحفوظ ضم الباء وجاز بعضہم کسرہا وعلی بعضہم بالصاد المہملۃ **قال** لجاز تخصیص السبب عنہ بالاجتہاد **اقول** ضرورۃ ساوی نسبۃ العام ای جمیع افرادہ فکما جاز اخراج غیرہ اورد لاجلہ العام بالرای کذا اخراج ما لاجلہ ورد حتی یجوز فی الاشلۃ المذکورۃ الحکم بعدم ظہوریۃ بحر بضاعۃ وطہارۃ اہاب الشاۃ وبطلانہ بقطع وتفرق علیہ **قال** وفیہ نظر اذ لا یخفی ان الجہل علی ہذا الخ یعنی **اقول** ای حمل المطلق علی المقید علی معنی تقییدہ بقید ما یعید بل المتبادر منہ اعتبار قید النص المقید فی النص المطلق **قال** وسیجیء ان ایراد الاشکال المذکور لیس باعتبار المطلق علی المقید **اقول** اشارۃ الی قولہ فی آخر ہذا البحث مراد الاشکال لیس حمل المطلق علی المقید بل ابطال حکم الاطلاق بالقیاس آہ **قال** ولا یخفی ان ہذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقید **اقول** یعنی ان ہذا المثال من قبیل العام المصطلح مع الخاص بالنسبۃ الیہ لا ما نحن فیہ وانت بصیر بان ہذا یرد ایضا علی التمثیل السابق بقولہ اد واعن کل حر وعبد وادوا عن کل حر وعبد من المسلمین فان قیل قد سبق ان النکرۃ المنفیۃ لم تستعمل الا فیما وضعت لہ بالتشخص وہو الفرد المنتشر والنکرۃ المضاف الیہا کل انما استفادت العموم من کل فیکونان مطلقتین والمطلق من اقسام الخاص فلم لا یجوز ان یکون عینہا ہہنا بہذا الاعتبار قلت قد سبق ایضا ان اللفظ الواحد لا یجوز ان یکون عاما وخاصا بالحیثیتین فلما اعتبروا عموم النکرتین لم یجز اعتبار خصوصہما بل الجواب انہا من قبیل التنظیر من غیر الباب لا التمثیل والمقصود من ایرادہما التنبیہ علی ان تقیید العام بامر موافق غیر مستقل کالصفۃ ونحوہا لما لم یکن تخصیصا کان فی حکم تقیید المطلق بل المثال لہذا القسم اعنی المطلق والمقید المنفیین لا التحقق ولا التحقق کما فرہ فانک ستعرف فی بحث المقتضی ان مثل ہذا المنفی لیس بعام **قال** والشافعی انما لم یشترط السامع آہ **اقول** قال فی الکافی للا یلزم ان المطلق یحمل علی المقید عندہ وان ورد فی حادثتین کما فی رقبۃ کفارۃ القتل وسائر الکفارات لانہ انما یصار الیہ اذا کان المقید نوعا واحدا اما اذا کان المقید نوعین فلا للتعارض وہہنا کذلک لان صوم کفارۃ الظہار والقتل مقید بالتتابع وصوم المتعۃ مقید بالتفریق **قال** اذا کان البحث عن القید والاشتغال بہ یوجب ذلک آہ **اقول** لان مقدمۃ الشیء من حیث ہی مقدمتہ اذا وجبت امر فاجابہ ذلک الشیء ایاہ بطریق الاولی **قال** علی ان المفہوم من الآیۃ ان موجب المارۃ آہ **اقول** یعنی لانسلم اولا ان الآیۃ تدل علی ما ذکر بل مدلولہا ان موجب المارۃ تلک القیود والتقیید بہا ان تسوکم جزاء لقولہ ان تبدلکم وضمیر تبدلکم راجع الی الاشیاء المنہی عن سوالہا وہی الا القیود والتقیید بہا واما قولہ والاشیاء المسئول عنہا فاعتبار تعلق السوال بہا اما بالفرض والتقدیر او باعتبار المنہی **قال** ولا یخفی ضعفہ بل ضعف الاستدلال بہذہ الآیۃ آہ **اقول** اما ضعفہ فلانسلم دلالۃ النص علی المنہی عن السوال عن المسکوت عنہ مطلقا بل مدلولہ النہی عن سوال اشیاء یوجب اظہارہا المارۃ وہو اخص من ذلک واما ضعف الاستدلال بہا فی ہذا المطلوب فلان السوال عن تلک الاشیاء الذی فہم من الآیۃ لیس تقیید المطلق الذی ہو المطلوب ولا لازما لیکون المنہی عنہ مستلزما للنہی عن تقییدہ لیس مارۃ بالاخلاص عنہا **قال** فاسئلوا اہل الذکر انہ کتم تعلمون **اقول** ہہنا التباس لطیف وال علی المعارضۃ کانہ قال الآیۃ المذکورۃ وان دلت علی ما ذکرتم وعندنا آیۃ اخری تدل علی ما ذکرنا ورد الی الشافعیۃ اہل الذکر فعلی الخفیۃ ان یسالوہم عن ہذہ المسئلۃ **قال** والجملۃ ہو **اقول** ای عدم الحمل اولا عن ابطال حکم الاطلاق وہذا مربوط بقولہ وفی الحمل علی المقید ابطال الامر الثانی وان کان لنوع تعلق بما اتصل بہ **قال** ہذا ولکن للخصم ان یقول المعدی ہو وجوب التقیید آہ **اقول** فیہ بحث لان وجوبہ لیس بصریح ہو فی الخصوص لیکون حکما شرعیا بالوفاق وہو ظاہر وانما یتوہم من عدم اجزاء المقید فی المنصوص ولیس کذلک لافادۃ المقید الوجوب الشرعی بل ہو عندنا عدم اصل کما مر مرارا فمنع دلالۃ النص المطلق علی وجوب التقیید مکابرۃ محضۃ فاذا لم یکن المعدی ہو الوجوب التقیید فقط لاندفع ما **قال** فخر الاسلام انہ علی تقدیر صحۃ ہذہ التعدیۃ الی آخرہ لانہ انما یندفع اذا کان المعدی ہو الوجوب فاذا لا قابل یندفع عنہ اشکال صعب وہو ان التعدیۃ اذا صحت لم یبق النص علی اطلاقہ بل یتیدہ بتقیید القیاس فلا یجتمع فیہ نصان مطلق ومقید تقدیرا وذلک لانہ انما یتوجہ اذا کان المعدی وجوب التقیید ولیس کذلک

ولما قولہ علی انا نقول المذہب الی آخرہ فالظاہر انہ جواب ثان لما یقال وتقدیرہ ان النہی المطلق لو دل علی عدم وجوب المقید لما صح تقییدہ فی صورۃ الاتفاق وھذا بعید البحث لان تقییدہ انما ہو لما مر من ترجیح المقید بعد التعارض فلا یلزم منہ الحمل ابتداء الخ منہ قدس سرہ قال الیہ مال صاحب الہدایۃ فی باب الوصیۃ اقول حیث قال فی باب الوصیۃ لاقارب وغیرہم ولو اوصی لمواليه ولہ موال اعتقہم وموال اعتقوہ قالوا وصیۃ باطلۃ لنا ان احد ہما مولی النعمۃ والآخر منعم علیہ فصار مشترکا فلا یتعلم الفظ واحد فی موضعین بمعنیین قال صیغۃ افعل عند تجرد الامر عن القرائن قال فان الامر یقتضی الطلب والتہدید یقتضی عدم جواز الترک والاباحۃ یقتضی جوازہ قال فثبت ان الامر الخ انہ ظاہر فی المعنیین اہ اقول الفرق بینہ وبین ما قیل انہ حقیقۃ ان من یقول بانہ حقیقۃ لا یجعل اللفظ ظاہرا فی المعنیین کما قال الشافعی بل یجعل مجموع المعنیین کواحد منہما لا یترجح علیہ قال اذ لا یجوز ان یکون موضوعا اقول ای ولا ثالث اذ لا یجوز قال المصنف لان الواقع لیس بموضوع اقول فان قیل ہو موضوع باعتبار الفرد قلنا معناہ ان الفرد لیس بموضوع والکلام فی الموضوع لا الواقع قال لم یوضع للمجموع والکلام یصح منہ للاستدلال قال قال المصنف ومن ہہنا عرف سبب وقوع الاشتراک اہ اقول ہذا ہو الذی حملنا علیہ کلام الشارح ولذا جعلنا العموم بمعنی الشمول قال ومن غفل اما حققنا من سبب وقوع الاشتراک وہو تعدد الواضع المستلزم لاستقناع الاجتماع بین المعنیین فخفی علیہ امتناع العموم فتخیل ان یکون اشارۃ الی ما صح بہ اولا نصح قیل الشارح المحرر والیہ اشار بقولہ ومن عرف آہ ویفید ما قیل قد صرح بذلک حیث قال وکل واضع یوجب آہ نوجب ان یکون قولہ ومن عرف اشارۃ الی شیء آخر قال وہذہ مغالطۃ نشأت اشتراک لفظ التخصیص اہ اقول یعنی ان العبارۃ فی تخصیص الشیء بالشیء تارۃ تدخل علی المقصور علیہ فیکون المعنی قصر المخصص علی کذا فی المثال الاول وآخری علی المقصور فیکون المعنی قصر المخصص علی المخصص کما فی الامثلۃ الثلاثۃ الباقیۃ فان معنی الاول یقصر العبارۃ علیک ومعنی الثانی یقصر المسند علی المسند الیہ ومعنی الثالث قصر الذکر علیہ الیہ اشار الشارح بقولہ اسے ذکرتہ وحدہ فانہ یفید معنی القصر بلا مریۃ وانما عبر من المعنی الاخیر للقصر بقولہ حصل الخصص منفردا بین الاشیاء الی آخرہ اشارۃ اسے انما استفدنا من تلک العبارۃ بطریق اللزوم فان مرجع التخصیص الی ملاحظۃ تمیز الافراد والتمییز کانہ قیل نخ ایاک نعبد معناہ نمیزک ونفردک من بین المعبودین بالعبادۃ فیکون العبادۃ مقصورۃ علیہ تعالی جعل ذکرہ قال الفاضل الشریف فی تحقیق قول الشارح النحریر علی طریقۃ قصصت فلانا بالذکر تخصیص شیء بالذکر تخصیص شیء بالذکر فرع تمییزہ فرع تمییز الآخر فاما ان یجعل التخصیص مجازا عن التمییز مشہورا لما فی العرف حتی صار کالحقیقۃ بحیث یتبادر منہ التمییز او ان یجعل من باب التقاضی بشہادۃ المعنی فیلاحظ المعنیان معا ویکون العبارۃ المذکورۃ صلۃ للمعنیین فیظہر بتقدیر المضاف فیہ اخرے فیتدانی تمسکک بالعبادۃ مثلا تمیزک بہا تخصیصا ایاک بہا فظہر ان الامثلۃ الثلثۃ من واد واحد والعجب انہ قد نقل محمۃ ہہنا الاعتراض ہہنا الشارح بان الاستدراک من ایاک نعبد ہو التخصیص بمعنی قصر العبادۃ علیہ تعالی ومن ضمیر الفصل قصر المسند علی المسند الیہ الا ان التعبیر عن ذلک بوجہ یحتاج الی تاویل یوجب بعدا فی اسلوب المقصود فلیس المعنی خصصت فلانا بالذکر ویعلم من ہذا ان ما نسب من الحواشی لیس لہ شان یعتد بہ اعتراض الشارح علی المصنف رحمہ اللہ تعالی انہ جعل تخصیص اللفظ بالمعنی بمعنی قصر اللفظ علی المعنی بحیث لا یتجاوزہ الی معنی آخر وہو ممنوع لم لا یجوز ان یکون المعنی قصد المعنی علی اللفظ بحیث لا یتجاوزہ الی لفظ آخر فظاہر ان ارادۃ المعنیین من لفظ واحد کما ہو الی الشافعی فلان یکون اختیار انہ موضوع لکل واحد من المعنیین مطلقا وبہذا یندفع الفساد المذکور بما ذکرتہ فی الشرح فان قیل یرد علی کلام المصنف رحمہ اللہ تعالی انہ یقتضی ان لا یقع المشترک اصلا فضلا عن عمومہ لتنافی بین التخصیص وعلی کلام الشارح انہ یقتضی ان لا یقع المتواطی فی کلام الشارع لان کل واحد من افرادہ یتحقق فیہ کل واحد من المعنیین بحقیقتہ فیخصص بہ قلنا ان التخصیص بحقیقتہ خصوص الوضع بالنظر الی خصوص المعنی واللفظ خلافی اشکال قال والاولی ان یقال الخ اقول اسے فی بیانہ لوجہ الجمع بین الحقیقۃ والتجوز قال تعویل الاعتراض السابق علی النقل عن المصرحہ اقول یرد علیہ قولہ واورد علیہ انہ اذا اراد بہ المجموع الی آخرہ قال المصنف رحمہ اللہ تعالی اقول لانہ اذا ارید بہ المجموع تحقیقی فہو الذی اختارہ لکنہ لفظہ علی الواقعۃ صلۃ للصلوۃ غیر الواقعۃ صلۃ للدعاء قال وہذا جواب حسن لو لم یتعرض فیہ آہ اقول لانہ اذا تعرض الاعتراض المذکور بقولہ وفیہ نظر لان رکاکۃ الکلام آہ قال واذا اکتفی بالمنع المذکور سلم عن الاعتراض الخ اقول بوجوب الحمد فی الخطبۃ المقدمۃ المرتبۃ وفیہ بحث لا یخفی قال فیہ بحث لانہ الخ اقول الجواب ان المراد بالاستعانۃ آہ اقول الجواب ان المراد بطلق الاستعانۃ لکنہ بقید مبنی علی کل ارادۃ بہایت سبکا فی العقلاء بامر التکلیمیۃ وبہ غیرہم بحکم التنوین والتسویۃ کما ذکر المصنف رحمہ اللہ تعالی یؤیدہ ما ذکرنا قولہ تعالی تعلو بکم من بعد ذلک فہی کالحجارۃ الخ اقول ہذا ان ہو ما ذکرہ الشارح المحقق قولہ ورجح علیہ الخ بانقیادہ لما یلیق بالجسم الخ قال صاحب الکشاف

شرح المختصر وتد صرح الآمدی فی الاحکام بان الحقیقۃ والمجاز یشترکان فی امتناع انتساب اسماء الاعلام بهما کزید عمرو ولعله اراد بالحقیقۃ والمجاز اللغویتین علی ان الشیخ احتج والاضح مشکل بنقل اراد بالحقیقۃ مطلق الحقیقۃ المتناولۃ للحقیقۃ المطلقۃ والمرجح المنقول اراد به بیانی تحوا تحقیقۃ الحقیقۃ المطلقۃ حیث صدالترجیل والمنقول فی مقابلۃ فان فعل الاصل فی غیر موضوع کما فی الحجاز اه **اقول** الاولی ان یقال الاشارۃ تدل علی ان السوال ناش عما قبله وهو قوله فانه اولی بالاعتبار وحاصل ان الوضع الاول اذا کان اولی بالاعتبار کان الاولی عد المنقول کالمرتجل فی غیر موضوع کما صرح به الاجوبۃ ان الاولی کان ذلک کما ان المنقول لما کان حقیقۃ من وجه ومفتقرا الی زیادۃ بیان من وجه ومفتقرا الی زیادۃ بیان آخر مکمل کخلاف المرتجل فانه اذا استعمل فی کل من المعنیین یکون تقدیر ... ما افاد الوضع فاوجب الوضع والعلاقۃ ... لتقدیر زیادۃ بیان فلم یجز تسمیۃ المستعمل فی غیر ما وضع له الا بعد الحاجۃ الی المجاز **قال** بخلاف المرتجل فانه یحتمل فیه ... یحتاج الی المجاز **قال** لانه یثبت فانی الحقیقۃ ان یکون ... ذلک المعنی ... **اقول** ... ان یستعمل کل صاحب وضع فی ذلک المعنی حتی لو کانت کذلک کانت حقیقۃ علی الاطلاق کالفظ الارض والسماء ونحو هما فان اهل اللغۃ والشرع والعرف والمصطلح اتفقوا علی ذلک وهذا ظاهر لا سبیل ... معروف لانکرہ ولیس معناه ان یفید ... کل واحد من اهل الاوضاع لذلک فانه لا یعهد عن غیر فضلا منه فنظر ان ... اتحیل هذا کلام ضعیف فان اجتماع الاوضاع یتحقق مطلقا بل یستحیل عادۃ نجلاف الاوضاع المتاخرۃ عن الفائدۃ کما لا یخفی **قال** قلنا لفظ المجاز یطلق علی ما لم یصدر ... بطریق الاشتراک ... **اقول** یرد علیه ان الاصولیین مجمعون علی ان المجاز عندهم مقدم علی الاشتراک کما ذکره صاحب المفتاح وغیره والظاهر ان الاولی ان یعد هذا قولا بالمجاز فالمفهوم من کلامهم ان القرینۃ مثلا تستعمل فی المجاز دائما ولم یرد القائلین بالمجاز بالنقصان ان الاهل مضمر هنا مجاز بمقدار فی نظم الکلام فان الاضمار یقابل المجاز عندهم بل اراد وا ان اصل الکلام ان یقال اهل القریۃ فلما حذف الاهل استعمل القریۃ مجازا فی مجاز اخر فی المعنی المتعارف وسبب النقصان وکذلک نحو المثل مستعمل فی معنی المثل بمجاز اول وسبب هذا التجاز هو الزیادۃ اذ لو قیل لیس مثله شیء لکان هناک مجاز فتدبر **قال** یعنی ان الصریح والکنایۃ ایضا من اقسام الحقیقۃ **اه اقول** یعنی کما ان المرتجل المنقول من اقسامها **قال** واحترز بقوله فی نفسه عن استعمال المراد فی التصریح بواسطۃ عمارۃ اللفظ **اقول** مخالف لما سیاتی فی التقسیم الثالث ان المجمل یخفی الاراده مع نفس اللفظ خفاء لا یدرک الا ببیان من المجمل سواء کان ذلک لتزاحم المعانی فی المتواطئ او لاشتراک اللفظ کالمشترک او لغرابۃ اللفظ کالمتواطئ **قال** وما یقال من الاستعارۃ والکنایۃ یجب الاستعمال بان یستعاد قاصدین **اه اقول** اقائل صاحب الکشف وهو ما اعتبر قیدا لاستعمال لتحقق الاعتبار فی التصریح وهو موجود فی ذلک الاظهم فی التصریح من الکنایۃ ولهذا سمی الکنایۃ والمجاز الشارح لتوهم انه ذکره للاحتراز فحمله علی المتکلف ... وهو مردود ومنشاه عدم الاستخراج لان صاحب الکشف فائدۃ ذلک القید الاحتراز المذکور لکنه استدل علی وجود القید باشتراط الاشتراک وهو ممنوع والتقسیم بین الاقسام حیث قال ثم المجمل من القید المذکور ایضا یعنی الاستعمال عند من قال باشتراط فی الصریح بان یقال هو ما اشترط الواضع به الاستعمال ایسهل الاشتراک بان یستعمل قاصدین الاشتراک فانه مقصود عندهم لاغراض صحیحۃ وان کان مضمحلا ولا یوفی اللغۃ کما ان الاشتراک وان کان خفیا فی اللغۃ عندهم یستقل باشتراطه فی الصریح لا یشتبه ... وهنا فرق دخل فیه المشترک والمشکل ... ما قالوا لهما عدم یدل کلام القاضی الامام فانه قال کل کلام یحمل وجوها یسمی کنایۃ ولهذا یسمی المجاز قبیل ان بعضه متعارۃ کنایۃ لاحتمال الحقیقۃ وغیره والاان الصحیح هو الاول وانما اشترط الاشتراک موجود التقسیم بین الاقسام ولا یحصل الا باشتراط هذا القید **قال** بل ان استعمال المعنی الحقیقی الی قوله وسیل صاحب الکشف الی هذه ... فی الکنایۃ الکنایۃ ذکر المحققین لکلام الکشاف ان استعمال بسط الید فی الجود بالنظر الی من یکون له ید یبسط وجدت او صحت او سلمت او قطعت وفقدت لنقصان فی الحقیقۃ کنایۃ ... مجازا اراده ... المعنی الاصلی فی الجملۃ بالنظر الی من مخرج عن الید کقوله تعالی بل یداه مبسوطتان تنفرع علی الکنایۃ لامتناع ذلک الاراده فقد استعمل بطریق الکنایۃ هذا کلامه کما تری حیث جعل استعمال بسط الید فی الجود مجازا نعم معنی الجود وجعل علی ذلک قرینۃ فی قوله تعالی الرحمن علی العرش استوی وقوله تعالی ولا تجعل یدک مغلولۃ الی عنقک ولا تبسطها کل البسط فیقعد ملوما محسورا ... علی ذلک فنعم لا یجوز علیه مجاز متفرع علیها وعلی هذا فلا یمکن ان یجوز منه النظر کنایۃ عن عدم الاعتداد ونعم لا یجوز منه مجاز کذلک فتدبر **قال** عطف علی کلامه نظر من جهتین الاول ان حصول المعنی الحقیقی **اقول** ... بخلاف ما اشار الیه یقوله شرح هذا الکلام اه یثبت النظر الاول قوله والامکان المسمی من افراد الموضوع له فیکون اللفظ حقیقۃ فیه لا یقال اراده ان المعنی الحقیقی اذا حصل للمسمی فی زمان اعتبار الحکم لکن مجاز من جهۃ اخری فیکون حقیقۃ المستعمل الا یخلو عنهما لانا نقول عدم کونه مجازا من هذه الجهۃ لا یقتضی کونه حقیقۃ بمجاز ان یکون مجازا من جهۃ اخری فحینئذ لا یکون حقیقۃ ثم نقول لم لا یکون مجازا لا نسلم توصیفه بما لا ینبغی وهنا الثانی قوله فی المجاز باعتبار ما یؤول حصوله فی الزمان الاحق ویکفی هذا وانما ان مراد المصنف رحمه الله تعالی بقوله ان حصل الخ باعتبار ما یؤول ان کان من شانه الحصول لفعل نظر وان اراد الحصول بالفعل حقیقۃ فلیس بشرط ... ثانیا ان اذکر لیس مجازا باعتبار ما یؤول عند المصنف رحمه الله تعالی بل مجاز بالقوۃ فانه لما قال فان قیل ... یتحقق بین الاطلاق المسکر ... الاطلاق المسکر ... بین الاطلاق الجنس الا تراک ... بین الاطلاق بها **قال** فان قلت فالاستعارۃ تدل علی اعتبار جامع وادخل فی الطرفین او مثل لها فکیف حصر الجامع فی الصفۃ **اقول** ان قیل لم یصرح المصنف بانحصار الجامع فی الوصفیۃ قلنا بین اخذه الشارح المحقق من قوله وشرطها ان یکون الوصف جنبا فان اشتراط الجنبیۃ لیس الا فی الجامع کما تقدم فی موضعه فحقق السوال ان المفهوم من عبارۃ حصر الجامع فی الوصفیۃ مع الاستعارۃ قد یکون باعتبار جامع داخل فی الطرفین کما فی استعارۃ القطیع للموضوع لازالۃ الالتصال بین الاجسام المتکثرۃ بعضها ببعض لتفریق اجماعه وابعاد بعضها عن بعض فی قوله تعالی

وقطعنا بہم فی الارض امما واجامع ازالۃ الاجتماع الہ اخلۃ فی مفہومہا فتستکل لاحد طرفین کما فی استعارۃ الانسان المصور المنقوشۃ علی الجدار وتقدیر الجواب ان المصنف رحمہ اللہ تعالی لم یرد بکونہ
فی الصیغۃ بل جعل اللازم وہو حاصل لہ بالجامع کالتفریق فیما ذکرنا صفا اللملزوم وہو التقطیع وہذا لانہا فی کون الجامع وہو ازالۃ الاجتماع ثم خرابہ من الطرفین کذا الصورۃ وصفا الانسان
مشترک بینہ وبین المنقوشۃ وہو لیا فی کون الجامع مشکلا لہما علی ان الکل داخل فی الوصف کما قال الشارح فی حواشی شرح المختصر اعلان الصفۃ الظاہرۃ المشترکۃ فیہا اعم من المحسوس
والمعقول کما فی استعارۃ الورد للخد واستعارۃ الاسد للشجاع مع تخریج فیہ اشکال لما ذکر فی الاشکال فتصار علی ہذا قد تقرر السوال الثانی ان ما ذکرتہ یقتضی ان یکون اللازم فی مثل ہذہ
الجملۃ ہو الرجل الشجاع مع انہ لیس وصفا للاسد بالحقیقی فنقول جواب ان اللازم ہیہنا ہو الشجاع بل الشجاع ہو الاسد وہذا لان الاسد وہذا اطلق علی الرجل باعتبار ہذہ الصفۃ التی ہی الجرأۃ
بان الملازم الذہنی استعمل فیہ لفظ الاسد ومجازا ان کان المذکور فی السوال ہو الجواب لزم احد امرین اما کون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبہ بہ علی المشبہ ای تسمیۃ الجرأۃ
بالاسد وہو الرجل الشجاع لا الشجاع مطلقا او الثانی ان لا یصح ما ذکرتم ان المعنی الحقیقی لا یحصل للصفۃ المجازی صلۃ صورۃ ان معنی الاسد حاصل للشجاع فی الجملۃ وجوابہ ان اللفظ یستعمل فی
اللازم من حیث انہ لازم بل فی فردمنہ بقتضی القرینۃ وہو الرجل الشجاع وان فہم اللازم من اللفظ المستعمل لکنہ صفۃ مشترکۃ نظاہرۃ فی المعنی الحقیقی فمعنی ذکر الملزوم ہو ارادۃ اللازم
ارادۃ فرد من افرادہ وہذا ما قالہ الشارح فی حواشی شرح المختصر ان الصفۃ المشترکۃ یجب ان یکون ظاہرۃ فی المعنی الحقیقی فمعنی ذکر الملزوم ہو ارادۃ اللازم
ثبوت تلک الصفۃ لہ لا یخفی ان ہذا مجرد ثبوتہا لا یوجب الفہم لکونہا مشترکۃ بل لابد من قرینۃ خصوص مثل ہذا الاطلاق الاسد فتقل منہ الی الشجاع لکن لا بنفسہ منہ الی الانسان الشجاع الا بقرینۃ
مثل فی الاحکام شاذا فاذا کان المستعمل فیہ الرجل الشجاع لم یلزم الا مران المذکوران فلیتامل **قال** واذا عرفت ان مبنی المجاز علی الملازم **اقول** ان قیل لم یعرف ہیہنا فی
الانواع الاربعۃ الاول بل فیہما سواہ لانہ قال مبنی ذکر ما یلازم المعنی الموضوع ان قلنا عرف اللازم فی تلک الانواع ایضا بعدہم التصریح بہ لغایۃ ظہورہ فالمعنی الحقیقی
اذا حصل للنفس بالفعل او بالقوۃ القریبۃ او البعیدۃ باحد الامور المعروفۃ استعمل فی اللازم لم یصح الاستعمال الا اذا الحصیل لہ اصلا فانہ یحتاج الی البیان **قال** بل یکون اللازم بحیث یحصل عند حصول الملزوم
فی الذہن فی الجملۃ **اقول** یعنی ان یکون اللازم بحیث اذا حصل الملزوم فی الذہن ولا بد ان یحصل عند حصول الملزوم فی الذہن ولا بد ان یحصل عند حصول الملزوم وان کان فی الواقع
کذلک **قال** لانا نقول انما یلزم من تلک الوجوہ ان یکون اللازم بحیث یحصل عند حصول الملزوم فی الذہن اذا کان الشئ آہ **اقول** فیہ بحث لانہ یقتضی ان یجتنبی المجنۃ الثانیۃ الی المعاول لانہ لازم لہا بذلک المعنی اللہم الا ان یراد
بالازم الجامع المحصل لہ بالامتناع الانفکاک **قال** فی الشرح المختصر الصفۃ المشترکۃ التی لا تختص بالموصوف بہا کالبیاض للثلج والقطن والعاج مع احتمال ان یکون مع الملک بدونہ **قال** فیہ نظر **اقول** وجہہ انا
لا نسلم ان ہذا المعنی الکلی غیر معتبر فی العقد المخصوص مثلا من الاجزاء الخاصۃ والہیئۃ المخصوصۃ بل ہو معتبر فی کل جزئی من جزئیاتہ **قال** وہیہنا لیس کذلک **اقول** یعنی ان ہیئۃ
والمسببیۃ لیست بین اثبات القوۃ الذہن سے معنی حقیقی للاعتاق وبین ازالۃ الملک المتعۃ الخ ہے معنی مجازی للاعتاق بل بین الغرض عن معناہ الحقیقی الذی ازالۃ الملک الرقبۃ
وبین معناہ المجازی نسبۃ طبیعیۃ **قال** لانہا لفظان منقولان عن المعنی اللغوی الجواب رعایۃ آہ **اقول** لم یحث لانہ جوز فی المجاز المرسل قیام الغرض فیہ من المعنی الحقیقی مقامہ
حیث قال فی جواب السوال السابق ان الغرض عن المعنی الحقیقی قد یقام مقامہ ویحصل بکلمۃ الفصل الموضوع لہ آہ واوجب ہیہنا رعایۃ المعنی الحقیقی فی الاستعارۃ وہو **حکم** بحث والاولی ان
یترک بسبب التخصیص **قال** بل لانہ ان لم یکن الاعتاق منقولا بل ہو حقیقۃ لغویۃ آہ **اقول** یعنی لا نسلم ان ازالۃ الملک لا یجوز ان حقیقۃ لغویۃ فیہا دون اثبات القوۃ الشرعیۃ
لما عرفت ان اسناد فعل الاعتاق الی الکافر بالمعنی اللغوی ولو کان حقیقۃ لغویۃ فیہا لکان مشترکا بینہا وبین المسلم فتدبر **قال** یعنی لا یجوز استعارۃ ازالۃ القید لازالۃ الملک لا یجب
فی الاستعارۃ آہ **اقول** ہذا التعلیل مع کونہ فاسدا فی نفسہ کما سیظہر عن قریب غیر لائق لمراد المصنف رحمہ اللہ تعالی فان مرادہ ازالۃ الملک لما کانت اخوی من ازالۃ
القید لیصح استعارۃ الثانیۃ للاولی لان احد الامرین اذا کان قویا یصح استعارۃ الطرف الضعیف ولا یجوز العکس بخلاف ما اذا کانت الاستعارۃ مبنیۃ علی
التشابہ فانہا حینئذ یجوز بین الطرفین کما سیاتی المصنف رحمہ اللہ تعالی لیس اعلم ان ہذا الجواب لیس ابطال ہذا الایراد فان ہذا الایراد حق لان ہذا الایراد
انما یبطل ازا بین وجہ تعلق بنفی الاعتاق بالمعجمۃ ولیس فلیس **قال** **اقول** یعنی لانا نقول ان ازالۃ الملک اقوی من
ازالۃ القید کیف وقد یقال للملک اثر وجہ الملک ولیس اثر وجہ القید ولیس یبقی اشارۃ الی ان قولہ کان قولہ الخ لیس کذلک لانہ لا یلزم من اقوائیۃ النکاح ایضا التزکیۃ لا یقتضی
العود بہ کجواز الرجعۃ بالرجعۃ وجوب النفقۃ ہذا مجرد دعوی ونحو ذلک ہیہنا بحث اما اولا فلان قوۃ الزوال انما ہی بحسب قوۃ المزال لا بحسب بقاء الاثر
فی المال ظاہر ان ملک الرقبۃ اقوی من ملک المتعۃ بالعکس فیکون زوال الاول اقوی من زوال الثانی فی ملاحظۃ واما ثانیا فلان المصنف
رحمہ اللہ تعالی قائل بکون المراد باللازم التبعیۃ لکنہ ینکر وجودہ ایضا ہیہنا لظہور ان زوال ملک الرقبۃ لا یتبع زوال ملک المتعۃ بل الامر بالعکس **قال** فلم
ان یقول قد یکون الاستعارۃ مبنیۃ علی التشابہ آہ **اقول** فیہ بحث لانہ انما یرد علی توجیہہ کلام المصنف رحمہ اللہ تعالی اذا کان معنی عبارۃ کما یدل
علیہ السیاق ان الاستعارۃ فیہا اذا قوی احد الطرفین لا یجری الامن طرف واحد وحینئذ لا یتوجہ الاشکال **قال** فان قیل ہذا فیہما اذا کان المکین فی الکلمۃ واما اذا کان فیہ
اقول انما اورد ہذا عقیب البحث بطریق التنزل کما یدل علیہ الفاء والا فالمصنف رحمہ اللہ تعالی
[illegible] **قال** فیہ نظر **اقول**
وجہہ انا لا نسلم انہ سابق الی الفہم عند التجرد وربما یسبق الیہ المشافہۃ کما یشہد بہ العرف **قال** فان قیل فیجب ثبوت الحرمۃ آہ **اقول** یعنی اذا ثبت السبق
الی الفہم وجب ان یثبت الحرمۃ ہیہنا لانہا السابقۃ الی الفہم **قال** لا یخفی ان ادعاء معنی الحقیقۃ مع نصب القرینۃ المانعۃ عن ارادتہ امران متدافعان **اقول**
یرد علی الرد علی المصنف رحمہ اللہ تعالی انہ ضعیف فان التدافع لیس بین ادعائہ وبین نصب القرینۃ بل بین ارادتہ وبین نصبہا **قال** والان لنا ان نمنع فی ادعاء المنع

نظر الیہ ان حدہما حقیقۃ والآخرۃ مجازا آہ **اقول** یکذا وقعت العبارۃ فی النسخ والظاہر ان ہذا الکلام اعادۃ لما سبق بطریق اوضح فکان حق العبارۃ ان یکون ہکذا ان للمتکلم آہ او لان المتکلم طلبا واو **قال** بخلاف المقتضی فانہ لازم عقلی غیر ملفوظ آہ **اقول** اعترض علیہ بان اللفظ اعم من ان یکون ملفوظا او مقدرا بامارۃ الحذف فیجاز ان یکون المقدر ہہنا لفظا عاما ولیس ببعید لانہ اذا کان مقتضیہ کما اشار الیہ الشارح بقولہ لانہ لازم عقلی فان المقدر فی حکم الملفوظ بلا خلاف وانما الخلاف فیما یقتضیہ الکلام ضرورۃ صحتہ بلا تقدیر فی النظر کالزمان والمکان والمفعول **قال** قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصی والنوعی آہ **اقول** فیہ بحث لان الوضع النوعی المعتبر فی العموم لیس بالمعنی المعتبر فی المجاز والاستدلال بعموم النکرۃ المنفیۃ ضعیف لانہا لیست بمجاز لما سبق انما مستعملۃ فیہا وضعت لہ فالصواب فی الجواب ما اشار الیہ الشارح فی باب البحث ان العموم انما یستفاد من الصیغۃ ولا مجاز فیہا بل التجوز فی المادۃ ولا عموم بحسبہا فلیتامل **قال** لانا الاول فانہ لا نزاع فی رجحان المتبوع الی قولہ وامتنع عن ارادۃ جمیع المتبوع **اقول** ترد علیہ ان من جواز ارادۃ المتبوع جواز ارادتہ فی حالۃ الانفراد لعدم التلازم وہو المتبوع بخلاف حالۃ الاجتماع فقول الشارح فضلا لیس کما ینبغی ولیس شیء من الامتناع المعللۃ عن معنی التبعیۃ فلان ہذا والشارح ان التابع مع ضعفہ اذا جاز ارادتہ بالاستقلال بواسطۃ القرینۃ فلان یجوز ارادتہ بالتبعیۃ بہا والی تحقیقہ الاشارۃ بعبارتہ والمتبوع عبارتہ عن معنی التبعیۃ فلان ہذا والشارح ان التابع مع ضعفہ اذا جاز ارادتہ بالاستقلال بواسطۃ القرینۃ فلان یجوز ارادتہ بالتبعیۃ بہا والی تحقیقہ الاشارۃ بعبارتہ والمتبوع عبارتہ عن معنی التبعیۃ فلان **قال** اورد نے المتن من شروع الاصل المذکور ثلثۃ آہ **اقول** ان قیل لا یصح تفریع الفرع الثالث علی ذلک لان الاصل ان قول المصنف رحمہ اللہ تعالی لان الوطی لا یجاز مرادا بالاجماع لا ایاہ یعنی قولہ لرجحان المتبوع علی التابع لانہ یدل علی عدم جواز ارادۃ المجاز لانہ من اللفظ معناہ الحقیقی والمجازی معا ان المعنی الحقیقی اذا اردنا ارادۃ المعنی المجازی وبالعکس فلما کان الاول سابقا فی الاعتبار تعرض لہ بقولہ لرجحان المتبوع علی التابع والکتفی فی الثانی الذی ہو عکس الاول بالانفہام منہنا وفرع علیہ الفرع الثانی والثالث علی الاول والثالث علی الثانی ہکذا یجب ان یحمل ہذا المقام **قال** لا یقال ہو مخالف للاجماع الصحابۃ آہ **اقول** یعنی ان الحمل علی المس وتجویز تیمم الجنب مخالف لاجماعہم علی ہذا المجموع المرکب من القول بالوطی وصول تیمم الجنب والقول بالمس عدم صلوۃ وہو لیسی بعدم القائل بالفصل ویطلق علیہ الاجماع المرکب وتقریر الجواب انک ستعرف فی مباحث الاجماع ان مثل ذکر انما یکون مخالفتہ للاجماع ومردودا اذا رفع امر متفقا علیہ وہہنا لیس کذلک اذ عدم القول بان المراد بالمس مع جواز التیمم قولا بالعدم لیتم بہ خرق الفقیہ قولہ واما ان تحقق ارادۃ الحقیقۃ عطف علی قولہ اما ان تحقق ارادۃ المجاز **قال** والوسلم خارج عن البحث **اقول** یعنی لو سلم انہ ظہر موقوف علی القرینۃ ہہنا لانہ خارج عن البحث کما عرفت ان الخروج فی ان یستعمل اللفظ ویراد بہ فی اطلاق واحد معناہ الحقیقی والمجازی بان یکون کل منہما متعلق الحکم وہہنا لیس کذلک اذ یراد المعنی المجازی غایتہ انہ تبنا والحقیقۃ والمجاز علی الامر **قال** بخلاف ما اذا استوہبہ علی الاباء والامہات **اقول** اورد علیہ ان المکاتب اذا اشتری اباہ یکون مکاتبا علیہ بتبعیۃ الاداء فیجب بان کلامنا فی لفظ الاب بل تبنا والی ید ظاہر الاوان الاداء لم یثبت لہ بصورۃ الاسم ابتداء ام لا اثبوت الاداء لہ من جہۃ الاب بطریق السرایۃ والکتابۃ انما ثبت بطریق حکم لا بانعتاق لفظ الاب یدل علیہما علی ما توہم من ظاہر کلام المصنف رحمہ اللہ تعالی لان مراده بالموصول ہو المضاف لان الکلام فیہ بقرینۃ قولہ وما قلت کان المراد انہ صار حقیقۃ عرفیۃ فی المدخول بالشیء آہ قولہ فیہ بحث ضعیف حیث قال لکن ظاہر قولہ وفی العرف صار عبارۃ آہ واما ثانیا فلان قولہ لتجلی تحقیقہ الفقیہ الی آخرہ یدل علی انہا مجموعۃ مطلقا ولیس کذلک انما یبحث فی ضمن بعض افرادہا وہو ما اذا وضع القائمین فی الدار ویکون باتی جسد حاضرا جاہل الصواب فی الجواب ان یذکر ہہنا ما ذکرہ آنفا فی تاویل الدخول حاضرا فیما سواہ **قال** فی الحقیقۃ العرفیۃ بالنظر الیہ کما ہجر الحقیقۃ اللغویۃ بالنظر الی بعض افرادہا فالتحقیق ان لفظ الدخول مطلقا لم یہجر اصلا فی فرد من الافراد وحقیقۃ لغویۃ فی عدم وضع القدم مطلقا لکنہا مہجورۃ فیہا اذا عری عن الدخول ومستعملۃ فیما فارنہ **قال** فحینئذ لا یصح حمل الیوم علی النہار المتصل بل یجب ان یکون مجازا عن جزء من الزمان **اقول** ان قیل ان الحقیقۃ اذا تعذرت لیصار الی اقرب المجازات الیہا فکان یجب ان یصار الی جزء من النہار دون مطلق الزمان قلنا ذلک اذا دل دلیل علی ارادۃ البعید وقد دل علیہا ہہنا ما یاتی من الآیۃ والاستعمال **قال** قلنا امتناد الاعراض انما ہو بحسب الاستعمال الی قولہ فلا تحقق بحسب الامثال **اقول** فان الامثال عبارۃ عن المتجددات بالنوع والمختلفات بالشخص فلا شک ان افراد الضرب والجلوس والرکوب ونحوہا کذلک بخلاف الکلام فانہ اذا یتجدد وتتجدد الکلمات بل الحروف وقد تقرر فی موضعہ ان کلا من الحروف نوع من اللفظ تتکثر فی مجانسۃ الاشخاص وما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی من التمثیل لتقریب الجواب عن السوال وعما قیل آہ **قال** یعنی ان ما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی من قولہ لان الفعل اذا نسب الی ظرف الزمان یفرق مقتضیہ کونہ سیارا آہ **اقول** یتضمن الجواب عن قولہ فان قلت کما ان الیوم ظرف للفعل المتعلق بہ الی آخرہ وعما قیل سلمنا آہ اما تضمنہ الجواب عن الاول فلان الیوم وان کان ظرفا للفعل المضاف الیہ ایضا لکن امتداد الظرف بامتداد الفعل لیس بمجرد الظرفیۃ بل لکون انتساب الفعل الیہ بواسطۃ تقدیر فی ودون ذکرہ وہو منتف فی المضاف الیہ واما تضمنہ الجواب عن الثانی فلان لزوم علی بیاض النہار فی الاول لکونہ اولی من غیرہ لانہ بمعنی حقیقتی لا یعدل عنہ الا عند تعذرہ وعلی مطلق الوقت فی الثانی لان لہ ارادۃ النہار ایضا امتنعت ارادۃ مطلق الآن لدلالۃ الآیۃ والاستعمال **قال** فدلالۃ اللفظ علی لازم معناہ آہ **اقول** ہذا مرتبط بتقدیر المصنف رحمہ اللہ تعالی بہا ذکر لیصل ایضا غیر مختص بالاخیر **قال** وفیہ نظر لما سبق غیر مرۃ آہ **اقول** منشاہ قولہ لہما ودلالۃ اللفظ علی لازم معناہ لا یکون بطریق المجاز فیکون وارد علی المصنف رحمہ اللہ تعالی وعلی ما ذکر لیصل ایضا فان قیل کما ان قولہ لہما الجمع بین الحقیقۃ والمجاز بارادۃ معنی الحقیقی والمجازی معا فلیتامل قول المصنف رحمہ اللہ تعالی ودلالۃ اللفظ علی لازم لا یکون مجازا بانما لا تکون دلالۃ علی المعنی المجازی کما تکون اباہ قولہ وانما المجاز ہو اللفظ الذی استعمل ویراد بہ لازم المعنی الموضوع لہ آہ والجواب عن النظر بوجہ

من الجواب الذاتی الذی سیتقل عن صاحب الکشف بان یقال ما ہو المعنی المجازی ہو بحکم ترک المنذور لازمہ للمعنی الحقیقی غیر موقوف علی الارادۃ وہو کونہ مرتبا علیہ فیحنث مطلقا فلا یلزم الجمع المذکور قال للاشکال الوارد علی جواب القوم او اقول زعم بعض شراح المغنی ان المصنف رحمہ اللہ تعالی اجاب عن ذلک الاشکال بما ذکرہ فی المتن فقال لو جمع بینہما بحمل الارادۃ لانہ نوی الیمین والیمین ہو النذر لکنہ ثبت النذر بصیغۃ والیمین بارادۃ لان ہذا الکلام من قبیل الانشاء وفی الانشاءات یکون الجواب بالحقیقۃ والمجاز ان لم یتعذر ان اراد ولیس من الصور او قال یرد علیہ بان کلام المصنف مخصوص بالانشاءات الشرعیۃ التی ثبت ہی مناط الاحکام ہا یوضع الشارع حیث قال لکن مر فی الانشاءات لیکن ان ثبت للکلام المعنی الحقیقی والمجازی الی آخرہ اقول قلا یلزم من ثبوت المعنی الحقیقی فیہا تقریر شبہۃ فی جمیع صور انظر والان ثبت العرفیۃ قال والا فقد نقل صاحب الکشف مع الجواب بوجہین اقول کلاہما اختیار للشق الاول ان استعمال ہذہ الصیغۃ غلب فی النذر المجرد فصار کالحقیقۃ الہجرۃ فلم تثبت بلاغیۃ وتقریر الثانی ما ان ما ہو للمعنی المجازی ولا تتوقف علی الارادۃ لیس مثبتا مجازیا فان الشرع لم یجعل الیمین الا عند المقسم بخلاف سری القریب فان الشرع جعل اعتاقا مقصودا ولم یقصد علم ان صاحب الکشف نقل الجواب الثانی بقولہ والجواب الصحیح ان التحریم ثبت بموجب النذر الی آخرہا فاع لعل وجہ فساد الاول انہ یقتضی ان یکون التحریم الی نیتہ فی شرعی الغرب لان غالب الاستعمال فی شرعی المجرد وہو خلاف الاجماع قال ومن ہذین الکلامین فی ہذا المقام اقول انما سماہ بہذا لظہور ان القسم لیس مقصودا للغیر بعید العبارۃ قال والمراد بالنیۃ قصد الاطاعۃ والتقرب الی اللہ تعالی اقول فیہ بحث لان اہل الحدیث صرحوا بان النیۃ فی الحدیث محمول علی المعنی اللغوی لیتناول نظیرہ لما یعود وتقریرہ لمن کانت الہجرۃ الی اللہ ورسولہ علیہ السلام والی ونیا یصیبہا او امرأۃ یتزوجہا فانہ تحصیل للحاصل ان یقال قال اما او لا فلان الاسلام ان الثواب مرادا بالاتفاق اقول یعنی ان ثبوت الثواب اتفاقا لا یکفی فیما ہما المقصود وہو عموم المشترک بل لا بد ان یکون الثواب مرادا بالاتفاق حتی یحصل عمومہ بمعنی ارادۃ المعنیۃ وہو ممنوع غایۃ عدم الثواب اتفاقا وہو لا یقتضی کونہ مرادا بالاتفاق قال واما ثانیا فلان عدم بقاء الاعمال علی العموم مشترک الالزام اقول یعنی انکم وان اردتم حکما لکن المدار تم بالحکم الثواب والعقاب لزم تخصیص الاعمال بما لذ ذلک قال بل ہو موضوع لاثر الشرعی ولازمہ اقول نمنع بحث لانہ اذا کان موضوعا لذلک کان مشترکا لفظیا لان الصحۃ والفساد بمعنی سقوط القضاء لازم لہ شرعا بخلاف الثواب والعقاب کما ہو مذہب اہل الحق قال الا انہ اذا اطلق علی ذلک فرق بینہما اقول قالوا الا یغلب ہا ان ہذا للفظ یوجب التفرقۃ والا لما شرط الدوام لانہ لما دام علی ذلوا لا یتم بہا فکیف بمظلمۃ معلقۃ فیفرق القاضی وہذا للظلم قال لہذا الصح شرعی الیہ وبتہ اقول لکونہ غیر متاں للملک لصیح شرا بہا حتی یملکہا بالشرے فلم یعلل الملک للمتعق بخلاف نکاح المحارم حیث لا یصح اصلا ولا یترتب علیہ حکمہ قطعا قال اورد البیان من النوع الاستعارۃ آہ اقول یعنی ان الکلام وان کان فی مطلق المجاز لکنہ اورد البیان فی قسم منہ للتمثیل والتوضیح لان الداعی تختص بذلک القسم لما فی المحسنات البدیعیۃ من المشابہۃ والمطابقۃ قیل بیان المحسنات البدیعیۃ ہہنا بالمطابقۃ والمقام لیس کما ینبغی لان کلام المصنف رحمہ اللہ تعالی فی الدواعی اللفظیۃ وہو من المعنویۃ ولیس بشیء ان الدواعی اللفظیۃ تجوز ان تتناول المحسنات المعنویۃ فلک اذا تلمحت وتحذرت للاشعب او ہم حصل الطباق بحسب لفظ الاوہم ولو قلت قد لفات الطباق قال المصنف رحمہ اللہ تعالی فی قولنا لما کانت القرینۃ مذکورۃ اقول قولہ لما کانت القرینۃ المذکورۃ ارتفع الاشکال بالفہم رفع لقولہ بل المجاز بحال وقولہم ان کان المستعمل منہ آہ رفع لقولہ کیف یکون دلالۃ اللفظ المجاز اوضح قال ان اراد بالمعنی ما یقصد باللفظ اقول یعنی قولہ فی الجواب اشہر المحسنات المصنفۃ بالمعنی المطلوب قال فیکون اخص مما ہو مصطلح النحاۃ اقول فلا یرد ون بسم الخبیس ایقال العلم قال لانہ یقال فیلزم تقدیم الفعل علی المسیح اقول ایراد علی الیہ من قولہ تقدیم الفعل علی المحال لا یوجب ان تقدیر فی الکلام مستقدۃ یعنی ان المفہوم ملما سبق ان الاعمال اذا تلمحوت فی الکلام یجب تقدیمہا علی بعض فیلزم منہ تقدیم الفعل علی المسیح فی قولہ لوضوح انہا مستقلان وحاصل الجواب استقلالہا وتعددہما لان المسیح راجع الی الفعل فہو سوء فی الحقیقۃ قال ولا یخفی ضعف الوجہین اقول یعنی الجواب المذکور اما ضعف الاول فلان کون الوظیفۃ فیکون الوظیفۃ المسیح تقتضی انقطاع الاشقاط یوجب اتحاد المسح والغسل وارتفاع الاثنینیۃ بینہما وذلک ظاہر وامضعف الثانی فی غایۃ لا یرفع السوال الوارد وعلی ما سبق قال والجواب القاطع لاصل السوال منع دلالۃ القاء السببیۃ علی اللزوم آہ اقول فیہ بحث اما فلان خارج عن قانون المناظرۃ لان حاصل السوال منع قولہ من دلیل وذکر الآیۃ بطریق السند وہ اما ثانیا فلان اراد بکونہ من تراخی وجوب الاتصال فلیس ذلک مراد القائل بالبعیدیۃ والا لزم اشتراط الولاء کما ہو مذہب مالک رحمہ اللہ تعالی فان حکم المعطوف علی ما قبل حکم المعطوف بہ بخلاف الاسلام حیث قال المعطوف بالفاء یتراخ عن المعطوف علیہ بزمان وان لطف وان اراد بہ عدم تحمل زمان طویل بنہما بحیث یعد تراخیا فی العرف ایضا فالمنع مکابرۃ کیف وقد قال المصنف رحمہ اللہ تعالی فی الفار للتعقیب فلم تدخل فی الجزاء وقال فی الاسلام الا تری ان العرب تعمل الفاء فی الجزاء لمکانہ مترتب لا محالۃ فلیتامل قال واما الحل فہو ان الاصلاف المذکور مبنی علی ان تعلیق الامر بالشرط عنده علی سبیل التعاقب اقول لفظۃ عنده غیر واقعۃ موقعہ لان الامامین لا یجعل الفور منہ فی الترتیب اللفظی وانما موقعہ بعد قولہ کذلک فی قولہ کان موجبا ایضا کذلک قال ومن التعلیق انہا لو تراخی اذا کان منفصلا فلہذا لا یحنث بہا اذا وقع الاعتاق او الاجازۃ بتفرق متراخیا صح سکوت اقول فیہ بحث لان المتبادر من قولہ متراخیا متراخیا صح سکوت ان لا یکون نفس السکوت فاصلا ولیس کذلک بل صرح فی شروح الجامع الکبیر وغیرہا ان فی صورۃ السکوت یعنی الاذن او المنصف الشافی ثلث الثمن مما لان ہذا مجرد منتفی فی حق المغرم علیہ لا فی حق القبض للمتق الثابت قال لا اقول مقصد متمکنا علی ما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ تعالی لیعرف بالتامل اقول لا یحتمل ان یکون ہذا مجاز الشیء مقصرہ قال اما فلان عطف الخبر علی الانشاء وہو المکرس شائع عند اختلاف الاغراض اقول نعم خالف ما ذکرہ فی المطول فی بحث تقدیم المسند الیہ

قال ان اثبت خبرا ليس الاثبات عاملة فانه لاثبات العوث قول المقول ليس الاصر الاشارة كما قال في الصلوة الغي بعده وصح ان الواو فيه الضمة وتقديرا الامر بالاثبات ليس تحصيل الثبات ثم كيف الاثبات من الصور قال قلت لما جعل غير متعد لعدم سكوت فلا وجه لتقدير الواو واه اقول يعطف قوله الاثبات على قوله الاشارة بتقدير الواو ولان سياقه يقتضيه ما اجابه اني لم احكم المنقطع حما قاله لان اتعاد الحكم اثبات الفكرة فيما ذكرا ثباتا يترتب على حصل منها نحكم المنقطع دون خصوص حصل ثم بتبرئة السكوت فلا عطف عليه يغنيه اقال التعليل المذكور يخص الانشاء اقول لا اختصاص له لان حاصل الكلام المصنف رحمه الله تعالى ان النزاعي لو كان الجدا الى الحكم تفطن لزمه ان يكون في الانشاء ايضا كذلك فيلزم تخالف الحكم عن التكلم في الانشاء وهو باطل لانا نجد التفاوت في الوجدان بين قولنا بعت واشتريت وبين قولنا زيد قائم وعمرو قاعد بطلان التالي ظاهر فكذا المقدم قال المصنف رحمه الله تعالى قول المتكلم مطلقا دليل لانه الخبر فقال المصنف رحمه الله قوله الى الاقتضاء لا يحتمل الشاء ادراك الكذب اقول قد يحتمل ان الانشاء لا يحتمل الكذب بالكلية يحتمل الغلط والتدارك لا يجب ان يكون تدارك الكذب بل قد يكون تدارك الغلط دلنا استعمل الغير لفظ الغلط مكان الكذب فقال فخر الاسلام في الانشاء لا يحتمل تدارك الصدق والتدارك والابطال ان الغلط الا في اخاصة لا يخلص عنه موجبه لما عرفت انه يجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود فيفيد وجد المعنى لا يكون بعينه الا بطلانه عند الاخبار بخلافه فيكون الاخبار بخلافه كذبا فلا يحتمل التدارك قال المصنف رحمه الله تعالى قال فيه رجع معنى واوجب به القضا اقول قال صاحب الكشف قالوا انما يصح الا قرار اذا قاما بعين مجلس القاضي حتى يمكن القاضي تصديق المقر فاما اذا اتصال ذلك في مجلس القضاء نقد علم القاضي بالكذب لانه علم انه لم يكن بينهما بيعة وقبض ولا بيع والكذب لا حكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة قال رحمه الله فحينئذ فلا حاجة الى ما قيل من ان النفي ههنا لتاكيد الاثبات آه اقول اعلم ان المقر اذا بدا بالاقرار ثم عقبه بان مثل هذا الدار لزيد ما كانت لي قط فهي للمقر له يضمن قيمتها للمقتضى عليه انفاذا وجاء اذا اوجد بالمنع فله ذلك عندنا وعند زفر ان الدار تردعلى المقتضى عليه لان قوله ما كانت لي قط كلام في نقض القضاء وقولا لكنها لفلان كلام مبتدء مقطوع عما قبله لان ليس عيان مغيرة يقف اول الكلام عليه ليصير شيئ واحد فيكون اقرارا بالملك لغيره بعد ما انتقد ملكه عاد الى المقتضى عنه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه المقر له كما لو فصل الاقرار عن النفي وآجاب صح الكشف اولا ياحاصلا ما ذكره الشارح بقوله لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير لما قبله آخره ولما كان هذا الجواب ضعيفا اذ مع عدم كونه بيان تغيير مكابرة محضة فان القول بكون الدار لزيد لتغيير السبب العلم عن نفسه كما لا يخفى على المتامل المنصف اجاب الموجبين المذكورين ههنا بما حاصل منع كون قوله لكنها لفلان كلاما مستبدا مقطوعا عما قبله ليستلزم عدم المغايرة بحكاية قال لان السلم انه كلام مبتدا مقطوع عما قبله قوله ليس لبيان مغير فلنا لم لا يكون مغيرا كونه كلاما مبتدا مقطوعا عما قبله وانما يكون كذلك لو اتحد بما قبله معنا لكن الظاهر خلافه بل هو مستقل ليس كذلك بل هو لتاكيد الاثبات عرفا وما ذكرنا تاكيد المنفي كان حكمه حكم ذلك الشيء ولا يكون له حكم نفسه لكنه لما كان لتاكيد الاقرار كان موجبا عرفا على الدار معنى لما ان التاكيد لا يكون بعد ما يدل على تمام المقر قصد الصحيح اقراره لا يصح في هذه الصورة الا بحيل الاقرار مقدما والكلام يحتمل التقرير والتاخير كيف والقلب يطابق ولا يحتمل الالغاء قوله وجب القول بشرط للاتصال خطا اراه يحتاج اليه بل لا تعديل عليه قال بخلاف ما اذا قال لاجنبية تزوجتك بمائتين الخ اقول نقل عنه رحمه الله تعالى انه تقلل هذا الذي ذكرنا ان عدم الالف هي انما هو على اطلاق النكاح هو المواقف لرواية الجامع ومكتب الاصول والموافق لما يقتضيه الدليل وتوهم صاحب الكشف انه اذا تحمل للاجنبية النكاح بمائة لكن اجنبية بمائتين كان كلاما غير مستقل لما فيه من نفي فضل واثبات بعينه ومعين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد دون المقيد في ذكر القيد واما بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد العدد وانما يلزم لو كان القيد آخر عن مقيد آخر وان نجيب بان معنى نفي القيد ما عتبار القيد يستلزم انه لا دليل على نفي الاطلاق بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل بقيد بقيد آخر سوى نفي او كون النفي راجعا الى القيد مما لا يشهد به تفهل الآلة العربية وتستعمل الفصحاء فلا وجه لمنعه على انا نقول من الاعتبار ان قوله لاجنبية بمائتين لفيد نفي فضل واثبات بعينه ليكون غير مستقل بل هو نفي مقيد واثبات بمقيد آخر قال لا يخفى ان الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا آه اقول يمكن ان يقال المقصود من الوجه الاول الاشعار بان التخيير لم كان بين الاول والاخير يرجح صوب الاثبات كلما امكن كذلك في هذه صورة اعتقاد ما قبلهم ترك الاولى فلا نقل به لتسلم لازم ذلك على انه لا يجب جريانه في ذلك بجواز ان يختص باشال ذلك الصورة ويقتضا ذلك حكم اعتقت هذا وهذا بدا من علة عامة مشتركة بينهما وهي انافية الاقام فخر الاسلام رحمه الله تعالى قوله لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين آه وامسئلة العينين فالقياس فيها الخيار ما ذكره وهو قول زفر لكنهم اختاروا الجواب الذي ذكرنا ما ذكره المصنف في شرح الجامع الكبير ان الثابت بكلمة او منكرا في موضع النفي فاوجب العموم على طريق الافراد فكان تقدير صدر الكلام لا تطلق واحدة من هاتين ولا واحدة من هذه الثلاث فيصح في النفي ويجب الانحراف في الاثبات وتتعرض بوجب الافتراق بقوله ولو اعتد لكل واحد منهما عدة على حدة لان الاصل ان العدد لا يتداخل فلما ذا اعتد بها كاملة وجب الجواب ما ذكرنا قال ومقتضى كلام الامام السرخسي آه اقول يعني ان مقتضى قوله وبهذا انحلال مسئلة العينين فان الخيار يصلح الاولين وكون التخيير في مثل اعتقت هذا وهذا من اول الاخيرين وقد ضعف صاحب الكشف كلام الامام السرخسي حيث قال بعيد القول والانحلال عن اشتباه والاصح على كلام الشيخ قال وتقابل ان الاول على الوجه الاول آه اقول جواب ان المعطوف بالواو الوجه بوجه مجموع الثلاث ليعطف الكل على الكل بالواو وهذا لم يحكم على شيء منهما بما حكم على الاول على المجموع من حيث هو وهذا معنى قولهم بقضا حد الشقين الى ان قال هو الاول والاخير والظاهر الباقي حيث قال آه اقول فيه ان الجامع بين المجموع والمقسمين الاخيرين فما ان جعل المشترك في حكم واحد لم يطابق الواو ويصح ان يلاحظ فيما بين الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري حتى يصير ما ذكره المصنف من ان الواو لمطلق الجمع والمعية والمشكلات ان لان يتقيد بخبر ابطاقة في التقيد بهم ان لاحد وهو كما ذهب اليه الشارح وتطرقه ما سيجيء من ان النحو لم يقوم كون حلوا ما ضمن غير المقيد ليس شيء منها والا لزم نقض تعريف سيجيء بيان ان ارتكب ان معتبر عن لكم بلفظ واحد تعلقت به احكام مختلفة بان نجاني الخبر عنه والامر والفرق بالواو وعدمه لا يخفى فتصاعد وليس في الايمان من يحمل على الآية الكريمة قياس مع الفارق لان الاول الآخر لكونه منافيا لما قبله بمنزلة حكم مغايرة كذا الواو التي بمعناها بخلاف الواو العاطفة في الطلاق بغير مدخول بها ثلاثا بين يدي المتلاعنين الا ترى حتى ما قابل بعد الحال والمقارن والمعية والمصيبة لا يتاتى ذلك ونحن نقول هذا التقابل دون الآية الكريمة فان جعل المستثنى في حكم الواو صار ما بعدها ليس بموجب فلا يقتضي ما يكون مستثنى منه فيما عدا المعية المعتبرة بل يجب ان يعتبر ما ذكرنا من ان هذا الاستثناء من الاول لان ما قبله من الاول لان ما عداه من الاول لان ما عداه من الاول لان ما عداه من الاول

قال رعلی الوجہ الثانی لانسلم انہ قولہ وہذا لیس بغیرہ اقول اجیب بانہ غیرہ التالث یتوقف علی عطفہ علی الثانی معینا وفیہ النزاع فیفیہ مصادرۃ بخلاف الثانی فانہ معطوف علی الاول ومغایر لہ قطعا ولا یخفی خارج عن قانون التوجیہ بانہ المعترض یمنع عدم مغایرۃ الثالث لہ بین التغایر وطریق استدلالہ علی ذلک لایشتبہ علی امثالہ صحصحۃ فلا وجہ للمناقشۃ فیہ بہذا الاسلوب وقیل لایخفی ان ہذا المنع مکابرۃ لانک اذا قلت جاءنی زید فقد اثبتت المجی لزید ثم قولک وعمرو لیس الاثبات مجیٔ زید علی حالہ بلا تفاوت ولا دخل لہ فی المقصود للان الکلام تام حسن بدونہ فیکون ذکرہ وضائعا واما قولہ فانہ اذا لم یکن ہذا التشریک کان لہ ان یختار الثانی وحدہ فامر خارج عن الواجب ولا اعتبار لمثل ہذہ التغیرات والالزم ان یکون منطلق مغایر لزید لانک اذا جعلت زید فلک ان تقول واحد ما تلفظت الا بزید واذا سمعت الیہ منطلق لیس لانک ولا یخفی ان ہذا ہو المکابرۃ فان المثال لایطابق الممثل للقطع بوجود التغایر فی الثانی دون الاول لان الثالث اذا لم یعطف بالواو کان التغایر بین الاول والثانی فاذا عطف الثالث علی الثانی کان التغایر بین الاول والاخیرین لامرۃ واما قولہ فانہ اذا لم یکن الی آخرہ فمما لا یلتفت الیہ کما ذکرہ جار اللہ فی قولہ تعالی یوم یاتی بعض آیات ربک آہ کلامہ ہہنا صریح فی ان مراد صاحب الکشاف ان اولی الآیۃ من سیاق النفی فیکون الواجب ان یفید عموم النفی الا ان القرینۃ وہی لزوم التکرار دلت علی ان المراد نفی العموم وکلامہ فی شرح الکشاف صریح فی ان مرجوع الی ما یفہم من سیاق النفی بل دخلت فی التقدیر علی الفعل المنفی فتفید نفی العموم بصریحہ بلا احتیاج الی القرینۃ حیث قال الحاصل ان العموم انما یفید اذا عطف اللہ الامر من علی الآخر باو ثم سلط علیہ النفی مثل لم تکن آمنت وعملت لا اذا عطف باو ثم نفی امر کما نقول لم تکن آمنت او لم تکن کسبت وہہنا قد تقدر الاولی فیلزم استکراہ تعیین التکرار لتحصیل العموم انما ہو فی نفی العطف باو لا فی عطف النفی فقولہ او کسبت عطف علی آمنت باظہر الی المطابر واما فی التحقیق فکسبت خبر لم تکن المحذوف علی معنی لم تکن آمنت کسبت ہذا کلامہ بہناک والصواب ما قال ہنا اما اولا فلان عطف کسبت علی آمنت لا ینافی کون کسبت خبر لم تکن المحذوف حتی یکون الاول بنا ر علی ظاہرہ والثانی بنا ر علی التحقیق فان کسبت مع کونہ خبر لم تکن المحذوف معطوف علی آمنت لم تکن المقدر معطوف علی ما لم تکن المذکور بعطف المفردات علی المفردات واما ثانیا فلان او فی مثل لم تکن منہا ولم تکن کسبت ایضا یفید عموم النفی لان دخول الا تحت النفی یفید العموم کما ہو المتحقق علی تلخیص المفتاح الکبیر قال اللہ تعالی فی مجمع البحار ولا یدخلون الجنۃ الا دخل ہذہ الدار ولا ادخل ہذہ فدخل احدہما حنث ولو قال لا ادخلن ہذہ ولا ادخلن ہذہ فدخل احدہما بر ان الراد ذکرہ تخصص بالاثبات ونعم الافراد فی النفی ولیلۃ آتانا او کفر او آیۃ الکفیر قال علقال ولا ادخل ہذہ الدار ولا ادخل تلک بالنصب کان او بینہ حتی آہ اقول قال صاحب الکشف وتبعہ الشارح قال اصحابنا اذا قال ولا ادخل ہذہ الدار ولا ادخل ہذہ الدار الآخری ان اوفی ہذہ المسئلۃ بمعنی حتی فحنث بدخول الاولی اولا وان دخل الاخری اولا بر فی یمینہ لانہ لما لم یکن بین النفی والاثبات ازدواج اتقدر العطف والکلام یحتمل انفایۃ لانہ تحریم فترکت الحقیقۃ وحملت علی الغایۃ مجازا کذا ذکر فی عامۃ شروح الجامع الا ان تقدیر العطف باعتبار النفی والاثبات غیر مسلم عند النحاۃ فان لنفی یعطف بطف علی الاثبات وبالعکس یقال جاءنی زید ولما جاءنی عمرو ولا رایت عمر الکن رایت خبرا اقول فیہ بحث لان تعلیل تقدیر العطف باتفاء الازدواج بین والاثبات لم یذکرہ فی شروح من شروح المشہورۃ فضلا عن عامۃ الشروح کیف وقد ذکرہ فی التحریر وشرح الہاشمی وغیرہما من المشاہیر ان اواذا دخلت بین کلامین لیس بینہما ازدواج بان کان احدہما نفیا والآخر اثباتا فان صلح المذکور آخرا لغایۃ للمذکور اولا حملت علیہا لمناسبۃ بین الخبر والغایۃ وکانت بمعنی حتی کما فی قولہ تعالی لیس لک من الامر شئی او یتوب علیہم او یعذبہم وان لم تصلح غایۃ حملت علی التخییر وہو الحقیقۃ من غیر ازدواج بینہما وانت خبیر بان ہذا الکلام بعد اوا وعدم تقلیل التعذیب بما ذکر کما ہو المطلوب اوا وتجویز العطف مع انتفاء الازدواج کما ہو خلاف نقل عنہم للان التخییر الذہنی ہو المعنی الحقیقی لا یکون الا فی العطف وقد قالوا بعد تسلیم الازدواج وان لم یصلح غایۃ حمل علی الغایۃ وہو التخییر من غیر ازدواج ہذا وقد وقع فی فصول البدائع فی تقدیر ہذہ المسئلۃ من الاول الا یقف انتہا ظرفیہ الامبغۃ والخلال قال فدخول الجنۃ لا یصلح منتہی لہ اقول ای للثبات بان ینقطع بدخولہا وہو باطل لان الثبات علیہ ضرر یزاد وتقوی بکیف الانتہار وانقطاع قال وقد یقال ان المصدر ای الاتیان لا یحتمل الاستدامۃ اقول فیہ بحث لانہ یحتمل الاستدامۃ وتجدد الاشال وہذا قال وما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ اقرب قال وخالف محمد الاسلام اذا اتاہ ظلم متعذر ثم تعدے من بلد غیر متراخ فتہ برا اقول قال فخر الاسلام واما انفاء فانہ للوصل والتعقیب حتی ان المعطوف بالفاء یتراخی عن المعطوف علیہ بزمان وان لعطف بہذا موجب الذی وضع لظہران التراخی بمعنی تخلل زمان لطیف غیر منافٍ للتعقیب بل المنافی لہ التراخی بمعنی تخلل زمان طویل بحیث یعد فی العرف تراخیا وبہذا یظہر ان منشأ الا یراد الغفلۃ عما قصد فخر الاسلام وارادہ وان الجواب المذکور ہین لیس بصواب ہین فتدبر قال مع ان محمد بن الحسن ممن یوخذ عنہ اللغۃ اقول فیہ بحث لانہ یحتمل ان یکون تعرضہ لہ وایرادہ فی الکتب لشریعۃ لبیان الاحکام لما صدر عن العوام بنا ر علی ما تعارفوا بینہم ونظائرہ کثیرۃ ذکرہا فی الہدایۃ وغیرہ من مسائل الطلاق وغیرہا قال ای طلب المعونۃ مشتق علی شئی مثل بالقلم کتبت وبتوفیق اللہ تعالی وجبت اقول طلب المعونۃ فی المثال ظاہرہ انما فی الاول فعلی سبیل الشبہ والمجاز قال ظہران ما ذکرتہ فی الکشف من ان الفصل بینہما اول المصدر بتاء آہ اقول ہذا مخالف لما قال فی بحث الاقتضاء والعلی من قال ان المصدر فی لا اکل لیس بعام اذ لا دلالۃ فی الفصل علی الفرد بل علی حیثیۃ مع قطع النظر عن الزمان فلا یکون عاما فلا یقبل التخصیص بخلاف المصدر فی نحو لا اکل الکلفانہ عام اتفاقا حیث قال وفیہ نظر فانہ المصدر للتاکید واتفاکر فی تقویۃ الاول من غیر زیادۃ فتدبر ایضا لا یدل الا علی الماہیۃ وہذا صحیح بانہ لا یتمشی ہ لا یصح بخلاف لا یکون للنوع او المرۃ ولیس

وكذا في الجامع الصغير قوله ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم ويقبل التخصيص قال واشار في المبسوط الى الجواب آه **اقول** يمكن ان يدفع بان اختلافه على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وهو البناء وذكر بعضها وهو خروجي حاصل اذ تقدير هذا الكلام الخارج وجا بان اذن لك لا يخلو احتمال اصلا بل الجواب انهم مرجوحا بانا نلاعبرة بكثرة الادلة بل بقوة تهامي لو كان في جانب آية ونحن جانب آيتان او في جانب حديث وفي آخر حديثان لا يترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد لاحتمال تعارضت الآيتان مثلا بل عامة لفظ الوجه والزراعين لانها اسمان للمجموع فعلوم سلما على الكل يلزم ارادة البعض بطريق المجاز بلا قرينة **قال** وبان الغسل خلفت الوضوء وفيه الاستيعاب **اقول** اعترض بان الخلف لا يلزم ان يكون على هيئة الاصل فان المسح على الخف خلف عن الغسل والاستيعاب شرط في الغسل دون المسح وجوابه يعلم من تقديم بحث الاسلام حيث قال بدلالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الاصل وكل تخفيف يدل على بقاء الباقي على ما كان فانى سمناه ان التيمم شرع خلفا عن الوضوء واقيم المسح على العضوين مقام غسل الاعضاء الاربعة فيكون تخفيفا وكل تخفيف يدل على بقاء الباقي على ما كان كصلاة المسافر فرد مدة الاداء وحد البعيد وكان الاستيعاب في الاصل شرطا فيبقى في البدل كذلك بوجود التخفيف بخلاف مسح الخف والغسل اذ لا تخفيف في ذلك مسح ان التخفيف مطلوب اعلم فعلم المرتفقة آخر هذا المدارج سه ان سوف يأتي كل ما تقدر ايا لا يخفى ان استعمال هذا المدارج ههنا في غاية اللطف ونهاية الحسن فان قوله فعلم المرتفقة بيان سبب بحث علم العلم في اطهاره ايراد سؤال الجملة المعترضة بالفاء نحو فتحقيق لكلا يرد الاعتراض بعدم جوازه الا عند اشتراط بالفاء **اقول** وبخالف هذا ما ذكره ابراهيم بن محمد رحمهما الله تعالى **اقول** يمكن دفع المخالفة بان كون الاصل عدم قضاء الاستيعاب لانافي الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان مما يتعدى لنفسه ويستوجب الثواب والتفكر من المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بجزء ممدودة لا يستوعب بعض اجزائها على بعض النظر الى التفويض اقتضى استيعابا ما بالضرورة سواء ذكرت كلمة في اولا نحو متى سوف يأتي كل ما تقدر ايا لا يخفى ان استعمال هذا المدارج ههنا في غاية اللطف ونهاية الحسن فان قوله فعلم المرتفقة بيان سبب بحث علم العلم في اطهاره ايراد سؤال الجملة المعترضة بالفاء نحو فتحقيق لكلا يرد الاعتراض بعدم جوازه الا عند اشتراط بالفاء **اقول** وبخالف هذا ما ذكره ابراهيم بن محمد رحمهما الله تعالى **اقول** يمكن دفع المخالفة بان كون الاصل عدم قضاء الاستيعاب لانافي الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان مما يتعدى لنفسه ويستوجب التروي

حنفية حيث قال في الاعتراض على كلام المقوم المفسد قابل للنسخ والحكم غير قابل له **قال** اي بصريح الوضوح دون الضمير اعلم انه قال ... ان الوضوح فوق الظهور **اقول** فيه بحث لان الزيادة لما تفيدت بكون سوق الكلام له يستوي ذكره بالظهور والوضوح فالوجه ان يقتصر على الدليل الثاني **قال** قوله بان سبق الكلام ... لان زيادة الوضوح حوله **اقول** في حسب بعض الاصوليين الى ان زيادة وضوح النص على الظاهر بحيث والسوق فانك اذا تدبرت رأيت فالامر بين جانبي القوم كان قوله ... القوم ظاهر اي بحيث القوم مكونة بغير مقطوع بالسوق وعليه ابتداء جانبي القوم كان قصاء فيجعلي القوم مكونة مقصودة والمتفرق ومعضهم الى ان ازديادة عليه بان بعضهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بل يميل فطع بعضهم اليه بما قال على ان قصد التكلم وذلك المعنى بالسوق كانه فرق بين البيع والربوا لم يفهم من ظاهر الكلام بل سياقا وبيانه قوله تعالى ربك بالشرقا قالوا انما البيع مثل الربوا عرف ان الوجه اثبات الفرق بينهما وان تقدير الكلام وحرم الربوا فالمعنى تماثلان عدم ... فرق بدون ذلك الفرقية فانحطاط المصنف للاول وان لم يختار صاحب كشف الثاني **قال** اي بحيث قطعا ويقينا **اقول** لا وجه لذكر اليقين في شرح قول المصنف ... والكل وجوب الحكم لان الظن والنص يفيد ان القطع ودون اليقين وقد صرح به المصنف رحمه الله في آخر بحثه المباحث بتبديل التقسيم الرابع فتدبر **قال** والحق ان كلا ... قد يفيد القطع الى قوله مسا يضنده ودليل **اقول** فيه بحث لما سابق في بحث الخاص لان الاحتمال او كان ناشيا عن الدليل كانت الدلالة ملغية فلا يكون الظن ... وظاهره والكلام فيما بل الحق ان كلا منهما باقي على حاله يفيد القطع ودون يغيرا ان كان احتمال فيه المراد مما يضنده ودليل لا يفيد القطع فتدبر **قال** اي المراد من الظاهر **اقول** ارجع ضمير قوله واذا خفي الى المراد وضمير بنفسه الى اللفظ اشارت عند الاصوليين ان الخفي ما خفي مراده بعارض غير الصيغة بخلاف المشكل ما خفي مراده لا لعارض بل لنفسه ويدل عليه ما ذكر من السوال والجواب فمن ارجع الضمير الى المراد وفقد بعد عن المراد **قال** فان قيل معنى انفهام الشكل **اقول** بعيدا وذكر ان الصيغة المذكورة في الغاية يدل على التكلف والمبالغة في التغيير فهران خفاء المراد منها لنفس الصيغة لا لعارض فعارا ... تسهيل الشكل لا لخفي فلا حاجة الى هذا السوال والجواب والاوجه للتحقيق الذي ذكره بل التحقيق ان يقدر المبالغة في الصيغة وهم لشاركه فيه صيغة حملوا ومعنى فاقتضوا ان يعتبر واجبا بهما بعضهم باعتبار الكثرة بعضهم الصيغة او حيوا طارئة انظا هر بين وجه كالفرد والاخف صارح فيه بعضهم باعتبار الكثيف وهم المالكية حتى اوجبوه الذلك يتساوى **قال** والحروف المقطعات **اقول** فان الف مثلا ليس بحرف بل اسم موضوع بحرف اوسط من قال مثلا وكذا الام هو موضوع لحرف آخر منه مثلا الى غير ذلك وانما قال بالحروف المقطعات ولم يقل بالكلمات المقطعات حتى لا يحتاج الى هذا التكليف لانها المسطورة في كتب القوم والمتعارف عندهم اخذا من قوله عليه السلام من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة وحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف الف حرف ولام حرف وميم حرف **قال** والبعض يقول ان يكون حالا من المعطوف فقط اي الرهبون لعدم الالتباس **اقول** لما كان القائل يوجب الوقف مستقلا بوجوه آخر ايضا وهو انه فلم يعطف قوله تعالى والراسخون على الله يقولون آمنا حالا يعني قائلين ذلك وهو غير جائز لانه اذا حال عن المجموع فيلزم ان يكون الله قائلا آمنا كالراسخين وهو ظاهر البطلان او عن الراسخين فقط فيلزم تخصيص المعطوف بالحال دون المعطوف عليه وهو قاعدة العربية اشار الشارح الى جوابه باختيار الشق الثاني بناء على ما تقرر في قواعد العربية ايضا من جواز تخصيص المعطوف بالحال حيث لا التباس كما في قوله تعالى وهو بينا له اسحق وليعقوب نافلة اي حال كون يعقوب نافلة منظورا ان ولد ابراهيم عليه السلام انما يعقوب دون اسحق **قال** مرجعه بهذا البحث بالسلامة كما ينبغي والاشبه انه اعتراض آخر **اقول** فيه بحث لان هذا البحث من مسائل علم الكلام او فكما تقرر في كتبه ان الدلائل القطعية لا تفيد اليقين عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة والحق انها تفيد اليقين بشاهدة اقترانها بشاهدة او ستوا ترة تدل على انتفاء الاحتمالات فيكون من الامور الكلامية لا الاصول الفقه فيقضي ان اقحد من مسائل الاصول كسائر مباحث الادلة وكثير من مسائل العربية على ما ذكر في مختصر ابن الحاجب فحينئذ يبعد ان يكون الامر على ما ذكره وجه اما عند بل الصواب ان يكون ما ذكره الشارح بقوله والاشبه آه بيانا وجه تعقيب المعنى البحث الاول بهذه المسئلة بتنوع تغيير بان يقال انما عقبه بها لانها كالاعتراض عليه مع الجواب والله اعلم بالصواب **قال** وفيه نظر لانا نختار ... **اقول** فيه اشكال لان الامكان في الخبر على وجهين احدهما احتمالي بحكمه ان لا يطابق الواقع اشاء في احتمال كل من طرفيه بغير ما يفيد ... والثاني احتمال يغير ما يفيد مع قطع النظر عن الاحتمال الاول فيغير المتساوي فيه دون الثاني المتساوي فيه وحلة ان الاحتمال الثاني يستلزم الاول وذلك لانهم اذا قالوا الشك ان يتبدا ... وجود فهم احساس سنة ابو التباين وهو من ظاهره فاحش اراد من التبدا ... الوجود ومعنى غير المتساوي فهم الكذب مع بيان التباين وعلامة حقيقة ... وعدم علامة المجاز فاد استعمل الافظ في غير المتبادر بلا قرينة يلزم الكذب ... وجود الخبر لما تقرر في موضعه ان الجاز يفتقر الى القرينة بخلاف الكذب فبسبب القرينة وبعدمه والفرض هنا انتفاء القرينة يستلزم الكذب بالضرورة الاول ان كلام المصنف جميعه الله تعالى الى قوله في كلام منبعد الاول ... ان معنى السوق له هنا آه قال سرد على كل من الكلامين بحيث الكلام الاول فلانه اذا راد بالربط ما ذكره من الاتيان ... والنص تقتضي عدم المغايرة بين الظاهر والمراد بالنص والمبادرة والثاني فلانه يقتضي ان لا يكون اثبات الاشارة مقصودا اصلا وهو باطل لان الخاص والمراد الذي يتبادر الى الافهام بتلك العبارة وليظهر الاحكام ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر في كتب اصولنا ان الخواص بحسب ان يكون مقصودة للمتكلم حتى ان الا يكون مقصودة اصلا لا يتصف به قطعا على ان كثيرا من الاحكام ثبت بالاشارة والدليل يثبوت الحكم الشرعي بما لم يقصد به الشارع فذلك اكثر من ظاهر الفساد وقد مر من شيء تبت والا فقصد ... بمثل هذا المقام عليك بالتامل والعدل ان كنت منصفا واعتقاد المصنف رحمه الله وفي النص ما لا تخفاه وجوه الاصوليين وخصائص لا يكشفه ... وتدليس بوجه **قال** الثالث ان الثابت بدلالة النص آه **اقول** ثاني اعرابي الرسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف وبارك عليه السلام ... ما ذكره المصنف فعال به انت اعرابي فقه ... ذلك

مقدمہ اقال علیہ السلام اعتق رقبۃ فقال لا الا لک الا رقبتی ہذہ فقال علیہ السلام صم شہرین متتابعین فقال ہل جامعی الا من الصوم فقال علیہ الصلوٰۃ والسلام
الصم سیین سکینا فقال لا اجد فاراہ بعنی انظر کیف قولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اعتق رقبۃ صم شہرین متتابعین الصم سیین سکینا وبالصلہ بتمک حرمۃ الصوم بمنزلۃ
افساد الصوم بالجماع وقولہ کوجوب الکفارۃ آہ کمثال لاثبات بدلالۃ النص فان علیہ وجوب الکفارۃ فی الجماع لما کانت عند البتک وجدت فی الاکل والشرب
حکمنا بوجوبہا فیہما وعالم فیلزم ہذا عند الشافعی لم یحکم بہ واجیب عنہ بان کون العلۃ بحیث لا یفہم کثیر من فکرہ فی المنطوق لا یخلو صنوع عن الفہم اذ
یثبت الحکم بہا فی غیر المنطوق مثلا معنی الجنایۃ فی قصۃ الاعرابی مفہوم بلا اشتباہ وانما الاشتباہ فی ان تعلق الحکم ای وجوب الکفارۃ بنفس الجنایۃ علی الصوم
بالجنایۃ المقیدۃ بوقاع اقول فیہ بحث لان الاشتباہ فی غیر المنطوق انما نشأ من الاشتباہ فی المنطوق فان وجوب الکفارۃ علی الاعرابی ان الام ایجابی ای
کان لمجرد اقسام الصوم لزم وجوبہا فی الاکل والشرب وان کان لافساد بالوقاع لم یجب فتدبر قال والحدیث الموطأ اقول ای کوجوب الحد فی الموطوءۃ
عند الامامین رحمہما اللہ تعالیٰ حکم شافعی معنی زنا لانہا قضاء بالشبہۃ فی محل محرم شہی ودون الامام لانہا لیس فی معناہ اذ لیس فیہ ضیاعۃ الولد وفیہا نظر لانہ
بل قید بالاحراق بالنار فی روایۃ وبالہدم الجدار فی روایۃ وکیفیں من مکان حال الاجماع کما فی روایۃ رضی اللہ عنہ علی ما یہدا عن ناقلہا قال کالغزو
الاب بالاتفاق اقول فان قولہ تعالیٰ وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن اشارۃ الی الفرد الاب تمثل النفقۃ لقولہ لان الشبع اوجب النفقۃ علی الاب
بناء علی ہذہ النسبۃ ای کون العلۃ منسوبۃ الیہ ولا یخفاہ کہ احدی ہذہ النسبۃ فلکہ لک فی حکمہا بترکۃ النفقۃ الاب بحیث یجب علی المولود بالشرکۃ احدہما حتی تسقط
بنسبۃ الملک الیہ اقول یؤید ہذا المعنی تقدیم قولہ وعلی المولود لہ فانہ فی المقام المخطاب لیفید تخصیص فتدبر قال وجب استئجار الرضاع من المقدر اقول
خان فی قولہ تعالیٰ ان ارضعن لکم فاتوہن اجورہن بالمعروف واشارۃ الی ان اجرۃ الرضاع اذا کانت علما وکسوۃ لا یحتاج الی بیان التقدیر بالکیل
والوزن فانہ تعالیٰ اوجب اجرۃ الرضاع مع الجہالۃ بدلیل انہ قال بالمعروف وانما یقال ہذا فیما اذا کان مجہولۃ الصفۃ والتقدیر کما قال صلی اللہ علیہ وسلم
لہند خذی من مال ابی سفیان ما یکفیک وولدک بالمعروف تعالیٰ ولہذا خفی اقل مدۃ الحمل آہ اقول فان فی قولہ تعالیٰ وحمله وفصاله ثلثون شہرا
قولہ وفصالہ فی عامین اشارۃ الی اقل مدۃ الحمل ستۃ اشہر لانہا الباقیۃ من العامین قال وتحقیق ذلک آہ اقول یرد بان المصنف جرد الغلط
الاصطلاحین بناء کلامہ علی اصطلاح المتقدمین قال نفی اطلاق الفقراء علیہم مع کونہم ذوی دیار واموال بملۃ اشارۃ الی زوال ملکہم آہ اقول فیہ
بحث لان زوال الملک لم ینص علی تعلیلہ تعالیٰ اخرجہم من دیارہم واموالہم والمفہوم من الفقراء ہو عدم ملکہم کما سیاتی لہ زیادۃ تحقیق ان شاء اللہ تعالیٰ
قال وفیہ نظر لان الثابت بالاشارۃ آہ اقول تحقیق المقام ان زوال ملکہم ثابت بالاشارۃ ولکن لا باشارۃ قولہ تعالیٰ للفقراء بل باشارۃ قولہ تعالیٰ اخرجوا
من دیارہم واموالہم فان زوال ملکہم عن اموالہم ومن کان مولا لاملا بقبالہ لکنہ لیس بحیث لہ یسبق لہ بشیر الی ذلک ثم لما تم الکلام الا بآخرہ وکان لمعلۃ
مناسب ان یعلل قبل تمام الکلام واعتبر بولادۃ زوال ملکہم ثم اطلق علیہم الفقراء وہو شیء الی عدم ملکہم فنظر ان الثابت بالاشارۃ لازم شاخر بحسب مدلول الکلام فلیتامل
قال علی ان یقول امر اللہ تعالیٰ بالصیام صدا الافطار آہ اقول الجواب عن الاول انا لانسلم انہ اسم ملکن بالشرط لکن المکن المقارن بالشرط فاذا
تاخر الرکن یقتضی کونہ شرطا متاخرا یرتبط بالمتقدم وعن الثانی انا نقلب الکلام ونقول ینبغی ان یوجد الامساک الذی ہو الصوم الشرعی بعد جزء من اجزاء من الفجر
یقتضی کلمۃ ثم ولکن لا یکون الامساک صوما شرعیا بدون النیۃ فما بدا منہا فی اول جزء من انہا حقیقۃ یکون متصلا بہ او حکما انا ان نتصل بالنیل ویحمل
ما بعدہ الآن او یقارن اکثر اجزاء ہ ویقام الاکثر مقام الکل فتدبر قال حدیث الصیف اقول بمنزلۃ الاجیر وہی عن ابی ہریرۃ وزید بن خالد
ان رجلین اختصما الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال احدہما اقض بیننا بکتاب اللہ تعالیٰ وقال الآخر اجل یا رسول اللہ فاقض بیننا بکتاب اللہ وذن
لی ان اتکلم فقال ان ابنی کان عسیفا علی ہذا فزنی بامرأتہ فاخبرونی ان علی ابنی الرجم فافتدیت منہ بمائۃ شاۃ وبجاریۃ لی ثم انی سألت اہل العلم فاخبروانی
ان علی ابنی جلد مائۃ وتغریب عام وان الرجم علی امرأتہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما والذی نفسی بیدہ لاقضین بینکما بکتاب اللہ تعالیٰ اما غنمک وجاریتک
فرد علیک واما ابنک فعلیہ جلد مائۃ وتغریب عام واما انت یا انیس فاغد علی امرأۃ ہذا فان اعترفت فارجمہا فاعترفت فرجمہا قال والحدیث المجلود بالمائۃ
یکون صغیرۃ آہ اقول یرد علیہ انہ اذا کان صغیرۃ لم یصح المنتقدۃ الی الکفارۃ لانا نزول بالصلوٰۃ الخمس والجمعۃ وصوم رمضان وسیاتی قال فصح
البعض کالشرک بالبعد بدلیل القطع ہو الکتاب والاجماع اقول اراد بالکتاب قولہ تعالیٰ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویہما بحث اما لا فالفرق الشرک اما
مخصص اذا لم یتناول الحسنات للایمان واما ثانیا فلان المخصص الاول یجب ان یکون موصولا لیصح التخصیص بخبر الواحد والقیاس کما سبق ثم کان المخصص
الاول متراخیا لا یعد فی العرف بل ناسخا وظاہران الآیتین المتراخیتین وان الاجماع متراخ عن الآیۃ المذکورۃ لانہ لا یکون الا بعد الرسول علیہ الصلوٰۃ
والسلام ویمکن ان یجاب عن الکتاب بما سبق ان التاخیر اذا حمل علی المقارنۃ فتدبر قال وفیہ نظر لان المصدر ہہنا مضاف اقول اجاب انا
سلمنا ان المصدر ہو مصنوع للجنس لکنہ یحتمل غیرہ حتی انہ یرجع الیہ بالدلیل کالاستثناء ونحوہ کما فی قولہ تعالیٰ ان نظن الا ظنا فلو حمل العموم لما صح
الاستثناء وہذا ہو المحمل لما ذکرہ فی الجامع فانکان مصادقہ من لزوم دیانۃ ولما کان خلاف الظاہر لم یصدق قضاء فذکر المصدر ہہنا دلیل علی العموم
کالاستثناء شہ والحاصل ان المصدر المذکور سیاتی سیاتی الشیء یفید العموم قطعا فاذا کان تاکید المصدر المضیف حمل ایضا علی العموم والا یلزم سبب صحۃ

حمل المطلق علی العموم ابتداء بلا قرینۃ فقضاء دوبانۃ فقد یرد بذا ما بالتحقیق لمذہبنا اما قال فی فصول البدائع ان لا اکل وان اکلت لنفی نفس الحقیقۃ فلا تحتمل اثبات بعض افراد ما لعمومہا فاذا نظائرہ فلا یتوقف علی ما ذکروہ ان لا یکون متعدد بمعنی ما لا یمکن بحال لا اکل شیئا ولا اکل کلا او قد قصد بہ عدم التعیین لما ہو معین عندہ للتکلم خلاف وقف بہ بیان بنیۃ فقد یعین احدہما تلا بہ وغیرہ الفرق بین قرأۃ لا یرب فیہ بالفتح والرفع علی ما علم ضمنا من الفرق الواضح بین الجنس المساوی للفرد المنتشر فضلا وبین الفرد المتعین بالابہام وذلک لا تقضائہ فساد ما ذکرہ فی الجامع وایضا لا وجہ للتنظیر بالاقرارین لان عدم احتمال التخصیص فی قرأۃ الکون الاطلاق نصا فی العموم والاستغراق وعدم اعتبارہ فی الفصل المنفی لانتفاء المعموم الاستغراق فکم بینہما قال وفیہ نظر للقطع بانہ لا یقصد بہذہ الصیغ اہ اقول فیہ بحث لان قصد ہذہ الجہۃ لا یکون الا فیما خبر حقیقۃ والمصنف رحمہ اللہ لا یدعی ان ہذہ الصیغ کذلک بل انما ادعی انہا شائعۃ شرعا حقیقۃ لکن لوحظ فیہا جہۃ الاخباریۃ الملغوۃ کما حققتہ شراح الہدایۃ فی اوائل کتاب البیوع ونظیرہ الاقتاب فانہا اعلام حقیقۃ لکن لا بما یعتبر فیہا الوصفی بالنظر الی الاصل وبہذا یندفع الاقتاء الرابعۃ فانہا تبقی قال ولا یخفی ان ہذا الجواب انما یتم ان کان عبارۃ عما علق فی متن الجواب الاول من کون الاطلاق اشائعا مثل المزوج ثابتا بالاقتضاء او بضم الیہ بانی ما ذکرہ فی الجواب الاول فان اریدا لاول لم یحصل المقصود وہو دفع المنافاۃ فلا یکون جوابا وان اریدا ثانی لم یکن حریا بمنتہا تحامل بان یکون مبنیا ویرد علی الاول یرد علیہ ایضا قال فینبغی یلزم الامران شئ من القولین اقول تفسیر کلام المصنف بہذا بنا علی قولہ او المصنف خصص الکفر بالاول والتکذیب بالثانی اللہم الا ان یقال التفسیر مبنی علی اعتبار صدور الحصر من المصنف وہو ہہنا بحث وہو انک قد عرفت ان من جملۃ شرائط مفہوم المخالفۃ ان لا یظہر او لویۃ السکوت عنہ من المنطوق بالحکم والا مساواتہ لہ فی الحکم وہذا الشرط مفقود فی القولین آنفا کما لا یخفی علی اولی الاولاۃ بین سوق صلے اللہ علیہ وسلم وبین سائر الرسل صلوات اللہ علیہم اجمعین فی نفس الرسالۃ وان کان افضل علیہم من جہۃ اخری واما الثانی فلان الوجوب فی الواجب اولی من الوجوب فی الممکن وہو ظاہر فلیتامل قال فالمصنف ومن تبعہ خصصوا بالوسط اقول لیس المراد بالوسط انہ المتوسط بل المتوسط لقید فی الذات بحیث یفید تقلیل الاشتراک سواء کان متاخرا بالتحقیق فی المنتہی کما ہو المشہور عند الاصولیین او متقدما کما ہو المشہور عند النحاۃ وفی مناسبۃ المشہور کونہ ظرفا للزمان والمکان فان المخصوص بالکون فی مکان او زمان موصوف بالاستقرار فیہما ولا یخفی ان التخصیص بالشئ الذی لیس بالمقصود بل لبعض ما یتعلق بہ یسمی تخصیصا بوجہ ما فتقلیل الاشتراک علی ما ذکرہ الشارح لکن المفہوم من تقریر المحققین من شراح مختصر ابن الحاجب ان المراد بہ التخصیص بالاثبات وانذکر قال والمراد ان تقلیل الحکم بالنفی او اقول لا یستقیم جواب المصنف والا کتفاء بجواب الکفار یجوز ان یکون ہذا جوابا ثانیا قال لکن فی المواقف ان ہذا الجواب انما یتم ان کان المراد بالصفۃ ما یقابل الذات والاضافۃ والسلب والا فالاثبات والنفی سواء کانا فی الصفۃ او فی غیرہا اقول لا یخفی ان ہذا

الحقيق في الجملة الشرطية آه اقول اعترض عليه الفاضل الشريف في حواشي المطول وقد اوردنا جميعا عنه ثم بالاخرة عليه ثمين اورد وذكر جميع ما قال فان قيل ان بين التعليق بالشرط آه اقول يعني ان تجويز الشافعي قبل الكفارة المالية قبل الحنث ليس مما تحقق فيه انه لا تعلق بالشرط فيه فكيف يصح قوله بناء على هذا الاصل والتقدير الذي ذكره يجري في الجواب الثاني مناسب لمذهب الشافعي والمناسب لمذهبنا ما ذكره وصاحب الكشف لان التقدير ان حنث فعليه اطعام عشرة مساكين فالكفارة والملاحظة مشاهدة والمقدر في حكم المذكور هو الحنث كما ان دخول حرف الشرط كذلك في سائر التعليقات قال فان قيل ان الاصل في تعلق يقوله هو تعليق الكفارة آه اقول اضافة به فلان هو جميع عبارته لمصنف رحمه الله ويضيف ذلك الجواب حينئذ هذه ايضا سمي فرع هذا الاصل واما عدم تعلقه بقوله في سبب هو الحلف لا اليمين سمي على هذا الاصل بل على انه الموافق نفس فانه يقال اضاف الكفارة الى اليمين يقوله عز اسمه ذلك كفارة ايمانكم والمعروف حينئذ تعلق كفارة باليمين والاضافة بين سببية قال والحاصل ان المذكور في اصول الشافعية ان الفرض الواجب والمقول على اصل الشافعي اعني احدهما اعم من الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الواجب الموسع مطلقا والآخر الفرق بينهما في الحالي واعترض الشارح على الاول بانه على الاطلاق غير صحيح فانه يفرق بينهما اذا لم يكن الافتراق كما في صلوات اليوم والناس وقد لا يفرق اذا لم يكن كما في الكفارة البدنية وهي الصوم فانه يتأتى على الشارح ان يجوز تقديم الكفارة البدنية قبل ان يحنث وهو خلاف مذهب الشافعي فان منشأ وانضافه عن كلمة قد في قد تفصيل وقد يعترض على الشارح بانه يقتضي تعلق الوجوب بنفس المال وان لم يتحقق فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء وهو لا يطابق اصولهم وانما يعني بقوله وانما يتعلق الوجوب بنفس المال الى آخره قد يتأتى قال وتقابل ان يقول على الاول هذا اقول اعلم ان مراد الشارح بقوله يعني سببية اليمين للكفارة ليس نفي السببية مطلقا بل بمعنى اقتضاء اليمين لها الكفارة وترتب الكفارة عليه بكون الحنث شرطا وحينئذ يمكن ان يكون مراد المصنف رحمه الله بقوله وذلك ان اليمين ما عبارة عن السببية مطلقا وقوله في ذلك طريقان احدهما ما نقل صاحب كشف الاسرار عن شمس الائمة السرخسي حيث قال ان الكفارة بين اليمين سبب للكفارة لكنها تتعلق اي سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب فان اليمين كانت سببا للبر فلما عاد الحنث خلفا عن البر انقلب سببية اليمين عبارة عن سببية الكفارة والكفارة مضافة الى ذلك اليمين قبل الحنث وقد نبه على هذا نقل عن الاسبيجابي ان الاسم ان اليمين فيما مضى سبب لايجاب الكفارة ولكن خلفا اي حال كون الكفارة خلفا عن البر اصلا واليمين سبب ان بقي بعد انقطاع اصالة وهي اليمين لان العلة علة لايجاب الاصل وهو البر لا لبقاء وهو الخلف وهو الكفارة بما فات في البقاء والا يرد ان ملك اليمين لا تثبت ابتداء بغير بيع وبقي بعد انقطاع البيع بملك الرقبة من انسان آخر فكذا هذا ومن يتبع بعد انقطاع النكاح بالطلاق وهذا هو الذي قصده الشارح رحمه الله بقوله وعلى الثاني لم لا يجوز آه لكنه الغير خاتمة الالفاظ فظهر ان ما ذكره من الاعتراضين على الوجهين بناء الفاسدين ذكرهما الشارح لخلفية في توجيه الاعتراض الشافعية فلا يكون لهما جدة ورود وبعد ان بدا لي اسم الشارح التحرير في غاية الاستبعاد واما انظر الآخر فوجه ان المقيس عليه يجب ان يكون اصلا فيها وههنا ليس كذلك لانا لا نسلم ان سبب الكفارة هو الاحرام والصوم لم لا يجوز ان يكون سبب الجناية عليهما لكن يرد عليه ان المقصود ليس القياس عليهما بل مجرد التمثيل بالتوضيح فيكفي ان من الجناية غير تبين فائدة المنع والحاصل ان الثبوت الاحكام بأسبابها اربع طرق الاول الاقتضاء كثبوت الاحكام بالتصرفات الانشائية فانها اسباب لها والثاني الدلالة كتبين في سنة ثاني الحال ان الحكم كان ثابتا من قبل والثالث الضرورة كثبوت حكم الحيض تمام ثلثة ايام بانها حيض والرابع الدوران كثبوت الحكم بزوال المانع مضافا الى سبب السابق كثبوت الملك للغاصب بعد انقطاع استناد الى نصب السابق المرتبة الانقلاب وهو تبديل الحكم بآخر كتبدل حكم البر في اليمين بعد الحنث الى الكفارة قال الظاهر ان الضمير للحكم المشترك الى آخر الكلام اقول هذا مبني على ان المطلق الحكم اقول فيه بحث لان من اظاهر ان المراد بالحكم هنا لفظ القرآن لما قال المصنف في اوائل الكتاب ومؤدى اسماء عبارة عن الآيات القرآن في بابين الاول في المعنى والثاني سنة افادته الحكم المشترك هي حكمه قال الفاظ القرآن المنعقد الحكم المشترك اما خبر وانشاء ولذا قال بعده واخبار المشترك آه قال والمراد بقوله اهل ان يكون مشتقا من المصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل اقول لم يرد به بالطريقة خصوص هذه بل الطريقة لغة ورد بل فرع هذه الطريقة وهو طريقة اشتقاق الفعل من المصدر مطلقا قال ثم لا نزاع في ان الامر يطلق آه اقول يندفع بهذا وسع قوله الآتي لانه جعل الامر والنهي آه قال يعني شرح الحسني والمراد من القول سماه المصدر هي لا اقول كما خطر ذلك في بعض الاذهان لان ذلك حينئذ لا يندفع ايضا بيان القوم جعلوا الامر والنهي قسمي الخاص والخصوص والعموم من اوصاف الالفاظ وبانهم جعلوها من اقسام الكتاب لا نسلم الكتاب بالمعنى الاعم الان يراد غير كف عن الفعل الذي استعمل بهذه صيغة الاقتضاء اقول يعني ان الكف قد يستعمل بهذه الصيغة ولا يكون اقتضاء ومن جرد اللفظ نحو اكفف وقد يستفاد من الصيغة نحو اللا تضرب والمراد من الكف الذي اضيف اليه عرفنا تعريف الامر والنهي الثاني دون الاول قال لانا نقول مجرد الاستعلاء يكفي حصول الفائدة في اعتبار ما يناسبه منها عند الاطلاق لانه اطلب مطلقا سواء كان على الاباحة ايضا قال فانه حقيقة في الانسان والفرس اقول اي لا يكون حقيقة فيهما اذا اريد به كل منهما الا بخصوصه حتى لو اريد به كل منهما لا بخصوصه يكون مجازا فيهما وارادة كل منهما وارادة بخصوصه لا بخصوصه حقيقة قال لانا نمنع بان من فعل فعلا لم يصدر عنه صيغة وفعل يصح عرفا وقوعه ان يقال انه لم يرد اقول ان قيل ان اراد بقوله لم يرد انه لم يستعمل صيغة الامر فمسلم لكنه لا يفيد المدعى منه ان لا يكون الفعل مراد اطلقا وان اراد انه لم يستعمل ولم يصدر عنه بالصيغة فممنوع بل اقول المستعمل في الوجوب هو الفعل المجرد عن القرائن وهو الذي

فولا عموم للمشترک ولو نوی صورۃ للنفع فتدبر **قال** حل رأیۃ علیہا **اقول** اشارۃ الی وقوف الترادف **قال** ابطل دلیل الموقف بانہ منقوض بالنہی فانہ ایضا یستعمل لمعان آۃ **اقول** فیہ بحث لان عبارۃ المنقح کما ہو الموجب للوقف فی النہی لان استعمالہ فی معان ودلالۃ النہی علی امر بالانتہاء فلا یحق الفرق بین الفعل والقول وقد صرح نفسہ فی التوضیح بان قولہ ودلالۃ النہی عطف علی قولہ لاستعمالہ فی معان فیکونان دلیلین مستقلین والحد غیر لا یخفی ان ہذہ الشبہۃ قیاس استثنائی یستثنی منہ نقیض الثانی وذکرت علی سبیل المعارضۃ وقولہ لاستعمالہ الخ بیان لملازمۃ وقولہ فلا یبقی الفرق بین فعل ولا تفعل بیان لبطلان الثانی فکانہ **قال** لا وجہ للقول بالوقف فی الامر کما ہو مدعی من یشیر الیہ فی الوجوب الوقف فی النہی ایضا وانتفاء اللازم یدل علی انتفاء الملزوم کذا الخصم اما الملازمۃ فلما بین الاول ان علۃ الوقف فی الامر ان کان استعمالہ فی معان نہی لہیہنا موجودۃ فی النہی والثانی ان النہی صورۃ امر بالانتہاء منتفی فیکون حکمہ ایضا لان العبرۃ بالمعانی لا بالصور ۃ واما بطلان التالی فلما سلف انہ لا فرق بین فعل ولا تفعل وہو یدل علی بطلان نظیر ان حل الشارح قوام المصنف رحمہ اللہ تعالی او وجب الوقف بہنا لوجب فی النہی لاستعمالہ فی معان علی نقض الدلیل وحملہ قولہ لان النہی امر بالانتہاء علی المعارضۃ بعید اما ری قولہ عطف علی قولہ لاستعمالہ فی معان مما لا ینبغی ان یصدر عن مثلہ فانت بل **قال** وہو ممنوع **اقول** لا یکون امر فی الآیۃ عاما ممنوع بل ہو مطلق یحتمل الاستغراق والبعض الا امر والانتزاع فی کون بعضہا للوجوب **قال** بقرینۃ السیاق **اقول** یعنی قولہ تعالی ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم **قال** وامر مصدر مضاف عن غیر اللہ لا علی معہود آہ **اقول** ہو باجر علی الحکایۃ ای ہذا اللفظ الواقع فی الآیۃ عام لا مطلق لما تقرر فی موضعہ ان المصدر المضاف الی المعرفۃ بلا دلیل علی معہود من صیغ العموم ہذا جواب عن قولہ وہو ممنوع بل ہو مطلق **قال** علی تقدیر کونہ مطلقا فہو المطلوب **اقول** فانک قد عرفت ان الکلام ہہنا فی صیغۃ لا وہنا لم یکن لفظ الامر المذکور فی الآیۃ ہہنا ولو سلمنا لصیغۃ عاما لم یصح العموم اذ لو قیل کلمۃ صیغۃ امر للوجوب بل یجب بخصوصیۃ المطلق عن القرینۃ کما یخفی فی الاستدلال بذکر المطلق لالحاء فانہ دفع اولا بانا قیل ان قولہ وامر مصدر مضاف آہ انما دل علی ان موجب الامر الذی ہو المصدر ہو الوجوب لا الامر الذی ہو صیغۃ افعل وعلی النزاع بدا ودون ذرک ثانیا بانا قیل ان قولہ وعلی تقدیر کونہ آہ لا ینتج المطلوب بالمعنی المطلق المذکور فی المدعی من معنی المطلق المذکور فی الدلیل فتدبر ثالثا سلمنا **قال** بل ممنوع وتوقع الامر بقرینۃ فی سیاق الشرط **اقول** فیہ بحث لان التکریۃ لا تعم فی سیاق الشرط ای کان بل اذا کان فیہ معنی النفی مثل ان ضربت رجلا فکذا فانہ فی معنی لا اضرب جلا فقد سبق تحقیقہ فی بحث الفاظ العموم ومنہا یظہر تقریر الکلام فی ظہران عموم النکرۃ فی موضع الشرط لیس لاجل عموم النکرۃ فی موضع النفی ومنہ یظہر ان قولہ ہہنا وہذا اولی من القول بوقوعہ فی سیاق النفی لیس بسدید فان وجہ ان اتصال لا حاجۃ الی اثبات عموم لما سبق انفا ان المطلوب یثبت علی تقدیر کونہ مطلقا وقد سلمت فالعموم مستفاد من وقوعہ فی سیاق النفی سلمنا لکن لا نسلم عدم العموم علی ما ذکرہ نفسہ ثالثا سلمنا ان بخیارہ وان امر حاشا ینبغوا من ترکہ بل یجب علیہم المطاوعۃ وجعل اختیارہم فی جمیع اوامرہا والعجب انہ بعد ما قرر بہذا التقریر کیف انکر استفادۃ عموم الامر من وقوعہ فی سیاق النفی تقدیر **قال** احد ہما ان القضاء ہہنا بمعنی الحکم الی قولہ ای حکما **اقول** فیہ بحث لان کونہ بمعنی الحکم لتسلم بالبا رفیلزم حذف ما فی قولہ امر بسیاقی وخلاف الاصل **قال** لانہ لو اراد فعل فعلا فلا معنی لنفی خیرۃ المؤمنین فیہ **اقول** ان قیل اذا اراد یہ فعل تعلق بالمؤمنین کان لہ معنی صحیح وہہنا کذلک فان اہل اللہ تعالی والامر ہو خطبۃ زینب لزید بن حارثۃ فانہا نزلت فی امتناع زینب من تزویج زید بعد ان خطبہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم لزیدہ قلنا والخطبۃ لا تکون الا بالقول فلا یکون فعلا وقولہ بقرینۃ یستقیم بالنظر الی احد شقی الترد کما یظہر بالتامل **قال** وعلی تقدیر ارتکابہ لا یصح نفی الخیرۃ علی الاطلاق آہ **اقول** فلہ بحث لانہ انما یصح اذا اراد بہ بالقضاء الحکم مطلقا ولیس کذلک لانہ لما سبق یعنی اتمام الشیء قولا والاتمام لا یکون الا بالحکم الجازم وہو الایجاب یؤیدہ ما قال الآمدی المراد من قولہ تقضی الزم کما سیاتی **قال** وعلی تقدیر ان یکون الحکم بمعنی الایجاب فنفی الخیرۃ ینبئ المدعی آہ **اقول** فیہ بحث لان المدعی ثبت لکن لا بالطریق الذی ذکرہ بل یکون المراد بالامر القول فیصیر من قبیل عام مردود اولہ جس الآمدی فی التعبیر عن ہذا الدلیل حیث قال المراد من قولہ تقضی الزم ومن قولہ امرا امورا وما فی الخبرۃ فیہ من الامور لا یکون واجبا فتامل **قال** فظہر ان المراد بالامر فی قولہ من امرہم بالقول المخصوص **اقول** وذلک لانہ بین ان المراد بالمقول فی قولہ تعالی اذا قضی امرا ہو القول والامر فی قولہ تعالی امرہم اعید معرفۃ فیکون عین الاول فقولہ اما بمعنی المصدر ہو مطلب للفعل علی سبیل الاستطراد ویجعل نفس الصیغۃ ونفی الخیرۃ عن امرہم بالنظر الی المعنی المصدری ظاہرا واما بالنظر الی الصیغۃ فمعنی نفی تکلمہم عن ہذا قولہ سوا رجعل امرا منصوبا علی المصدر فیکون مفعولا مطلقا او علی التمییز لما فی الحکم المستفاد من قولہ تقضی من الابہام لاحتمال القول والفعل کما مر او حال بتاویل ان المصدر بمعنی اسم الفاعل بمعنی امرین واما التمثیل بمعقول کما فی قولک جاءنی زید راکبا فاعجبنی رکوبہ فلم یظہر لی مطابقتہ للمثل اذ لیس ارکوب فیہ بمعنی الرکوب یخفی علیک فلیتامل **قال** ای امتنعت من السجود فلی زیادۃ لا او لا تسجد الی ترک السجود آہ **اقول** لا یخفی فی کل من الوجہین من التکلف ما لا یخفی بل الاظہر ان یقدر کذا امتنعت من ان لا تسجد فان حذف حرف الجر من ان من شائع والمعنی انہ منک من السجود وقت عدم سجودک **قال** ولما لم یوقف التکوین علی الفہم آہ **اقول** ہذا جواب عما یقال ان ما ذکرتہ یستلزم الامر للمعدوم وذلک لا یصح لعدم شرطہ وہو الفہم ولہذا یومر الصبی والمجنون فظاہر ان المعدوم امر حالا منعنا وتقریر الجواب ان الموقوف علی الفہم ہو خطاب التکلیف لا خطاب التکوین او المقصود منہ الوجود وہو لا یتوقف علی الفہم لا صدورہ بالفعل لیتوقف علیہ علی ان خطاب التکلیف یتعلق بالمعدوم لا بمعنی ان افضل یطایب منہ حال عدمہ فانہ محال بل بمعنی ان الشخص الذی سیوجد بامور بذلک حال وجودہ وصلاحیۃ للخطاب ومعنی کون الصبی والمجنون غیر مامورین انہما غیر مامورین بالصدور والفعل عنہما حال الصبی والجنون وہو لا ینافی

كونهما مامورين حال نزول هذين المحالين منهما قال وبهذا تبين ان الكلام في الازل لايسمى خطابا اقول تعالى صاحب الكشف وبل يسمى الامر ملقى ومرفى الازل امرا وخطابا بالحق انه يسمى امرا لان الامر موالطلب وهو موجود في الازل ولايسمى خطابا بعرف فاخانه يصح منا ان نقول امرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ولا يصح ان نقول خاطبنا بكذا قال ان هذا جانب الامر اقول لفظ الامر على صيغة اسم الفاعل دون المصدر قال فان قلت فعلى هذا لايكون الامر حقيقة اه اقول منشاه قوله باعتبار جانب الامر لوجب وجود المامور به حقيقة قال فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة اقول منشاه قوله فنحسب اللغة فان قيل قد سبق ان الكلام ههنا في مدلول صيغة الامر بحسب الشرع حتى ان المصنف رحمه الله جعل هذا الباب نحا معنى قوله الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة فما معناه ان الكلام بالنظر الى الآلة الكريمة في ذلك لا بالنظر الى المقام قال والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني اقول اراد بالاول الايجاب بمعنى الالزام وبالطلب ارادة جزما وبالثاني الايجاب بمعنى الطلب الحكم باستحقاق الذم والعقاب اراد بعض الادلة الدال على الاول الدليل الرابع وبالبعض الآخر الادلة الآتية قال ولقائل ان يقول لانسلم ان صيغة الامر اقول هذا ايراد على قوله فنحسب انه الطلب وجود الفعل وارادته اه ويمكن ان يجاب عنه بان المتبادر بحسب اللغة من نحو قولك ضرب وطلب الضرب وارادة الاطلب فقط يشهد به المتامل بالانصاف فتدبر فيه بانصافه فيما يجيء قال لانسلم ان العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل وهذا القدر يكفي للحكم بان صيغة الامر في اللغة للارادة الماموربه ولا يضر التخلف لمانع ولمسامحة تكليف الارادة عن امر الله تعالى التكويني تخلفت تارة وتاخر معاقبا اخرى في امر التكليفي لحكمة التكليف فلم يوجد فرق بين اوامر الله تعالى واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ بل في ان ارادة الله تعالى تقتضي الى الوجود دون ارادة العبد ثم من انظار المكاشفين ان اهل اللغة لا يفهمون من امر بشيء استحقاق تاركه العقاب بالنار وانما هو من جهة الشرع ولهذا امنا المصنف رحمه الله بين ما يفيده الامر بحسب اللغة وبين ما يفيده بحسب الشرع فادر وكلامنا في باب فاذا استعمل اهل اللغة الامر وارادوا بهذا الخصوص كان استعمالا لعام مخصوص صحة فيكون مجازا قطعا فكيف يصح قوله ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية واما قوله وايضا لو كان امرك آه فايراد على قوله نعم بمعنى انه يطلب وجود الفعل آه بل ملاحظة قوله السابق وهو المعنى يقول له احدث فتحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى والمتعقب عنه ينبغي الملازمة قولا بانها انما يصح لو كان امر كن يطلب وجود الحادث في الازل وارادة كونه فيه فالمعنى يقول له احدث في الوقت الفلاني فيحدث فيه من غير تخلف وتراخ عن ذلك الوقت فيصح الترتب المبني عنه الآية الكريمة ويندفع قوله وايضا اذا كان ازليا آه وليس بشيء لان تكوين الاشياء اذا كان بالكلام الازلي المستعقب لمكونها كما يدل عليه فاء فيكون كان بينهما ترتبان احدهما ترتب الكون المستفاد من قوله فيكون على الامر والآخر ترتب المقول بكلمة كن المستفاد من قوله ان يقول له كن على الارادة وكلام شارح المحرر في الترتب الثاني فان ضمير لو كان راجع الى امر كن وكلام المحبب في الترتيب الاول نشتان بينهما قال ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق آه اقول جوابه انه ان اراد ان الورود بصيغة الامر قرينة على ان المقصود رفع التحريم بالاولى وهو الاباحة انما يصح لو كان امر كن لل

بنے الارض احاسنهم والجامع ازالة الموانع الداخلة فی مفهومها وکالخیاطة الموضوعة لضم خرق الثوب والاستعمالیة والذین یفهم تعلق الزرع والجامع الضم الداخل فی مفهومها وله نظائر کثیرة وانما صح جواز اتفاق لفظ الانسان علی الفرس بجامع کونه حیوانا او ناشیا وتخلف ذلک من الاجزاء فلا یفید وله لایفید نانما تقرر فی ضمن ان العلاقة تقتضیه للصحة وتجامع العلاقة ملایقدح فی الاقتضاء فانه ربما کان المانع مخصوص فان عدم المانع لیس جزء من المقتضی والتخلف لمانع عن المقتضی جائز ولذا لم یجز تعلیله بطلول تعمیر لنسان للمشابهة بشجرة تصیر بالمجاورة وابن للاکل سببیة والتحقیق ههنا ان المانع عن اطلاق لفظ الانسان علی الفرس بالجامع المذکور کونها من الماهیات الحقیقیة فان الجامع فی الاستعارة یکون اقوی واشد لیکون الاستعارة مفیدة وذلک لایتصور فی اجزاء الماهیات الحقیقیة وان کان یتصور فی غیرها کما فیما نحن فیه واما قوله وبالجملة لایخفی علیک ما فی النصف فهو غیر وجیه ایضا لانه ان اراد بقوله لان من مدلول کل منها جواز الفصل مع جواز الترک ان الجواز بین لیس مدلولا حقیقیا بین بنفسه فسلم لکنه لایفیده وان اراد انهما لیسا بمدلولین مجازیین ممنوع لایدله من دلیل فانه غیر محل النزاع بل الظاهر ان مدلول کل منهما عند التجرد بالقرینة جواز الفصل مع جواز الترک وهو الکافی لصحة الاستثناء منه فتدبر قال عموم المفصل شمول افراده اه اقول یعنی ان العموم باعتبار الافراد والتکرار باعتبار الزمان مثلا العموم فی الطلاق ان یقع الثلث دفعة والتکرار ان یقع واحدة بعد اخری قال وفی اکثر الکتب ان السائل هو سراقة رضی الله عنه اه اقول هذا اعتراض علی المصنف رحمه الله بان ناسبه الی الاقرع من قوله منا هذا ام للابد انما هو قول سراقة قال فی حجة الوداع من غیران یصدر عن النبی علیه السلام امر بالحج بل انما نشأ سؤاله من نفس الحج واللابسته بافعاله کالحج الذی وجب علینا وکمن الان ملابسون بافعاله المتداء العام امم للابد واما قول الاقرع وهو کل عام یا رسول الله بعید قول النبی صلی الله علیه وسلم یا ایها الناس قد فرض علیکم الحج فحجوا فهو المتعلق بالامر والوارد بعده فاضمحل لایصلح ان له تعلقا بالامر وهو قوله تعالی وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا نه امر فی صورة الخبر قال والمعنی لو قلت نعم لصار تقریر افوجب کل عام علیکم ما هو مستفاد من الامر اقول یعنی ان الاستدلال ههنا لیس لفهم العموم کما یشیر الیه قوله لکل عام یا رسول الله کما هو المناسب للاستدلال السابق بقوله

لوجوب الاداء ایضا لکنہ اقتصر علی التعرض لہ اذلم یذہب احد الی تسلیم وجوب الاداء احد بخلاف نفس الوجوب حیث جوزہ صاحب المنار واداء اخر یقولہ وعلی ہذا الحاجۃ الی ما یقال آہ الرد وجہ الرد ظاہر قال وبعضہم قید الواجب بان یکون من عذر من وجب علیہ اقول ذکر ہذا القید ماض الامام البزدوی الا انہ زعم انہ ان یکون مقالہ لاغیرہ وقد ارد اعلی صرفہ الی ما یرید انا فی المعاملات تحکم صرف الی دینہ فانہ خالص حق لہ ان یصرفہ ایا یرید بخلاف حق اللہ تعالی فانہ حق العباد ات فکما لکل فانہ خالص حقہ وہو قادر علی فعلہ وترکہ فاذا صرفہ الی القضاء بان نوی القضاء بدل الفضلی یخلاف نظیرہ الیوم فانہ خالص لہ یبقی للعبد فیہ اختیار صرفہ الی غیرہ بنیۃ تبدیلہ بقولہ لاصبح مع قوۃ الحائلۃ اما بین الظہر والظہر والعصر فلیس کذلک کما فی الفرنیۃ بخلاف الفرض والنفل قال فانہ ثابت بالامر لا یکون الا واجبا او مسندا وبہذا قال الخصم الا اسلام آہ اقول فیہ بحث لان الاکتساب بحکم الاسلام لا یلایم العصر لیست قادرۃ من قولہ لا یکون الا واجبا او مسندا وبالان فی کلامہ ضعم الاباحۃ الی الندب فیہ تامل ذلک لحصر قال یعنی ان الاداء والقضاء اقول یرد ان معنی کلام فخر الاسلام ہذا الذی ذکرہ لا ماذکرہ صاحب الکشف کما سیاتی وحاصلہ ان کون الشی من اقسام المامور بہ لا یقتضی صحۃ الاداء علیہ فان من یعمل ماموربہ لا یطلق الاداء وبہذا قال ولم یتعرض لصباح اذلیس فی العرف اطلاق الاداء علیہ ہہنا بحث وبیان المتبادر من الاستثناء بقولہ الا ماذکر صاحب الکشف آہ ان یکون صاحب الکشف مجوزا ان یطلق الاداء علی الصباح ولیس کذلک وکذا المتبادر من قولہ وذلک لانہ توہم ان معنی کلام فخر الاسلام الی آخرہ الاداء وصاحب الکشف بیان مراد فخر الاسلام ولیس کذلک بل مرادہ الاعتراض علیہ فی نقلہ مذہب من جعل الصباح ایضا ماموربہ بانہ یقتضی اطلاق الاداء علی الصباح لان مداراتہ علی الشی کونہ ماموربہ سیتحقق ماوردبہ امر فمن قصر الامر علی الوجوب قصر اطلاق الاداء علیہ والواجب من عمر الی الندب جعل المندوب داء ومن عمر الی الاباحۃ یلزم ان یسمی الصباح داء والاکثر علی تسمیتہ مع انہ خلاف الاجماع ولا یخفی علی المنصف الخبیر ان ہذا لا یندفع بما قالہ الملا مبارک علی ان المراد بما قولہ الملا مبارک علی ان المراد بما قولہ الملا مبارک علی ان المراد بما قول

فظهر ان الصوم الواجب بالامکان یجب ان یکون مما یلزم بالنذر وهو الصوم المتقبل دون صوم رمضان لانه فرض متقبل لا یحتمل غیره ولذا قال علیکم مما یلزم بالنذر اے یکون ذلک اشارۃ الیکم فلذا یجب ان معلم هذا المقام قال وفی قوله وجواب الثقفیة لیح تسامح اقول یندفع التسامح بقوله السابق الی قوله معاینة آه فان الاتفاق سبب الثواب وذکر السبب ارادة لسبب شائع ذائع فی الکلام حتی جاء استعماله فی التعریفات والمجازات لا سیما اذا اقتضی نکتة بلیغة وهی ههنا الاشارة الی انه لو لم یکن فیه تسامح لما قال لان المعنی الغیر الشرعی ایجاب الفدیة کما یعرب مثلا المشکوک لا علی وجه الصوم وهو قوله تعالی وعلی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین فتحمل ان یکون معللا بالعجز تعلیلا یصح معه القیاس فان معناه لا یطیقونه کذا فسره ابن عباس رضی الله تعالی عنه وحدیث جابر عبد عدم ملاءمته وبعضه قرار الخصم لا یطیقونه باثبات لا یستطیع ان یکون معللا به فذلک تعلیل فان بناء الحکم علی المشتق وان کان مشعرا بعلیة المبدأ لکن کل علة منصوصة لا یجب ان تکون مستمرة بحیث یصح معها القیاس بحیث یجوز ان یکون ثمة حکمة کما تقرر فی موضعه فاعرفه بالفدیة نظرا الی الاحتمال الاول احتیاطا فی باب العبادة لا عملا بالقیاس فیجاب بانه لا یجوز فیه والدلیل علیه انهم لم یمکنوا باجراء الفدیة من الصلوة بل حکموا فی الصوم حتی قال رحمه الله فی الزیادات یجزیه ان شاء الله ولو کان ثمة ما یوجب التعلیل کما فی سائر الاجتهادیات لما قیل ان المعنی المؤثر فی اسقاط الفدیة معلوم من البعض الوارد فیه فان معناه وعلی الذین لا یطیقونه بالاجماع وبناء الحکم علی الوصف المشعر بالعلیة یفید الوجوب والصلوة ایضا قال الا ان الشرع جعله عذرا فی الواجب لما ذکرنا اقول یعنی قوله دلیلا یلزم ارتفاع الخبر علی التسلیم فیه نظر لان قضاء الدین ح لا یکون تسلیما فی اثبات اعم ان القائلین بعدم اختصاص شرائع الجماعة بالکبیر غیر حتی قال صاحب التلخیص فی الجواب بالمعارضة بمثله یجری فی الغائة بتقلب بان یثبت کالمدیون فی ذمته الدین مثلا یثبت فی ذمته ما هو من بالنقاص وهذا معنی قولهم المدیون یقضی باسلما کذا قال المحققون من شراحه فالجواب من النظر الاول انا نرا ان ارادوا بعدم کون قضاء الدین ح تسلیما بین الثابت بعد کونه تسلیما ابتداء فمسلم لکنه لا یفید لان انتفاء الخاص لا یوجب انتفاء العام کما ذکر فی قبیل هذا وان ارادوا به عدم کونه تسلیما مطلقا فممنوع کیف وتسلیم الدین یعقب تسلیم العین فان قیل التسلیم لا یکون الا بالانتقال والدین صفة فی الذمة لا یقبل الانتقال قلنا نقرر ان بعض الاعراض قد یکون فی نظر الشارع فی حکم الجواهر کما لها حیث یتقبل من الملک الی الملک وتأخر وسببیة الجوهر الاول من الوقت حیث یتقبل الی ما بعده وعلی ان المعترض ایضا قد ارتکب مثل هذا التکلیف حیث قال العین اعم من ان لا یکون بسبب الحقیقة او الحکمیة فالحاصل ان کلا من الاستبدال یحتاج الی التکلف ما یکون الاسم اعتبارا شرح تلخیص کما سیظهر ان شاء الله تعالی والاولی ان یقال نلتزم کونه تسلیما ونمنع کون التسلیم مفیدا لما قوله یفید قضاء الدین من القضاء وتأدیة الدین من الاداء لان ما قبض لکن یتحقق القرض فیصیر ان یحیل به مثله قضاء او جوبه بشرطه وهو قصور الاصل والتسلیم الدین فغیر ممکن فلا یکون جعل التسلیم العین فیه قضاء له لعدم شرطه هذا الذی لما جوز تسلیم الدین لزمه ان یجعل تسلیم الدین کما ذکره القرض لا یفرق بین قضاء الدین والقرض مع انهم صرحوا بالتفرقة وانا لا نجوز علیه لما سلمنا ان قصور الاصل مفرط اقتضاء وهو موجود فی اداء الدین لکن له شرط آخر مفقود ههنا وهو وجوب المثل فان ما یؤدی من العین ان یکون مثل الدین فلا یتصور القضاء وعلی هذا یکون بین قضاء الدین القرض فرق واضح واذا تأملت فیما ذکرنا ظهر لک الذهول لمناسب لقول المحبوب الدلیل یتقضی باسلما لان القضاء تسمیة علی معناه اللغوی وهو التسلیم وهو مثل ما فی الذمة لا یکون الا مثله فی الذمة والا بناء علی اختیار المعترض فان العین لا یکون مثلا للدین ابدا قال وذلک بمثله عبارة المصنف مناقشة لا یخفی اقول لا یتمشا من عبارته ان یکون الکل والجزء بالنظر الی شخص واحد وذلک ظاهر لکن مراد کل من یفرق الجزء لبعض فرد ولذا قال علی ظاهره المصنف قال وتقابل ان یقول لم لا یجوز ان یکون اداء اقول یعنی ان ما ذکره المصنف من الدلیل المعقول لیس تام لورود المنع علیه بانا لا نسلم ان الشیء الذی یحکم الشرع بما ذکر هو الشیء مع وصف المالکیة بل الجزء الذی یکون ذلک الشیء لعبد المملوکیة وظاهر ان القید خارج عن المقید نهایة ان یفید وصفا وتبدل الوصف لا یوجب تبدل الذات قال المصنف لا یقضی الشاهد الفرع اذا قضی القاضی به ثم رجع اقول قال فی الشرح هذا تفریع آخر علی قوله والا لاقتضاء لا مثل الزنی الخ وذلک لان القضاء بالشاهد الفرع بالمال المقوم وکذا ما یعده هو مکان حق العبارة ان یذکر الفاء مکان الواو فی قوله ولا یقضی ولعله التفت فی مرقاة الوصول فلا یقضی النافع قال بحکم النص اقول وهو قوله تعالی فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم قال وقد اختلفوا فی ان الحسن المأمور به من موجبات الامر آه اقول ذهب الشیخ الاشعری ومن تبعه الی ان الحسن والقبح وجب الامر والنهی واثرهما والحاکم بهما الشرع والعقل یعلم الخطاب سنا اعنی المأمور به من والنهی من وذهب المعتزلة الی انهما مدلول اللفظ والنهی ذاتیان فی العقل قبلهما والحاکم بهما العقل والشرع فی البعض سنا من الفقهی لایجاب معرفته قیل مدلولهما فیما ادرک العقل حسنه وقبحه کالایمان واصل العبادات والعدل والاحسان وکالکفر وترک العبادات والظلم ونحوها وموجبا فی غیرها ذکر کاکثر الاحکام الشرعیة وهو المنقول عن المیزان وقیل مدلولهما مطلقا سواء کان مدرک اوغیره فانه تعالی حکیم لا یأمر الا بما یحسن الا نهی الا عما هو قبیح قال تعالی ان الله یأمر بالعدل والاحسان وایتاء ذی القربی وینهی عن الفحشاء والمنکر والبغی قال الامام ابو زید فی التقویم لا یجوز فی الحکمة ان یکتب علینا شیئا ویجاوز المأمور به لله تعالی الی غیره عند الله تعالی علی الحقیقة فان القبیح فی الحکم اسم لما ینبغی ان یعدم والله تعالی هو الحکیم الذی لا یفعله وقول الشارح لان الشارح حکیم لا یأمر بالفحشاء اشارة الی هذا الذهب قال او بالنقل قبله اقول ان اراد بثبوت حسن بفعل قبل الامر دلالة العقل علیه کما یقال هذا الحکم ثابت بالکتاب او نحوه ویراد به دلالة علیه کان مذهبنا وان اراد به وجوبه بالعقل کان مذهب المعتزلة قال وکل من الحسن والقبح یطلق علی ثلثة معان فی قول لیس الواو لمطلق الجمع فیما المال ان له سافی آخر قال فی الموقف الحسن والقبح یقال لمعان ثلثة الاول صفة الکمال فی النفس الثانی ملائمة الغرض ومنافرته وقد یعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة اللتان تتعلق المدح والصواب او الذم والعقاب وقال فی مختصر ابن الحاجب ویطلق ثلثة امور اضافة الی فقرة الغرض وهی الفقرة لما امرنا بالشارع علیه والذم والملاحرج فیه ومقابله وانا اظهر مستفاد من عبارة شارح المحقق حیث قال وان الحسن والقبح انما یطلق ثلثة امور اضافیة لا ذاتیة فلا یظهر وجه صحة قال نص الشارع

علیہ وعلی دلیلہ **اقول** ای علی المدح او وسیلہ الاول مثل تولہ تعالٰی فی حق اہل قبا رجال یحبون ان یتطہروا فانہ تعالٰی وتقدس مدحہم بتکمیل مایہ الاستعمال بالمدح وہو الاجتناب عن النجاسۃ والمتسئل قولہ تعالٰی ویسئلونک عن المحیض اوامرہم بالاعتزال عن النساء وغیر ذلک من الآیات فانہ تعالٰی نص علی مجازاتہ اوعلی الامر بالتطہیر بالمحبۃ والمجازاۃ جمیعا **اقول** ای ان الآیۃ فی اثبات ان المدح بالفعل یدل علی حسن الممدوح بہ لا علی حسن الفعل وہذا ایضا علی الامر بالتطہیر بالمحبۃ والمجازاۃ وہو ان الامر بالفعل یدل علی حسن المامور بہ لا علی حسن الفعل **قال** ای ان الآیۃ فی اثبات ان المدح بالفعل یدل علی حسن الممدوح بہ لا علی حسن الفعل **اقول** فیہ بحث لانہ ان اراد ان المدح بالفعل یدل علی حسن الفعل فی نفسہ فمسلم لکنہ لیس بمتنازع فیہ وان اراد ان المدح بالفعل یدل علی حسن الفعل بالنسبۃ الی الممدوح فممنوع لانہ ربما یمدح الفاعل بالفعل القبیح لاعتقادہ انہ حسن وان لم یکن حسنا فی نفسہ **قال** ای ان الآیۃ فی اثبات ان المدح بالفعل یدل علی حسن الفعل بالنسبۃ الی الممدوح لا فی نفسہ **اقول** ہذا ایضا لیس بشیء لانہ ان اراد ان المدح بالفعل یدل علی حسن الفعل بالنسبۃ الی الممدوح فی اعتقاد المادح فمسلم لکنہ لیس بمتنازع فیہ وان اراد ان المدح بالفعل یدل علی حسن الفعل بالنسبۃ الی الممدوح فی نفس الامر فممنوع لانہ ربما یمدح الفاعل بالفعل القبیح لاعتقادہ انہ حسن وان لم یکن حسنا فی نفسہ **قال** ای ان الآیۃ فی اثبات ان المدح بالفعل یدل علی حسن الفعل بالنسبۃ الی الممدوح لا علی حسن الفعل

قول فی عجلۃ سیاتیہ لان معنی الاختیار لیس ما ذکرہ بل ہو معتبر فی معناہ لما قال فی شرح المقاصد معنی الاختیار القصد الی الایقاع او الترک کذا فی المختار فیرد الی الطرفین دون سبیل الی اصلہا وہذا ہو الذی یذکرہ الی طرف الذی یریدہ **قال** رحمہ کما یاتی عن الاول بان المعاد محرر وقد ہو موجود القدرۃ قد اثر یا **اقول** یعنی ان الفرق المقرر سابقا وجود القدرۃ فی الافعال التی سوی الاختیاریۃ وہی معہا فی الضروریۃ فالاثر یا ہناک ذو ذلک لا یاتی کون ذلک لافعال الضروریۃ انما ہو فی تاثیر یا قدیمۃ تستند لا یاتی بمقابلۃ القدرۃ **قال** رحمہ کما یاتی ان مرجح فاعلیۃ تہم یحتاج الی مرجح متجددۃ او **اقول** یعنی مرجح عنایۃ الہیۃ یتعلق ارادتہ فی الازل بوجود شئ ذلک الفعل فی وقتہ ہو قدیم فلا یحتاج الی مرجح لان علۃ الاحتیاج عند الحدوث دون الامکان وہذا ہو کانت ممکنۃ بحاجۃ وہا **قال** رحمہ کما یاتی لمرجح فی قولنا ترجیح فعلہ یحتاج الی مرجح بالحادث فان المرجح القدیم المتعلق ازلا بالفعل الحادث لا یحتاج الی مرجح آخر فیہ بحث لان ہذا القدرۃ من المتعلق لا یکفی فی وجود الفعل فی ذلک الوقت بل یحتاج الی تعلق حادث بقدرۃ ترتب علیہ وجودہ کما تقرر فی الکتب الکلامیۃ **قال** الفاضل الشریف وعن ہذا قیل مع تعلق ارادۃ القدیم ان الفعل لازم بصدد یجب لا یکفی ادرک کان اضطراریا وان کان مختارا فی وجودہ وعدمہ فہذا ان یستقر الی مرجح او لا فاشیکون تفاقیا وعلی الاول عود التقسیم بہ ذلک المرجح لازم فان قیل ان اراد بالمرجح ما یتعلق الحادث علی القدرۃ ان وجوب بالاختیار لا بالاختیار بل بحسب حقیقۃ فان قیل ان کان تعلق الارادۃ حادثا احتاج الی مرجح لامتناع وقوع الحادث بل الممکن بلا مرجح قطعا انما یتعلق بالمرجح ولا نسلم انہ بالاختیار لا یحتاج الی مرجح لانا نختار صفۃ شانیۃ التخصیص ادرج مرجح والتخصیص بل المرجح فی ذلک القادر ہو نفس فاعل وان اردتم بالمرجح فاعل قال فی شرح المواقف ہذا ان یقال ان فاعل ان شاء ان لا یفعل لم یفعل وان شاء ان لا یفعل لم یفعل لان مشیۃ القادر تقتضی حدوث کل فرد من افراد الفعل بوجہ وغیر ہم ان کان عالم العالم لیس الا بحدوث ہذا قال بعدہ فی بیان ان الارادۃ فی شرح قول المواقف وجب المشی بالاختیار لا یکفی الاختیار ہہنا بحث ہو ان ارادۃ احد المقدورین ان کانت معلقۃ بایجاد احد المقدورین فی وقت معین فہی ارادۃ الاخر وکانت کل ارادۃ منہا تعلقا مستقلا انما معلقۃ باحد المقدورین ثم ان یقال اذا لم یرجح احدہما کیف ارادۃ تعلقت بایجاد الآخر بلا عین لہ الارادۃ المتعلقۃ بایجاد الآخر بلا عین الارادۃ الاولی فلا تعلق ارادۃ بالمعین والترک وان اردتم بہا تعلقا بالوجود بشان فلا یتعلق ارادۃ حادثۃ بہذا الوجود لان تعلقا بہذا الوجود تحصیل الحاصل وہو محال وان اردتم بہا تعلقا بالوجود بشان فلا نسلم ان ہذا التعلق لا یکفی فی وجود الفعل بل یحتاج الی مرجح آخر وہو الداعی الی ایقاع الفعل علی وجہ دون وجہ وہذا ہو الذی یذکرہ الی طرف الذی یریدہ **قال** رحمہ کما یاتی عن الاول بان المعاد محرر وقد ہو موجود القدرۃ قد اثر یا **اقول** یعنی ان الفرق المقرر سابقا وجود القدرۃ فی الافعال التی سوی الاختیاریۃ وہی معہا فی الضروریۃ فالاثر یا ہناک ذو ذلک لا یاتی کون ذلک لافعال الضروریۃ انما ہو فی تاثیر یا قدیمۃ تستند لا یاتی بمقابلۃ القدرۃ **قال** رحمہ کما یاتی ان مرجح فاعلیۃ تہم یحتاج الی مرجح متجددۃ او **اقول** یعنی مرجح عنایۃ الہیۃ یتعلق ارادتہ فی الازل بوجود شئ ذلک الفعل فی وقتہ ہو قدیم فلا یحتاج الی مرجح لان علۃ الاحتیاج عند الحدوث دون الامکان ممکنۃ بحاجۃ وہا **قال** رحمہ کما یاتی لمرجح فی قولنا ترجیح فعلہ یحتاج الی مرجح بالحادث فان المرجح القدیم المتعلق ازلا بالفعل الحادث لا یحتاج الی مرجح آخر فیہ بحث لان ہذا القدرۃ من المتعلق لا یکفی فی وجود الفعل فی ذلک الوقت بل یحتاج الی تعلق حادث بقدرۃ ترتب علیہ وجودہ کما تقرر فی الکتب الکلامیۃ **قال** الفاضل الشریف وعن ہذا قیل مع تعلق ارادۃ القدیم ان الفعل لازم بصدد یجب لا یکفی ادرک کان اضطراریا وان کان مختارا فی وجودہ وعدمہ فہذا ان یستقر الی مرجح او لا فاشیکون تفاقیا وعلی الاول عود التقسیم بہ ذلک المرجح لازم فان قیل ان اراد بالمرجح ما یتعلق الحادث علی القدرۃ ان وجوب بالاختیار لا بالاختیار بل بحسب حقیقۃ فان قیل ان کان تعلق الارادۃ حادثا احتاج الی مرجح لامتناع وقوع الحادث بل الممکن بلا مرجح قطعا انما یتعلق بالمرجح ولا نسلم انہ بالاختیار لا یحتاج الی مرجح لانا نختار صفۃ شانیۃ التخصیص ادرج مرجح والتخصیص بل المرجح فی ذلک القادر ہو نفس فاعل وان اردتم بالمرجح فاعل قال فی شرح المواقف ہذا ان یقال ان فاعل ان شاء ان لا یفعل لم یفعل وان شاء ان لا یفعل لم یفعل لان مشیۃ القادر تقتضی حدوث کل فرد من افراد الفعل بوجہ وغیر ہم ان کان عالم العالم لیس الا بحدوث ہذا قال بعدہ فی بیان ان الارادۃ فی شرح قول المواقف وجب المشی بالاختیار لا یکفی الاختیار ہہنا بحث ہو ان ارادۃ احد المقدورین ان کانت معلقۃ بایجاد احد المقدورین فی وقت معین فہی ارادۃ الاخر وکانت کل ارادۃ منہا تعلقا مستقلا انما معلقۃ باحد المقدورین ثم ان یقال اذا لم یرجح احدہما کیف ارادۃ تعلقت بایجاد الآخر بلا عین لہ الارادۃ المتعلقۃ بایجاد الآخر بلا عین الارادۃ الاولی فلا تعلق ارادۃ بالمعین والترک وان اردتم بہا تعلقا بالوجود بشان فلا یتعلق ارادۃ حادثۃ بہذا الوجود لان تعلقا بہذا الوجود تحصیل الحاصل وہو محال وان اردتم بہا تعلقا بالوجود بشان فلا نسلم ان ہذا التعلق لا یکفی فی وجود الفعل بل یحتاج الی مرجح آخر وہو الداعی الی ایقاع الفعل علی وجہ دون وجہ وہذا ہو الذی یذکرہ

قال رحمہ کما یاتی ان مرجح فاعلیۃ تہم یحتاج الی مرجح متجددۃ او **اقول** یعنی مرجح عنایۃ الہیۃ یتعلق ارادتہ فی الازل بوجود شئ ذلک الفعل فی وقتہ ہو قدیم فلا یحتاج الی مرجح لان علۃ الاحتیاج عند الحدوث دون الامکان ممکنۃ بحاجۃ وہا **قال** رحمہ کما یاتی لمرجح فی قولنا ترجیح فعلہ یحتاج الی مرجح بالحادث فان المرجح القدیم المتعلق ازلا بالفعل الحادث لا یحتاج الی مرجح آخر فیہ بحث لان ہذا القدرۃ من المتعلق لا یکفی فی وجود الفعل فی ذلک الوقت بل یحتاج الی تعلق حادث بقدرۃ ترتب علیہ وجودہ کما تقرر فی الکتب الکلامیۃ **قال** الفاضل الشریف وعن ہذا قیل مع تعلق ارادۃ القدیم ان الفعل لازم بصدد یجب لا یکفی ادرک کان اضطراریا وان کان مختارا فی وجودہ وعدمہ فہذا ان یستقر الی مرجح او لا فاشیکون تفاقیا وعلی الاول عود التقسیم بہ ذلک المرجح لازم فان قیل ان اراد بالمرجح ما یتعلق الحادث علی القدرۃ ان وجوب بالاختیار لا بالاختیار بل بحسب حقیقۃ فان قیل ان کان تعلق الارادۃ حادثا احتاج الی مرجح لامتناع وقوع الحادث بل الممکن بلا مرجح قطعا انما یتعلق بالمرجح ولا نسلم انہ بالاختیار لا یحتاج الی مرجح لانا نختار صفۃ شانیۃ التخصیص ادرج مرجح والتخصیص بل المرجح فی ذلک القادر ہو نفس فاعل وان اردتم بالمرجح فاعل قال فی شرح المواقف ہذا ان یقال ان فاعل ان شاء ان لا یفعل لم یفعل وان شاء ان لا یفعل لم یفعل لان مشیۃ القادر تقتضی حدوث کل فرد من افراد الفعل بوجہ وغیر ہم ان کان عالم العالم لیس الا بحدوث ہذا قال بعدہ فی بیان ان الارادۃ فی شرح قول المواقف وجب المشی بالاختیار لا یکفی الاختیار ہہنا بحث ہو ان ارادۃ احد المقدورین ان کانت معلقۃ بایجاد احد المقدورین فی وقت معین فہی ارادۃ الاخر وکانت کل ارادۃ منہا تعلقا مستقلا انما معلقۃ باحد المقدورین ثم ان یقال اذا لم یرجح احدہما کیف ارادۃ تعلقت بایجاد الآخر بلا عین لہ الارادۃ المتعلقۃ بایجاد الآخر بلا عین الارادۃ الاولی فلا تعلق ارادۃ بالمعین والترک وان اردتم بہا تعلقا بالوجود بشان فلا یتعلق ارادۃ حادثۃ بہذا الوجود لان تعلقا بہذا الوجود تحصیل الحاصل وہو محال وان اردتم بہا تعلقا بالوجود بشان فلا نسلم ان ہذا التعلق لا یکفی فی وجود الفعل بل یحتاج الی مرجح آخر وہو الداعی الی ایقاع الفعل علی وجہ دون وجہ وہذا ہو الذی یذکرہ

قال رحمہ کما یاتی ان مرجح فاعلیۃ تہم یحتاج الی مرجح متجددۃ او **اقول** یعنی مرجح عنایۃ الہیۃ یتعلق ارادتہ فی الازل بوجود شئ ذلک الفعل فی وقتہ ہو قدیم فلا یحتاج الی مرجح لان علۃ الاحتیاج عند الحدوث دون الامکان ممکنۃ بحاجۃ وہا **قال** رحمہ کما یاتی لمرجح فی قولنا ترجیح فعلہ یحتاج الی مرجح بالحادث فان المرجح القدیم المتعلق ازلا بالفعل الحادث لا یحتاج الی مرجح آخر فیہ بحث لان ہذا القدرۃ من المتعلق لا یکفی فی وجود الفعل فی ذلک الوقت بل یحتاج الی تعلق حادث بقدرۃ ترتب علیہ وجودہ کما تقرر فی الکتب الکلامیۃ **قال** الفاضل الشریف وعن ہذا قیل مع تعلق ارادۃ القدیم ان الفعل لازم بصدد یجب لا یکفی ادرک کان اضطراریا وان کان مختارا فی وجودہ وعدمہ فہذا ان یستقر الی مرجح او لا فاشیکون تفاقیا وعلی الاول عود التقسیم بہ ذلک المرجح لازم فان قیل ان اراد بالمرجح ما یتعلق الحادث علی القدرۃ ان وجوب بالاختیار لا بالاختیار بل بحسب حقیقۃ فان قیل ان کان تعلق الارادۃ حادثا احتاج الی مرجح لامتناع وقوع الحادث بل الممکن بلا مرجح قطعا انما یتعلق بالمرجح ولا نسلم انہ بالاختیار لا یحتاج الی مرجح لانا نختار صفۃ شانیۃ التخصیص ادرج مرجح والتخصیص بل المرجح فی ذلک القادر ہو نفس فاعل وان اردتم بالمرجح فاعل قال فی شرح المواقف ہذا ان یقال ان فاعل ان شاء ان لا یفعل لم یفعل وان شاء ان لا یفعل لم یفعل لان مشیۃ القادر تقتضی حدوث کل فرد من افراد الفعل بوجہ وغیر ہم ان کان عالم العالم لیس الا بحدوث ہذا قال بعدہ فی بیان ان الارادۃ فی شرح قول المواقف وجب المشی بالاختیار لا یکفی الاختیار ہہنا بحث ہو ان ارادۃ احد المقدورین ان کانت معلقۃ بایجاد احد المقدورین فی وقت معین فہی ارادۃ الاخر وکانت کل ارادۃ منہا تعلقا مستقلا انما معلقۃ باحد المقدورین ثم ان یقال اذا لم یرجح احدہما کیف ارادۃ تعلقت بایجاد الآخر بلا عین لہ الارادۃ المتعلقۃ بایجاد الآخر بلا عین الارادۃ الاولی فلا تعلق ارادۃ بالمعین والترک وان اردتم بہا تعلقا بالوجود بشان فلا یتعلق ارادۃ حادثۃ بہذا الوجود لان تعلقا بہذا الوجود تحصیل الحاصل وہو محال وان اردتم بہا تعلقا بالوجود بشان فلا نسلم ان ہذا التعلق لا یکفی فی وجود الفعل بل یحتاج الی مرجح آخر وہو الداعی الی ایقاع الفعل علی وجہ دون وجہ وہذا ہو الذی یذکرہ

قال لم یجعلوا واقعة وقتا لان غیر کون السبع الی الوجوب لا علة والوجوب یقال فما جاالیہ الا العلة والجواب ان المراد بالسبب الاحتیاج لا الخ فانی ہذا الجواب بان التطویل والتکلیف والارتکاب تسامح واستعمال وتوسع ما ورد الا فانہ بعد التسلیم ان الوجوب یحتاج الیہ لکن لم یسم بہ شیئ یتوقف علیہ الکون وانما قلنا فان یتسمیتہ بالسبب مجاز یکفی تقریبہ کیف وقد صرح بانہ سمی بہ لتوقف الوجوب علیہ اذ لو لا السبب لما وجب وانما قلنا فان یکون کذلک لانہ یجوز ان یکون السبب انما سمی سببا لتوقف الوجوب علیہ لا لتوقف الکون علیہ وان کان الکون ایضا متوقفا علیہ لکن لا بہذا الاعتبار بل باعتبار توقف الوجوب علیہ وانما قلنا لا یکون ایضا متوقفا علیہ لان الکون لو توقف علیہ لتوقف علی الوجوب ایضا لان الوجوب یتوقف علی السبب والمفروض توقف الکون علیہ فیتوقف الوجوب علی الوجوب وہو محال وانما قلنا لتوقف علی الوجوب لان الکون لو لم یتوقف علیہ لما توقف علیہ الوجوب لان توقف الشیئ علی الشیئ یستلزم توقف ذلک الشیئ علی ذلک الشیئ بالضرورة وانما قلنا لا یستلزم توقف الوجوب علی السبب لجواز ان یکون الوجوب متوقفا علی امر آخر غیر السبب وانما قلنا لا یکون السبب ایضا علة لحصول الوجوب لان العلة ما یحصل الشیئ عقیبہ بلا تراخ والسبب ما یحصل الشیئ عقیبہ بتراخ

الی غیر ذلک اقول الحق ان یقال ان کان المراد بالموجودات معدومات فی شیء من الازمنۃ لزم تقدم الشیء علی نفسہ بالزمان وان کان المراد بہا ما یمکن ان یوجد فی وقت لم یلزم ذلک لکن یلزم ان یکون کل ما یحدث فی وقت ممکنا ذاتیا بالنسبۃ الی ذلک الوقت وان کان واجبا بالنسبۃ الی وقت آخر من اوقاتہ کما یکون کذلک بالنسبۃ الی الازمنۃ التی یوجد فیہا فیکون ممکنا ذاتیا بالنسبۃ الی جمیع الازمنۃ وواجبا بالنسبۃ الی بعضہا وہذا لا ینافی کون الحادث

فان قیل ان کان الاصل ان الاصل مع قوۃ الراجح والظن کان الاصل الکلی فالراجح فی الجزئیۃ یفیدنی الاتنی لم یلزم عدم تحقق الاصل مع الراجح فلا یکون الاصل ثابتا مع الراجح وحاصل الجواب انعقاد الشک ثابت فی الراجح ایضا لکن الاصل ثابت مع الراجح ایضا لان الاصل مع الراجح ایضا لان الاصل مع الراجح ایضا لان الاصل

الی ان المقتضی للایمان ہو التصدیق الاختیاری بمعنا وسببیۃ الصدق الی المکلف اختیارا وہذا التقیید انما یحتاج الیہ علی القول المقابل للمختار من کون التصدیق الاختیاری مقدورا غیر منفک عن الاختیار بسبب ان الاختیار بمعنی الالجاء والقسر ینافی الاختیار بمعنی الالتفات الی الشیء والقصد الیہ فالتصدیق الاختیاری بہذا المعنی لا ینافی الاختیار بالمعنی الاول فلا یحتاج الی التقیید بالاختیاری بہذا المعنی ولا یخفی ان ہذا التقیید انما یحتاج الیہ علی تقدیر ان یکون المراد بالتصدیق الاختیاری ہو التصدیق الاختیاری بالمعنی الاول ولیس کذلک بل المراد بہ ہو التصدیق الاختیاری بالمعنی الثانی کما یشہد بہ قولہ وذلک لان التصدیق الخ فان ہذا التعلیل انما یناسب ہذا المعنی لا المعنی الاول کما لا یخفی علی المتأمل

قولہ والتصدیق فی اللغۃ الخ اعلم ان التصدیق فی اللغۃ ہو ایقاع النسبۃ الکلامیۃ ای الحکم بہا ایجابا او سلبا سواء کان ذلک الحکم مطابقا للواقع او لا وسواء کان ذلک الحکم عن علم او ظن او جہل مرکب او عن تقلید وہذا ہو المراد بالتصدیق فی قولہم التصدیق بالقلب ہو التصدیق بالجنان ای الحکم بالنسبۃ الکلامیۃ ایجابا او سلبا

الکفار الشرف وتقریرہ ذکر القدرۃ فی الاول وبیان حسن ہذہ العبادات الثلثۃ **قال** بکذا وقعت العبارۃ فی النسخ التی رأیناہا والثواب لیست **اقول** کالوضوء للقدرۃ فحسن لیزم الحسنیہ فیہ اشکال وہو ان الوضوء اذا کان لیس بحسن اصلا والواجب یستحق فاعلہ المدح عاجلا والثواب آجلا فکیف یکون الوضوء واجبا ان یکون خارجا عنہ وقد قال علیہ **اقول** کالصلوٰۃ بالنسبۃ الی الانسان فانہ خارج عنہ وقد قال علیہ وان کان داخلا فی الجسم الی صلاتہ فی الانسان **قال** لا نزاع للاشعری آہ **اقول** فیہ نخبط لان الاشعری اذا لم یتنازع فی ذلک ثبت مدعانا لانہ عبارۃ عن کون الفعل بحیث یستحق فاعلہ المدح او الذم فی نظر الشارع ان العقل یدرک انہ کذلک لا انہ یحکم بہ کما ذہب الیہ المعتزلۃ قال فی حواشی شرح المختصر یعنی ان ندرک بالعقل قبل ورود الشرع ان ہذا الفعل مما یستحق فاعلہ الثناء او الذم فی نظر الشارع وذلک بان ندرک ان العدل والاحسان کذلک فان العقل یدرک ہذا قبل ورود الشرع وان لم یرد بہ الشرع بعد فلا یطالب بہ الشارع الحاکم وکذا قولہ تعالیٰ وینہی عن الفحشاء والمنکر والبغی فان الشارع اذا اخبر عن کون الشیء فحشاء ومنکرا او بغیا قبل خطاب کان فاعلہ مما یستحق الذم فی نظر الشارع علامۃ وبالجملۃ الحسن والقبیح من صلوٰت الامر والنہی عندنا ومن موجباتہما عند الاشعری وہذہ الآیۃ تدل علی ما ذکرت مدبر **قال** والقاضی ان یقول آہ **اقول** لیس للقائل ان یقول ذلک لان مراد المصنف بالامر المطلق الحال عن القرینۃ الدالۃ علی کون یعنی فی نفسہ او غیرہ وہہنا کذلک لان العقل وان لاحظ ابتداء کون الامر بہا لدفع حاجۃ الفقیر لکنہ بعد تاملہ یعلم ان الواسطۃ ملغاۃ کما سبق تحقیقہ فان اراد بکون العقل قرینۃ کونہ قرینۃ علی الملاحظۃ الاعتبائیۃ فمسلم لکنہ لا یفید وان اراد بہ کونہ قرینۃ علی انہا حسنۃ یعنی فی غیرہ فممنوع فلیتامل **قال** فیکون منفیا عن ذکرہ **اقول** ای یکون قولہ قائم نفسہ منفیا عن ذکر المفصل وہو قول المصنف فحصول المفصل یکون بمراد قولہ ان یقول ای المصنف رحمہ اللہ **قال** والا یخفی علیک ان لیس کفر الکافر آہ **اقول** ہذا اعتراض علی فخر الاسلام وہو حسبین الاول ان الواسطۃ فی ہذا القسم من الحسن معنی فی غیرہ یجب ان ینادی بنفس الما موربہ وکفر الکافر فوق اسلام المرتد لیست کذلک فلا معنی لقولہ انما صار حسنین لمعنی کفر الکافر واسلام المرتد والثانی فی ان المقصود ہہنا بیان عدم انفصال الواسطۃ عن غایۃ الما موربہ لا بیان انفصالہا عنہ فلا معنی لقولہ وذلک معنی منفصل عن البہاء وصلوٰۃ الصلوٰۃ وقولہ الا اذا اراد بالانفصال آہ جواب عن الثانی ویرد بتخریج الجواب عن الاول وان لم یتیسر فیمن لہ التجویز بان یقال ملا مجاز ان یراد بالانفصال التغایر والتباین لتحقیق کون حسن البہاء وصلوٰۃ العبارۃ بالغیر مجازین بنذکر الواسطۃ البعیدۃ بمکان القرینۃ لتحقیق ذلک الغیر **قال** وقد عرفت ما فیہ **اقول** اشارۃ الی قولہ وفیہ نظر اذ الواسطۃ ما یکون حسن الفاعل لاجل حسنہا الخ **قال** ضرورۃ ان الامر لا تعلق الا بما ہو حسن **اقول** یدل علیہ الآیۃ السابقۃ المحتی قولہ تعالیٰ ان اللہ یامر بالعدل والاحسان الآیۃ **قال** وذکر فخر الاسلام من حسن لغیرہ مع ما یاتی آہ **اقول** عبارۃ فخر الاسلام کذا وضرب منہ ما حسن حسن فی شرطہ لغیرہ کان حسنا لمعنی فی نفسہ او مع غیرہ وہذا القسم سمی جامعا ای ضرب من الذی حسن لمعنی فی نفسہ کالزکوٰۃ فان اصلہ ترک حب المال لغرض اللہ تعالیٰ وہو قدر مشترک بین قلیلہ وکثیرہ وہذا القدر حسن لعینہ لکونہ من تعظیم اللہ تعالیٰ وقولہ وصفا وادائہا کذلک لیس بمعتبر فی الماہیۃ بل ہو من عوارض وجودہا فی الخارج فلا یکون حسنا لغیرہ

الی وصال تقریرہ ثم اذا عجز تقرر استدادہ الوقت فی حق الاقتضاء مع بعدہ کان ینبغی ان تعتبر ہذا فی الحج بدون الزاد والراحلۃ وفی اخواتہ الیوم الان بذا اقرب الی التوسیع من ذاک فتدبر قولہ الی الوصال تقریرہ ثم متعذر ادائہ الی الغروب من اعتبار امکان القدرۃ وتعذرہا فی الاقتضاء والاقتضاء متعذر فی ہذہ الصور اما فی الحج فلان بتاخیر سنۃ العمر فات سنۃ الاداء بطل الوجوب ولا یکون بالتاخیر عن سنۃ الاداء قضاء کما سیاتی ح واما فی الشیخ الفانی فلانہ ان قدر علی الاقتضاء بعد الاکل افدیۃ لم یکن خاطئا بل مرخصا وقد فرضنا انہ اداہا فعلی فی الوقت بالعذر سقط الاقتضاء بعد الوقت فخلا وجہ الاعتبار بامکان ذوالہ للاقتضاء وکذا الاعمی ان خلق اللہ تعالی فیہ البصیر حتی وجب علیہ الحج ثم ذہب بصرہ الحج سواء قولہ ان الامکان البدنی الخ تعلۃ اذ کان کافیا فی کلف مسل السماء لرمضان یکفی فی بعض صور تین الموسی الیضا وسیاتی کذا مع انہ لفضل الامکان الماضی واما یجاب بان الفعل ہنا یتقرر بالجواب فاعتبر التوسع قال الشیخ الامام رحمہ اللہ علی بان القدرۃ التی شرطناہا بالمقدرۃ التی سلامۃ الاسباب والآلات فقط وقد وجدت ہہنا اقول فیہ بحث لان الوقت سبب بلا مرۃ والاسلامۃ لہ ہہنا وسیاتی فی اوائل الفصل الآتی ما یخالف ہذا فتدبر قال نعم توجد قبل الفعل وبعدہ قبل الفعل اقول فیہ بحث وہو ان الظاہر ان المراد بالقدرۃ بالنظر الی الفعل فعلہ ہذا قولہ وبعدہ غیر صحیح لان الفعل بعد ما تعلق بہ القدرۃ وجب لا یکون مقدورا بمعنی ما یصلح ان تعلق بہ القدرۃ وان کان مقدورا بمعنی ما تعلقت بہ القدرۃ قال التوربشتی فی شرح الکشاف فی تفسیر قولہ تعالی ان اللہ علی کل شئی قدیر فان قیل لو کان الشئ ہو الموجود کما ذہبتم الیہ کان تعلق القدرۃ انما عبارۃ عن صفۃ المؤثرۃ علی ما وقعت الارادۃ وتاثیرہا ہو الایجاد وذلک الحال ایجاد وہو موجود لوجود سابق وہو غیر لازم والتزام ایجاد موجود لوجود سابق ہو لیس بمحال ولا یقدر ولان ارید بہ ما تعلقت بہ القدرۃ فہو لا یکون الا موجودا وان ارید بہ ما یصلح ان تعلق بہ القدرۃ یکون معدوما وہو المعنی بقولہم ان اللہ تعالی قادر علی جمیع الممکنات وان مقدوراتہ غیر متناہیۃ قولہ قولہ تاثیرہ ہو الایجاد ذہب جماعۃ الی ان یکون الاعدام متعلق القدرۃ ان اراد بالاعدام ما یقابل الفعل اعم من الایجاد والاعدام بمعنی العبارۃ انشاء والایجاد ہو الاعدام فعلہ وان اراد بالاعدام ما یقابل الفعل فممنوع کیف وان الاعدام لو کان مقدورا لکان مقدورا حال حدوثہ قولہ حال حدوثہ اذ لا یجاد ہو الاعدام حال حدوثہ فعلہ وان لم یشاء وجودہ او وجودہ ولیکن ہذا علی ما ذکرہ ممکن فتدبر قولہ حال الموجود حال الموجود ہو الحال الذی یکون ذات الفاعل فیہ موجودا بالفعل قولہ حال حدوثہ حال عدمہ اذ ان شاء وجودہ او وجودہ

لا الوجوب وباقي الاعلام وهو الصحيح **قال** فمن هنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا فرق الا الزوم الاثم **اقول** فيه بحث لان تفسير الزوم بما ذكر صحيح لاعتبار ضده وكذا ذهاب جمهورهم منا الى انه لا فرق الا الزوم الاثم بالفعل لكن تزوم الاثم بالفعل هو الوجوب بدون وجوب الاداء لليس كما ينبغي لان مرادهم بالمتروك المكروه التعلق على ما مر حالة الترك في جميع الوقت فبعد ما وجب الجزاء الاول من الصلوة لزم الاثم بها لكن بسبب بناء الجزء الاول من فعلها حتى لو ترك صلوة الظهر مثلا حتى فوت كما في محيط السرخسي الذم والعقاب فظهر ثبوت الوجوب بعد الجزء الاول كان لان يؤدي الغرض بعده لا لتعدد الكل ليس منه وجوب الاداء بجزء الاخير فلو وجب الاداء والاثم بالتاخير لوجب الاداء انما هو بالشروع لتضيق الوقت كما ذهب اليه بعض الحنفية فان قيل فعلى هذا الوجوب بدون وجوب الاداء كيف يوصف الفعل به وهو بدون الموصوف قلنا لا نقول لوجود الصفة بدون الموصوف بل نقول الفعل الذي وقع التحقق الخارجي بخلاف الفعل الذي وقع التحقق الخارجي بعضا فالعلية في قوله وجوب الاداء فان المتبر فيه التحقق الخارجي وقوله ضمنا ان الوجوب عباءة عن كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح التواب تاركه الذم والعقاب فيثبت قبل دخول جزء من وقت الصلوة لا تحقق هذا المعنى بل بما بعده وان كان المكلف بالنظر الى جميع الوقت والمعنى ليسعى واجبا موسعا الفاء فظهر ثبوت وجوب الفعل في اول وقت الصلوة وانه بالتوسعة مع عدم فعل فيسعى الخارج واداء وجوب الاداء فلا يوجد بعدي الخارج بل بعد العزء الشروع او ضمن التضييق او حينئذ بتوجه العقاب وبلزم الاثم بترك من العدم الى الوجوب لعدم التغير بالوجوب وجود الفعل وان كان نفسه متغيرا في نفسه موصوفا بصفة لم يكن عليها قبل الوجوب لكن التغير الثاني في ذلك ممتنعا وجوب الاداء الان المتبادر من لفظ الاداء الوجود الذي حين وجوده الى هذا التحقيق الفاضل على من الفرق بين الوجوب والوجوب وجوبه واصوبه ان وجود الفعل في الخارج متغير في وجوب الاداء دون نفس الوجوب بل المتغير منه التصور معلوم الاخذه في مفهوم الوجوب وثانيها ان وجود الفعل في الخارج لما لم يتغير في نفسه لوجوب كانت عباءة عن مجرد شغل الذمة بالفعل لزوم وقوعه منه في الجملة وانما اعتبر ذلك وجوب الاداء كان عباءة عن لزوم القاعه وتفريع الذم عليه وثالثها ان وقت الواجب الصلوة لما كان موسعا لم يتعين في نفس الوجوب زمان معين بل يكتفي بزمان ما تحقيقا لمعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث يتعين فيه زمان معين وهو بعد الشروع او ضمن التضييق الاول مختار صاحب الكشف والثاني فمختار المصنف والثالث مختار الشهيد والحمد لله على التوفيق لمثل هذا التدقيق والتحقيق **قال** وحينئذ افترقوا ثالث فرق اه **اقول** اي على تقدير القول بتاخر الوجوب الى زمان ارتفاع المانع لا يلزم هذا التاخير عبارة **قال** فان قيل اليس انه يتحقق الوجوب قبل ارتفاع المانع تحقيقا وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون حينئذ بينهم خلاف في هذا المعنى **قال** قلنا ان الوجوب بمعنى تحقق اللزوم متحقق لزوم الاداء له الى المانع فاذا وجد المانع تحقيقا وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون حينئذ بينهم خلاف في هذا المعنى **قال** والظاهر الاشتغال الفقه الى قوله المجرد عبارة **اقول** ليس في تلك مجرد عبارة بل ما ذكره من مجموع بين الامرين مما لم يرد به وجوب الفعل الذهني بالقبال الفعل الخارجي على ما اقتضاه عالم الامر عليه **قال** ويدفعه نظرا لان اريد بلزوم وجود احداه اه **اقول** بجواب ان اختيار الشق الاول قوله فلزوم وقوع الفعل في الخارج لم يكن هذا انما يكون غير معقول وغير شرع لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختياري منه في تلك الحالة وليس كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما مر جوابه وصحيح بانه ايضا عن قريب ايضا قوله تلك لا يلزم الوقوع بل يلزم الاقناع مع ذا كثير ما يلزم الوقوع ولا يلزم الاقناع في تلك الحالة اذا زال العذر في وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الاداء والى آخر الوقت بدليل انه لا يأثم بالتاخير في الاول بل في الثاني **قال** فلو قلنا ان الوجوب يلزم لزوم الفعل او اداء الماء اه **اقول** قيل هذا بعيد عن قصد القوم لان ما ذهب اليه الكيس في قوله بين نفس الوجوب وجوب الاداء وما التغاير انما هو بالاعتبار ومقتضاه ان لا فرق بين الوجوب وجوب الاداء بالاداء ولا فرق ولا كلام لاحد فيه لكن لقائل ان يقول ان هذا الفرض صحيح لو كان الوجوب بمعنى تحقق اللزوم متحققا قبل ارتفاع المانع وليس كذلك بل هو بمعنى تحقق اللزوم متحققا بعد ارتفاع المانع فلا يصح الفرض المذكور **قال** فان قيل ان الوجوب بمعنى تحقق اللزوم متحقق قبل ارتفاع المانع فما الفرق بين الوجوب وجوب الاداء **اقول** قد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون حينئذ بينهم خلاف في هذا المعنى **قال** قلنا

ہو الظاہر فی تعریفہ الا یجب بدونہ فکان مقدارہ بحیث لو کان الوقت سعیا لفرضہ یتمکن من ادائہ فیکون ذلک المقدار ہی قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم بہ فکان معیارا لہ والمصنف قد اختار ہذا وذکر صاحب الکشف اولا ما ذکرہ الشافعی رحمہ الاول بیان الدخول فی التعریف الا یقتضیہ العبارۃ ثم قال الاظہر کما قلنا ہو الدخول علی وجہ مخصوص وہو ان یکون الامساک الشرعی معیارا بحیث لو کان یزید الا اثم منہ وظاہر ان الدخول فی التعریف ہذا المعنی یقتضیہ العبارۃ **اقول** فی ہذہ العبارۃ نوع خزانۃ لان قولہ فی محل تعلق بالفعل وضمیر کان لہ وکلمۃ ہو عبد یقع راجع الی الفعل فلا یتم قولہ لان الاظہر ان یکون ہذا لان الامر اذا تعلق بالفعل فی محل معین فان احتمالا الشرط یحکم بکون خبر الفعل المامور بہ ظرفا فی محل معین لا بحکم الفعل الذی ہو عبارۃ عن الوجود ان کان دنیا عبارۃ عن الوجود فی زمان معین کوجود الوضوء فی زمان معین وہو الوجود بفعلی ای بوجود ہو فعل الفاعل لا یقع الا فی زمان معین **قال** الاستقتہ علیہ **اقول** الجواب ان التعیین بالقوۃ کالمعدوم **اقول** یعنی ان ما ذکر فرع مبنی علی ان المعدوم متحقق ما علی التعدیل شائع الوقت کالمعدوم متحقق ما فی محل معین وہو باطل بما یرید اصلا وتصویر کذلک لا شرح یکون خبر الفعل الصلوۃ لان یکون عبادۃ لان الفعل الذی یقصد بہ العبد التقرب الی اللہ تعالی فان لم یکن عبادۃ لا یکون عبادۃ وان قصد بہ التقرب بل یکون عبادۃ **اقول** من جہۃ انہا عبادۃ **اقول** الی ان الا یقتضیہ فکونہ عبادۃ وما عرفت انہا فعل یقصد بہ العبد التقرب الی اللہ تعالی فان لم یکن عبادۃ وان قصد بہ التقرب بل یکون عبادۃ **اقول** من جہۃ انہا عبادۃ **اقول**

صحیحا فلا شبہۃ الا بالدلیل کما مر قولہ الصوتیۃ بحروف مقدرۃ فی بعض النسخ اقول الاستلزم بحسب المعلوم حتی اذا عرض بعضہم بنا علی ان جواب الخ مردود فی بعضہا او الاثم الموانعۃ وتوضیحہ قال المصنف فقولہ انہم منی علیہ بالایمان فخط المتن صحیح اقول ہذہ علیٰ ان المنع ہنا توجہ اذا کان مرادہ بالاقتال ہو معنی طلبین بالایمان فخط انہم غیر منی طلبین بالایمان بل بالایمان فخط انہم غیر منی طلبین بما سواہ فلعلہا سہو او عوتبۃ او سہو من الناسخ او غیر ذلک بل معناہ انہم غیر منی طلبین بالعبادات لان الایمان الشرعی مہنا ہو العبادات الاخیر کما قال مسلم الثبوت عندنا الشرع لیست من نفس الایمان وہم منی طلبون بالایمان فلا یتأتی طلبون بادراز الشرک الی آخرہ فلا یتأتی لہم ان یکونوا مؤمنین قال المحقق التفتازانی منی عند یجب ان یکون متصور الوجود اقول فان قیل ان اراد بوجوب تصورہ وجوب قبول المنہی فمسلم لکنہ لا یفید مجدیا لان یتبع بعدہ والا بعد مبتنیا لظالم الا یکون الساہی وان اراد بوجوبہ بعدہ فہم لا یعلمہ من لیس قلنا المراد وقت الانتہاء لیحصل قبول المنہی ولا یخفی ان ہذا لا یجدی نفعا فی دفع الاشکال ہذا ان قلت ہذا ینافی ما مر من ان الامر یجب ان یکون متصور الوجود قبل ورود الامر قلت ہناک ایضا کذلک لان المراد تصور الامر بعد ورودہ قال فی الامر یجب تصورہ بالامتثال فی المستقبل اذا قال بحیث یتمکن المامور من الامتثال اقول ہذا ایضا لا یدفع الاشکال ہناک ایضا فتدبر قال منہی عند ای مطلوب الانتہاء عنہ اقول ہذا ایضا لا یدفع الاشکال ہناک ایضا فتدبر قال فی الامر یجب تصورہ بالامتثال فی المستقبل اذا قال بحیث یتمکن المامور من الامتثال اقول ہذا ایضا لا یدفع الاشکال ہناک ایضا فتدبر قال منہی عند ای مطلوب الانتہاء عنہ

فتحقق عليها حنفية مكونة اذا واحدت في الاولى حنفية وثالثة اخرى ثلاث حنف فتحقق عليها العدة الاولى حنفية فحقق عليها العدة الثانية فتحقق عليها حنفيتان **قال** لان عدم البطلان الاصلي على عدم الوجوب **اقول** قد تقرر سابقا ان البطلان عبارة عن عدم الاثر المترتب بالاصل والمفسد عدم عدم الاثر المترتب بالوصف فقط فكما تحقق البطلان تحقق الفساد بالعكس فكيف يكون البطلان اخص من الفساد وتخصيص الاخص من عدم المنافي قبيح لان الاخص قد يطابق الاعم فاذا ترك واجبا فقد بطلت صلاته فاذا ترك واجبا فقط فصلاته فاسدة فان كان سهوا تجب السجدة للسهو وان كان عامدا يتعمد بالفساد ولا يتحقق البطلان فلم يتحقق الاعم من البطلان والفساد فكيف يتحقق الاخص وهو البطلان ثم ان عدم الفساد وعدم البطلان اعم من عدم الاول والثاني فيتحقق بالاول دون الثاني وبالعكس ايضا فلا يتحقق الاعم بتحقق احدهما فكيف يتحقق الاخص وهو البطلان ثم ان عدم البطلان لا يحصل في الاصل وانما يحصل بالترك فكيف يكون البطلان الاصلي على عدم الوجوب **قال** لان الشيء ما لم يتحقق لا يتحقق وصفه ولان البطلان وصف لازم للشيء ما لم يتحقق لا يتصف بالبطلان **اقول** هذا ليس بكلية بل قد يتحقق الشيء ولا يتحقق وصفه كالصلاة بدون الطهارة فانها تتحقق ولا تتصف بالصحة ولا بالفساد ولا بالبطلان وقد يتحقق الشيء ويتحقق وصفه كالصلاة مع الطهارة فانها تتحقق وتتصف بالصحة ولا بالفساد ولا بالبطلان وقد يتحقق الشيء ويتحقق وصفه ويتحقق وصف وصفه كالصلاة مع الطهارة والستر فانها تتحقق وتتصف بالصحة وتتصف صحتها بالفساد ولا بالبطلان وقد يتحقق الشيء ويتحقق وصفه ويتحقق وصف وصفه ويتحقق وصف وصف وصفه كالصلاة مع الطهارة والستر والاستقبال فانها تتحقق وتتصف بالصحة وتتصف صحتها بالفساد وتتصف فسادها بالبطلان وقد يتحقق الشيء ويتحقق وصفه ويتحقق وصف وصفه ويتحقق وصف وصف وصفه ويتحقق وصف وصف وصف وصفه كالصلاة مع الطهارة والستر والاستقبال والنية فانها تتحقق وتتصف بالصحة وتتصف صحتها بالفساد وتتصف فسادها بالبطلان وتتصف بطلانها بالعدم فكيف يتحقق الاعم بتحقق الاخص وهو البطلان ثم ان عدم البطلان لا يحصل في الاصل وانما يحصل بالترك فكيف يكون البطلان الاصلي على عدم الوجوب ثم ان عدم البطلان اعم من عدم الوجوب

اياما في الجمعة الاتية في الاقتضاء ١٢ **اقول** انيه رحمه الله ما حاصله انه ثبت ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسمعيل البخاري اورد هذا الحديث في كتابه وهو الطراز المنيع في هذا الفن وعلامة اهل هذه الصناعة فكفى بايراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره لعدم وجوه الرد ان ماذكره البخاري في صحيحه على ما قال شراحه مستفاد منه قصدي لا باشارة وضمنا ورده للاستشهاد والتاييد والاول هو الصحيح مطلقا حتى ابن الصلاح في غاية قوله لا يكون صحيحا وذلك لان الاول اشتمل على شرط الشيخين البخاري والمسلم وهو الثبوت لطريق الشهادة وهو ان يكون الرواية على الصحابة المشهورين ما لم يروه عن صحابي مشهور الا رجل واحد او رجلان ثم رواه عن كل واحد منهما راويان ثقبان من اتباع التابعين مشهورين بالحفظ والاتقان ثم رواه عن كل منهما رواة ثقات ثم رواه عن كل منهم الشيخان او احدهما **اقول** هذا لا يعد استثنافا لانه ١٣ **اقول** لما وبالترك الذليل وهو التراجم الباب بقرينة تمثيله بالترجمة المترجم عنها وامثال ذلك **اقول** للشيخ عليه السلام ممن ابدى البيطلب لكل ترجمة كما مثل ان الايمان بالرطب بعد امثلا الاطلاب بالتمر **اقول** بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق **اقول** على الاطلاق ينبغي ان لا يكون على الاطلاق بل بالنظر الى المعقوبات والا كان من اذا لعقد له اذا الاعتقادات لا تثبت بخبر الاحاد **قال** يعني اشتراط الامور المذكورة انه **اقول** اي يجوز ان يكون قوله صيانة تحقيق العباد وقوله لانه فيه منع الا لزام على تقدير الاشتراط الامور المذكورة ويجوز ان يكون الاول علة لاثبوت والثاني علة لاشتراط وكونه متعينا على قوله الا بلفظ الشهادة او نحو فانه متضمن للثبوت والاشتراط بجميعا فان ما يتمثل الا بدل على الثبوت وبعده على الاشتراط **قال** اقول وجهه انه انما يكون معمولا به اذا كان متصل السند واذا انما يتلقا ط فلا يوجد بالقطع في السند **قال** ١٤ وظاهر كلام المعلم يدل على ان اطلاق آه **اقول** اي ما قال ظاهر كلام المعلم لان قوله واما ان انكر ياصر سجا يدل على ما ذكره لكن قوله بعده وذلك في الاستدلال ولا تضاد بينهما ١٥ وتحقيق ذلك ان العبادات لا يدل قطعا على الانكار والتكذيب **قال** والا لشيوعها لحكم ذا انتوقف وقال لانه ذكر ذلك **اقول** يعني ان عدم التذكر قد يكون سببا لعدم القبول لا لمثل بخلافه فقد يكون سببا لعدم الثبوت وذلك ان كلام المعلم لا يشعر بكون عدم التذكر سببا للتوقف بل لعدم القبول والعمل بخلافه بعد ثبوتها فلا يقبل قول عمار حيث لم يتذكر قوله ثالثا فما الاولى ذا نقل عن جل حديث وجوب الاتيكرار لا كما ان معتبرا لحديث الاول تبرد وفيه فظهر ان الاعتراض بان مرجح حيث قال وعدم تذكر يدل على ذلك فما الاولى اذا كما

بل محقق فی هذا المقام مرادہ بعض المحققین اه **اقول** ارادہ مولانا عضد الملۃ والدین جواب عما یرد علی ما ذکرہ الشارح قال فی حواشی شرح المختصر واما اقول ما ذکرہ المحقق مبنی علی ان العشرات تعتبر اولا المئات ثم الاحاد ثم یرجوع الامر بعشرین الی ان المرکب سواء کان حقیقیا فی المعنی الذی وضع الاسناد الیہ او مجازا لکن بعلاقۃ ما لکن لا نحتمال فی معنی لیکون نفلا مشترکا مستعملا فی کل معناہ او الحکم بعد اخراج القلۃ مستعملا فی الازید المتناقص او کون المئۃ مجازا فی السبعۃ بعلیۃ العدد اھ **قال** لان المئۃ اذا اخرجت منہا ثلثۃ عشرۃ **اقول** ان یقل ہذا بعد القدرۃ ممنوعۃ کیف والثلثۃ اذا اخرجت عن العشرۃ لا یبقی عشرۃ بل تحصیل سبعۃ فلذا خارج عن القید فالمئۃ المقیدۃ بخروج الثلثۃ عنہا عشرۃ لا سبعۃ لان الاعداد انما تعتبر فی محل وقد ذکرہ تبقیضی ان الاصح کما فی قولنا اسبعۃ عشرۃ خرجت منہا ثلثۃ فلذا اشمل ہہنا مجموع عشرۃ الا ثلثۃ اربعۃ عشر مجازا والکلام فی المئۃ المقیدۃ بخروج الثلثۃ عنہا عشرۃ لا سبعۃ اھ **قال** فان تمام ہذا المرکب بعد تقییدہ الی تولیہ مولی المذہب الاول **اقول** ان یقل ان تم ہذا المرکب یکون الحاجۃ الی ہذا المرکب یکون بسبب المذہب الاول الی ان یذہب الشارح الی المعنی الذی بین فی شرح ہذا المرکب بعد ولی المئۃ ہو المعنی المجازی لا یصح ان یقال انما یجوز المجیء باعتبار ان المعنی المجازی انما یفہم مستندیۃ ہذا القول بعض المحققین لا ہذا القول فی نفسہ لانہ لا یفہم من ہذا المرکب الا المعنی الحقیقی **قال** لان المئۃ اذا اخرجت منہا ثلثۃ عشرۃ **اقول** لا یخفی ان ہذا المرکب بعد تقییدہ الی تولیہ مولی المذہب الاول لا یفید ہذا المعنی الا بعد ان یقال ان المئۃ المقیدۃ بخروج الثلثۃ عنہا عشرۃ لا سبعۃ اھ **قال** فان تمام ہذا المرکب بعد تقییدہ الی تولیہ مولی المذہب الاول **اقول** ان یقل ان تم ہذا المرکب یکون الحاجۃ الی ہذا المرکب یکون بسبب المذہب الاول الی ان یذہب الشارح الی المعنی المجازی لا یصح ان یقال انما یجوز المجیء باعتبار ان المعنی المجازی انما یفہم مستندیۃ ہذا القول بعض المحققین لا ہذا القول فی نفسہ لانہ لا یفہم من ہذا المرکب الا المعنی الحقیقی **قال** لان المئۃ اذا اخرجت منہا ثلثۃ عشرۃ **اقول** لا یخفی ان ہذا المرکب بعد تقییدہ الی تولیہ مولی المذہب الاول لا یفید ہذا المعنی الا بعد ان یقال ان المئۃ المقیدۃ بخروج الثلثۃ عنہا عشرۃ لا سبعۃ اھ **قال** فان تمام ہذا المرکب بعد تقییدہ الی تولیہ مولی المذہب الاول **اقول** ان یقل ان تم ہذا المرکب یکون الحاجۃ الی ہذا المرکب یکون بسبب المذہب الاول الی ان یذہب الشارح الی المعنی المجازی لا یصح ان یقال انما یجوز المجیء باعتبار ان المعنی المجازی انما یفہم مستندیۃ ہذا القول بعض المحققین لا ہذا القول فی نفسہ لانہ لا یفہم من ہذا المرکب الا المعنی الحقیقی

قد یستقبح القول بالتخییر ولا یستحسن القول بالتوقف فمن ثم ذہب الی ان الاصح ما سبق وقد یرجح القول بالتخییر بعض المحققین بالمذہب الثانی کما یرجع الیہ کلام المصنف ہذا اھ **اقول** ہذا بیان لما ہو الاصح عند المصنف وہو ان الاصح ما سبق وقد یرجح القول بالتخییر بعض المحققین بالمذہب الثانی کما یرجع الیہ کلام المصنف ہذا اھ

اقول ہذا بیان لما ہو الاصح عند المصنف وہو

علی الاصیات فلا یکون من قسم الاجماع المخصوص بہذہ الامۃ **قال** علی ہذا کان المناسب ان یقول الا قولہ **اقول** حینئذ اذکر لفظ الا ولی التی ذکرہا قبلہ او ان صاحبہ اراد بما سابق علی الکل وقد قال بہ تبعا للحلی ولک الاسوء بالحفظ اسوء فاقتضی ان یکون العبارۃ کما ذکرہ ولکن اذا عرفت البحث عن نظائرہ ادل بالجمیع فافہم **قال** علی ہذا کان الاولی ان یقول الا سکوتہ لسبق الموافقۃ آہ **اقول** ہی ہکذا فی عدۃ الاصول الموافقۃ بعض الصحابۃ بحضرۃ بعض الصحابۃ وسکوت الباقین عنہ ولا یخفی ان ہذا لا یسمی اجماعا ولا سکوتیا عند الجمیع وانما ہو حجۃ عند البعض فقط کما لا یخفی علی من لہ ادنی تتبع فی کتب الاصول **قال** ویمکن ان یراد بالسکوت عدم الانکار بعد العلم بالواقعۃ وہو حجۃ عند الجمیع کما فی التحریر وشرحہ لابن امیر الحاج **اقول** ہذا ہو الظاہر من عبارۃ الاصول ولا یخفی ان ہذا لا یسمی اجماعا ولا سکوتیا عند الجمیع ولا حجۃ عند البعض فافہم

اقول لان النسخ تبدیل وبیانا یکون لائقا فی حق الرسول صلی اللہ علیہ وسلم والاجماع لا یکون الا بعد وفاتہ فتقریر الجواب ان المنسوخ ان الرسول علیہ السلام لم یمت ما نسخ الحکم الثابت بالکتاب او السنۃ وانما الحکم الثابت بالاجتہاد فیجوز نسخہ بعد موتہ بان یظہر بعد موتہ ان اجتہادہ کان مخطئا فی ذلک الاجتہاد **قال** فان قیل اجماع الصحابۃ بعد وفاتہ علی حکم یکون اجماعا علی ان ذلک الحکم ثابت بالنص لا بالاجتہاد لان الاجماع لا یکون الا عن دلیل **قلنا** هذا یوجب ان لا یکون الاجماع حجۃ لان الدلیل ان کان قطعیا فالاجماع علیہ لا یفید شیئا وان کان ظنیا فالاجماع علیہ لا یوجب القطع بالحکم **قال** فان قیل الاجماع علی الحکم الثابت بالنص یوجب القطع بالحکم **قلنا** هذا ممنوع لان الاجماع لا یوجب القطع بالحکم الثابت بالنص فکیف یوجب القطع بالحکم الثابت بالاجتہاد **قال** فان قیل الاجماع علی الحکم الثابت بالاجتہاد یوجب القطع بالحکم **قلنا** هذا ممنوع لان الاجماع لا یوجب القطع بالحکم الثابت بالنص فکیف یوجب القطع بالحکم الثابت بالاجتہاد **قال** فان قیل الاجماع علی الحکم الثابت بالاجتہاد یوجب القطع بالحکم **قلنا** هذا ممنوع لان الاجماع لا یوجب القطع بالحکم الثابت بالنص فکیف یوجب القطع بالحکم الثابت بالاجتہاد

اقول لان النسخ تبدیل وبیانا یکون لائقا فی حق الرسول صلی اللہ علیہ وسلم والاجماع لا یکون الا بعد وفاتہ فتقریر الجواب ان المنسوخ ان الرسول علیہ السلام لم یمت ما نسخ الحکم الثابت بالکتاب او السنۃ وانما الحکم الثابت بالاجتہاد فیجوز نسخہ بعد موتہ بان یظہر بعد موتہ ان اجتہادہ کان مخطئا فی ذلک الاجتہاد **قال** فان قیل اجماع الصحابۃ بعد وفاتہ علی حکم یکون اجماعا علی ان ذلک الحکم ثابت بالنص لا بالاجتہاد لان الاجماع لا یکون الا عن دلیل **قلنا** هذا یوجب ان لا یکون الاجماع حجۃ لان الدلیل ان کان قطعیا فالاجماع علیہ لا یفید شیئا وان کان ظنیا فالاجماع علیہ لا یوجب القطع بالحکم **قال** فان قیل الاجماع علی الحکم الثابت بالاجتہاد یوجب القطع بالحکم **قلنا** هذا ممنوع لان الاجماع لا یوجب القطع بالحکم الثابت بالنص فکیف یوجب القطع بالحکم الثابت بالاجتہاد **قال** فان قیل الاجماع علی الحکم الثابت بالاجتہاد یوجب القطع بالحکم **قلنا** هذا ممنوع لان الاجماع لا یوجب القطع بالحکم الثابت بالنص فکیف یوجب القطع بالحکم الثابت بالاجتہاد

ذكره لان الاقتضاء الامر تكرار كما سبق في مباحث الامر بل معناه فعل الامور المكلف اتيانا على تقديره بالعموم اشارة الى هذا فاينما قال قال وجوابه ذلك ما قاله اقول بالجواب عن قوله
خلافا للاذان على الجواز غير سداد قال اقول نظرا لما تقطع بكونه من الاحكام شرعية في مثل هذا الاحكام شرعية وهو ولان الحكام شرعية في مثل هذا الاحكام شرعية فاين هذا من ان الاحكام شرعية
والحنفية حيث يقولون فقط اسم اذا الاول عليها مكابرة مخفت قال اقول نايده ان يجعل من احد فرقك اي الاحد ذاع بالقياس قال اقول وبه يرد على التمسك بقوله تعالى فاعتبروا اه اقول
اي جواب اثبات اللغة بالقياس على التمسك بالآية وتوجيه الرد ان يقال الآية النص التي افاد حجية القياس المشروع بل بمعنى حجية القياس مطلقا بما هو هو سواء وجب الحكم فلا ينهانا الان عاية
المسبب بطلان توجيه الجواب بقوله وجواب آه قال التخصيص ان ذكر آه اقول بل اجاب بالبحث باعتبار الشق الثاني قال التخصيص قطع اقول ملتقى وجهان من تجويز تعبير القياس حكم النص الملتقى
وله سلم ان خلاف النص فاذا لم يدل على الثبوت بل على عدم كونه تعبيرا تعبيرا قال اقول الاولى ما فيه من الضعف اذ العلة الدال على ان يقال النص الدال على ان يقال اقول
لغة الاصل فاستفاد منه على ما ذا يدل على الدلالة عليه وفي الغاية فيقبل وحاصل ان الى اهل كلا من هذا استفاد استعمال اقول فيه اطلاق الاثنان بين بعض الاثنان وبعض الاثنان بل الاثنان
جواز الاستدلال آه اقول يعني ان ذكر من الحجية ليست نحيا ليكون اذكر ودفع الى الاصل وانفصلت واما اذا وجب فلا الان شاء مثلا اتى بعض الوقائع نحو الاستدلال على بعض شيء آخر مخلوق تمسكه بقاء لا اقول
حيث تقال ما يضاف اذ الضيع ولا يدفع آه قال اقول ولو يريد بالجهل آه قال اقول لا يضع الا الاحاد في الاحاد يعني قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق آه قوله ان يكون الاجتهاد الا يكون الاجتهاد
على ثلاثة اقسام بعضهم ان الوجوب عند كم اثر الطلب لقدم يقال ان اثر الطلب كون المطلوب حكما شرعيا بعض الفصل فطلبه يدل على ان الفعل حسن قال اقول ان الاجتهاد في الاحكام الشرعية
قوله تعالى لا اذ لا عكس مرئي سلم ونسوا بالجمع ورد كونه قرائن من الجمع
الجمع الجمع
الجمع الجمع
الجمع الجمع

قد طبع بعنایة الله الکریم واستتب بفضله العظیم

فی المطبعة الشهیرة باوده اخبار المملوکة لذی المجد والفخر المنشی نول کشور

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله احكم بحجابا اصول الشريعة هذه العبارة الوثيقة يحتمل وجوبا انيقة احدها ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة بالكناية بان يقيس تشبيه الشريعة بشجرة ذات اصول وفروع باثبات الاصول والفروع اياها تخييل والاحكام والرفع تشبيع ثانيهما ان يراد بالاصول الادلة الاجمالية وبالفروع العمليات ثم معنى رفع الفروع بالخطاب اظهارها بما يعتقد بحجة الابصار وجعلها بمنزلة الاشياء المرئية التي يمكن ادراكها بالابصار فالاحكام اصول وبشبهها بالكتاب فوجهان البعض الاعتقاديات كمسئلة الرؤية وعذاب القبر والمعاد بالجسماني لاثبتت الا بالنقل المنتهي المتعالي الى القرآن بالبرهان وبعضها وان ثبت بالعقل لكن تاييده وتوثيقه به اليقة ثانيهما ان يحمل على التجوز او النقل الاصول اشيء على علم الاصول من فروعها على الفقه ومعنى الرفع على هذا رفع احكام الاصول بالكتاب فهو ان كثيرا من مباحث مقررة مثل مع ان القياس او الاجماع حجة والباقي من مسائله وان استندت الى العربية لكن تاييدت بتاييد القرآن مثل كون الامر للوجوب مستنبط من اللغة لكنه مستفاد ايضا من الآيات الكريمة الدالة على الوعيد باعتبار الامتثال للاوامر والانتهاء عن نواهيه ثانيهما ان يحمل الاصول عبارة الشرع والفروع من احكامه المتنزعة عنها فان اريد الادلة الاجمالية التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس فيحذر شه انه يلزم منه احكام الكتاب بنفسه وذلك غير جائز ووجه الدفع ان بعض الآيات محكم بالاخر فلا محذور فيه وان اريد الادلة التفصيلية المنصوبة على مسائل الفقهية الجزئية فاحكامها باعتبار رجوعها بالاخرة اليه كما لا يخفى وقد يجعل الكلام من قبيل الاستعارة التمثيلية بتشبيهها الاحكام اساس الشريعة ورفع فروعها بالكام اصول الشجرة ورفع فروعها ويدل عليه ان بنى التمثيل على ترك المشبه وتناسي التشبيه بالكلية في الكلام ولو احتد وتفرعاته وقد صرح بهذا الجاعل بان المراد بالكلمة الباقية الشريعة فيلزم الاشعارفي لواحق الكلام الى التشبيه بالشجرة مع ان التمثيل من قبيل الاستعارة المصرحة وهي ان يذكر عين لفظ المشبه به ويراد المشبه والاحكام بحسب الحقيقة متناول التقوية المعنوية ايضا على ما يشعر به عبارة الاساس والاصل شامل للدليل ايضا على مذهب المعتزلة وقد يرد عليه ان الجعل بان القوم صرحوا بانه يتبع ادنى شبه في الامثال معللين بانها تخرج بسبب التغيير عن الاستعارة والاشك ان الاحكام بالكتاب والرفع بالخطاب ليس من حال المشبه انى اتحقق

بل نقول المناسب ان نذكر اصول الشجرة دون اصول الشريعة وتخصيصه بحث لانه لا يدخل بالكتاب او بالخطاب او الشهرة فيه في الاستعارة بل
من قبيل التجريد اعني بالمناسب المشبه الاير ى ان الشارح جعل القرينة الرابعة في خطبة المتن اعني وفي حلية الصلوة وآخر من التمثيل شجرة وتخصيص الاصول
بالكتاب ورفع الفروع بالخطاب ان الاحكام بواسطة الاعجاز الثابت للكتاب اي القرآن فقط وامارفع الفروع فبمطلق الخطاب المتناول
لغيره ثم وجه تخصيص الاصول بالكتاب والفروع بالخطاب ان الاصل مقدم على الفرع كما ان صفة المكتوبية في اللوح سابقة على الخطابية ولوالي
ملك والتخفيفية اي التسهيلية المائلة عن الاعوجاج ماخوذة من الخف اي السهل اعتبارا للمبالغة موالتانيث باعتبار انها صفة لموصوف مقدر
مثل الملة والسمح الجواد وصف الملة بنظر الان ليس فيها الكاليف الشاقة التي في بعض الاديان المنافية لارادة الله بالعبد فيها التقية عن وشك
وريب الارتياب او الطريقة التي يهتدي بنور ها السالكون او الطريقة الواضحة تنفي العباد تكميلا الى موارد سعادتهم وتلائم بالملة الحنيفة
السمحة السهلة البيضاء قوله فصحت كلمة التي الكلمة هي الشريعة او كلمة التوحيد المشتملة على الاعتقاديات والعمليات ثم الكلام يحتمل التمثيل بان يشبه
حال الكلمة في استحكام معناها وعلو فروعها بحال شجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها عال بالجمال قصر شعبه فانه خلاف المتبادر من عبارة الكتاب ويحتمل
الاستعارة المصرحة بان يعتبر استعارة رسوخ الاساس لكون الاعتقاديات التي هي اصول الكلمة على حدة واستعارة شموخ البناء لرفعة العمليات على
الانفراد فان قيل الغاية والمعاد احدا ما اذا اريد بالكلمة الشريعة فالامر ظاهر واذا اريد بها كلمة التوحيد فلان المقصد شيء يا تعيين الكلمة من الاعتقاديات العمليات
التي عبر بها عن الشريعة قلنا يعتبر في الرسوخ والشموخ زيادة ليست في الاحكام والرفع باعتبار التقييد بقوله كشجرة آخر فان ذلك زائد على المفهوم من
قائمة ما تقوم بهم من التكرار والحشو والمعيا بحسب نفس الامر والغاية بالنظر الى علمنا والمراد بالمعيا احكام علم الاصول ورفع علم الفقه او احكام الادلة الاجتهادية على الاعتقاديات
ورفع ما يدل على العمليات والمراد بالغاية رسوخ نفس الاعتقاد ورفعة العمل قوله او قد آخر صلة بعد صلة على ما وجه الشارح في شرح الكشاف فلم يعطف على احكم
اقتدارا بان كلا من المعطوفين حقه ان يستقل في استجلاب الحمد المشكوة الكافي لغير الناقة استعيرت لنعم النبي عليه السلام وانما صح اضافتها الى مطلق
السنة باعتبار ان حظها وافر المتفق على جودته اقوالها الشبيهة بالسراج في الاضاءة او استعيرت لذاته الانور صلى الله عليه وسلم اذ لا شك ان كل احد من
افعاله واقواله شبيهة بالسراج الكائن في الكوة لاشتمالها على الانوار التي يشاهدها والابصار وجاء مشكوة السنة من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه او السنة
استعارة بالكناية والمشكوة تخييلا قوله تمييزا ومنهاجا تقدم حسن تدرس سره حيث لم يجعل للقياس فقرة على حدة بل ادرج القياس والاجماع في
فقرة واحدة لانه ليس اصلا مستقلا عند المحققين قوله موانا فظهيرا في المعوان من المبالغة ما ليس في الظهير فقدمه عليه من قبيل التقديم
لا الترقي او للسجع وانتصابهما على المفعولية لتضمين على الارسال معنى يجعل او على الحالية قوله والذين آمنوا عطف على قوله من الترم لانه اعتبار
فيه الاوصاف الثلثة التي هي الالتزام والاعتصام والاغتنام وتلك لا يوجد الا في الصحابة والمهاجرين والانصار كناية عنهم فتم بيان من
الترم بهما والمراد بقوله والذين آخر التابعون فتم بهم قوله وبعد فان آخر لقائل ان يقول الواو غير ظاهر فان الكلام السابق للاشارا لحمد والصلوة
والاحق اخبار قطعا فيلزم عطف الخبر على الانشار فيما لا يجعل له من الاعراب وهو خلاف ما علية الجمهور فلا يجوز العطف عند الجمهور وان جوزه بعض
النحاة على ما ذكره صاحب المغني ويمكن ان يقال جملة الحمد يحتمل ان يجعل اخبارا على ما ذكروا فان ذلك يستلزم المقصد قطعا اعني الشارا لحمد والاخبار
عن الصلوة وان لم يستلزم انشارا الصلوة بصيغة الدعاء لكنه يستلزم المقصود الاصلي اعني الشارا التعظيم فجملة الصلوة ايضا خبر لكنه الواقع الامر
بالدعاء بالصلوة فلا يبقى الكلام من وجهين الاول انه لا جهة للفاء قبل على تو هم او تقدير ما في نظم الكلام ويرد على الاخير انه لم يسمع والمعهد
في التركيب لا لمعنى لاعتبار قرينة لا ما ههنا ويمكن ان يقال انه ذكر في كتاب الامالي لابن الشجري قد يجيء كلمة اما من غير تفصيل وتنويع كما في اوائل
الكتب فيكون عطفا على جملة الحمد والصلوة انشائي انه لا معنى يجعل علم الاصول آخر بعد الحمد والصلوة فان مضمونه ثابت سواء وجد الحمد اولا
والجواب ان المقصد ليفيد الاخبار يكونه بعد الحمد والصلوة فان المقيود قد يكون قيودا في اخبار والاعلام بمضمون الجملة كما يكون قيودا في مضمون

اشارة الى ذلك ابن الحاجب فى الايضاح او مراد البعدية بحسب المرتبة **قوله** الجامع بين الخ وذلك لان بعض مسائله مستندة الى العقل كما فى مسائل الامور المبنية على الحسن العقلى ووجوه الترجيح عند تعارض الادلة وبعضها مستنبط من النقل وهو الاكثر ويحتمل ان يريد ان موضوع الفن بعضه معقول كالقياس والاجماع وبعضه منقول كالكتاب والسنة **قوله** مدارك الحصول المراد بالمدارك اى مواضع الادراك الادلة التفصيلية والحصول اى بالقوة فى الجملة حاصلا للاحكام الشرعية ويمكن ان يجعل الاول على مسائل الشرعية ويراد بالثانى السعادة الاخروية **قوله** احبل ما ينسم الخ اى نسم من قولهم نسمت الريح اذا وجدت نسيمها والقبول الاول بريح الصبا فانه اقبل المقبول بمعنى المقبولية من قبيل اضافة الشيء الى الشيء ويمكن ان يكون القبول بمعنى المقبولية فى الرياض فى السلامة للباغ فيفيد استعارة بالكناية فاثبت لها اقبول تخييلا كاثبات التنسم **قوله** اغرا يتخذ الخ الاولى بحسب المعنى والدراية ان تجعل بيانيا للمفعول من الاتخاذ المتعدى الى مفعولين فالمفعول الثانى عقول والمفعول الاول جمع العقل بمعنى الملجا والثانى جمع العقل بمعنى الذاكرة **قوله** مائقة بها بعد كونه استعارة بالكناية تخييليا كناية عن عدم تفطن الاذكيا لهذه اللطائف اذ سماع اولى الابصار لما لازم للتفطن ولوادما فانها رفعاية لها انتهاء وغاية حسنا بحيث اذا تفطن لها استقطن لا محالة لان الابذكر ها صاحب بصيرة فتفى اللازم واريد نفى الملزوم وقيل فى وجه العلاقة ان اكثر العلوم الدقيقة انما يحصل بالسماع عادة ويمكن ان يقال نفى سماع اولى الابصار اشارة الى ان تفطنهم لعلوم الاتقان غير محتاج الى السماع لانها الحتاج اليه سماعهم لاتقان اذا كان تفطنهم بعلوم الاتقان لكون سماعهم من غير تدبر فيه تفطن غير تام فيكون تفطن اولى الابصار اجلى والوقوع مع امتناع تفطن اولى الابصار لانا نقول المراد من الكناية بكناية ما ما لا يكون ابن يحصل للبشر من غير سماع من غيره كالملك **قوله** لاشتمال الشمس اعلم انه ذكر المحقق الرضى فى آخر بحث المفعول المطلق وما يشبهه ان يكون قيدا سالكون مصدر معطوف على الحال بالواو والمراد بالعطف تاكيد المعطوف عليه وتبيينه كما تقول اتعتبت و لا عتبار الغراب اى ولا اعتدت اعتداد الغراب بل سرع من ذلك والما وجب حذف الفعل فى هذا المصدر لدلالة المعطوف عليه على الفعل المقدر واعتناية بمعنى وقال فى بحث حذف خبر المبتدا بان تكرار لا اذا دخلت على الماضى غير الدعاء افادت رفع ما قيل من انه لا يصح توجيه هذا التركيب بجملة على سبيع ولا استبعد استبشار الشمس بل اريد من ذلك فان تكرار لا فى مثل هذه الصورة واجب على انه يمكن ان يفرق بين صريح الفعل الماضى وتقديره بقى انه لا يناسب فى مقام التاكيد العطف كما تقرر فى كتب البيان فلذا قيل ان الواو للحال **قوله** مجتازى بماء وادى النهر الجتاز مصدر بمعنى السلوك والوقت مقدر او اسم زمان او مكان والظرف صفة يتعلق به او بالاجتياز المستفاد منه وعلى الوجه الثانى يجوز ان يكون حالا او بدلا من الجتاز **قوله** تهوى اليه بكسر الواو اى تسرع اليه اشتياقا من باب ضرب او بفتح الواو من باب علم اى تحبه لكن التعدية بالى ترجح تضمين معنى الاشتياق وفى الكلام تلميح الى حكاية فاجعل امدة من الناس تهوى اليهم ولذا جعل قدس سره فى الوصف بصيغة الفعل على خلاف سائر القرائن **قوله** واكبادا بائتة عليه الظما انه من باب بمعنى عطش لا تخر او ذنب فى الارض من العشق للان وصف الاكباد بالعطش دون الآخرين هو المشهور والمناسب ان يجعل اللفظ اشمل على الاشهر وان كان يلزم على التقادير اعتبار مثل الاقبال او الحرص او غيرهما مما يشهر وصف الاكباد من جهة كلمة على **قوله** حوالينا بفتح اللام مفرد بمعنى الجانب وذكر فى الصحاح بقعدوا حوله حواليه وحوليه ولا يقول حواليه بكسر اللام **قوله** فوائده سميت الدرة الفاخرة فريدة اما باعتبار انها لا نظير لها او انها كانت منفردة فى صدفها لكبرها او انها يجعل مجتمعة من بين الجواهر نظرف على حدة لكمال حسنها **قوله** ثم سوارد السهر الخ فى هذه القرينة اشارة الى كمال الجد وفور السعى فى تحصيل هذا المطلب حيث اورد الاقحام اى الدخول فى الشئ من غير روية وتامل فى العواقب فاعقبه فى مواضع الاستراحة من ازمنة **قوله** ظلل الليالى له ماجرا اى المظلمة فان الدياجر جمع الديجور اى ذات الظلام لكنه حذف منه الياء لان زوايج المهواجر جمع الهاجرة هى نصف النهار **قوله** بمحمد الاستمداد الخ **قوله** وتلقا فعالة الجدا اى بازا لاجده لا مقصرا فى تقصيره فان الترف نزح الماء كله من البير والفلالة بالضم تقية الشئ **قوله** بالتلويح الى الكشف الخ ان كان الاسم المجموع فالامر ظاهر وان كان الاسم التلويح فالاظهر تعلق الجار بلفظ العلم اى التلويح معناه اللغوى الاصلى كما مر

الشيخ في علام الثقيبة **قوله** بهيئة الدر الكمامة از العطف اي الجانب كناية عن انفرج لان الفرجان تتحرك جانباه عند الانشقاق **قوله** بتنشط لاستماعها القداحسن قدس سره حيث بالغ في حسن التوجيهات بان جعل استماعها اي تحصيل سماعها بالتكلف والمشقة باعتبار انشاط الكسلان اذ محصل اذا اجمع اهل الكلام الية تلك التوجيهات في الجملة ينشط لاتمام سماعها كما انه جعل عند سماع التقسيمات يطرب الكلان اي كامل الاخرين لفقد المطلوب في الاصل فاقد الواو **قوله** لا يستاكف اي لا ينفي ان الغرض من معرفة حقائق هذا الشرح دقائقه هي المهارة والبراعة عند كونه تمارين فاذا جعلا تمرينين لتلك المعرفة فينبغي ان يعتبر المهارة والبراعة في الشيء مراتب متفاوتة ويراد بالماهر ذو اليد في المهارة والبراعة لكن لبساطة الاستكباف والاطلاع كما يقال المعتصم في توجيه قوله تعالى للمتقين بنفي انه قدس سره حكم بان المتن غني عن هذا وجعل معرفته موقوفة على هذا الشرح المتوقف معرفته على حقائقه ودقائقه على المهارة والبراعة فيحتاج الى كتب اخر هي وامثالها ان الحكم بكون الكتاب غنيا عما هو اعلى لا تحقيق **قوله** وهو الذي الخ ذكر في النهاية الجرجانية المعنى بالعبرة الفقه الخفي وقد يطلق على الملاءة والملاءة يقال فلان في عبرة الناس فيه تبرك العبرة وتشديد اليا **قوله** وهو حسبي ونعم الوكيل فان قيل قد ورد هذا التركيب في المطول فلم يورده منها فالجواب ان المراد بيان ما يجوز عروض الانشاء على الاخبار في موضع من كتبه وان مقصوده ههنا لا يرد على صاحب التخليص حيث لم يجوز تعاطف الجملتين المختلفتين انشاء واخبارا **قوله** حال من المستكن الخ المتبادر من هذا الكلام الى الافهام ان المتعلق الحقيقي للظرف ابتداء وليس كذلك فان المقصد التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله تعالى لا في مجرد ابتداء تاليفه لان الكتب قدس سره في الحاشية يريد ان الظرف حال عاملها ابتداء اذا المتعلق الحقيقي للبار اعني ملتبسا او متبركا قدم تبرك نسيا منسيا وللدلالة على هذا المعنى صرح بان المفعول هو الكتاب وجر لا معنى لجعل الظرف ظرفا لغوا وههنا ابحاث الاول قدس سره اتى بواو الصنف ونظر الى ان الابتداء عام في جميع المواضع وقيل في ترجيح التقدير الثاني من انه يفيد تلبس جميع الفعل بخلاف التقدير الاول فقد اشار قدس سره الى دفعه بجعل الظرف حالا متعلقا بالتلبس والتبرك في الكتاب على ان يكون البار للمصاحبة الثاني انه جعل الحال من الاحوال المتراد فة المتداخلة بان يكون حالا من الضمير المنتقل الى الظرف وذلك لرعاية التناسب والتساوي بين التسمية والتحميد بقدر الامكان فيكون كلاهما قيدا لفعل واحد على طريقة متحدة الثالث انه قدس سره بنى الكلام في شرح التوضيح على ما هو المشهور عند الجمهور من جعل التسمية خبرا من الكتاب ابتداء لكن المعدة صرح في التنقيح بترك التسمية وجعلها خارجة عن الخطبة اشارة الى جواز ذلك ايضا ولا يلزم توافق المتن والشرح في ذلك الرابع انه قدس سره جوز ان يكون المتعلق الحقيقي للظرف من الافعال الخاصة مع كونه خلاف المستقر او المشهور عند النحاة ان العامل من الافعال العامة لكن المتحقيق جواز كونه من الافعال الخاصة ايضا وفي ذلك زيادة بسط اورد نا في حواشينا على شرح الكشاف الخ مس انه جعل المتعلق الحقيقي نسيا منسيا دون ابتداء والفرق غير خفي سر فان كليهما متروكان لفظا لمحو فان معنى والكل منهما في اللفظ معمول والجواب ان معمول التبرك فيه يقوم مقامه حتى يعد عاملا معنويا في مقابلة الفعل وشبهه وقيل بانتقال الضمير اليه بخلاف معمول ابتداء السادس ان ذكر الكتاب لا يظهر كونه مانعا عن جعل الظرف لغوا اذ يجوز ان يكون له مفعولا بلا واسطة ومفعولا بواسطة الباء سعد لا يلزم ان تجيء اضافة بل محصل المعنى جعل التسمية اول الكتاب الكلم الان يقال الواقع في الاستعمال ذكر احد المفعولين مع اتحاد المعنى لا سيما ان العلامة الزمخشري قال في المقدمة في تفسير قولهم بدا بالامر وبدا الامر بالفارسية آغاز نهاد وكار الا انه قال في اساس اللغة بدؤا بفلان قدموه وهو المشهور واما المتعدي نفسه فنا بحي بهذا المعنى بقي انه ذكر المحققون من شراح الكشاف ان التقدير في عال التسمية بمثل ابتدار القراءة بالتسمية يفيد تلبس ابتدار القراءة بها دون جميعها وقيل في التوجيه ان الابتدار المتعدي نفسه بمعناه الخلق

والاستيلاء واحدى بالبار فمناه ماذكر في اساس اللغة فذكر الكتاب منصوبا يدل على ان البار ليست بصلة وفيه ان يخالف ماذكره المحققون
من شراح الكشاف وايضا ذكر صاحب الكشاف في المقدمة ابتدأ الامر يعني آغاز نهاد كار واوايضا قال الشارح لعبيد هذا الكلام الابتداء
امر عرفي يعتبر ممتدا فليتامل **قوله** من الجملة الاسمية او الفعلية اي الظاهر كونها جملة مستقلة في اداء الحمد من غير كون غيره مقصودا بالافادة وعلى
هذا فقوله نحو الحمد لله بيان وتفسير لقوله الجملة الاسمية او الفعلية فلا يرد ان خاصا في المعنى جملة فعلية **قوله** فقدره بانخ لم يكن ان يكون سببا
باعثا على رعاية المناسبة بين التسمية والتحميد بان يجعلا حالين عن فاعل يبتدئ واحد لانه كتب قدس سره في الحاشية انه بيان للكتاب
الذي حاول رعايته **قوله** لم يبدأ في بسم الله الخ ينبغي ان يعلم انه يحتمل في هذه الرواية التوفيق المجزوم بقبول بسم الله احمد وبعد احمدا اما على رواية فالاول
منها ايراد هذه الرواية الثانية اعلم ان الابتر مقصورا في اللغة مقطوع الذنب وانما استعملته منها مع ان الظاهر مقطوع الراس مبالغة في
الاعتداد بالتسمية في ابتداء الامور نظرا الى انه ليسري نقص من تركها في الابتداء الى الآخر واشارة الى ان النقص ليس تمام او وجود
الحيوان بدون الآخر ممكن بخلاف الراس فالمراد بالابتر الناقص في الجملة او الاجزم في الاصل مقطوع اليد فذكر هنا للاشارة الى فقدان المنافع
بالكلية نظرا الى ان اكثر المنافع في الانسان من جهة اليد **قوله** فحاول ان يجعل ثم للترتيب في الذكر يقتضي ان يكون التسوية بين الحمد و
التسمية بجعل كل منهما قيدا في الكلام ورعاية المناسبة بينهما يكون نهما قيدين مخصوصين اي حالين عن امر على وتيرة واحدة لكن الانسب بلفظ التسوية
والمناسبة بينهما ان يكون الامر بالعكس بان يراد بالمناسبة الاتحاد في الجنس وبالتسوية الاتحاد النوعي فيكون في الكلام لف ونشر مشوش
قوله حالا عنه اي على وجه الظهور بل النصوصية بخلاف ما اذا قال احمدا صدقان كونه حالا في مثل هذا الكلام مجردا احتمال نحوي **قوله** الا انه قدم الخ
وجه الاستدراك ان المتبادر من النصين التسوية بين الحمد والتسمية من كل وجه فتترى اي بمن ذلك هذا الترتيب من تقديم
التسمية على التحميد بناء في ذلك فيحمل بما قصده المصورة فلذا استدرك الشارح بقوله اشار الى ان الصورة
بصدد التسوية ورعاية المناسبة بقدر الامكان اذ التسوية بدون التقديم لاحدهما من المحالات **قوله** لان النصين الخ لا يخفى انه غير محتاج اليه
في تعليل التقديم للتسمية وكانه علة لا يتضمنه الاستدراك بالامن الاخلال بالتسوية ورعاية المناسبة في الجملة او جميع ما ذكر في معرض التعليل
علة لما سبق من محاولة ان يجعل التسمية والتحميد قيدين ومن تقديم التسمية **قوله** اذ الابتداء الخ اي الحقيقي كما هو النظم من العبارة بقاطع الامر
يفوت الابتداء الحقيقي بالآخر سواء جعل البار في كليهما او في احدهما صلة الابتداء او متعلقا بالتلبس والتبرك اذ هذا الابتداء على اي وجه كان بنافي الابتداء
بالآخر لكن هذه المنافات على تقدير ان لا يكون البداية بالتسمية في اللسان والابتداء بالحمد في الجنان مثلا على تقدير ان يكونا على طريقة واحدة
اما باستحالة الابتداء بكليهما معا في اللسان او الكتابة فظاهرة واما باستحالة بعضها في الجنان فلان التوجه التام لا يمكن الى مقصودين بالذات
في زمان واحد الا لبعض المتجردين من الكمل وليس الكلام معهم **قوله** فيقع الابتداء به حقيقة انما جعل الابتداء بالتسمية حقيقيا لانها عبارة عن
المجموع فلا يتحقق الابتداء بها الا بتحقق اجزائها فيكون اجزائها فيكون حقيقيا او نقول لما كان البداية الحقيقية بجزء منها فاطلق الابتداء الحقيقي على المجموع توسعا
واعلم انه كتب قدس سره في الحاشية هذا وجه توفيق يجري في كل امر ذي بال والافهى هذا المقام قد جعلنا الابتداء امرا ممتدا يقع فيه التسمية و
التحميد والصلوة وغيرها **قوله** فعمل بالكتاب الوارد فيما اذا اجتمع التسمية والتحميد فلا يتوجه اصلا ما توهم من انه قيل في الكتاب ايضا من انه من سليمان
وانه بسم الله الرحمن الرحيم اذ لا حمد فيه اصلا وانما قدم التسمية على التحميد في الكتاب نظرا الى انها الجزء اليمين بخلاف التحميد فانه في نفسه ايضا مقصود **قوله** و
ترك العاطف اعتبر من عليه بان العطف بالواو ولا فائدة لتبعية في الاعراب فقط واجاب بانه يمكن ان يستفاد التبعية المعنوية بمنزلة القرينة على
التبعية الاعرابية فانه كثيرا ما يعتبر الترتيب اللفظي لاجل الترتيب المعنوي مع انه نقل في مغني اللبيب عن جماعة من النحاة ان الواو قد تفيد
الترتيب وذكر في النهاية الجزرية حديثا يقوي هذا المذهب **قوله** عدلت عن ذلك الخ بحث اللفظ فلانه لا فرق الواو في اثناء المعطوف

وذلك لازم على التقدير فان المعطوف مجموع بعد ان العبد يقوله حامدا الا ان يقال الواو ليست لعطف تلك الجملة على جملة التسمية بل لعطف الظرف اعني بعد على حال اي حامدا ولان مدخول ان لا يعمل فيما قبلها الا يقال فليعبر اما مقدرة كما قيل في مثل هنده المواضع وح يرتفع المانع حتى يجوز شمول ايا يوم الجمعة فان زيدا منسافر كما تقرر في موضعه لانا نقول لا تقدم على الفعل من اخبار الاخبار اثنان فصاعدا مع وجود كلة اما بقي انه يجوز ان يجعل الظرف معمولا لكلة اما على ما قال قدس سره في المختصر وانا بحسب المعنى فان المقصود في مثل هذا القام على ما هو المتعارف عند الجمهور بعد التسمية والتحميد كذا وكذا بدون التقييد لما ذكر فتعيب بعد بشئ من الحمد والصلوة ؛ قوله حامدا اليه اولا وقتا بانيا نقل عنه انه اراد به الجمع بين توفيق تاليف المنقح اولا وعلى توفيق تاليف التوضيح ثانيا ولكن ان يقال انه اراد به الحمد على توفيق الاشتغال بالتصنيف اولا والاتمام ثانيا او الحمد على التاليف اولا والاتمام ثانيا او الحمد على التاليف اولا وعلى التتميم ثانيا او الاظهر ان يحمل الفكر وعلى انتفاء الناس به ثانيا او الحمد على خلق النعم واليصالها الى العباد اولا وعلى التتميم والتلذذ بها ثانيا والاظهر ان يحمل الفكر لا مجرد التثنية قوله يحتمل وجوها ينبغي ان يعلم انه يجوز ان يكون اللفظ محتملات كلها صحيحة بالنظر الى قصد المتكلم على السواء ويكتفي بالمناسبة ولا يكون لقرينة معينة كما ذكر علماء البيان في قوله صبر جميل من احتمال حذف المسند اليه او حذف المسند وحملوا فائدة مثل هذا التركيب ان يذهب نفس السامع الى كل مذهب ممكن وما قالوا من انه لا بد للحذف من قرينة معينة فانما هو عند تعين المراد واما اثر قوله لكمال ذاته وصفاته العطف للتغاير فان كمال الذات يرجع الى الصفات العظمة وذاته من حيث هو لا يستحق الحمد والمراد بالاول ما ليس بخصوصيته صفة مدخل فيها والثاني ما يقابله وفي ذلك تفصيل مذكور في حاشية التلخيص قوله حيث اشير في الفاتحة قد كتب قدس سره في الحاشية المشهورة هنا ما يفيد تفصيل ما ذكره من اشارة تلك السور اجمالا الى ما قصد لكنه لا يخلو عن مناقشة اذ كل من السور الاربع الاخر من الفاتحة في الاشارة الى الجميع وايضا وجه تخصيص بعض السور بالاشارة الى ما ذكر فتدبر مع انه يكفيه قدس سره ان يقتصر على قوله فحمده على قسمين وعلى تقدير عدم الاكتفار بهذا كيف ان يقول على وجه الاجمال تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد قوله معناه قصد تعظيمه الخ كتب قدس سره في الحاشية لا بان يجعل الثناء اعم من فعل اللسان مجازا وان كان محتملا بل بان يجعل حرف عنان الثناء تمثيلا او كناية عن قصد التعظيم وانت خبير بان الصرف والقصد المذكورين وان اشتركا في امر مثل الاقبال لكنه ليس بينهما علاقة ظاهرة معتد بها صالحة للانتقال وبان القصد المذكور وان كان ملزوما عرفيا للصرف في نفس الامر لكن الصرف لا يستلزم القصد عقلا استلزاما واضحا والكناية يلزم ان يكون معناها الاصلي ملزوما عقليا في الجملة والا فلا انتقال والانكشاف في العلاقة بمجرد ان يندفع التكرار بعد غير سديد والاظهر ان يجعل قوله ولعنان الثناء الخ تكثيرا للمحمد قوله وفيه اشارة الخ ذلك يتضمن جوابا آخر عن اصل السوال فان تخصيص الثناء لا يستفاد من القرينة الاولى ولكن ان يجعل الحمد عاما بمعنى الفعل المبني عن التعظيم كما هو المتبادر عند الاطلاق والثناء خاصا باللسان والتخصيص به بعد التعميم نظرا الى ان ذكر النعمة باللسان وحده اشيع لها وادل على مكانها من غيره قوله بانه المستحق الخ التخصيص مستفاد من تقديم الظرف اي اليه على قوله ثانيا او من جعل اللام في الثناء للاستغراق فحينئذ ليس الباء صلة الخ ينبغي ان يعلم ان هذا الكلام غير مستدرك في الجواب فانه لا معنى لجعل الابتداء بالتسمية اي جعلها بدايته امرا ممتدا عرفا والوسط فيقول الامر الممتد اذا قارنه شيئان مرتبان غير مجتمعين في الزمان لم يجز ان يفيد باحدهما ثم في الآخر حالا عنه كما اذا ضرب زيد عمرا واضربا ممتدا في حال قعوده بالخشب وفي حال قيامه بالسوط فلم يجز ان يقال ضرب زيد عمرا بالخشب قاعدا وان صح ان يقال ضرب زيد عمرا قاعدا وقائما وقاعدا قوله يجعل من جمل المحذوف هذا هو الذي ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية من انه يقدر يسجد غالبا في كثير مع ان المقدر بمعنى يضع جبهته المذكور بمعنى يخضع لكنه مخالف

لما ذکر صاحب المغنی من انہ لا یقال ضرب زید وعمرو علی ان یقدر للمطلق ضرب مغایر للمعنی المذکور **قولہ** وعلی افضل سلہ فی اثنا
لفظ الرسل علی الانبیاء تعظیم لہ علیہ الصلوۃ والسلام اذا الرسول من لہ کتاب وشرع دون النبی علی ما ہو المشہور **قولہ** استعیر للضمار
والمراد بالاستعارۃ مصطلح الاصولیین ای المعنی المتناول للمجاز المرسل الضمار اذا الظاہر ان اطلاق الحلیۃ علی المضمار من اطلاق اسم المحال علی
المحل بقی ان المفہوم من الاساس ان الحلیۃ حقیقۃ فی المضمار ایضا ویمکن ان یجعل الحلیۃ عبارۃ عن جماعۃ الخیل المجتمعۃ للسباق
اذ تشبیہ نفسہ بالمجلی المصلی یتضمن تشبیہ الباقین بالآخرین من افراس السباق **قولہ** او اشار بالمجلی الخ لا یخفی ان فی لفظ اشار
اشارۃ الی ان المجلی عبارۃ عن نفسہ باعتبار الصلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا عن نفس الصلوۃ علیہ کما ان المصلی عبارۃ عن نفسہ نظرا الی
الصلوۃ علی الآل لا عن نفس ہذہ الصلوۃ **قولہ** وبقی الرابعۃ من التمثیل ینبغی ان یجعل لفظ الصلوۃ خارجا فی ہذہ الاستعارۃ تجریدا لہا و
ان کان فی نفسہ استعارۃ بالکنایۃ تشبیہا لہا بالسباق فی کونہا مقصودۃ منہا ہا واثبات الحلیۃ لہا تخییل وایضا فی ذلک اتحاد
اعتبار التمثیل فی ہذہ القرینۃ واحاصل انہ قد یذکر بعض الفاظ الاستعارۃ التمثیلیۃ وبقدر الباقی فی النظم او فی مجرد الارادۃ والنیۃ بدون التفصیل
ولذا اعتبرہ ہنا فی قولہ تعالی اولئک علی ہدی من ربہم مع انہ لم یذکر فیہ من الفاظ المشبہ بہ الا کلمۃ علی والمدعی ہو الکل مع تشبیہ بدون المشبہ بہ
الہیئۃ الحاصلۃ للراکب استعلاء علی المرکوب وتمکنہ فی الرکوب فعلی ہذا یجوز ان یعتبر التمثیلیۃ فی القرینۃ الثانیۃ ای صرف العنان
ویکون الشارح بدأ بما افہم **قولہ** وان تقدیم المعمولات الخ کتب بخط الشریف فی الحاشیۃ ہذا من جہۃ المعنی قید للمعمولات الثلاثۃ لان المراد بہا
ما عدا الیہ ثانیا فانہ للحصر یعنی الثلث صفۃ فی المعنی لا فی اللفظ للمعمولات کما انہ صفۃ للقرائن فان معمولات القرائن الثلث الاخیرۃ
وقد سبق ان الاخیرۃ منہا للحصر فہو خارج معنی من ہذا الحکم بقرینۃ ما سبق فالحکم فی المعنی ہہنا علی المعمولات الثلث فقط **قولہ** وان انتصاب
اولا وتانیا علی الظرفیۃ فالمعنی علی الوجہ الاول حامدا لہ فی اول الحال علی ذاتہ وصفاتہ وفی ثانی الحال علی آلائہ ونعمائہ وعلی الوجہ الثانی حامدا
فی الزمان السابق علی النعم الدنیویۃ وفی الزمان اللاحق علی النعم الاخرویۃ وعلی الوجہ الثالث حامدا فی الدنیا علی نعمہ وما یعرف من کمالاتہ فیہا
وفی الآخرۃ علی ما یشاہدہ من کبریائہ وما یعاین من نعمائہ فیہا اللائق کتب فی الحاشیۃ فالمعنی حامدا لہ اولا وآخرا المعنی قبل کل شیء وبعد لا یخفی ان ذلک لا
یناسب الوجوہ المذکورۃ **قولہ** واما التنوین الخ یمکن ان یجعل او لا غیر متصرف صفۃ فیکون التنوین لتناسب ثانیا **قولہ** وہذا معنی ما قال
الخ ما نقل عن الصحاح موجود فی کثیر من النسخ الصحاح منہ واعلم انہ ذکر المحقق الرضی ولما لم یکن لفظ اول مشتقا من شیء مستعمل علی القول الصحیح
خفی فیہ معنی الوصفیۃ اذ ہی انما یفہم باعتبار المشتق منہ واتصاف المشتق بہ فلم یعتبر وصفیۃ الاسم ذکر الموصوف ظاہرا قبلا او ذکر من التفضیلیۃ
ظاہرۃ بعدہ فان خلا عنہما ولم یکن مع اللام والاضافۃ یدخلہ التنوین لعدم الدلیل علی وصفیتہ ویمکن التوفیق بین الکلامین بان کلام المحقق لا
یستلزم ان ذکر الموصوف مع اول یوجب اعتبار الوصفیۃ فیہ بل المفہوم منہ ان اعتبار الوصفیۃ فیہ لا یمکن بدون الامور المذکورۃ فتجویز التنوین فی
اولا مع ذکر الموصوف غیر منافٍ **قولہ** ومعناہ فی الاول الخ فعلی الوجہ السابق لا یلزم ان یکون للاولیۃ زمان آخر بخلاف الوجہ اللاحق
فان الظرفیۃ یقتضی اعتبار زمان لکن جوازا ومسامحۃ **قولہ** ویعدی باللام ذکر فی الاساس واللہ یوفق عبادہ للطاعۃ وفی الطاعۃ **قولہ** والمصدر
کثیرا فیہ اشارۃ لوجہ التجوز للتسامح فی الکلام المصدر مع ان التضمین باب شائع فیما بینہم یعنی المصدر یعدی الافعال فی مواضع لا یحسن
ولا یقصد فیہا تضمین الافعال التی تناسب تلک التعدیۃ فلا مجال للتضمین فی کلامہ **قولہ** ثم جعل عرضۃ الخ فعلی ہذا الباء فی قول المصنف
فض بالانفضام للسببیۃ البعیدۃ اذ الفض وعدم المنع لا یحصلان الا بعد الانفضام **قولہ** والصواب لم یتعرض الی مثلہ ای ذلک الاستعمال
ہو الصواب نظرا الی الحقیقۃ اللغویۃ فالعبارۃ معالجۃ الی تضمین معنی الاستعلاء الذی لیس بمقصود فی ہذا المقام فلذا کتب قدس سرہ
فی الحاشیۃ یعنی الصواب بحسب اللغۃ ای بلا تجوز واضمار والا فقد ذکر ان المصنف رحمہ کثیرا ما یتسامح فی صلوۃ الافعال سیلا

منه اى جانبا المعنى: اما سبقت عليه فبمعنى غلبته وليس المعنى على هذا وانما توجه السوال ان عبارة المصنف موافقة لقوله تعالى وما نحن بمسبوقين على ان تبدل امثالكم كتب قدس سره حاشية اخرى هى ان معنى سبقته على الشيء اعجزته عنه وغلبته عليه ولم امكنه والمعنى ههنا لم يمتنعني ولم تعذرني احدا الى مثاله واعلم ان عبارة الصحاح في خطبة هكذا قد اودعت كتابي ما صح عندي من اللغة على ترتيب لم اسبق اليه وتهذيب لم اغلب عليه ولا يخفى ان التفاوت بينها وبين عبارة المصنف ظاهر لا يحتاج الى البيان **قوله** وتعديته الى المبلغ يعني ان ابلوغ كمعنى الوصول لا بمعنى القرب وان كان كلاهما واقعين في اللغة لان المناسب في المقام هو الاول لا الثاني **قوله** وجه ان المضمر الخ ذكر سيد الشراح في حاشية الكشاف ضمير الغائب لكونه جاريا على صلة موصوله الذي ليس فيه ما يقتضي فهم الصفات فكان تقدم ذكرها مظنة فهم صلاحيته لان يشار به الى ما ذكر عقيب الاسم الاشارة ومنع الضمير في قوله هذا الكتاب لان المبتدا يجب ان يشار به الى ما ذكر عقيب الا بالى ما تبادر كما لا يخفى **قوله** حضور ذكره او رتبته الا يحضر الله تعالى لكن اشار تعديد الى ان حضوره ملاحظ الله تعالى بالنسبة الى عامة الخلق في ضمن الاسماء الحسنى **قوله** او يكتب على قصد الخ فيه اشعار بان الكتاب عبارة عن المنقوش دون الالفاظ المكتوبة لكن الثاني هو الظاهر ويمكن ان يقال ذلك باعتبار ان الالفاظ اذا جعلت اجزاء الكتاب كتب نقوشها لا على وجه التكتب بل على وجه الاشعار بانها اجزاء **قوله** وعلى كل تقدير الخ قيل اول الكلام اشعر باختيار الشق الثاني من السوال وآخره يرشد الى اختيار الاول والتحقيق ان اختيار واحد منهما لا يتعين الا بعد بيان المراد بالابتداء فان اريد الافتتاح على وجه الجزئية للكتاب فالجواب باختيار الشق الثاني ومنع الملازمة وان اريد به الابتداء مطلقا فالمناسب اختيار الشق الاول ومنع الملازمة وقلنا ان الكلام جواب واحد باختيار الشق الثاني **قوله** على كل تقدير الخ جواب عما يقال ان مقتضى ما ذكر من بعض المتقدمين والمحدثين ذكر البسملة في اول الكتاب لا في اول الباحث عما يعد من المقول كما مر فلا فرق بين الامرين واحد بالتاء **قوله** فلا ينبغي ان يشك يعني لما غلب في الاستعمال الكثير بحيث لم يبق معه تردد في ان المراد الاول لم يتردد في انه ليس جمعا مع ان قبل يجب الجزم بهذه الجزئية ولما وقع تذكير الوصف مع ان فعلا ليس من صيغ الجمع الاصطلاحي لا ينبغي ان يقع اشتباه في انه ليس جمعا اصطلاحيا وان ذهب بعض النحاة الى ان اللفظ الذي اراد احد من فقط جمع سواء كان اسم جنس او اسم جمع وذلك لان هذا المذهب مندفع بالدليلين السابقين لهذا رتب قدس سره هذا الكلام على سابقه مع انه ذكر قبلا انه توهم فهم ان الكلام جمع ثم الدافع اما الدليل الثاني فقط واما بالدليل الاول فلان المناسب ان لا يجوز تذكير الوصف اصلا على ما زعم هذا الزنيب والافلا فرق بين مذهبه ومذهب غيره فانه جمع صفوي اتفاقا فثمرة الخلاف في اللفظ فقط بقي انه ذكر بعضهم في قوله تعالى جعلا كثيرا ان الكثير صفة موصوف مقدر اي الجمع والجواب ان التاويل بعيد يترك عند ضرورة القطع بجمعية الرجال لفظا بخلاف الكلام فانه ليس ظاهر الجمعية بل كونه اسم الجنس هو الاظهر فتذكير الوصف حينئذ فلا ضرورة في التاويل **قوله** والصواب في ذلك لان كلمة ان المقرونة بالواو للوصل والربط معنى ان المشترطا متحقق والمراد بالجزاء هو الاول والمراد بالخبر المحذوف اي جاز تذكير الوصف وقوله فكل الخ دليل عدم الجمع اما ان يراد بالجمع ما هو بحسب المعنى فظاهر لتحقق التمام او مطلق الجمع وعلى التقديرين هو امر محقق وتفسير الشرط بمعنى الافراد لفظا ومعنى بالجزاء المحذوف هو الانسب قيل صحة عبارة المصنف ايضا فيما ايضا للوصل وان كانت بغير الواو وانت خبير بان ذلك توجيه حسن ان يوجد له شاهد والقياس على ما في الغير غير مقبول **قوله** حال من الكلم اعلم ان الكلم الطيب تعم الاذكار والادعية والمحامد كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما ذكرنا بها من قبيل حصر الاخص في نوع منه بالاولية لكنه مذهب شائع وكذا الحال في الحديث **قوله** سبحان الله اعلم انه ان كان المراد بذلك ان مفهوم الكلم الطيب تلك الكلمات الاربع بعينها فلا يرد عليه ان لا معنى للاستغراق لكن الاظهر ان المراد جعل الكلمة التي بمنزلة المفرد للكلم عبارة عما يصدق على احد من تلك الكلمات دون غيرها حقيقة او ادعاء فاذا اريد بها مجموع الاربع نظرا الى استغراق بقي الكمال وهو ان المحامد الموصوفة اخص من الكلم الاربع اذ لا يلزم الوصف بها

واعم منها ایضا اذ یحصل تلک المحمدۃ الموصوفۃ بغیر الکلم الاربع محامد کثیرۃ قیدوصفہ تعالیٰ بالکمال فی الجواب ان الکلمۃ الطیبۃ لا تفک عن المحمدۃ الموصوفۃ والامر من یرید الحدیث تایید لہ یراد بالکلم المحامد الموصوفۃ باعتبار حصر الجنس فی نوع منہ للمبالغۃ لانہ یراد بہا ما ذکر فی الحدیث بالفضائل وتعجب من یرید الحدیث تایید لہ یراد بالکلم المحامد الموصوفۃ باعتبار حصر الجنس فی نوع منہ للمبالغۃ لانہ یراد بہا ما ذکر فی الحدیث بالفضائل وتعجب من بوجہ آخر وہو انہ ان اراد فی الحدیث بتلک الکلمات ما یودی معناہا الاخصوصیتہا فاریدسبحان ربک عما لا یلیق شانہ من النقص و بالحمد فسر بکل ما یستوجب الحمد من صفات الکبریاء والالوہیۃ الا اللہ اثبات المعبودیۃ للحق ونفی الشریک عنہ فی ذلک وبالصد اکبر الا قدر وفیہ انہ یلزم التکرار فی ذکر الحمد بقولہ فان معناہ ای الوصف بالکمال یحصل بالجموع اللہم الا ان یخص الحمد بما فی مقابلۃ النعمۃ فقط وما سواہ بما فی مقابلۃ غیرہا **قولہ** فیہا بہا وجد الرجل اختار صاحب الکشاف ان فی ہا فی الاصل بمعنی استقبال المحیا ای الوجہ فاستعیر ہہنا للعرض فی الحضرۃ الالہیۃ والوقوع فی معرض القبول فکان بالبار للاستعانۃ **قولہ** بمنزلۃ وصلت قیل الاحسن ان یشبہ الشرع بالماء فی شدۃ الاحتیاج والشیوع وعظم النفع حتی کان جودۃ الارواح بہا ولذا قیل المومن حی والکافر میت فیکون فی الکلام الاستعانۃ بالکنایۃ علی وجہ آخر وفیہ بحث لانہ یجب ان یکون ذکر المشبہ فی الاستعارۃ بالکنایۃ وفی التبعیۃ تصریح اصلا الا یری انہ لا یقال حصلت فی الدار لفظ الاسد وارید بہ الانسان علی طریقۃ الاستعارۃ بالکنایۃ ثم یجوز ان یکون المشبہ بہا المہور الجر کما ذکرہ قدس سرہ والابلغ لاشتمال الریاض علی الازہار وغیرہا من الاثمار **قولہ** فالمحمدۃ نتیجۃ الخ الظاہر فی عبارۃ المتن ان یعتبر فیہا الاستعارۃ بالکنایۃ والتخییل علی ان یشبہ المحامد بالاشجار وتثبت لہا الاصول والفروع تخییلا لکنہا فی المشبہ بہ داخلان فیثبوت المناسبۃ التامۃ فلذا ارتکب الشارح قدس سرہ ما ارتکب لا ان تقدیرہ ہذا المرام منظور فیہ اما ولا فلان فرعیۃ الاعمال للحامد غیر ظاہر لان فرعیتہا للاصل ای الاعتقاد وان کانت مسلمۃ لکنہا بالنظر الی نفس الحمد اللسانی کما یدل علیہ السیاق والسباق غیر مسلمۃ اللہم الا ان یتکلف ویقال الصلوۃ عمل الدین فی صحتہا بالفاظ المستعمل علی الحمد وامانیا فلان الکلمۃ خاصۃ باللسان فتعمیم الحمد غیر مناسب قد ذکر قدس سرہ ولاختصاص الحمد باللسان کان بیان الکلم بہا انسب وامانانیا فلان اعتقاد والتفات باللسان والاعمال لیست جزاء للحمد علی تفسیر الامام بل جزئیات لہ کما فہم من حاشیۃ الطالع واما ثالثا فلان القبول یکون للحمد اللسانی موقوفا علی الاعمال اخلایصح علی رای المعتزلۃ القائلین بکون الایمان عبارۃ عن الاعتقاد والقبول فی الاعمال محال لا یکون واحد منہا مقبولا بدون الباقی لانتفاء الکل بانتفاء رکن من ارکانہ فلا فلذا اختار القاضی البیضاوی رحمۃ اللہ علیہ ان الفاعل فی قولہ یرفعہ ضمیر الکلم بمعنی کلمۃ التوحید والمفعول ضمیر العمل علی عکس ما اختارہ صاحب الکشاف والاحسن ان ضمیر الفاعل راجع الی العمل ورفعہ للکلم الطیب بواسطۃ ان الاعمال الصالحۃ بتقویۃ الایمان بمنزلۃ الاخلاص فیرتفع ویزید درجۃ الکلم بسبب القبول عندہ تعالیٰ الا یری الی قولہ فہما یتقبل اللہ من المتقین ولیکن حمل تقریر الشرح علی ذلک بان یراد بقولہ والعمل فرع لولاہ المبالغۃ **قولہ** ہو الاعتقاد الراسخ المراد بعلم التوحید علم الکلام الذی ہو مباحث عن القواعد الکلیۃ ولا شک انہ لا یحصل العلم الجزئی لکل احد المتعلق بمعتقد الخاص الا بان یعلم الکلام ولذا جعل القوم الاعتقاد الیقینی ثمرۃ الکلام **قولہ** تعلیق للحامد الاولی ان یقال ان الثبات علی ہذا الفرد من الحمد ای الحمد اللسانی الذی ہو الانشاء او الاخبار کصعود الحامد کلما اتی بہ وانقیودہ قد یکون قیودا لنفس الانشاء او الاخبار کما اشار الیہ فی بحث الہویۃ من شرح المقاصد فعلی ہذا لا حاجۃ الی اعتبار المبالغۃ فی تعلیق المحامد المستفرقۃ بمعیۃ خاصۃ **قولہ** وغیرہ من الامور الثانیۃ عن حیث علیۃ یذکر قدس سرہ فی شرح الکشاف فان اثبات الکلام بالشرع فیندرج فی الامور الثانیۃ بالسمع ولا یکفر من مباحث الصفات فجعل علم الذات والصفات مطلقا من مبادی اصول الشریعۃ المتناولۃ لما محل تامل فاجیب بان المراد بالامور الثانیۃ بالسمع ما لا طریق لثبوتہا الا السمع واثبات صفۃ الکلام مما یمکن بالعقل ایضا ولعری لا شبہۃ فی ولا جواب اما الاول فلان جعل علم شیئا لا حرج الوقوف علی کون کل مسئلۃ منہ مبنی لکل مسئلۃ من الامر کما یظہر من کون الجزئیۃ مبدأ للاصول واما الثانی فلان کثیرا من مسائل الکلام بالاطریق لہا الا السمع کاثبات وقوع الرویۃ والمعاد الجسمانی فحصار

القبر فالسمع والبصر من صفاته تعالی ولا یمکن اخراجہما من الامور السمعیۃ ولا من علم الذات والصفات ای علم الکلام لبقی ان تفسیر الشریعۃ بما لا یقتضی تناولہا لغیر السمعیات مبنی علی الغیر الا ان یقال تخصیص المراد بواسطۃ اضافۃ الاصول **قولہ** من علم الذات لا یخفی ان علم الاصول یستمد من العربیۃ ایضا تامل **قولہ** وفروع الشریعۃ ینبغی ان یحمل الاحکام علی الجزئیات المتعلقۃ بالاشخاص المندرجۃ تحت مسائل الفقہ لا علی کلیاتہا والا فلا یکون اضافۃ الفروع والاصول علی وتیرۃ واحدۃ لکن ذلک خلاف المحمل المتبادر من العبارۃ بقی انہ جعل الشریعۃ تناول غیر الفقہ الیہ تخصیص الفروع بالاحکام الفقہیۃ غیر مناسب والجواب ان لفظ الفروع شاع بحسب عرف المشرعۃ فی ذلک ولذا قیل الفقہ العلم بالاحکام الشرعیۃ الفرعیۃ **قولہ** المصدرۃ رقمۃ الحواشی نقل عنہ ان المراد بالحواشی اطراف المسائل من المحکوم علیہ المحکوم بہ وقیل رقمۃ الحواشی کنایۃ عن لطافتہا التی کنایۃ عن لطافۃ الفروع باعتبار اللزوم العادی والاظہر ان المراد بہا اللطائف والاسرار المودعۃ فی الاحکام لانہا فی الابواب والقصد فی ظرف من المسائل **قولہ** فی ہذا الکلام اشارۃ قیل علیہ انہ لا اشارۃ الا من جہۃ التوقف وکون الشیء موقوفا علی امر لا یقتضی شرف الامر علی الشیء مطلقا بحیث یطلق القول بان ذلک نحو فی ہذا الا یری ان شیئا فی غایۃ الشرف قد یتوقف علی شیء مناقض فی الجواب ان الفوقیۃ لیست باعتبار الشرف المذکور فی کتب الحکمۃ بل باعتبار التحصیل **قولہ** بمنزلۃ البدل لان او لفظ بمنزلۃ اشعارا بان الاصل فی الابدال الافراد بل تنبیہا علی ان البناء بعدہ لا یتعلق بالمجعل المبدل عنہ کما فی مواقع الابدال وذلک لا دخل للبناء والاحکام بالممکنات وانزال المتشابہات بالمحکمات فتامل **قولہ** اقتضاء فی تمہید علم الذات والصفات ورقمۃ الحواشی للفروع ودقۃ علل الاحکام وانما جعل البناء بدلا عن المجعل دون العکس لان البناء انسب بان یجعل محمولا علیہ فی کتب الاصول وینبغی ان یعلم انہ یمکن فی ابدال الحکایۃ عن جملۃ تصادق المفردین المسبوکین عنہما علی شیء واحد مثل الحاصل والباقی الصادقین علیہ تصریح بذلک قدس سرہ فی شرح الکشاف فی تفسیر قولہ انما نحن مستہزؤن والاظہر ان یجعل المبانی جمع المبنی بمعنی البناء فیکون البناء قولا ہے استینافا بیانیا لکیفیۃ البناء **قولہ** شبہ الاحکام اعلم ان رکن الشیء قد یطلق علی الخارج عنہ المتقوم بہ وقد یذکر فی العرفیین فی تفسیر قولہ تعالی اولی قوۃ شدید ای عشیرۃ فتولی بہ رکنہ ای من یرکن الیہ ویتقوی بہ من جنودہ فیصح جعل الادلۃ ارکانا فیصح الاحکام ای الاحکام المشبہۃ بالقصر لکن توجید الضمیر فی قول المصنف واحکمہ تناو یل الاحکام بالمذکور او المشبہ وقیل القصر مستعار للادلۃ بتنبیہ الاستعمال الدلیل علی المدلول فی تضمنہ ایاہ کاشتمال القصر علی ربہ واضافۃ القصر الی الاحکام وجعل الادلۃ الاربعۃ ارکانا القصر تذکیر الضمیر فی احکمہ علی طواہرہا وکان الحری عن احوال ما ہو اقرب الی العلم الذی صنف فیہ اعنی موضوعۃ وہو الادلۃ بخلاف توجیہ الشارح رہ فی الجمیع اقول ذلک التوجیہ غیر مفہوم من قصر الاحکام محملا لا یخفی علی انہ لا یظہر القول باحکام القصر بالمحکمات التی ہی اخبار الکتاب مع جعل القصر عبارۃ عن الادلۃ الاربعۃ والا یتضح ان بناء القصر الاحکام مناسب ان یجعل محمولا علیہ فی کتب الاصول لان موضوعۃ الادلۃ والاحکام معا علی الرای الاصح عند المصنف ومجرد الادلۃ من حیث استنباط الاحکام عنہا وبناء علیہا فی رای واضافۃ الیہ شائعۃ وباقی الجواب عن الشبہۃ یعلم من تقریرنا السابق **قولہ** علی العترۃ الذی ہی الشارع الاحکام علیہا راجع الی الادلۃ والعائد الی الموصول محذوف ای علیہ **قولہ** ثم العمل بالقیاس معطوف علی الکتاب بمعنی تقدیم اعتبار ید لول الکتاب فی العمل تاخیرا عتبارا لتقدیم لنفس الکتاب فیکون من قبیل علفتہا تبنا وماء باردا ای وسیفہا والاظہر ان یعلف علی التقدیم اذ لا تقدیم للقیاس علی غیرہ ولہذا لم تکتفہ زاد لفظ العمل للاشارۃ الی انہ لیس مرتبا القیاس الا مقادکما فی الباقی **قولہ** لیس ترتیبا الخ قیل المفہوم من تقریر السوال والجواب انہ اذا تعارض دلیلان تقدم فی العمل ما حکم بتقدیمہ مع انہ اذا وقع التعارض بین الکتاب والسنۃ لا یرجح الاول من حیث انہ کتاب بل یترجح ما وجد فیہ جہات الترجیح بالاتفاق والجواب ان المراد انہ اذا تساوی الجہات تقدم الکتاب علی السنۃ بقی ان العام المخصوص من الکتاب دون غیر الواحد علی ما سیاتی الا ان یقال بعض جزئی الکتاب کالمقطوع سندہ مطلقا علی الباقی **قولہ** کذلک مصر الاحکام ینبغی ان یجعل علۃ ان الاحکام المشبہۃ

بالقدر مشتملة على احكام المستنبطة من المحكم والنص المتشابه والمجمل **قوله** ونص بيّنة ما عدا المحكم من المفسّر والظاهر وكذا يبدأ بالمجمل
ثانيا ولا يشكل بالمشكل **قوله** بنصهم المراد بالمنع هنا معناه اللغوي لا الذي اشتهر في صحيح عطف التفسير على التفكر **قوله** وتفهيما بمعنى الادراج
الاظهر ان يقال وتنبيها بالتعدي سنزكيه اللازم ثم تعديته بالحرف شائع لهم كما يجيء في مواقيها **قوله** وفي هذا الكلام نوع خراش آخر وذلك ان الصور
منصبة بالنسبة الى المعاني التي ظهرت بها اظهارا تاما وهي معانيها الاولوية التي يلزمها الفهم والتمام والاستغناء عن التفكر والاشتباه عن انظاعها وفي
مقابلة نتائج الافكار التي يلزمها الخفاء والاحتياج الى التفكر وجواز الخطاء فيها وهي المعاني الثانية بكذا قيل وانت خبير بانه يجوز ان يقع الاجتهاد والتفكر
مع الخطاء في المعاني الاولية التي ظهرت وسبق اللفظ لظهورها وانما الموجب لما ذكر الاصوليون في الاصطلاح ما ظهر المراد منه سبق اللفظ بل يقال البعض ههنا محمول على ما تيقنا وان ورد
في الظاهر ويمكن ان يقال في وجه الخزرة ان معاني النصوص من حيث انها مفهومة متضمنة لجملية عليها ليست نتائج الافكار بل من حيث الاستخراج
بالانظار والنقل عن قدس سره في الكاشية ومقاصد النصوص ومعانيها ليست هي من نتائج الافكار انما الافكار من حيث هذا الوجه مما يتعلق بظاهر العبارة
قوله او خطابه المفصول قيل لم يعبر عن المصدره لذلك التوجيه وانت خبير على الاول لانه انسب بالمرام مما في خطابه الذي هو مسلم كونه
كاشفا عن الجملات وانت خبير بان الخطاب بالم يظهر معناه لم يكن مفصولا فلم يصلح ان يكون كاشفا عن المجملات فيكون الوجه الثاني اليه سناسب
قوله هذا من عطف الخاص الخ ليكون ان يكون ههنا خطابه الى الله تعالى كالمضارع السابقة فانه قد يعبر عن المجمل بالكتاب الغير فعلى هذا لا يكون
في الكلام استخدام الضمير لكن تاخيره تحول صلى الله عليه وسلم لتناسب ترتيب الكلام والسبع وقيل لئلا يقع الفصل بين المعطوفين بالكلام الطويل وفيه ان ذلك
جائز لانهم قد نصوا الباعثة ان يؤتى في اثناء الكلام او بين كلامين تعلقهما بجملة او اكثر لنكتة سوى دفع الابهام والتنزيه في قوله تعالى يجعلون لله
البنات سبحانه ولهم ما يشتهون **قوله** والنكتة اللطيفة الخ المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي كما في التنزيل كما ان التعقيب اشرق في الارض كذلك
المطيفة في المقابلة كما ان القبول يقتضي ان ذلك المعنى لازم اعادة لاستخراج اللطائف **قوله** الكلام لا يحلو عن تعريض ما لخ انت خبير بان في كلام
تعريضا كما تصريحا او تعريضا حقيقا كما يتبادر من العبارة القديم الان يجعل تنوين التعريض للتعظيم وعلة تاركة لتاكيد التعريض العظيم لا يقال لم يجعل للتعريض
وجود الزوائد والتشابه المغاير على الاطلاق بل لعدم كونها واجبة الحذف والتعظيم اهل ارادة التنبيه وما عطف عليها اخا يكلم وجودا وعدما
الزوائد وما عطف عليه لوجوب انها الان في المعاني كثيرا ما في مرتبة لا يلتفت اليها كالفصول المقصرة انا نقول ليس الوجوب محمولا على المعنى العقلي وهو ظاهر
ولو لم تحقق الوجوب العرفي اي الوجوب الاستحساني لكان تصنيف الصدره وارادته لما ذكر فيها العا **قوله** اي في ذلك المقام الخ فيه اشارة الى ان اسم الاشارة
التي قبل ذلك من قبيل تسمية الجزء باسم الكل تقسيمه راجعة الى اصول فخر الاسلام لا يشهد به العطف على تبيين مراده عندنا اذ وقوع واما لم يجعل قدس سره ضمير تسميته
تقسيمه راجعين الى المنقح ايضا تلويحا الى ان ما اخذ من المحصول واصول ابن الحاجب يحتاج الى تاسيس المصدره ايا ما على قواعد المقول بخلاف ما
استنبط من اصول فخر الاسلام **قوله** لانه لا يلزم الخ لا يقال انا بالزام على راي الجمهور وان لم يلزم على مذهب البعض فكيف في صحة التفسير لانا نقول
اللازم نظرا الى ذاته وموضوعه اذ معنى الاعجاز عند الجميع ما ذكره الشيخ قدس سره غاية الامر ان سبب الاعجاز في القرآن البلاغة عند الجمهور فلا ينافيه قوله
فباعتبار انه يشترط في اعجاز كلام الله تعالى بالبلاغة كما هو المختار كونه الخ **قوله** فلمذا قال الخ قيل الوجه في ذلك
شبه الاتجاز زمانا ونفيس في شيء مطرد السحر بثبوت لطيف واثبت لكل منهما ما هو من خواصه المشبه به واللازم للانار عادة نوعية واحدة وللشهاب
متعددة وانت خبير بان ذلك خلاف الواقع فانه كثيرا ما الانار بل الكوكب تعرض متعددة **قوله** كانه يقرب الخ فيه بحث لان السحر بالمعنى السابق
متحقق حقيقة في كلامه فلا وجه لا يراد كلمة كان او الجواب بان المراد باللطف الدقة تاسيس الحس الظاهري فان وجود السحر الحقيقي فيه او ليقا سابق بين
المعنى المجازي الموجود في الكلام والمراد آخرا حقيقة السحر قال في الصحاح الاخذة بالضم رقية كالسحر **قوله** غير كاف بل غير مشروط الخ فان عند كل
سورة معجز **قوله** غير مشروط لان الله تعالى اخفى ان كلام المصدره ليس تفسيرا وتعريفا للاعجاز بل بيانا لوجوه عند الطريق ولا شك انه اذا قيل مثل الامر

واقع بعد الوجود وبواسطة تلك الامور فلا وجه لان يقال بعض ما اعترض فی دفع ذلك الا غير مشروط لكنه يصح ان يقال بعض هذه الامور غير حاصل عند وقوع الا
ان يقال المتبادر من هذا البيان سبب الاعجاز انه لابد من جميع ما اعتبر فی السبب **قوله** وعن الثانی الخ فيه مناقشة لانه يوجد للسحر ايضا حد من كون
الكلام ملائما للطبع مقبولا عنده ويمكن ان تيصف كلام بالاعجاز من وجوه متعددة نعم الاعجاز اقرب الى الواحد باعتبار ان سببه الابنية بخلاف
سبب السحر فانه متعنوة وايضا الاعجاز فی كلام الخالق تعالى فقط **قوله** والمقدمة مسوقة فينبغی ان تعرض للغاية فانها من جهات الوحدة وستقف
من التعريف الملقى للمبتدی هنا كما نظر من ملاحظة الا ان يقال افادتها لم يقصد بالصدر ايضا **قوله** لان من حق الطالب الخ اى الاولى ان ذلك
فان معرفة كل جزء على حدة متعذر او متعسر كما بين فی الحاشية الشريفية على شرح المختصر **قوله** لما من فوات الخ الامن محل خفاء او يجوز ان يكون
اتصاف بعض الكثرة بتلك الكثرة بديهيا يقينا امر وهو ان حقيقة العلم بالمسائل او التصديقات بحاجة الطالب تحصيل المسائل بالوجود الظلی وتحصيل التصديقات
بالوجود الاصلی وقد ذكروا ان الطلب فعل اختيارى يتوقف على تصور الطالب بخصوصه التصديق بفائدة ولا شك ان الطالبين اكثر فوا بجزء وتصور المسائل
تامل **قوله** مضبوطة بتعريف اقول تجعل القوم جهة الوحدة مثل الموضوع والغاية والتعريف ملحوظ من احد هما ولم يجعلوه من جهات الوحدة فلا يحسن التعاقب
قوله متيازا فی نفسه الامتياز عند الطالب الفوز والافلا وجه بجعلها من المقدمة وانما جعل قدر مشترك الامتياز بالموضوع دائما نظرا الى ان المطلوب كل علم اثبات
الاعراض الذاتية لموضوعه اقول موضوع المسئلة قد يكون موضوع الفن او نوعا منه او جزءه او عرضه او نوع عرضه فالعلم الذی لم يكن موضوع الفن موضوع مسائله
اصلا لا يتميز بالموضوع بحسب الذات فالامتياز بالغاية ايضا فان المقصد من الحولات اشعار الغاية **قوله** فلكل الخ ذكر قدس سره فی
شرح المختصر ان المراد بالضمير المضاف وبالربع اللفظ وانت خبير بان هذا على تقدير ان يجعل التعريف غير لفظ او يكون التعريفات للفظية ايضا المفهومات
دون اللفظ مع ان الظاهر العكس والا فلا حاجة الى ان يراد بالضمير المضاف دون اللفظ ثم انه ذكر فی الحاشية الشريفية على شرح المختصر ان معناه تقيا
علم ومعناه مضافا معلوم وفيه بحث لان المعنى الملقى للمسائل التصديقات ومعنى الاصل فی اللغة ما ينبنی عليه غيره وهذا يصدق على العلم التصديقی
فظرا الى العلم بالدليل لا يقال هذا المفهوم اعنی ما ينبنی الخ معلوم غاية الامر انه صادق على العلم ايضا والكلام ههنا بالنظر الى اصطلاح ان حقيقة العلم
التصديقات لانا نقول اصول الفقه عندنا ليس علما شخصيا بل من العلوم الجنسية فالموضوع له فی صورة اللقب والاضافة معلوم لكن صدقه على
العلم **قوله** وانه من الاضافی الخ ينبغی ان يعلم انه لم يريد ان المعنى اللقبی جزء للمعنى الاضافی فانه غير صحيح بل اراد ان الاول بسيط لا يدل جزء
لفظه على جزء بخلاف الاضافی فلذا قال بمنزلة لكنه خلاف المتعارف فی استعمال البسيط والمركب **قوله** والی ان الفقه اعلم انه اخذ فی التعريف اللقبی
الذی ذكره المصنف ره نفس لفظ الفقه لكنه لا يلزم الا ذكره او تفسيره ثم الضمير فی قوله فان قدم تفسيره عبارة عن لفظ **قوله** امكن ذكر وفی اللقبی
اى على الوجه المتعارف فی التعريفات والا فقد يذكر فی التعريف لفظ ثم يفسر بعده **قوله** والا احتيج اعترض عليه بانه اذا ذكر تفسيره فی اللقبی لم يحتج
الى ذكره ثانيا فی الاضافی لسبق العلم به كما انه لا احتياج الى التكرار فيما اذا قدم التعريف الاضافی واجيب بان التعريفات اللفظية الا لغاء
الموردة فيها لا يزيد الدلالة على ان هذا اللفظ تمام معناه هذا تمام ما ذكر هيهنا فاذا ذكر معنى اصول الفقه لقال العلم ان معنى لفظ الفقه الذی من اجزائه اى جزء من
المعنى اقول فيه بحث لانه يجوز ان يذكر لفظ الفقه فی التعريف اللقبی ثم تفسيره وعصيه بقولنا بكلفة اى الغير فلا حاجة الى تكرار تفسيره **قوله** واما لما كان اصول الفقه
فيه اشعار بان ما هو جمع عند قصد المعنى الاضافی مفرد عند قصد اللقبی لفظ واحد وليس كذلك فان المفرد تمام هذا اللفظ ويجمع جزء منه فی الجملة تسامح والاولى
ان يقال المجرد عند قصد الاضافی مركب من الاصول الاضافة والمضاف اليه فناسب التانيث وقيل الجمعية فی عبارة الشرح محمولة على هذا وفيه بعد جدا **قوله**
واللقب علم الخ هكذا فسر المحقق الرضی وفرق بينه وبين الكنية بان اللقب يمدح الملقب به او يذم معنى ذلك اللفظ بخلاف الكنية فانها
تعظيم لا بمعنا بل لعدم التصريح بالاسم فان بعض النفوس يالف من ان يخاطبه بالاسم فيعظم بهذا النقل ابو الخير كنية ولقب باعتبارين
المشهورين ان العلم ثلثة اقسام لانه اما ان يصدر بلفظ اب او ام او لا اول كنية والثانی اما ان يشعر بمدح او ذم فلقب والا فاسم

قوله الى تعريف المضاف بحسب المادة والصورة وهي هيئة جمع الاصول وحقيقة هذه الهيئة مبينة في علم النحو وقد معنا ما ينبغي في الكتاب **قوله** ان تعريف المركب الخ اي من حيث انه مركب فلا بد في معرفة المركب الاضافي من معرفة كل من جزئيه من حيث يصح اضافة احدهما الى الآخر وذلك بمعرفة مدلوليهما من غير توقف على انه تلائي او رباعي الى غير ذلك وتفصيل المقام في حواشي شرح المختصر **قوله** للعلم بان الخ يعني معنى الاضافة وحكمها في اللغة ولم يطرأ نقل في الاصطلاح واختصر ذلك بين العامة والخاصة بخلاف معنى المضافين فانه وقع فيهما النقل والاشتباه فاندفع ما قيل من ان معنى الاضافة ايضا يخفى بل الخفاء لائق بالخواص **قوله** اختلفوا انتقال بعضهم اضافة مشتقة الشتق وما في معناه ويقيد ذلك الاختصاص وقال بعضهم المفيد لذلك اضافة اسم المعنى فقيل المراد باسم المعنى العرض وقيل ما يقابل اسم الذات كرجل انا نقول كلهم متفقون على ان اضافة المشتق وما في معناه مفيدة لذلك الاختصاص اما حقيقيا او اضافيا كما في الدليل المشترك بين المسلكين **قوله** فالاصول جمع اصل قدم تعريف المضاف لانه مقدم ذكرا لكن بعض المحققين قد يجب الى انه اذا احتاج المضاف الى تفسير او تعيين كان المضاف اليه اولى بالتقديم **قوله** النقل خلاف الاصل فيه ان النقل وان كان خلاف الاصل لكن المعتبر عند اهل الاصطلاح هو المعاني الاصطلاحية فحمل اللفظ عليها هو الاولى فكانه اراد قدس سره لم ينقل الاصل المعنى اللغوي الى معنى آخر اصلا لكون انتقل خلاف الاصل انظم فلا ضرورة اليه نعم وجود المعنى الاصطلاحي غير مسلم بل هو خلاف المتبادر من العبارة حيث ذكر النقل اصل في العرف الى معاني اخر على الاطلاق بلا تقييد بعرف احد **قوله** لان الاشتباه لا يخفى ان محصل الاستدلال ان الاشتباه يشتمل العقل كما يشتمل الحسي بامارة فالفقه تعيين الاصول والاصول يتبنى العلم اتبانا عقليا بالادلة والاتم بالمقدمة الاخيرة فقط بالانه لم يعلم السابق انه يصح ارادة الاتبان العقلي ههنا من الاصول والمبدن اتبانات تلك الصحة فلذا تعرض الصنف لذلك **قوله** لانه اي ليستند اي لك معناه بحسب ما يتبادر في العرف فلا يتوجه البحث بان العلم يستند الى الشاهد كالمشاهدة والترجيح وغيرهما بالجملة اذ لا يعتبر جواز وصف مضاف واحد فاطلاقه على بحث الترجيح والاجتهاد باعتبار انها مبادئ الدليل كما ان بيان الحاجة والموضوع جعلا من المقدمة باعتبار قيد المصنف في الشروع مثلا واما حمل اصول الفقه على هذا الفن باعتبار اشتماله على الادلة بالمعنى الاصولي فهذا ابتداء مستندة لنفس العلم لكن بالواسطة لا بالذات **قوله** والحق ان ترتب الخ الظاهر من تقرير المصنف ان الاتبان يشعر في الحسي والعقلي ان ترتب الحكم على دليله تفسير للعقلي فورد الاشكال بخروج بعض الاقسام عن القسمين فالوجه ان يجعل تفسير الاتبان العقلي الذي هو في اصول الفقه فان المقصود دفع ان يتوهم انه لا يصح اجزاء الحقيقة اللغوية في هذا القول فان الاتبان لا يكون الا حسيا وهو لا يتحقق في اصول الفقه فذكر ان الاتيان كما يشتمل الحسي يشتمل العقلي الذي في اصول الفقه فاندفع الاشكال فالكلام محمول على خلاف ظاهره لما مر في تفسير الاعجاز وما ذكره الشارح من قوله وانما هو مثال الخ قريب من هذا لكن لا ملائمة لائية شديدة ما ينبغي من الاعتراض بان اتبانا الفكر عال خارج عن هذا التقسيم **قوله** اتبانا الجاز الخ اي اتبانا للمعنى المجازي على المعنى الحقيقي ما ينبغي من ان اطلاق الحقيقة والمجاز على المعنى حقيقة ومجاز شائع فاذا يراد اللفظ المحسوس والحقيقة المجاز من اقسامه واما الجواب بانه يعتبر مع لفظ الحقيقة والمجاز وصف عقلي من الاستعمال فليس بشيء فانه يعتبر مع لفظ المشتق والمشتق منه ايضا وصف المناسبة في المعنى **قوله** والمعلومات المراد بها غير علل الشرعية واحكامها غير العلل والمعلولات الخارجية التي يحكم العقل باتبانها بمجرد الحس **قوله** والافعال يعني ان يحمل على الافعال المعنوية والمعاني المصدرية فان الاولى متفرعة على الثانية باعتبار تركيبها معنا فلا يرد ان اتبان المشتق حسي اذا المراد منه اتبان اللفظ المحسوس **قوله** الماهية ما ان الخ اقول فيه ان المتبادر من ذلك التقرير ان تعريف الماهية الثانية في الذهن بحسب نفس الامر كماهية الانسان تعريف حقيقي لانها ماهية حقيقة وليس كذلك فان الماهية الحقيقية ما يكون ثابتة في الخارج فقط فانهم جعلوه تعريف الادراكات العلمية تعريفا غير حقيقي على ما فهم من بيان الحاجة الى المنطق في حاشية المطالع وبوجه الثبوت في نفس الامر على الوجود الخارجي نظرا الى انه الكامل يرد عليه انه لا يسمى مثل ماهية الانسان ماهية اعتبارية ثابتة بحسب اعتبار العقل والجواب ان المراد بوجود الخارجي في نفسه لا لغيره والجواب عن ذلك انتقد ذكر بعض المحققين ان وجود الكلي في الخارج عباقي

عن وجوده في ضمن فرده كوجود الانسان فان وجوده ووجود الحيوان وجميع الذاتيات والعرضيات والمشتق عين وجود زيد واحد ووجود زيد العمى ليس كذلك لانه وصف لزيد يامل يتبع امر آخر هو ان وجود الماهية باعتبار وجود الفرد فقط على ما هو راى المحققين فليس ان يكون ماهية الانسان والفاعل حقيقة سوجود زيد ويحاكما هية الانسان **قوله** فوضع بازاءها لا يخفى ان وضع الاسم ليس بشرط في كون الماهية اعتبارية **قوله** كالاصل الموضوع اه اى الاصل موضوع بازاء المجموع على انه مركب ترجى الاقتصار على الاول راى قوله قدس سره فوضع بازائها المجموع اسعاد يد عليه قول المصنف كما اذا ركبنا شيئا من امور ى اجزاوه الخ هذا هو الظاهر من العبارة لكنه يمكن ان يقال المناسب ان وصف الابتناء خارج عن حقيقة الاصل **قوله** والتمثيل بالمركب فيه رفع لتوهم اختصاص الممثل بهذا المثال ووجه التوهم انه سبق التمثيل للتعريف الحقيقي تعريف الماهيات بالحقيقة وذلك خاص به مع ان التمثيل على نوعين الاول بالخارجي وهذا في عدم الاختصاص بالمثال اظهر والثاني التمثيل بالكلي على وجه الاجمال ثم التمثيل بالخارجي اليقيني كما في هذا المقام فذلك لك اختاج قدس سره الى التعرض لدفع التوهم مع انه لازم او لا ثم تسليم الاختصاص ثانيا **قوله** اما ان يكون لما هية الخ اعلم ان وجود التعريف الحقيقي لا يتوقف على وضع الاسم وكون المسمى ذا ماهية حقيقية احتمال ان يكون المتعقل عن تلك الحقيقة او الفصيح الكلام تخصيصه بتعريف مفهومات الاسماء واعتبار الاستخدام بان رجع ضمير له الى اسم الموضوع **قوله** تعريف الماهية الحقيقية الخ لمسمى الاسم اما متعلق بالتعريف فيتناول ما اذا كان الحقيقة عين الرجل بالاخفاء ومتعلق بالماهية وهو الحقيقة الاضافية فيهما **قوله** وتعريف مفهوم الاسم اى تعريف هذا المفهوم من حيث انه كذلك لمسمى وقيد الحيثية مستفاد من المقام والمقابلة فلا يرد انه قد يكون مفهوم الاسم معلوم الوجود فيكون تحقيقيا كما سياتى واما تعريف المعدوم الذى زعم صاحب التعريف انه موجود من حيث انه موجود فتعريف حقيقي على زعمه خارج عن القسمين في الواقع ثم بقي تعريف المعدومات التي لا اسم لها فانه ليس تعريف الماهية الحقيقية فلا يكون تعريفا حقيقيا او لا اسمي لانه انشاء يرد ضمن الاسم وان لا يكون بملاحظة الوجود لكن هذا القسم غير متعدية نقلته واعلم انه قال قدس في حواشيه على شرح المختصر التعريف اللفظي عند المحققين هو ان يقصد بيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بمرادف او لازم او ذاتي فانظر انه مع التعريف الاسمي المذكور هنا ترتيب عنده فاعترض عليه السيد ان التعريف الاسمي تصوير وتفصيل ما وضع الاسم بازائه واللفظ بيان اللفظ موضوع بازاء هذه الصورة المعلومة فمآله الى التصديق لا التصوير اقول كان الشارح رح نظر الى ان التصوير لازم في اللفظ الى ضافان الموضوع له معلوم اجمالا بوجه ثم يعلم الوجه آخر فان مدلول لفظ المنفصفر من حيث انه مدلول ذلك معلوم ثم يعلم من حيث انه مدلول الاسد وكذا التصديق بوضع اللفظ لازم فيما قد يعد اسميا غير لفظ فانه يحصل بعد التعريف انه موضوع بازاء هذا المعلوم المفصل وهذا التصديق متضمن الضافان الاسمي بان مدلول الاسم من حيث هو كذلك مما يؤيد ما ذكرنا ان صاحب المحاكمات ذكر ان تعريف الادراك لفظ وفيه التبيين والتصوير وقال السيد في حاشية شرح المختصر المحدود معنى العقار من حيث انه مسماه والحد هو ذلك من حيث هو مسمى بالحد انتهى ثم كلا سمي يحتمل بان يكون التعريف اللفظي الغير الاسمي تعريف اللفظ او تعريفا للمعنى الاترى انهم ذكروا ان التعريف اللفظي يجري في الفعل والحرف ايضا بخلاف سائر التعريفات فالمناسب هو الاحتمال الاول لان معنى الفعل والحرف غير مستقل بالمفهومية وقد اشترط جماعة الاطراد في التعريف اللفظي وجود طائفة اخرى اعمية المعرف او اخصيته وهذا الاختلاف يؤيد الاحتمال الثاني **قوله** الا ان التحقيق الخ وجه الاستدراك ان العدول عن الظهور بان يراد ان تعريف الماهيات الحقيقية من التعريف الحقيقي في الاكثر لا على الاطراد وان كان تصحيحا للكلام لكنه ليس محتاجا اليه قطعا وليس تحقيق بل التحقيق انه ليس تقييد الحيثية ولا باس بترك ذلك الخوف ثالث ويمكن ان يقال في وجه الاستدراك ان العدول امر مسلم لا يرد على المصنف من شيء بل بواسطة عدم التحقيق **قوله** لانه جواب عن ما التي تطلب الحقيقة وفيه ان التعريف الحقيقي لا احد الحقيقي فكانه اراد بالتعريف ههنا الحد **قوله** وهذا التعريف اى الحد الاسمي فيكون نفس الحقيقة بيان يكون المتعقل نفس الحقيقة مع شرط ان يذكر في التعريف تمام الذاتيات فالباء في قوله بان يكون الخ ليست للسببية التامة **قوله** ولهذا

ای الجواز کون المعرف الاسمی عین الحقیقۃ المتعلقۃ صرحوا بالاتحاد التعریف الحقیقی والاسمی ای الحد الحقیقی والاسمی فان العلم بالوجود انما یحقق اذا کان المعرف الحقیقی الاسمی عین الحقیقۃ والا فیکون العلم جہلا **قولہ** وبعد العلم بوجود بخ ہذا الطریق کل اسمی علی ای الشروح فان التعریف باللفظ المشہور لایصلح ان یصیر حقیقیا قطعاً **قولہ** اما الطرد فہو صدق الخ غیر بان صدق المحدود لیس صفۃ للتعریف والطرد صفتہ فینبغی ان یفسر الطرد باستلزام الحد للمحدود کما ہو المشہور اللہم الا ان یراد کون التعریف بحیثیۃ یستلزم لہذا الصدق فیکون تفسیر الطرد بلازمہ الاجری ان الانعکاس نفسر باستلزام المحدود للحد ومنا لیس صفۃ للحد بحسب الظاہر فینبغی ان یاول بان الانعکاس کون الحد بحیث یستلزم محدودہ ایاہ **قولہ** وہو متی قولہ الخ ینبغی ان یعلم ان الضمیر لیس راجعا الی الصدق المذکور لان ہذہ الشرطیۃ المذکورۃ معنی الاطراد لیس البعد من کون الصدق بمعناہ حتی یکون المناسب ح ان یقال ہذہ الشرطیۃ بمعنی الصدق بحسب المال بل ہو راجع الی الشرطیۃ الاولی ای کلما صدق علیہ الحد لذاتہ وانما قال کذلک لان الوجدان اعم من الصدق المقصود فی ہذا المقام **قولہ** اللہم الخ اعلم ان الاطراد لغۃ رد یۃ فی الطرد بمعنی الابعاد لکنہ شاع فی بحر بمعنی استقامۃ الامر فالمناسبۃ بین المعنی الاصطلاحی واللغوی علی الاول ظاہرۃ وعلی الثانی بیانہا ان الحد بعدم منعہ لایخلو عن خلل ونقصان لایقال الطرد والمنع متلازمان بالسببیۃ لاحدہما لانا نقول سلمنا الطرد والاستلزام المذکور ونلک مستلزم للمنع فان العقل یعتبر الاستلزام سابقا علی المنع فلذا جعل سببا له **قولہ** بحسب متفاہم العرف واعترض علیہ السید الشریف رد بان الموجبۃ الکلیۃ عکس لنفسہا فی صورۃ مساواۃ الموضوع للمحمول لصدق التعریف علیہ اعنی تبدیل کل طرف بالآخر بقاء الصدق والکیف بحالہما وانما حکموا بان عکس الخبریۃ لاطرادہا دون الکلیۃ والوجدان ان القضیۃ الکلیۃ لیست عکسا بحسب اصطلاح المنطق فان العکس المطلوب مایکون لازما الا بحسب المادۃ علی ما ہو المصرح بہ فی شرح المطالع وشرح الطوالع الاصفہانی فی بحث الاضافۃ والمفہوم من شرح المختصر العضدی فی بحث العکس وفی شرح الکشکول الشنانی ولو سلم فلا ینبغی ان یقع لبیان المساواۃ فی التعریف شرطا الاطراد ای صدق القضیۃ الکلیۃ المذکورۃ اعنی کلما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود وشرط انعکاس تلک القضیۃ بمعنی کلما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد مع ان الانعکاس متناول للخبریۃ مطلقا ولہذا قالوا فی القضیۃ علی تقدیر المساواۃ **قولہ** عکسہ لاثبات نفی الظاہر ان یعتبر فی الطرد اثبات نسبۃ دون العکس نفی ہذہ النسبۃ لکنہ اراد قدس سرہ نہایۃ بیان ان اطراف القضیۃ الحاصلۃ بالطرد محصلہ واطراف القضیۃ الحاصلۃ بالعکس معدولۃ **قولہ** وہذا لا دخل لہ قیل الغرض من کونہ اسمیا نفی کونہ لفظیا لاکونہ تحقیقیا واجاب ان المحقق اشترط فی شرح المختصر المساواۃ فی اللفظ ایضا مع ان المصنف رحمہ اللہ قسم التعریف ہہنا الی حقیقی واسمی بلا تعرض لقسم آخر فاراد ہذا المعنی من تلک العبارۃ بعیدۃ جدا وایضا تفسیر المصنف رحمہ اللہ الاصل ظاہرا فی انہ لفظی فکیف یقال انہ لاشک فی انہ غیرہ **قولہ** الاول بخ اشتراط الطرد یعنی یفہم من کلام المصنف رحمہ اللہ وذلک الاشتراط علی الاطلاق من غیر تقیید علی زعم الامام او غیرہ والتقیید خلاف العبارۃ وذلک لمفہوم سواء لا مدفع الاعتراض عن الامام اولا فلا یرد ان الامام اعترض علی الشیخ وغیرہ بعدم اطراد التعریف فلا یتاتی ہذا المنع من قبلہ نقول اعتراض الامام علی زعم صاحب التعریف فانہ لم یقل بالکتاب بالتصورات بالتعریف **قولہ** الثانی منع عدم صدق الخ ہذا اعتراض علی قول المصرہ من ان تعریف الاصل لایطرد والاطراد صدق المحدود علی جمیع افراد الحد کما سبق وصرح بہ آخرا من ان المحدود لایصدق علی ہذہ الاشیاء فالمراد من ان الاصل لایطلق علیہا لایصدق علیہا لکن الظاہر ان الاطلاق فی عباۃ المصرہ علی معنی الظن فالوجہ فی اعتراض الترد یدبان یقال ان اریدبالاطلاق ظاہرۃ فتمنع استلزام عدم الاطلاق لعدم الصدق وان اریدبالاطلاق الصدق فتمنع عدمہ فی الصور المذکورۃ وانما کان الوجہ الترد یدلان منع المقدمۃ المستدل علیہا غیر موجہ اللہم الا ان یجعل المنع بمعنی الابطال لابمعنی طلب الدلیل **قولہ** کیف والفعل الخ فاذا کان الفعل ای الایجاد مترتبا علی الفاعل مبتنیا علیہ فالمفعول بالطریق الاولی ہکذا اذا اخذ بوصف المفعولیۃ وتلک الحیثیۃ مع انہ یحتمل ان یراد بالفعل المفعول اذ کثیرا مایطلق علیہ ایضا قال المصنف رحمہ اللہ ان الاصل

لا یطلق علی الفاعل من غیر تقیید بالنسبۃ الی امر ما **قولہ** والاعم للابتناء انما یتفرع علیہ ما سبق من ان الحق ان ما ذکرہ المصدر لیس تقسیم الابتناء العقلی بل ہو مثال انما ذکرہ ہہنا لتایید المنع لعدم صدق الاصل علی الفاعل **قولہ** الرابع اما اذا قلنا الخ فان قیل ہذا اعتراض غیر واقع فی محلہ لانہ انما اعتراض علی تعریف المصدر للاصل بنا ء علی تفسیر الابتناء العقلی بترتب الحکم علی الیہ وعلی حصر الابتناء فی القسمین مع انہ اعترض قدس سرہ بامثال ذلک المثال علی تفسیر الابتناء العقلی فما وجہ التخصیص قلنا بدا الاعتراض علی تعریف المختار للاصل لکن علی طریق المعارضۃ مع المصدر بمثل ما ذکرہ المصدر علی تعریف الامام ہہنا واجیب بوجہ آخر ان مشار الاعتراض الیہ فہم من سوق کلام المصدر بعضا من ان الاصل یبتنی والمادۃ فالمناسب ایرادہ عقیبہ ولما اعترف المصدر بعد المثال خصص بالتصریح بہ النزاما وانت خبیر بان قولہ قدس سرہ ولاشک ان الامر مادۃ للفکر واصل لہ یابی عن ہذا الجواب کما لا یخفی واعلم انہ ذکر قدس سرہ فی شرح الرسالۃ وقد یقال المادۃ لما یحل فیہ شیئ کالموضوع للعرض والصورۃ للہیئۃ فعلی ہذا یکون فی قابل واحد بالذات وبالترکیب کالعرض الموضوع نص علیہ الشیخ فی الشفا فان جعلناہ الفکر عبارۃ عن الترتیب المتعلق بالامور المعلومۃ علی ان الترتیب مصدر مبنی للمفعول فالامور مادۃ باعتبار انہا واحدۃ بالترکیب قابل للہیئۃ المخصوصۃ الی ہہنا کلامہ قدس سرہ فعلی ہذا المقام نظر الی جعل الامور مادۃ للفکر بمعنی الترتیب لکن جعل قدس سرہ المادۃ فی ہذا الکتاب الداخل تامل **قولہ** معرفۃ النفس بالہا وعلیہا لا یقال لا یصدق علی ادراک الصبی فانہ لیس اہلا للثواب والعقاب لانا نقول یجب ان اہل للثواب فیصح اسلامہ ان کفرہ معتبر فی احکام الاخرۃ مع ان ضمیر لہا وعلیہا بحسب النفس ولہذا یصدق التعریف علی معرفۃ الاحکام المخصوصۃ بالنساء **قولہ** وان اردید بالنفس الخ یعنی بہا الروح الانسانی الحال فی البدن کما ہو مذہب جمہور المتکلمین فلا یرد انہم لا یقولون بالنفس الناطقۃ المجردۃ **قولہ** لان اکثر الاحکام انما تجیء بان الدلیل لا یقتضی الا ان یراد بقدر ما یلہا وعلیہا ما تنفسر العبد فان المعرفۃ للنفسۃ قطعا والا ان یقال الاستخدام خلاف الظاہر قال المصنف ادراک الجزئیات اقول فعلی ہذا یلزم ان یکون معرفۃ الاحکام المتعلقۃ بافعال المکلفین فقہا مثل معرفۃ ان صلوۃ زید شلا واجبۃ تامل الخ **اشکال** فانہ لو اردید بالدلیل مصطلح الاصول یدخل التقلید حان قول المجتہد دلیل المقلد والمواد من الاصول الاربعۃ یخرج المسائل الکلامیۃ التی دلیل العقل فقط اللہم الا ان یراد بالدلیل ما یقابل التقلید او یقال کل مسئلۃ شرعیۃ لہا دلیل من الادلۃ الاربعۃ **قولہ** مما لا دلالۃ علیہ قیل عدم الدلالۃ معنی عن عدم الاصطلاح او الاصطلاح مستلزم لہا فی الجملۃ ویمکن ان یقال التحمل ان یکون الاصطلاح غیر ظاہر ولا قرینۃ علیہ فلا دلالۃ ففی الکلام مبالغۃ لا یقال یکفی ان یکون القرینۃ شہرۃ ان الفقہ من العلوم الاستدلالیۃ کما یکتفی فی تقیید الضرر والنفع الاخروی شہرہ امرہ انہ من العلوم الدینیۃ لانا نقول فرق بین الشہرتین فانہ شاع اطلاق الفقہ علی العلم بالمسائل المخصوصۃ علی وجہ التقلید بخلاف اطلاقہ علی غیر الذی بقی ان نفی الاصطلاح غیر صحیح فان الامام الراغب ذکر فی الذریعۃ ان المعرفۃ ادراک الشئ بتفکر وتدبر فواخص من العلم فعلی ہذا الاصح استوا النافی والمثبت کما انہ لا یصح فی بعض الاصطلاحات استعمالہا فی ادراک الکلی والجواب انہ لا دلالۃ فیہ علی انہ مصطلح الفقہاء والمتکلمین او الصوفیۃ واصطلاح غیرہم لا یفید نعم لکن لا یقدح کلام الشرح خالیا عن الخلل فان نفی الاصطلاح علی الاطلاق **قولہ** والاقسام اثنا عشر انظم ان المراد اقسام ما یاتی بہ المکلف فیکون ما یاتی بہ بقلبہ لہا مساویا علیہا لکن الاقسام اطراف والواجب واحۃ وشئ منہا لیس مما یصدق علیہ ما یاتی بہ لانہ عبارۃ عن الحاصل بالمصدر کما سیجئ اللہم الا ان یراد باقسام ما یاتی الاقسام المتعلقۃ بہ لا بمعنی کونہا جزئیات **قولہ** المصدر فان اردیدہما الثواب انظم ان الجزاء قولہ فاعلم ان یاتی تامل الخ ولا ارتباط بینہما اللہم الا ان یجعل الجزاء قولہ ففعل الواجب الخ وقولہ فاعلم جملۃ معترضۃ بالفاء واعلم فعلم المراد نیفعہ **قولہ** وان کان افعالا ولی لا یخفی ان الفعل اولی لیس مستغلا بہنا فی معناہ انظم والا فیلزم ان یکون الترک جائزا والفعل احیانا مستلزما فلا تینا ول الواجب بل اردید بمجرد الراجح فی الجملۃ **قولہ** جعل المکروہ تنزیہا الاولی ترکہ ہہنا لانہ بالاتفاق مما ترکہ اولی بدون المنع عن الفعل والعقاب علی فعلہ

غاية الامر انه يقال في زماننا هذا الى آخر الدهر **قوله** لان الفتح على رأس هذا هو المشهور لكن صاحب النهاية قال هو الرواية عن ابي حنيفة شاذة فان ابا يوسف سأل عنه اذا قلت اكره فما تريد قال ردت التحريم **قوله** كحرمان الشفاعة يعني حرمان شفاعة نبينا عليه السلام بين فلانه وان من ارتكب الكبيرة اذا استحق العقاب قطع انه لا يحرم عن الشفاعة فكيف يحرم عنها من دونه ولا تحتاج الى ان يجاب بان حرمان الشفاعة في ان يتأل الثواب الذي كان ينالها لو ترك هذا المكروه لا مطلق الشفاعة **قوله** بهذا المعنى لا يقال الاشتاه لانه اسناده فان المكروه واجبة بمعنى العرض لانا نقول المستعمل فيه المعنى الاعم لكنه واقع على العرض **قوله** والمراد بالمندوب الخ فيه انهم قسموا السنة الى السنة الهدى وغيرها وذكروا ان ترك سنة الهدى مما يوجب الاساءة او ردوا الآثار الدالة على الوعيد الشديد في تركها وايضا جوز القتال مع اهل بلدة تركوا سنة الاذان فلما ذا يدخل المندوب الذي ليس فيه منع عن الترك والجواب ان الاساءة دون عذاب النار فمذنظر المكروه تنزيها او تحريما فان فعله يوجب اتخاذ دون النار فلا يدخل في الحرام فكذا السنة لا يدخل في الواجب الآثار محمولة على التشديد والقتال لكون سنة الاذان من اعلام الدين تأمل **قوله** بخلاف اطلاق الخ فانه وان وقع في الجملة كما في الوجه الخامس لكنه غير شائع اما العكس فلم يقع اصلا عند محمد وفي المشهور عن ابي حنيفة رحمه الله تعرض انه ليس المناسب لاطلاق الواجب على العرض **قوله** من صفات فعل المكلف المراد بالفعل ههنا ما يقابل الترك بحيث يتناول الهيئة والايقاع معا **قوله** لكن ترك المحرم يمكن ان يراد بفعل الواجب ما ليظهر سنه اثر في الخارج فيقابل الترك لكنه لا يكمل بالصوم **قوله** اذ افعال الواجب الخ مما ذكر في كتب القوم من ان الواجب ما يثاب على فعله تفسير للواجب بحقيقتي اي ما هو صفة فعل المكلف لا يقال موضوع الفقه افعال المكلفين على ما اشتهر بحيث لا مجال للانكار لانا نقول اذا كان عدم الواجب سببا لاستحقاق العقاب فهذا الحكم لا يناسب ان يجعل الامن الفقه فالمراد بالفعل ما يتناول مثل هذا العدم قيل عدم فعل الواجب مما يعاقب عليه لان من لم يصل الصلوة كما سلف لا من غير ميل اليها يستحق العقاب فيكون حراما وفيه الا اذا صح ان قسما آخر فالمناسب بين الحرام والواجب يقتضي ان يدخل في الاول ايضا ترك الحرام فبالضرورة يتناول الواجب للعدم وفيه ان ترك شيء قصدا فعل يستحق الثواب او العقاب سواء كان الشيء مرغوبا اليه او لا وترك الواجب قصدا يستحق العقاب فيكون حراما بخلاف تركه سهوا فكذا ترك الحرام بلا سيلانه لكن مع القدرة قصدا لاطلاقا يستحق الثواب لانه فعل فلا يلزم تناول الواجب لعدم الحرام على الاطلاق فعلى هذا لا يصح ايضا ما سياتي من ان ترك الحرام انما يكون كفا اي فعلا تثاب عليه اذ لو كان تركا مقارنا للسيلان النفس واعلم انه يمكن ان يراد نظرا الى اول كلامه المصدر وبالواجب ما يتناوله نفس ما يأتي به المكلف فيفسر الواجب على ما يستحق فعلا الثواب في تركه العقاب كما هو المشهور فالاقسام ستة **قوله** عدم منع الفعل والترك قيل انما اعتبر عدم منع الفعل مع انه غير محتاج اليه في مقابلة الواجب لانه لا يطلق الحكم على الحرام اصلا كما قال المصنف بخروج الحرام عن القسمين معا ومجرد ما لا يمنع عن تركه صادق عليه فيه بحث لان ترك الحرام داخل في الواجب على ما ذكره المصنف فلا يكفي في مقابلة عدم المنع من الترك لان الفعل فيه مع ما ان الترك في فعل الواجب مع كل من القيدين في مقابلة قسم لكن ظهر هذا في قوله قدس سره وفي الخامس عدم منع الفعل اشكال لان المصلي حال ترك الواجب داخل في الحرام ولا منع فيه عن الفعل فيكون جائزا وليس كذلك بالاتفاق للقال الترك فعل لانه كف لانا نقول نبادر الكلام على ان الترك بمعنى العدم والا فلا يصير الاقسام اثني عشر تامل **قوله** ليس المراد بمعرفة الخ اعترض عليها بالنسبة الى الفقه عبارة عن موضوعات مسائله وهذا يدل على التعاريف يتناول الكلام ايضا لان موضوعات مسائله عبارة عن ذاته تعالى والنبي صلى الله عليه وسلم وغيرهما والاعم لا يحمل مثل ذلك مما لخصا وعليها سيما بالمعنى الاول والاخرين من الوجوه الخمسة والجواب ان موضوعات مسائل الفقه ما لخصوا عليها الا من حيث انفسها بل بمعنى ان ايقاعها في الخارج او تركها فيه مما يجوز او يحرم او سبب للنفع والضرر في الآخرة فكذا موضوعات مسائل الكلام او ذكر انها موجود

العقلی من ہذا القبیل بالاخرۃ فان دوام التوجہ الی الحق تعالی وصفاتہ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم غایۃ یتاب علیہ والیہ مسیر ہذا ما یتعلق بالغایات الاخیرۃ ان تصور الحقائق علی وجہہا مقصود فی العلوم وکمال للنفس ابدالآباد وہو اکملہا علی وجہہا بل خلاف ذلک نعم ما یمکن ان یکتسب خلاف النظر الی علم الکلام فانہ لا یبحث فیہ عن احوال الموضوعات من حیث انہا افراد لما ہو علیہا فان المبحوث عنہ فیہ الواجب والممکن والحادث والقدیم وان اردت بالفقہ ہذا المصلح الخ اقول فیہ بحث لان مستند ان النیۃ واجبۃ من الفقہ والنیۃ من افعال القلب کاعتقادیات علم الکلام ویمکن ان یجاب عنہ بان المراد بالعمل نفسہ او ما یتعلق بہ ویکون المقصود الاصلی منہ صحۃ العمل فافہم **قولہ** مع ان اطلاق اللفظ الخ لو تجدد بعدم صلاحیۃ البعض لکان احسن فانہ لا یرد علیہ ان الاطلاق اللفظ المحتمل للدعا فی التی یصح کل منہا مستحسن لیذہب نفس السامع کل مذہب ممکن **قولہ** بکیفیۃ عمل اتما قال کذلک ولم یقل بالعمل لما مر فی الحکم بمعنی النسبۃ التامۃ وربما المحکوم علیہ والمحکوم بہ ای صفۃ من الوجوب وغیرہ **قولہ** وخرج العلم الخ یرد علیہ ان الحکم الخ الظاہر من ہذہ التقریرات المنقولۃ من تصریح کلام المصنف ان التصور مطلقا خرج عن ذلک التعریف بہذا القید لما مر من ان متعلق بالذات ہو الصورۃ وان الحکم وفیہ ان الحکم بمعنی النسبۃ التامۃ قد یتعلق ایضا کما فی صورۃ الشک ویمکن ان یقال المتبادر من العلم بالحال التصدیق فقط **قولہ** ومن الوضع الخ یرد علیہ ان العلم بہذہ القضیۃ ای العلم مرفوع بالحس غایۃ الامر ان الطرفین بعنوانات اصطلاحیۃ فنعم کون الفاعل واجب الرفع مما یعلم بالوضع ویمکن ان یحمل الحکم المأخوذ من الوضع علی ذلک **قولہ** والرسول صلی اللہ علیہ وسلم فیہ بحث لانہ یجوز الاجتہاد لہ فقد یقع لہ علم بعض الاحکام عن الادلۃ **قولہ** بطریق التعریف بل فی اصطلاح المنطق ایضا **قولہ** فوائد القیود الخ فان قیل لا یصح حمل الشرعیۃ علی الایجاب لان اخذ ہا الامر الشرع لانہ یؤول المعنی الی تفسیر المراد الغیر المرضی عندہ قدس سرہ فالاولی ما ورد بہا امر الشرع بہ فیرد علیہ العلم بالاحکام التی فی مثل قولہ تعالی ولعنۃ اللہ خاتمکم وما تعملون فان الحکم فیہ ورد الشرع ویتعلق بالعمل وسوط بل بکیفیۃ العمل ایضا فان الحکم بکونہ فرض العمل اللہ تعالی علمنا الدلیل علیہ ما یقصد بہ العمل دون الاعتقاد ویتعلق بکیفیۃ العمل من الاحکام والعلمیۃ علی مسائل الفقہ ویدیہ تنقسم الحکمۃ الی النظریۃ والعملیۃ **قولہ** فاحتاج الی التکلف الخ اما التکلف فباعتبار قیود الحکم فی متعلقہ دون نفسہ وحمل الشرعیۃ علی ما یتوقف علی الشرع مع ان الظاہر ان یفسر بما ورد فی الشرع وحمل الفعل فی تعاریف الحکم علی ما یعم فعل القلب والجوارح والعمل فی تعریف الفقہ علی عمل الجوارح فقط مع ظہور ترادفہما واما التعسف فہو لزوم الدور علی تقدیر ان یتکفل بوجوب الایمان شرعا موقوفا علی الشرع الا ان یقال تجویز درک الوجوب فی بعض الاحکام بالعقل دون الشرع وذلک بعید او وجوب الایمان شرعا وکذا از ارتکاب التاویل فی جعل الفقہ العلم بالخطاب وکان المراد بہ ما خوطب بہ وان لم یصر ہو ایہ لا یلائمہ ایضا ما یاتی انہ اذا ورد بہ الحکم انقطع الخ قدیم لا یحصل من شیء **قولہ** بالشرعی ما یتوقف الخ المعاقب الکلام المصنف ان یقال خطاب بما یتوقف الا نہ نظرا الی ان وصف الحکم بالشرعی تفسیر المصنف فان فسر الشرعیۃ بما ورد بہ الخطاب وصف بحال المتعلق **قولہ** ولا مدرک لولا آہ قیل ان کان ہذا تفسیرا لما قبلہ علی ہو المنظور من تفسیر المصنف فان فسر الشرعیۃ بما ورد بہ الخطاب الشارع فالمراد بالتوقف علی الشرع التوقف بحسب العلم فیرد علیہ ان قدم الخطاب لا ینافی توقفہ علی الشرع بہذا المعنی وان لم یکن تفسیرا لہ فالمراد بالتوقف التوقف بحسب ذاتہ ونفسیہ ویرد علیہ ان الخطاب اشر لازم لہ وسبب عنہ والاصح انفکاک اللازم عن الملزوم فلا یکون الخطاب القدیم السابق علی الشرع خطابا بما یتوقف علیہ کوجوب الصلوۃ وارجوا ان التعلق الخ ان اراد بالخطاب ما تعلق بہ الوجوب الایجاب علی الاطلاق فان عنی بہ المعلوم فمسلم ولا یفید وان عنی بہ الایجاب الفعلی فممنوع ما فی وقت کذا کما ذکر وان اراد بہ تعلقہ التنجیزی وتعلقاتہ ما حادثۃ تمثل کما ذکر الحنفیۃ ان التکوین بمعنی الایجاد الفعلی قدیم والمکون حادث **قولہ** لو قال موقوف علی وجوب الایمان لکان احسن لیتوحد ظاہرہ مع المنع الذی اشار الیہ بقولہ والقائل ان یمنع الخ اما اولا فلان کون فیتوجب الخ محتمل ان یکون بقاء تعلقہ القدیم الذاتی العائلۃ بانہ لو توقف شیء منہا علی الشرع لزم الدور **قولہ** والقائل ان یمنع ایجاب عنہ بان وجوب الایمان مثلا للخطاب یتوقف علی الشرع فالایمان مثلا موقوف علیہ وضمیر نحو ما راجع الی الایمان والتصدیق فی ذلک لان الایمان بالمعنی الاخص والخطاب والوجوب متحدان ذاتا وختلفان اعتبارا وہذا الجواب لیس بشیء علی المعتمد فافہم

على تعريف الحكم الاصطلاحي انه ماثبت بالخطاب لا الخطاب فليس الوجوب والايجاب تحديدين دائما والا اندفع اعتراضه على ما نقل الشارح عن الاشاعرة والحنفية قال المحقق في مباحث الحسن والقبح ان وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم لو توقف على الشرع لزم الدور **قوله** لا يقتضي توقف الاول ناظر الى اعتبار التوقف في نفس المخاطب على الشرع والثاني ناظر الى اعتبار توقف هذا العلم عليه كما يشعر به تفسير المصنف للشرعي **قوله** غاية الخ فيه خزازة لان الظاهر ان الضمير راجع الى التوقف المذكور سابقا فيكون الشيء غاية لنفسه وقيل الضمير راجع الى جنسه اي غاية التوقف في هذا المقام هو التوقف المخصوص وانت خبير بانه لا معنى لجعل الخاص غاية للعام فالاولى ان يقال الضمير راجع الى ما يفهم من السياق اي الامر والشان في هذا المقام **قوله** ولا منافاة توقف اعتراض عليه بانه لو توقف وجوب الايمان على الشرع المتوقف على الايمان يلزم توقف وجوب الشيء على نفسه وذلك غير معقول والمفروض من وجوبهم الافضاء الى وجوده اقول لا يتوقف نفس الشرع على الايمان بل التصديق بنبوته موقوف عليه لعم التصديق لوجوب الايمان على التصديق بثبوت الشرع والتصديق موقوف على الايمان ولا محذور فيه فان الفرق بين التصديق لوجوب الايمان وبين وجوبه نظم وكذا الفرق بين التصديق بثبوت الشرع وبين نفس الشرع والتحقيق ان ثبت عقلا بالدلائل القطعية الايمان بالله تعالى فثبت التصديق بثبوت الشرع فيحصل من الآيات العلم بوجوب الايمان بمعنى كونه مستحق الثواب في الآخرة على ما هو المعتبر في معنى الوجوب الشرعي عند الاشاعرة فلا محذور فيه اصلا تامل في هذا المقام فانه يشتبه على الاقوام **قوله** بدلالة معجزاته اه فيه انه ذكر في شرح المقاصد لاختلاف في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري العلم الصدق رضه ويجوز ان يثبت عصمته عن الكذب كنصوصيته والاجمل في نبوة نبينا عليه الصلوة والسلام وكاخباره عن نبوة هارون ويوشع عليهم السلام تامل **قوله** اي المتوقف على الشرع الظاهر ان يقول اي الوارد في الشرع والمتوقف عليه انما تطرى الخ لان المصرح بين فائدة قيد الاحكام الشرعية فتذكر الاحتمال الثاني ثم تامل لعلك تعرف بيان فائدة القيود الباقية والمناسب التعميم والاعم يكون تقرير المصرح وافيا بالمقصد الاخير اي في قوله وهذا لا ينفي على التقدير الثاني **قوله** فيدفع ذلك الظاهر ان المتوهم انما يجعل الاحكام حاصلة عن الدليل باعتبار العلم بها لا نفسها الا انه اعتبر جنس العلم لا خصوص هذا الشخص العالم تامل **قوله** ومعنى حصول الخ هذا لا يتم على كلام ابن الحاجب مع انه احق وايضا يظهر في الادلة الاجمالية تامل **قوله** قد يكون بطريق الحكم اجاب قدس سره في شرح المختصر ان هذا العلم مع الاطلاع عادة ذلك لان المتبادر من كلمة عن في تعريف الاجزية التاخر الزماني لا الذاتي لاجتماع مع الجزئية الزمانية وبحاصل هذا الجواب خروج الادلة اتيا خرج علم المقلد وجبريل عليهما السلام والنبي عليه السلام والتحقيق ما يجيء **قوله** اذ لا معنى الخ انت خبير بانه لا فرق تعتد به بين الحصول الذهني والحصول في الادلة تامل **قوله** للحكم الشرعي لم يظهر لي الان وجه ذكره ثم وقفت على هذا الحكم اذا جعل قيدا فان الاصوليين احتاجوا في الدلالة الشرعية من الكتاب اللفظية وغيره من حيث اثبات الاحكام الخمسة من الوجوب واخواته بها وليس جزء من تعريف الفقه فيه فكذا اذا جعل حالا ثابتا بان يراد بالخطاب الكتاب اللفظي قائم او الحكم بعد تعريفه بخطاب الخ بانه غير تام او خصه لان غير ذلك **قوله** عرف بعض الاشاعرة اي صرح بعضهم بالتعريف يلقى الباقون اليهم بالقبول او صرح بعضهم بتقييد الحكم بالشرعي وذكر الباقون الحكم اكتفاء بالاشارة والعمدة الاولى ان يقال التقييد بعض الاشاعرة بواسطة عدم قيد الاقتضاء والتخيير وهذا التاويلات كلها بواسطة انه سيصرح الشارح بانه لا خلاف بين احد من الاشاعرة في انه تعاريف للحكم الشرعي **قوله** من ذهب الى ان فيه اقتضاء او تخييرا ان التعريف السابق للخطاب صحيح على اي مذهب لان الكلام الازلي خطاب واحد لكن لما كان المراد ايراد ما يقع به التخاطب بالفعل لا نقول بمجرد هذا يكون الخطاب لا بوجه ما فهم لذا سوى بين التعريف السابق والاخير في شرح المنهاج ويمكن ان يجاب بان الخطاب النفسي قائم في الخطاب النفسي الاخر فتوجد بينهما نسبة بين الحكم بالنفس او التخيير الذي هو الحكم **قوله** الا الحكم بوجوبه ان يمثل قوله الطبيعة الخ **قوله** فتاتي الاقسام تامل **قوله** الا حوال المكلفين وذا فعالهم عطف الافعال للتفسير ويحتمل ان يراد بالافعال ما يقابل المتروك فالاحوال اياها

قوله وقد يجاب بانه لا حاجة فيه الخ اقول ان اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل الندب او الكراهة موضع تامل لا يتحقق ان يكون اعتبار التكليف فيهما بحسب الاعتقاد فانه لا يمكن ان يعتقد ان خطاب الاباحة خطاب لا يجاب لانا نقول لا يتعلق خطاب الاباحة بفعل المكلف باعتبار هذا التكليف كما لا يخفى ويمكن ان يقال خطاب الاباحة والندب يتعلق بفعل المكلف من جهة التكليف في الجملة وهو يغير هذا الفعل فان الاباحة والندب يتعلقان في الجملة بالكف الذي هو تكليف فتدبر ينبغي ان يعلم ان هذا انما يتم على قرره الشارح قدس سره في الشرح الا ان النظر ان الندب والكراهة لا يقتضي التكليف السابق ولو في الجملة تامل الا ان يسلم ان بعض القصص مثل قوله تعالى اسجدوا لآدم فسجدوا لا يصون الا مرا مرجما اعتبر فيه حيثية التكليف قبل بل القصص مطلقا كذلك لان المقصود منها الاعتبار فانها في حال صغره والقلم منها اعتبار الرويا الصالحة ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالحيثية التكليف بهذا الخطاب قوله الاول ان الخطاب عندكم الخ لا يخفى انه لا يتاتى هذا السوال على تقدير ان لا يسع الكلام الا في خطابا ويفسر الخطاب بغير قوله اي في التوضيح والا فقد ذكر في التنقيح قوله ونحوهما اعلم ان الشافعية قسموا الخطاب الوضعي الى ثلثة اقسام الخطاب بالسببية والشرطية والمانعية والحنفية قسموه الى خمسة اقسام الحكم الركنية وبالعلية وبالسببية وبالشرطية ويكون المتعلق علامته وكانهم تركوا المانعية اكتفاء بالشرطية او عدم المانع شرط وفيه ان نفس قولنا هذا مانع عن ذلك حكم ولا يصدق عليه انه شرط ويمكن ان يؤيد ذلك ما ذكره المصرح فيما يتعلق بفعل الصبي قوله مع انتصاف الحكم الخ ينبغي ان يسلم ان الجواب على هذا الوجه هو المسطور في كتب المقرم ومحصله انا نمنع انتصاف ذات الحكم مع قطع النظر عن التعلق بالحدوث فان بناني ان يكون الحكم الخطاب القديم اذ يجوز ان يكون تعلقه حادثا فلا يرد على هذا الجواب ان التعلق داخل في مفهوم الحكم فانه المتعلق فلا وجه لتسليم حدوث التعلق ومنع حدوث الحكم قوله واجاب بعضهم الخ يرد عليه انه ان كان المتبادر من العبارة تتميم الاقتضاء والتخيير المصرح والمضمن قصد التعريف على التقدير الاول من الجواب فانه يدخل فيه غير المحدود وان لم يكن متبادرا منه لا يجوز التعريف على التقدير الثاني منه فان حمله على خلاف المتبادر منه غير جائز اللهم الا ان يدعى ان حمله على غير المتبادر جائز في الجملة او ان المتبادر متحمل فالمجيب يزعم على كل تقدير تبادر ما حمل التعريف عليه ثم انه يرد ايضا على تتميم الاقتضاء والتخيير انه اذا اعتبر مثل ذلك لا يغني ان يراد في التعريف قيد الاقتضاء والتخيير لخروج القصص فانها مشتملة ضمنا على الاحكام التكليفية مثل فاعتبروا واعلموا الحسنات قد تذهبن السيات فيلا تندرج على طريقهم ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالضمني الدلالة الضمنية الظاهرة التي بمنزلة المطابقة في الظهور فليتامل قوله اما اولا فلان المضمن اه لا يخفى ان المصرح ادعى اولا على سبيل الجزم ان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلو اجاب ذكر الوضعي كذكر التكليفي ثم نقل عن بعضهم عدم الاحتياج الى ذلك ثم قابل الحق هو الاول فالمتبادر من ذلك الكلام ان المصرح بين اياه اعني وجوب ذكر الوضعي على زعم احد مع انه لم يعلم ان المضمن اي صاحب التعريف على راي ان الوضعي اي حكم فلا يرد على الشرح قدس سره ان هذا الكلام من المصرح على زعم من ادعى شمول الخطاب للقسمين قوله ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه اي من الوضعي بان يراد بالتكليفي ما يكون بحسب مفهومه الصريح تكليفا او يكون في ضمنه التكليف فيشتمل الخطاب الوضعي فانه يشتمل على التكليف ضمنا سبق بيانه في الشرح ولم يرد بتعميم الخطاب التكليفي المضمن اي يشتمل الخطاب التكليفي المفهوم ضمنا من الخطاب الوضعي حتى يقال ان نفس الخطاب الوضعي خارج عن الحد لا يدخل بواسطة هذا التعميم فانه تعارض للخطاب التكليفي فيكون كلام المصنف موجبا لبقي ان اقتضاء الخطاب التكليفي او تخييره بالنظر الى ما خوطب به صريحا فيلزم ان يكون في الوضعي ايضا بالنظر الى المخوطب به صريحا الا الى ما هو ضمنا ما خوطب به ويمكن ان يقال ذلك ليس بلازم فانه يكفي اعتبار الاقتضاء او التخيير الى المفهوم الضمني من الخطاب الوضعي قوله بل كيف يتحداه العموم والخصوص بالنظر الى المراد من التكليفي والاخر التكليفي المشهوري مفهومه الصريح تكليف مباين للوضعي قوله فيه تسامح قيل الاتساع نظهور ان تعلق شيء بشيء يفهم من الخطاب الوضعي وان لم يكن معناه المطابقي وهذا ليس بشيء لان ذلك التعلق مفهوم في الجملة من الخطاب التكليفي ايضا فلا يناسب المتعارضين مفهوما ان لم يعتبر التسامح بل نقول سوق كلامه على اثبات التغاير بين مفهوميهما مطابقة قوله في تعريف الحكم الشرعي والمتعارف بين الاصوليين المنقسم الى الايجاب وغيره

الحكم المأخوذ في تعريف الفقه قوله ومعنى الشرعي اي في تعريف الفقه ما يتوقف على الشرع فالحكم الموصوف لا يؤخذ في مفهومه لما مر ورود في الشرع لانه مفسر بالخطاب الشرعي بذلك فقيد الشرعية مخصص قوله واذا كان تعريفا للحكم الشرعي المأخوذ في تعريف الفقه فمعنى الشرعي فيه ما ورد به خطاب الشرع اذ ما سبق والا كان الحداي الخطاب الخ اعم من المحدود اي الحكم الشرعي لتناول الخطاب ما ليس من الحكم الشرعي قوله اسناد امر الى المشعر الخطاب فيه ان تفسير الحكم الشرعي بمعنى الاسناد بالخطاب غير صحيح فانه يجعل سابقا الخطاب مقابلا للاسناد ويمكن ان يقال ذلك تفسير باللازم قوله الاول كما اريد الخ انت خبير بان هذا الجواب لا يلائم ما سبق من ان هذا تعريف للحكم المتعارف للاما خوذ في تعريف الفقه فليتامل قوله الثالث ان الحكم او فيه نظرا ما او لا فلانه لا فائدة في القول بكون الايجاب نفس افعل اي الخطاب فان المعترض لم يدع الا مغائرة الوجوب له ويمكن ان يقال بنى الجواب على اتحاد الوجوب الخطاب على اتحاد الوجوب والايجاب المتحدين بالخطاب نعم الكلام في اتحاد الايجاب والخطاب وكان وجه ان المراد بالخطاب في افعل الكلام النفسي الذي هو بحسب الاصل ثم نقل الافعلى على ما قالوا او اثانيا فلان ما ذكره انما يدل على ان الفعل من حيث انه يتعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقة لم لا يجوز ان يتصف بالاعتبارية السماة بالوجوب اعني كونه بحيث تعلق به الايجاب واما ثالثا فلان الاشياء المتغائرة بالاعتبار يجب في تعريفاتها التقييد بالحيثيات التي بها تغائر ما لكنها قد تترك ذكرا في الالفاظ عند ظهور المراد كما يقال الاصل ما ينبني عليه الشيء بخلاف ما لم يكن فيه فان خطاب الله تعالى المتعلق بالافعال ليس ظاهرا في نسبة الخطاب الى الافعال دون نسبته الى الله تعالى فلا يصح تعريف الحكم الذي هو صفة الفعل من حيث كذلك بالخطاب بدون الحيثية قال المصنف ايضا يخرج منه الحرام ان يمكن ان يجاب بان يراد بالمكلف اعم مما هو كذلك في الحال او في المآل وينبغي ان يعلم ان السؤال المذكور في فعل المجنون ايضا قوله لا يصح في جواز تزويجه بذا غير مذكور في المصنف نظرا الى انه لو جد فيه حكم متعلق بالولي اي تسليم المبيع الى المشتري بخلاف الصلوة والاسلام الا ان المشرح قدس سره نظر الى ان فيهما ايضا حكما متعلقا بالولي كالامر والتحريض بقي امر آخر هو ان الاسلام هو الايمان الذي هو فعل القلب فلا يكون الكلام على ظاهره من التعريف والجواب ان المراد بالاسلام ههنا فعل الجوارح على ما في الحديث المشهور قوله وهذا السؤال اي السؤال الثاني وفيه انه لا يصح في الاسلام فانه يترتب على اسلام الصبي الاحكام العشرة من جواز النكاح وغيره وبالجملة اما ان يجوز اسلامه اولا والاول على كل تقدير فهو حكم والجواب انه لا يدخل فعل الصبي في الحكم المصطلح المفسر بالخطاب او لو خطاب اباحة فان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين عامة عندهم كما علم من استقراء المظانات ولا ينافي ذلك ان يترتب على فعله الآثار العشرة قوله لانتفاء التعلق بالافعال هذا دليل على ظاهر العبارة لكنه المراد تعلق الحق بفعل الصبي من مثل الرضاء او الاخراج وكانه قدس سره نظر الى ان اعتبار ذلك قبل اوعاء اولى على وجه الترتب والتوقف فيه ظاهر قوله وبان الصحة والفساد اعترض عليه بان ذلك عند المتكلمين واما عند الفقهاء فالصحة في العبارات كونها مسقطة للقضاء ولا يخفى ذلك بالعقل فان اداء الصلوة بالتيمم قد يكون مسقطا للقضاء كما في السافر وقد لا يكون مسقطا للقضاء كما في المحبوس والمربوط على الساقية والمقيم وغيرهم حيث يحكم عليهم بوجوب القضاء وفي المعاملات عبارة عن ترتب الاثر المطلوب منها عليها فيرد عليهم جواز بيعه وان كان بمعنى الصحة ولو يؤيد ذلك ان القضاء يورد دون المسائل الكثيرة المتعلقة بصحة العبارات والمعاملات وفسادها والجواب انه لا مخالفة في الحقيقة والمآل فانه اذا عرف فعل الامر والشرع عرف كونه مسقطا للقضاء واذا عرف المخالفة عرف الفساد والشرع انما امر بالتيمم عند السفر فالصلوة في السفر بالتيمم صحيح وزنه فاسد ثم الحكم الشرعي ههنا في الحقيقة هو اباحة انتفاع المشتري مثلا بالمبيع او كون هذا الامر شرطا عند الفعل وذلك مانع منه فعند وجود الشرط وارتفاع المانع يقع هذا الامر وعند المانع او عدم الشرط يفسد ذلك لان الخطاب عندهما انما يتعلق متعلق بالاحكام الخمسة المذكورة المشهورة او وضعي متعلق بالشرطية والسببية والمانعية ولا يخفى ان الصحة والفساد ليسا من جملة تلك الاحكام بل نقول الكلام في الحكم المتعارف بين الاصوليين الذي هو المفروض في تعريف الفقه فلا ينافي كون الصحة والفساد من المسائل الفقهية عدم كونها من المسائل الاصولية تامل قوله لعدم خطاب الله تعالى المتعلق بالافعال ليس فيه ان نفي الخطاب النفسي غير صحيح فانه يتحقق في الحكم القياسي والثابت بالسنة والاجماع ونفي الخطاب اللفظي غير موجه فانه غير معتبر في التعريف

والجواب انہ یجوز بعضہم حمل الخطاب فی تعریف الحکم علی اللفظی کما سبق او ان المراد بالخطاب النفسی مدلول اللفظی من حیث ہو کذلک قولہ ولا یخفی علیک الخ فان قیل لا فرق علی ہذا بین السنۃ والاجماع وبین القیاس وہی ان الاولین من الاصول المطلقۃ بخلاف الاخیر قلنا تشترک بالمعنی فی عدم اثبات الحکم فی نفس الامر وتفترق من حیث ان الاولین دلیلان بلا ملاحظۃ الکتاب بخلاف الاخیر فانہ بلاحظہ فیہ الکتاب او السنۃ الا تری انہ سبق انہ لا حکم الا لخطاب العدۃ عند الاشاعرۃ بل بقول الکتاب ایضا راجع الی الایجاب النفسی القدیم کما فی شرح المختصر قولہ وبالعمل یختص بالجوارح قیل یلزم ان لا یکون مسئلۃ الغیبۃ من الفقہ الا بتکلف قولہ معنی کون السنۃ الخ الاولی ان یعترض بکون الکتاب حجۃ ایضا لانہ مثل المذکور وخولا خر وجا بلا تفاوت قولہ فحینئذ لا یخرج بقید الخ لانہ متعلق بکیفیۃ العمل فعلنا ایضا قولہ ویمکن ان یقال الخ وذلک لان مثل ذلک متعلق بالفعل مطلقا لکن لا یتعلق صریحا بعمل الجوارح قولہ لتکرار البتۃ الخ ویمکن ان یقال ذلک تصریح بما علم التزاما فلا یکون فساد التعریف اللہم الا ان یقال ہذا الکرامی فان المعلوم لیس معتبرا وذلک فی قید الاستدلال قال المصرح حسن لبعض الافعال اعلم ان الحسن الذی تنازعوا فی کونہ عقلیا او شرعیا یعنی الثواب فی الآخرۃ کما سیاتی وہذا الاظہر کونہ عقلیا اصلا فان اثبات الحشر لا یدرک بالعقل الا ان یقال المراد الثواب الروحانی وقد صرح المصرح فی کتابہ المسمی بمیزان الکلام ایجوز والمعاد الروحانی ایضا عند اہل السنۃ تامل قال المصرح وحد الفقہ یکون جامعا اقول لیس علم الاخلاق علی وفق الشرع عقلیا علی الاطلاق فلم عرفتہا سوا ارطابق الشرع او لا یمکن ان یکون عقلیۃ تامل قولہ ثم یلزم لو کانت لا یخفی ان التوقف والجود ونحوہما ان حملت علی الآثار او افعال الجوارح فالعلم بجنسہا وقسمہا من علم الفقہ قطعا فان التعریف صادق علیہ اذ ہو عبارۃ عن العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ عن ادلتہا التفصیلیۃ علی ما قال بہ المصرح وایضا موضوعہ افعال المکلفین من حیث تتعلق بہا الاحکام الا تری ان الزکوۃ سیما الطوع من ثمرات ملکۃ الجود وہی من ابواب الفقہ قطعا وبالجملۃ لم یظہر القول من الاشاعرۃ بان العلم بالملکات لیس من الفقہ فلا یمکن الاعتراض علیہم دلیلہ ذکر ذلک فی کتب الفقہ والا ینبغی ان یحمل من علم آخر وقد یجاب باطلاق الفعل بحسب اللغۃ علی الملکات النفسانیۃ مشترکۃ القدرۃ والشجاعۃ فعلی ہذا الوجہ لا یحمل کلام المصرح ہہنا الا علی الایراد والملکات دون الآثار غیر وعلیہ ما اورده قدس سره من انہا لیست عملیۃ بالمعنی المذکور فانہ تبنا فعلی اول کلامہ وآخرہ اذ قد صرح سابقا ان علم الاخلاق ینجر من معرفۃ ما لہا وما علیہا بقید العمل وذکرہ ہہنا یدل علی ان بعض الاخلاق عملی فافہم قولہ المصرح ولیس المراد بالاحکام بعضہا وان قل الا تری ان اکثر مسائل ترک الاصالۃ رب قلیلۃ بطریق النظر والاستدلال مبنی ان بعضہ وذلک بالنظر الی غیر المنقوس القدسیۃ والا فاکثر مسائل الفقہ حاصلۃ لہا بغیر النظر قولہ مما اشتہر کونہ من الدین یعنی فی الصدر الاول الی زمان المجتہدین والا یجوز ان یشتہر غیر الضروریات فی زماننا ایضا قولہ بحیث یعلم المتدین وغیرہ اعترض علیہ بانہ ان اراد ان کل واحد من المتدین وغیرہ یعلم الضروریۃ ان مثل الصلوۃ واجب یصدق بہ فظاہر الفساد وان اراد ان کل واحد یعلم انہ من ہذا الدین حقا او باطلا فان تقید بالاکتساب لا یخرجہ عن تقیید الامام مخرجہ والجواب ان استدلال الفقیہ لیس الا علی کون ہذا الحکم من ہذا الدین واما الاستدلال علی الحقیۃ فلا کلام ولا شک انہ لا حاجۃ الی الاستدلال فی العلم بکون مثل الصلوۃ من ہذا الدین ولیس مبنی الوجوب ایضا الا المجرد ذلک قال قدس سره فی شرح المقاصد قولنا لا یدرک الحسن والقبیح الا بالشرع تجوزا او الحسن عبارۃ عن فعل ورود الشرع بالثناء علی فاعلہ والمراد بالوجوب الفعل الذی ورد الشرع بالامر بہ اثابۃ قولہ جنسہا فجزئیا الخ انت خبیر بانہ لا یناسب علی تقدیر ارادۃ الکل المجموعی ویمکن ان یقال ذلک بالنظر الی الشق الثانی فان قولہ فلا یعلم تفریع علی عدم تناہی الاحکام فتدبر ولا کلیا بالنظر الی الشق الاول ای المجموع والاولی ان یقال ہذا الکلام مبنی علی ما ادعاہ الشارح قدس سره من عدم الفرق بین معرفۃ الکل ومعرفۃ کل واحد ثم اظہر بحیث قولہ فحینئذ لا یحسن مقابلۃ جزئیا الا ان یعتبر التکلف فی العبارۃ قولہ وبہذا یظہر ان لا یصح الخ ومعتمد حمل قدس سره قولہ المصرح والا کثر علی ما صدق ہو علیہ کالثلثین وثلثۃ ارباع ونحوہا حتی یکون معنی التعریف انہ یعلم ثلثی الاحکام ونحوہ ولا یمکن ان یحمل ذلک علی مفہومہ حتی یکون معنی التعریف انہ یعلم اکثر الاحکام فلا حاجۃ الی الاعتذار الذی ذکرہ بقولہ وینظر الخ فانہ مذکور ایضا صریحا ولا یخفی ان ذلک خلاف المتبادر من العبارۃ اوضح الکلام ان یقال ولا الاکثر قولہ واما الرابع الخ وبہ یظہر ایضا لا یمکن ان یراد بعض معین کالالف مثلا قولہ وہہنا بحث الخ ویمکن ان یجاب عنہ بان المراد بعرفۃ الکل للمعرفۃ الاجمالیۃ

وبمعرفۃ کل واحد بالعلم التفصیلی قولہ ہہنا لا یختلف الخ فیہ انہ اراد الاتحاد بحسب المفہوم فلیس کذلک لانہ یصح قولنا معرفۃ الجمیع ہی الفقہ ولا یصح ان یقال معرفۃ کل واحد الفقہ وان اراد الاتحاد فی فرد علیہ یجوزان یمتنع ارادۃ مفہومہ من لفظ او لا یمتنع ارادۃ مفہومہ لازم وان فی ضمن تحاد ہما صدقا جاز انا وکانہ قد نظر قدس سرہ الی عدم الفرق بالمآل فتخصیص کل شیئا بتعلیل یجری فی کلیہما غیر مناسب للاظہار قولہ الی آخرہ لم اہتد کما ذہب الیہ صاحب المفتاح فی قولہ تعالی ربنا وسعت کل شیء رحمۃ وعلما فظہر مما ذکرنا ان المجموع اعم من کل علم قال المصنف ولا التفات الی قولہ الکل فیتوجہ ان الترجیح یقتضیہ لما سبق فی الاحکام وہذا بیان لمعرفۃ تعارض قولہ تعارض الادلۃ الخ والاقوال معرفۃ بسبب الرجحان فی الادلۃ داخل فی الماخذ والاسباب من جملۃ ما یفضی الی الحکم فاذا لقی التعارض لم یکن عالما بہا لانا نقول یجوز ان یکون عارفا بسبب الرجحان لکنہ یتوقف الرجحان علی تفکر واجتہاد فی زمنۃ متطاولۃ وقد تشتغل باہم من ذلک بقیۃ عمرہ فیحتمل ان یموت قبل ان یحکم فی مواقع اختلاف المجتہدین او کل احد من المتخالفین یستدل بدلیل مع عندہ وبالضرورۃ دلیل واحد صحیح یقتضی الیہ بخلاف ادلۃ سائرہم فاستجماع الشرائط بغیر ذلک الواحد محل تامل والجواب انہ یجوز ان یکون کل من المجتہدین عالما بدلیلہ لکنہ قد یقبح لبعضہم لظہور السقوط او انقطاع الترتیب الآتی ان شاء اللہ تعالی فیما سیمر مہارۃ فی علم المنطق قد غلط فی المثال الاول ویجوز ایضا ان یحتاج الاستدلال او الاستنباط الی زمان طویل قولہ او وجود المانع وانت خبیر بان الشرائط الوجودیۃ بدون ارتفاع الموانع لا یکفی فی الاستدلال اللہم الا ان یراد بالکفایۃ عدم الحاجۃ الی وجودہا ومعارضۃ الوہم المعقول وذلک فی الاشیاء البعیدۃ عن الحق والمشکل فیہا قریبا الی الحق قولہ لانہ لا دلالۃ فان قبیل الاظہر تعلق بالاحکام وعن الادلۃ بالملکۃ قلنا العلم المتعلق بالاحکام عن الادلۃ تحصیل علی الملکۃ قال المصنف ہو العلم بکل الاحکام الی قولہ مع الملکۃ الخ فان قیل المشہور اطلاق اسماء العلوم علی تصدیقات وعلی الملکۃ او علی القوۃ حدسا علی التصدیقات والملکۃ معا قلنا الملکۃ ہہنا شرط لا داخل لہ فی الفقہ قولہ الا تری الی قولہ تعالی یعقلون مع حصول الملکۃ مع حکم واحدۃ انت خبیر بانہ لا فرق بینہ وبین الاستنباط وبین حصولہا بمثلہ احکام قال المصنف والصحابۃ رضی اللہ عنہم الذین یشہد لہم بالفقہ یعرفون مجموعا ظہر نزول الوحی بہ لا عن ادلۃ فانہا بالاستدلال قلما عند المصنف علی ما سبق من اعتراضہ علی ابن الحاجب باستدراک قیدہ للاستدلال ثم فی اشکال نظرہ اما اولا فلانہ یلزم ان لا یکون الصحابۃ فقہاء اصلا فان حد الفقہ العلم بالاحکام التی ظہر نزول الوحی بہا عن ادلتہا وہم یعرفونہا بالسلیقۃ قبل معرفۃ علم اللغۃ من غیر استدلال ولو سلم فیلزم ترجیح غیر المجتہد منہم علی المجتہدین فانہ یحصل لذلک العلم غیر المجتہد بالبدیہۃ ما لا یحصل للمجتہد بالنظر اللہم الا ان یقال یحصل قبل الاستدلال مجردا النظر دون الجزم وانا نمنا فلان المتبادر من تعریف المصنف بالفرع الفقہی ہو الاستنباط او ما یشمل ذلک المخصوص بالفرع قد صرح قدس سرہ ایضا بذلک بالاختصاص فیلزم ان لا یکون شخص بدون القدرۃ علی معرفۃ ما لم یظہر الوحی بہ فقیہا الا ان یقال ذلک المعرفۃ قلۃ نادرۃ فلا اعتداد بہا مع ان ملکۃ الاستنباط اکتسابیۃ ایضا یلزم ان یکون جمیع الاحکام الغیر الثابتۃ مما ظہر نزول الوحی بہا علی وجہ یعرف العرب ایاہا بالسلیقۃ لیس کذلک فان من جملتہا حکم المجمل والمشکل والخفی والحکم الثابت بالاشارۃ والدلالۃ والاقتضاء والدلالۃ ایضا قد ثبت الحکم بطریق التجوز اللغوی واعتبار الوسائط فی اللوازم بحیث لا یعرفہ الا الاذکیاء قولہ لکونہا فرد ما استنبط کلہم انت خبیر بانہ لا یتوقف القیاس مطلقا علی کون القائس مجتہدا کما یفہم من تعریف القیاس وشروطہ الآتیۃ ان الفقہ العلم بالاحکام عن الادلۃ التی من جملتہا القیاس بالاتفاق فمعرفۃ ذلک المتوقف مسلم فی حصول جمیع القیاسات قولہ ان یعرف اقوال المجتہدین کما فی مواقع الاتفاق ومن الاختلاف نزول الوحی بہا انما یظہر الخ فان قیل لا تقیید فی التعریف یکون الفہم بالنظر الی المجتہد الاول او الاشخاص او یکون فی الزمان علی ما یفہم ظہورہا فی الجملۃ قلنا المتبادر من العبارۃ ان یقید یکون عند العالم الذی یصیر بہ ملکۃ العلم فیتحقق بہا کما تبادر تقیید اظہر نزول الوحی بہ بما نزل علیہ الآخر بلا واسطۃ فیما سیمر قولہ لانی الواقع آحاد المراد بما ظہر نزول الوحی فی الواقع بایکون بحیث یتضح ویظہر علی کل واحد ملتفت الیہ ملا تخصیص بامۃ او بشر قولہ معلم مخصوص معین الخ لا یلائم ما تقدم من ان العلم متعدد بتعدد المعلوم لکن یدفع بتکلف قولہ وعلی ما ذکرہ اللہم الا یخفی انہ وارد علی المنقول عن الامام الاعظم ایضا لکنہ لا یتأتی علی تقدیر ان یفسر بالتہیؤ التام ای کون الشخص بحیث یقدر علی الاستدلال ولو فی زمان فان یصدق علیہ ہذا التہیؤ لا یتفاوت انما التفاوت علی الاسباب المشروطۃ وبالجملۃ ہذا الاعتراض علی المتقدمین ایضا بقی الکلام علی ما فی عرض الشرح قدس سرہ من ابطال التعریف المخترع الذی یشیر تقریرہ اللہم بکونہ مرضیا بلا احتمال اصلا ان المتبادر من عبارۃ الشرح ان شیئا من العلم لیس احکامہ المخصوص کلی وقد ذکر فی حاشیۃ شرح المواقف ان ہم کل علم موضوع بازاء المفہوم الکلی الاجمالی قولہ الرابعۃ ارید الخ یمکن ان یراد نزول الوحی بالنسبۃ الی ذلک العلم کما یختلف بالنسبۃ الی کل مجتہد فی الجملۃ فیختلف ظنہ بالنسبۃ الی کل مجتہد قال اللہم فحینئذ لا یکون الجواب الاول غیر لازم علی محتمل فلانا فی ما ذکرہ الشارح فی دفع الاعتراض اثالث حیث قال اللہم الا ان

یقال ان الفقہ الخ قولہ وہو خارج عن الفقہ تقائل ان یقول لا حاجۃ الی ذلک وللافادۃ فیہ وقد صرح المصنف بخروج المسائل القیاسیۃ عنہ قد اعترض الشراح علیہ ویمکن ان یجاب عنہ بان عرفت انہم یخرجونہا عن تعریفہ المرضی لہ لا مطلقا بناء علی الجواب المشہور من ان العلم یخرج ما عدا من جمیع الحدود والظن فقط العلم واقع فی الجمیع وقد اعترض العلم علی تعریفہ مطلقا قبل تعریف المصنف بان لفظ العلم غیر صحیح غایۃ بمعنی الادراک القطعی والفقہ ظنی فاجاب المصنف ایضا قطعی قولہ او ان کان ہو لہا لا یخفی بعدہ تلکہ قد وقع مثل ذلک فی قول الشاعر وکان سیان ان لا یسرحوا نہما او یسرحوا بہا واغرب السرخسی قال المصرح وثانیا ان العلم الخ ہذا مما عرف لما فی الحاشیۃ الشریفیۃ للشریفیۃ علی شرح التخلیص لکنہ یخالف لما ذکرہ فی شرح المواقف من انہ لا یطلق العلم علی الظن فقہ ولا اصطلاحا قولہ لما دل الاجماع الخ انت خبیر بان ذلک لا یفید المدعی اذ یجوز ان یجب العمل بالظن انہ حکم اللہ تعالی فی الواقع وکان اعتراضہ قدس سرہ سہوا فی آخر کلامہ علی بعض المحققین اعتراض علی ہذا الاستدلال ایضا فان کلام ہذا البعض غایۃ ما یمکن فی ہذا المقام الا ان یکون تقریر الجواب علی رای المصوبۃ بلاحظۃ ہذہ الفقرۃ قولہ یکون مظنونا فیہ بحث لان الفقہ ہو الحاصل من الادلۃ التفصیلیۃ وذلک ہو الظن بالاحکام واما علم التقلیدی فلیس من ہذا الادلۃ تامل قولہ ومواظبات بالنظر الخ فان قیل لا اعتبار بثبوت النص بالنسبۃ الی ہذا فان کل مدلول ثابت بالنظر الی دلیلہ والجواب ان الکلام فی العلم بثبوت المدلول علی سبیل القطع فیحتاج الی ثبوت المقدمۃ قولہ یلزم علی الاول الخ لا یخفی انہ لا تیمم الا علی رای المصوبۃ فلا وجہ لذکرہ ہہنا ولا یظہر حصول ذلک العلم من الادلۃ التفصیلیۃ فان معنی وجوب العمل تقتضی الظن انہ یجب علیہ اعتقاد وجوب العمل والتصاعہ ان تعلق بہ رائہ واعتقاد مدیبۃ او اباحۃ او حرمۃ ان تعلق بہ رائہ کما ذکرا وتفصیل ہذا المقام یطلب من شرح المختصر وحواشیہ قولہ وعلی اثنانی ان یکون الثابت الخ اجیب عنہ بان المراد ان ثبوت الحکم بالنظر الی الدلیل ثبوتا ما خوذ مع ہذہ الخیثیۃ مقطوع لان ثبوتہ الواقع مقطوع وفیہ ان العلم بالثبوت علی ہذا الوجہ لیس من الفقہ بل ہو الظن بالاحکام نظرا الی الواقع قولہ غایۃ ما یمکن الخ انت خبیر بان العبارۃ مختلۃ فان المقدمۃ الاولی من الدلیل تغنی افادۃ النتیجۃ الاولی یعنی قولہ کل ما یجب العمل بہ تعلما معلوم قطعا کما ان تلک النتیجۃ تغنی افادۃ النتیجۃ الثانیۃ یعنی قولہ فالحکم المظنون ظنی المجتہد معلوم قطعا فحق العبارۃ ان یقال الحکم المظنون للمجتہد یجب العمل بہ وکل ما ہو کذلک فہو حکم اللہ تعالی قطعا والالم یجب العمل بہ فالمظنون حکم اللہ تعالی وکل ما ہو کذلک فہو معلوم قطعا فالمظنون معلوم قطعا قولہ من الانواع المتصورۃ فیہ ان المتصور منہ المفہوم وان المدلول الفقہ قد یطلق علی نفس المسائل الاصولیۃ ایضا اللہم الا ان یقال المراد المحضار المعمول بمعنی الادلۃ المقررۃ کما ہو مصطلح الاصولیین قال المصنف کقیاس حرمۃ اللواطۃ اقول انظر ان تلک الحرمۃ مستفادۃ من الآیات الدالۃ علی ذم قوم لوط علیہ الصلوۃ والسلام قولہ وجہ ضعیفۃ فیہ وقع لما فی الکشف الکبیر انہ نقل وجہی الضعیف ثم قال الاولی فی ذلک الاستقرار قولہ ان کان خلق ہو اللہ تعالی خلق متعینا لا محالۃ وجواز الصلوۃ وحرمۃ القراءۃ علی الحائض والجنب قولہ نزل کل الامۃ ای المجتہدین فان الامۃ اطلقت محمولۃ علیہم کما سیجی والا فالقیاس ینفی ان یعلم ان القیاس والاجتہاد من اقسام الوحی مطلقا لان القیاس یحتمل الخ تامل قولہ تعلق بنظمہ تمام لم یقل بنفسہ لان المعجز مقدار تقصر سورۃ والدلیل یجوز ان یکون ما دونہا لکن الاعجاز یتعلق بالنظم المتعلق بنفسہ او بہ مع الاخر السابق قولہ عصمۃ من صدر عن المراد بالعصمۃ الاتقاء وحمایۃ قلبہ بالعدالۃ قولہ واما شرعا فمن قبلنا الخ لان تلک انما یلزمنا اذا قص اللہ تعالی او رسولہ علیہ الصلوۃ والسلام بلا انکار بکتابنا او بسنتہ ولما لم یتعارفا شیء من ذلک بالاجماع وقول الصحابی لا یحتج بہ لاحتمال السماع والاجتہاد بالقیاس قولہ بوع ہند الا باحدا انظر انہ استدلال بالقیاس لا غیر قولہ وما حباہ بتقسیمہ لوعا خامسا ہو ثلثۃ اقسام تلازم حکمین من غیر تعیین علۃ ولو عین العلۃ کان قیاسا والاستصحاب غیر النوع من قبلنا فانظر ارجاعہ الی احد الادلۃ مطلقا والی القیاس منہ فراجع الی القیاس فقط قولہ بحیث یکون فرعہ فی الحقیقۃ لا یخفی ان ہذا الخص الجواب عن الطائفۃ الاخیرۃ تامل قولہ وفیما یخص فیہ القیاس الخ وفیہ ان تقریرہ مشعر بان الاصول الثلثۃ وہما لتہا راجعۃ الی الاسباب فی نفس الامر وذلک ینافی الجواب عن الحاصر قولہ وکیف یتصور ذلک ای لزوم الدلالۃ قولہ فہو لا یقتضی استنادا الخ والنظر ان عدم الاقتضاء بواسطۃ ان الحکم یستند الی المجتہد بسبب نفس الامر لا بسبب العلم فیرد علیہ ما یلائم الجواب عن الوجہ الخامس اذ الاجماع لیس بما یستند الیہ الحکم فی نفس الامر ویمکن ان یعلل عدم الاقتضاء ہہنا بان القیاس لیس مستقلا بسبب العلم ایضا حتی یستند الحکم الیہ قولہ وقد یجاب الخ اعلم ان المجیب ہو المصرح فی الحاشیۃ لکن بالشارح قدس سرہ وغیر عبارتہ الدالۃ علی ان العطف حکمی لان کونہا حکما شرعیا غیر ظاہر لکن الاضافۃ والغیریۃ بالنسبۃ الی الحکم الشرعی للاتہ ناظر علی کلام المصنف حیث قال بل بما ورثت الخ وذلک لان حکم الاصل قطعی فی الاصل ایضا ولم یکن حکم الفرع

قطعیا اصلا قال المصباح باعتبار انہ لقب لعلم مخصوص اطلق انہ علم جنس کما اختیارہ السید السند لکن المذکور فی کتب الفنون اکتساب المعلیۃ الحاصلۃ بالقوۃ القریبۃ من الاحکام الاعتقادیۃ والعملیۃ الفرعیۃ وایضا لاحاجۃ الی ذلک التوجیہ علی تقدیر ان یکون المعلوم عبارۃ عن المسائل وذکر بعض الاذکیاء انہ علم شخصی فان اختلاف المحال او تعددہا من قبیل تغایر الاشخاص بواسطۃ السمن والغلو وغیرہا وبالجملۃ لاتعدد فیہما بحسب العرف ویمکن ان یجعل اسماء العلوم من قبیل المشترک بان یکون الموضوع لہ متعددا لکن الوضع عام تامل بعد ما تقرر الخ وایضا جعل المعرف العلم بالقوۃ القریبۃ الخ قولہ کشجرۃ الاراک سیجیء فی بحث اقتضاء الامر ان لو کان رمضان علما للشہر رمضان بمنزلۃ انسان ید ولا یخفی شبہہ ومثل ذلک قال فی شرح المفتاح ان الاضافۃ فی علم المعانی والبیان من قبیل شجرۃ الاراک قولہ التوصل القریب الخ ینبغی ان یعلم ان المراد ان قواعد الاصول اقرب فی التوصل من غیرہا یعنی قواعد سائر العلوم فلا یرد ان التوصل القریب بالدلیل نفسہ لا بالجزء ای قاعدۃ الاصول التی جعلت کبری الدلیل قولہ تتعلق بکل من اعمال المکلف بغیر تخصیص المراد من ہذا الکلام ما ذکرہ بعد ہذا بقولہ حکم کلی یحصل منہ دلیل لایتاتی القیاس وجہ صحۃ اصلا قولہ تتعذر الاحاطۃ انظر انہ دلیل علی المنوط بالدلیل یحتمہ والقیاس معا وفیہ ان الاحاطۃ بالدلیل الخاصۃ المفصلۃ ایضا متعذرۃ ویمکن ان یقال المراد تعلق کل نوع من الدلیل فوع من الحکم المستنبط فرد منہ عن الدلیل الخاص بالنوع والقیاس علیہ الفرد الآخر تتعذر الاحاطۃ بجمیع دلائل الافراد بقی ان مجرد تعذر الاحاطۃ بجمیع الجزئیات لایقتضی امتناع القیاس فانہ یمکن ان یعتبر العلۃ المشترکۃ فی الموضع فیقال کل مسکر حرام نعم فی تفصیل الشارح علی بعض الاحکام والقیاس الی المجتہدین فوائد جمۃ تامل قال المصباح ہل الغرض منہ الزام المخصم انت بغیر بانہ یحصل بہ اظہار الصواب الذی جعل غرضا ایضا فی عبارۃ بعضہم فلا یصح للاحتراز عنہ بقید التحقیق قولہ والحکوم علیہ الخ ہذا فی الحملیۃ ظاہر واما فی الشرطیۃ فالحکوم علیہ یسمی فقہا والمحکوم بہ تالیا فیقال رجعہا الی المحملیۃ کرجع السلبیات الی الموجبات قولہ وسمی الدلیل الخ ہذا علی تقدیر ان یستدل علی الفقہ بالقیاس الاقتراني لا الاستثنائی قولہ علم ان المرکب التام الخ ینبغی ان یعلم ان لیس المراد ان تلک المفہومات متغایرۃ الذات متحدۃ الصدق متحدۃ الذات متغایرۃ الاعتبار بطلقا کما یتبادر من العبارۃ فان القضیۃ وعکسہا لایلزم ان یکون مسئلۃ واحدۃ بل انہ قد یطلق تلک المفہومات علی مرکب تام تلک الاعتبار قال المصباح اذا استعدت علیہا مبادئ الاشکال کما اذا قلت القیاس یدل علی ثبوت مثل ہذا الحکم وکل قیاس کذا فکل قد یقولہ ثابت قال المصباح کقولنا ہذا الحکم ثابت الخ ینبغی ان یعلم انہ لیس فی ہذا القول من مسائل الفقہ بل ما یکون موضوع ہذا القول محمولا فیہ کمثل الصلوۃ واجبۃ لکن المقصود واضح فانہ غیر عن المسائل علی وجہ الاجمال بقی ہنا معنی انہ اذا حصل القیاس وعرف صغری الاستدلال لاحاجۃ الی الاستدلال کما لایخفی قال المصباح اعلم انہ یمکن ان لایکون الخ ای لیس الکبری المذکورۃ من مسائل الاصول فی بعض الصور صرح بذلک التفتازانی فی حاشیۃ شرح المختصر فیقتضی ح تعریف الاصول باعتبار انہ لقب ابقی اشکال آخر وہو انہ قد یجعل بعض القضایا مسئلۃ الاصول باعتبار ان کبری الاستدلال علی مسئلۃ الفقہ من فروعہا وجزئیاتہا فیلزم ان یکون بعض مسائل العربیۃ مسئلۃ الاصول باعتبار ان جزئیاتہا التی من مسائل الاصول یجعل کبریات الاستدلال علی مسائل الفقہ مثلا من العربیۃ قولنا صیغۃ الامر مدیل علی طلب الامر مطلقا لما دلوا علی وجہ الالزوم وید رج ح تحتہا مسئلۃ الاصول یعنی قولنا الامر من الشارع یدل علی ایجابہ وطلبہ الفعل علی وجہ الالزام قولہ مبنی باشتراط ذلک فیما سبق فیہ اجتہاد الخ لکن الاشتراط لیس علی الاطلاق فان الاجماع تحقق بالاتفاق جمیع المجتہدین فی عصر واحد فلو لم یکن کذلک بان تحقق الا بالتعاقب فی عصر واحد او وجد مخالف لم تحقق الاجماع فیجوز المخالفۃ قال المصباح فان المتوصل الی الفقہ لیس الا الخ فیہ انہ یجوز لغیر المجتہد العلم بقواعد الاصول ایضا فالتوصل ومعرفۃ الاحکام الفقہیۃ عن الادلۃ ولو بمعونۃ التعلم ومطالعۃ الکتب لکن بدون ملکۃ الاستنباط لحکم کل حادثۃ وردت علیہ فلا یکون فقیہا ولا مجتہدا قال المصباح فکون ہذا الشیء علۃ لذلک فیہ ان الفقہ ہو الاحکام الفقہیۃ وہی لا تتوصل بہا الی الاحکام الفقہیۃ الثابتۃ بالقیاس مع ان الوضعیۃ کلہا من الامور العامۃ الاخر قال المصباح فاذا کان مدار اصول الفقہ ہذا الخ التفریع غیر ظاہر سیما بالنظر الی کون الحکم والادلۃ المختلفۃ فیہا ایضا وہو عما قال المصباح لیست بحیث عمہا فیہ انہ یتقیم العموم محمولا کما سیاتی الا ان یقید البحث بکونہ علی وجہ الاصالۃ والقصد بالذات قال المصباح والقسم الثانی الخ یحتمل ان بحث الاجتہاد مما یتعلق بالادلۃ وہو مدخل فی الاثبات ولیس من ضوابط ولا قیود ولا محمولا فی مسائل الاصول قولہ کالادراک للانسان الخ ان زید بہ النفس الناطقۃ یلزم ان لایصح القول بانہ لطیفۃ التحر

بواسطۃ جزئہ الاعم وان امید الحیوان الناطق کما ہو المشہور فلوق الادراک بواسطۃ کونہ مساویا تحکما بالارادۃ فافہم ولا دخل فیہ لکونہ جواہر امتساویا فان یحمل الانسان فی کل مثال علی معنی ای یجعل لحوق الادراک ذاتیا ان نظر الی ما یتحقق عن الجنس والفصل القریبین لکن لا دخل لبعض الاجناس البعیدۃ فی ذلک بقی ان یرد ان الادراک لیس بجنس لامور ذکروہا منہا کونہ لا یعلم الا ان یتعالی الادراک فی المشترکا معنویا یل منقلبیا ای معان متعددۃ قولہ وعلی الواجد انت خبیر بانہ لا یلزم کون الامر من الانواع والعام من الاعراض ویمکن ان یقال الکتاب کلی متناول للکل والجزء والامر الشرعی الذی فیہ کتاب معین من الصنف المخصوصۃ بلا انتباب عرض معنی بخلاف العام فانہ صیغۃ اعتبر معہا الانتظام بمجموع من المسمیات قولہ فانا نعلم الخ والظاہر ان اثبات الحجیۃ للدلیل مطلقا حتی القیاس من المبادی فانہ من حیثیات الموضوع تامل قولہ وکون الدلیل حجۃ الخ فیہ انہ سیاتی فی بحث الواو انہ اذا قیل ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر تعلق الحریۃ ایضا بالشرط لان الجملۃ الثانیۃ عطف علی الجزاء المناسبۃ کونہا مستقیمین لا علی مجموع الشرط والجزاء فیمکن اعتبار مثل ذلک فی الکتاب والسنۃ ایضا لاثبات الاحکام الشرعیۃ قولہ ودر باعتبۃ فیہ انہ ذکر المصافی شرح الوقایۃ انہ یجب المضمضۃ والاستنشاق فی الغسل دون الوضوء لانہ ورد فیہ صیغۃ المبالغۃ ای فالظاہر والتامل المنصف واعلم ان قولہ وحملہ علی الخ الاحتمال الاول غیر مفہوم من العبارۃ مع انہ المراد علی الصحیح قال المصنف فمفہوم مسائل المنطق الاولی ترک المنظر قولہ لان الدلیل متقدم بالذات ای من حیث انہ دلیل فالدلیل بحسب الوجود الذہنی متقدم لا بحسب الوجود فانا نجی فان الدلیل دلیل فی الذہن ولیس التقدم بالذات محمولا علی ما تعارف فی کتب الکلام فانہ غیر متعارف عند المتقدمین بل المراد بہ التقدم بحسب نفس الدلیل لا بحسب العوارض الخارجیۃ فلا یرد ان الدلیل قد یکون متقدما کان الصانع تعالی وان الدلیل من حیث العلم متقدم بالزمان ایضا فلا حاجۃ الی التقیید بالذات قولہ لکن الصحیح کتب قدس سرہ فی الحاشیۃ ما یدل علی ان النزاع لفظی لان جمیع مباحث الادلۃ والاحکام مما من الاصول اتفاقا الا انہ قد یلاحظ التفصیل فیقال کلا ہما موضوع وقد یرجع احوال الادلۃ الی الاحکام وقد یعکس وعلی ہذا یوجہ ان مباحث الحاکم والمحکوم بہ والمحکوم علیہ یرجع الی مباحث الادلۃ والاحکام لانہا لیست داخلۃ فی الموضوع بالاتفاق وایضا مباحث الوصل الیہ راجعۃ الی مباحث الموصل فی النظر کما سیجی قولہ ولو سلم انہا ادلۃ الخ ای ولا نسلم ان الادلۃ الشرعیۃ ادلۃ حقیقیۃ فانہا مفیدۃ للظن والادلۃ الحقیقیۃ مفیدۃ للیقین فکیف یکون الادلۃ الشرعیۃ مفیدۃ للثبوت والاولی ان یقال المراد انہ لا نسلم ان الدلیل الشرعی موجب بشیء ظنا کان او یقینا فانہ امارۃ ولا علاقۃ بین الامارۃ ومدلولہا فیبعد غایۃ البعد ان یلتزم فی الادلۃ الشرعیۃ افادۃ الثبوت الخارجی قولہ یوخذ بمعنی الادراک الخ ای یوخذ بمعنی شامل لہما ولیس المقصود بین مجرد الجزم بالنظر فقط والا لقالہ تامل ولا یفید کلیہما قولہ ولیس معنی الدلیل فیہ ان المصنف ذکر فی اوائل بحث القیاس ان الدلیل موثر فی الحکم اما عادۃ کما ہو رای الاشاعرۃ او حقیقۃ کما ہو مذہب المعتزلۃ فان حالہ کحال تاثیر النار فی الاحراق الخارجی بلا تفاوت قولہ لا یفید نفس الثبوت الخ ای الخارجی لان المتبادر والمتنازع فیہ ہہنا فلا یرد انہ لا حاجۃ الی تقیید العلل بالخارجیۃ قال المصنف وان لم یکن البحث عنہ الا اضافۃ اعلم انہ لم یظہر الفرق بین ان یکون موضوع علم المضافین علی الوجہ المذکور بین ان یکون موضوعہ امرا یتقابل بہ کیسین ذاتی اثنین کالابوۃ والبنوۃ مثلا بین ان یکون المعلوم واحدا علی التقدیر الاول متعددا علی الثانی وایضا یمکن الاضافۃ بین ثلثۃ اشیاء فصاعدا کما ثبات الادلۃ الاربعۃ للاحکام الخمسۃ قولہ کما فی الفقہ الخ فیہ ان الموجب مثلا اضافۃ بین الفعل والمکلف فان الاول ورد حسب علی الثانی ولذا یقال بحث فی الفقہ عن الاحکام الخمسۃ ویعبر عن المکلف بالمحکوم علیہ قولہ لکن لا دخل للاحوال الخ فیہ ان بعض المطالب لیس بقابل للقیاس بل للاستقراء والتمثیل مع انہ ذکر المصنف انہ قد یبحث عن احوال الموصل الیہ علی سبیل الندرۃ قولہ لیست اعراضا ذاتیۃ الخ فان قیل ان محمولات مسائل لیست اعراضا ذاتیۃ لموضوع الکتاب وغیرہ بل اعراضا ذاتیۃ لما صدق علیہ الکتاب او الدلیل فمن این یحمل الکتاب موضوعا دون الدلیل قلنا عرضنا لہ المرضنا تہا من حیث انہا کتاب او سنۃ او غیرہما لا من حیث انہا دلیل فان المبحوث عنہ یوخذ مساویا للکتاب او غیرہ لا للدلیل کذا قیل وفیہ بحث لانہ یبحث فیہ عن افادۃ الامر للوجوب فلیس ذلک ثابت لجمیع ما یطلق علیہ الکتاب فی اصطلاح الاصول ولو اعتبر الوجوب مع مقابلہ من عدم الوجوب فکلا نہ یسیر مساویا للکتاب یسیر مساویا للدلیل وایضا الوجہ ثبوت یسار الادلۃ فغایۃ الامر ان موضوعات المسائل من الکتاب والسنۃ والاجماع او اتساس والمقصود اثبات الحلول الیہا وایضا قد سبق من الشارح قدس سرہ ان اثبات الحجیۃ من مطالب الفن ولا شک ان من اعراض الدلیل مطلقا قولہ الموجودات المجردۃ اعلم انہ قد یطلق

الا تعلى على ما يخص بالموجودات كالواجب والعقول وقد يطلق على ما يعم ذلك من الامور العامة والاطلاق الاخير هو المناسب لجعله متنا ولان البحث الوحدة والعلية والمعلولية تذكر الموجودات المجردة لكون العلم بها من شئون اجزاء الالهي كما اختاره المحقق الرازي في المحاكمات ويحتمل ان يراد بالمجردة المطلقة **قوله** فذهب المصنف الى ان الحيثية في القسم الاول في بحث لان اشرف مباحث الالهي اثبات وجوده تعالى اللهم الا ان يقال المثبت الوجود الخاص لا المطلق **قوله** للعلم انما في الاول جزء من موضوع اعلم ان صاحب الكمالات قال المراد بالحيثية في موضوع الطبيعي حيثية الاستعداد للحركة والسكون وهو جزء من الموضوع **قوله** بل قيد لموضوعية اعلم انه ذكر قدس سره في شرح المقاصد ان المتصف اذا لقدم والحدوث حقيقة هو الوجود والموجود يتصف به بانظر اليه فلا يكون الوجود قيدا لموضوع الالهي على الاطلاق **قوله** والمشهور في جوابه الخ لا يقال قد جعل التغير قيدا لموضوع الطبيعي والظاهر ان مكانه ليس بيتا بنفسه فيلزم ان يكون المسئلة من علم على ما صرح به في شرح المواقف ولا يناسب ان يكون جزء الامر الطبيعي لانا نقول فصل التغير في اول طبيعيات الشفاء على ان ذلك من مسائل الالهي **قوله** والتحقيق ان الموضوع الخ يعني ان القيد متعلق بالبحث لا بالعروض فيجوز ان يكون موجودا عند ذلك العلم اصلا لا يقال الموضوع ما يبحث عن عوارضه الذاتية فلا يكون التقييد للاشارة الى انه لا يبحث في هذا العلم عما سوى القيد من الامور الذاتية فيكون التقييد لغوا لانا نقول فائدة القيد التوضيح والتمهيد للمبحوث عنه في هذا العلم فتم ورد عليه انه يلزم ان يقع الاختلاف بين العلوم بالحمولات فان الموضوع اعني ما يبحث عن لواحقه ذات القيد فاذا كان قيدان الموضوع موجودا عنهما في علمين يكون الامتياز بينهما في ذلك المشتمل بهذا القيد اتما بالموضوع فانه متحد فيهما وانما عتبارا ولا بالجملة كلام الشيخ في الاول طبيعيات الشفاء يدل على ان القيد في الموضوع يجب ان يكون منشأ لعروض الاعراض المبحوث عنها وقد صرح المحقق الرازي في طبيعيات المحاكمات بذلك ايضا قال المصنف وانا نقطع ان اعني الواحد الخ لا يخفى ان اثبات شيء ما مع اشتراك العلوم في الموضوع لا يحتاج الى اقامة الدليل على تنوع الاعراض الذاتية بحيث واحد ولو اريد بالنوع مجرد التعدد فيقول تنوع الاعراض الذاتية لا يتوقف على كون المعروض واحدا حقيقيا لجواز ذلك في غيره ولو سلم فلا يخفى ان كون صفاته تعالى في الجملة ذاتية متنوعة مما فيطر على كل احد قال المصنف ولا شئ منها بلحقه لجزئه لا يخفى ان اللاحق للجزء الساوي من الاعراض المبحوث عنها داللاحق للجزء الاعم وان كان من الاعراض الغريبة على القول المختار لكنه قال اشرف قدس سره فيما سبق بخلاف ذلك قال المصنف لبعضها لا بد ان يكون لذاته اذ ليس بجائز ان يكون لذات العارض كما انه يكون لذات المعروض وحينئذ لا يكون من الاعراض الذاتية كما لا يخفى **قوله** قال المصنف قيل ليس التسلسل باطلا الا في مبادي الموجودة فيجوز ان لا يقع تسلسل في اوصاف لا تحتاج الى موصوف بسلبية بلا انتهاء الى الذات علينا نعم كذلك في المشهور عن الجمهور لكن اشرف قدس سره وكثير من شرح المقاصد يدل على ان برهان التطبيق يجري في الامور الثابتة بحسب نفس الامر مطلقا والتعويل في ابطال التسلسل على هذا البرهان بقي ان التسلسل محال عند التكليين سواء كان الامور المتسلسلة متعاقبة او موجودة معا او لا فان كان الامور الثابتة في حكم الموجودات يرد على المصنف ان صفاته تعالى ثابتة مع ان الاضافات والسلوب خير متناهية في المواقع اللهم الا ان يقال الكلام مبني على راي المحكماء والمشرعين في ابطال التسلسل الثبوت مع الترتب في جانب المبدا قال المصنف لانه يلزم تسلسل من غير ان يقال ذلك لازم فان خلقه تعالى يتوقف على امكان المعلول انا نقول هذا ليس باستكمال باطل فان امثال ذلك من تتمة المحاول المقابل للمفعولية قال المصنف وهو موضوع علم السماء والعالم انما هذا موافق لما مر في شرح الاشارات لكن المذكور في كتب الجمهور ان البحث في البسائط لا من حيث الكون الفاسد بل من حيث بساطتها مطلقا من اقسام الطبيعي سمي بعلم السماء والعالم وايضا ذكر في اول المحاكمات ان العلم بالطبيعة من مسائل العلم الالهي لان الطبيعي الجسم الطبيعي الذي هو موضوع ذلك العلم لكنه قدس سره نقل عن الشيخ في تعريف هذا العلم انه باحث عن الطبائع فتامل **قوله** وتعريف الحكمة في مبناها كذا في اكثر النسخ المعتبرة فيحتاج في عطفه على الاحوال الى التاويل بتقدير عامل في المعطوف اي يحصل فيه تعريف كما في قولهم علمتها بنتا وبارا والاصح بقية ما مر وفي بعض النسخ ويعرف الحكمة به الخ هذا هو الظاهر ومعنى المواقف ايضا رسالة الشيخ ابي علي في بيان اقسام الحكمة **قوله** ولا يخفى ان الحيثية المقصودة من هذا الكلام الخ زاعم المصنف ان الحيثية ملحوظة في الطبيعي قيدا للموضوع بل بيانا للمبحوث

عنہ وذلک لان البحث جعلیا قید العروض مع انہا المبحوث عنہا فلابد من التمایل المشہور ای جعل الحیثیۃ بمعنی الاستناد قیدا للموضوع ونفسہا بحثوا عنہا او لابد من التحقیق الذی اختارہ الشیخ قدس سرہ من ان الحیثیۃ قید البحث سواء کانت قید العروض ایضا او لا **قولہ** اما ثانیا فلانہم الخ المراد من ہذا الکلام ان قید اعتبر والموضوع فی وحدۃ العلوم لانہ الذات لعم اثبات الصفات المحمولۃ لہا لکنہ یعلم من تقریرہ قدس سرہ ان الباعث علی ذلک امر آخر ای یمکن کون الموضوع معلوما والمحمول مجہولا وفیہ ان مرجع موضوعات المسائل الی موضوع العلم معلوم اجمالا لاخصوصیات تلک الموضوعات کذلک ما یرجع الیہ المحمولات معلوم موجہ بخلاف اخصوصیات لکن اثباتہا للموضوعات بعضہا مجہولۃ وذلک لا یضر فان کون الموضوع بتلک الحیثیۃ مجہول **قولہ** عن اعراضہ ای اعراض الحقائق فتدبر الضمیر بتاویل المتعلق بالذکر او عن اعراض الموضوع المفہوم ضمنا **قولہ** فتشت عن جمیع الخ بتاء الخطاب او نون المتکلم عطف علی یبحث بصیغۃ المجہول وانما غیر الاسلوب اشارۃ الی ان ابتناء شیء فی الجمیع لا یلزم ان یکون للمدون وکذا الحال فی **قولہ** فلبسہا **قولہ** واما ثالثا فلانہ لا من علم الخ حاصلہ ان یقول لک لازمہ انہا اذا جعل الموضوع اشیاء کثیرۃ او شیئا مقیدا بقیدین او جعل الموضوع مقیدا بحیثیۃ مجموع اقتصاریۃ بالحمول کما فی المطول والمطلب فانہ یجوز جعل کل علم من تلک المعلوم معلوما متعددۃ والجواب انہ یجوز جعل کل علم معلوما متعددۃ باعتبار المحمول بخلاف الموضوع فانہ اذا جعل امرا مطلقا موضوع علم لا یمکن اعتبار التعدد فیہ ولا یخ العبارۃ عن اشارۃ الی ذلک لا یقول لا یکون والاطلاح اللاحق بانہ یرفع الضبط الثابت للاصطلاح السابق فانہ قد یوضع لفظ فی اصطلاح بازاء معنی وفی اصطلاح آخر بمعنی اخص من الاول لانا نقول الکلام فی جہۃ الاختلاف والوحدۃ فی العلوم المدونۃ المختلفۃ المتحدۃ کل منہا بوجہ ما والمتصور انہ ان اعتبر فی تلک العلوم المحمول بجہۃ الوحدۃ یلزم ان یکون کل علم متحدا من جملتہا علوما متعددۃ بخلاف الموضوع **قولہ** والمتصف بصفات کثیرۃ بذاتہ موضوع الکبری فان اجری علی ظاہرہ یتوجہ علیہ المنع بالشبہۃ فانہ لا یلزم تقدم احد السبیلین الخ متصف لعلم امر منفصل فینبغی ان یقید بکونہ اعم بالوجود الحقیقی **قولہ** وللمبایین الامتناع الخ اعلم ان المحققین اعتبروا فی العرض الذاتی انتفاء الواسطۃ فی العروض بان یکون عارضا اولا بالذات الواسطۃ وثانیا بالعرض لذہبی الواسطۃ لانتفاء الواسطۃ فی الثبوت فان اکثر الاعراض الذاتیۃ معللۃ لامر مبایں للمعروض لہا فان حمل کلامہ قدس سرہ علی اعتبار انتفاء الواسطۃ فی الثبوت کما ہو الظاہر یلزم مخالفۃ المحققین والاخر وعلیہ المبایں الذہبی لا یکون صفۃ قائمۃ لا یتصور ان یکون واسطۃ فی العروض فلا حاجۃ للمصنف الی الاستدلال علی ان عروض صفات الواحد الحقیقی لیست لامر منفصل غیر صفۃ ویمکن ان یقال لا مانع من ان یکون بین امرین متساویین فی الوجود متبایئین فی الصدق خصوصیۃ تقتضی اتصالا منہا بحیث یتحقق عارض لہما کذلک وان لم یکن منہما حلول وقیام لا بد لابطال ذلک سیما ان **قولہ** ضرورۃ ان اختلاف الخ انت خبیر بانہ لو سلم ذلک فی الصفات الحقیقیۃ فغیر مسلم فی السلوب والاضافات **قولہ** تعددہا الا تعدد بالذات اعتبار ہذا النوع من التقدیم فی الکل متوقف علی ان یکون حجیۃ الاجماع بالنسبۃ وحجیۃ القیاس بالاجماع وفیہ تردد **قولہ** ہو فی اللغۃ الخ اشار ان یتعرض لکونہ بمعنی الکتابۃ ایضا فی اللغۃ کما فی القرآن الا ان یقال ان الکتاب حقیقۃ متعینۃ فی المکتوب ایضا وہو المناسب لان یجعل اصلا للمتبادر المقصود **قولہ** لیلزم ذکر الحد والخ لا یقال یلزم بجواز تفسیر الکتاب بالجود والقرآن ولا یجوز تفسیرہ بغیرہ امر آخر لانا نقول التعریف اللفظی یحصل بکل واحد من القرآن قطعا فاذا اضم معہ شیء آخر قابل لان یجعل تعریفا سوی اللفظی یحمل علیہ فیلزم ذکر الحد وفی غیر التعریف اللفظی وذلک غیر جائز بل نقول التعریف اللفظی لا یکون بالمرکب اذا وجد لفظ مفرد مرادف **قولہ** ولان القرآن الخ قیل علیہ ان بعضہم عرف الفکر بانہ الفکر الذی تطلب بہ علم او ظن فذکر قدس سرہ فی شرح المقاصد ان المراد بالفکر المعنی الاعم وہو بعینہ لہ الجنس للنظر وما بعدہ فصل لہ واما جعل النظر والفکر بمعنی واحد وایدہ بما تعریفا لہما فبعید لم یعہد مثلہ فی التعریفات ولا یفہم من اللفظ والجواب ان الفرق بین المقامین ظاہر فان لفظ القرآن فی المجموع المذکور اظہر واشہر من الکتاب بخلاف الفکر بالنسبۃ الی النظر ولا شک ان فہم المقرو والعام من لفظ القرآن فی غایۃ البعد بخلاف المعنی العام من لفظ الفکر کما لا یخفی **قولہ** لانہم انما یجیبون ہذا التعلیل بعض المدعی فان الطلاقہ علی الکل لا یحتاج الی دلیل نظہرہ بقی ان الدلیل حقیقۃ بعض الآیۃ فی کثیر من المواضع فلا ان یحمل ذلک علی التمثیل او یراد بالآیۃ ما یعمہا بالکل بقرینۃ المبالغۃ **قولہ** الی تحصل صفات مشترکۃ الخ لا یخفی ان الاعجاز لیس مشترکا بین الکل والبعض علی الاطلاق فانہ مخصوص بمقدار السورۃ

وعلی ہذا یکون الاشتراک بقرینۃ اسیاتی من ان الاعجاز لیس صفۃ شاملۃ ربما یعنی ان یعلم ان الاختصاص بغیر الاعجاز من الصفات محمول علی الاضافی تامل قولہ لان المقصود تعریف القرآن الخ فعلی ہذا لا یظہر فائدۃ الانزال لا یقال الانزال حالا بد لانہ الجنس لانا نقول مطلق المنقول جنس وتقییدہ بالتواتر یفصل لہ و یمکن ان یقال ذکر الانزال اشارۃ الا کونہ من عند اللہ قولہ او مقدارہ لم یرد بذلک کونہ مشتملا فی عدد الکلمات والحروف بل فی عدد الآیات فلا یرد ان بعض الآیات اطول بمقدار السورۃ بل اکثر منہا ولیس بکلام تام فلا یکون بلیغا فلا یوسف بالاعجاز قولہ المتعبدی علی ای واحد من جملۃ الاوصاف المذکورۃ التی المنقل تواترہ واحد منہا فلا یرد ان التعریف مشتمل علی قید التواتر فان قیل النقل بین دفتی المصاحف مشتمل علی الکتبۃ ایضا قلنا النقل بین الدفتین یحتمل بدون الکتبۃ وذلک بالقراءۃ فقط مع ان اشتمال النقل علی الکتبۃ بمعنی الاصریح قولہ الا التواتر بعض آیۃ ہذا نظیر ما یقال لم یجئ من بلدۃ کذا احد الا من عشرۃ مثلا الآن من جملۃ کذا قولہ وان توہم ملا شبہۃ الخ فیہ ان التبعیۃ علی ما یفہم من سابق الکلام خارجۃ بقید التواتر فلا حاجۃ الی قولہ بلا شبہۃ ویمکن ان یجاب عنہ بان المشہور قسم من التواتر بمعنی ان کان تعالا فی المشہور زیادۃ بلا شبہۃ للتاکید فاستدراجہا الی الاخیر ینظر علی الذاہب بلا خلاف بقی ان المتبادر من العبارۃ ان جعل قولہم بلا شبہۃ احترازعن التبعیۃ مذہب ابی حنیفۃ ولیس الامر کذلک قولہ للشبہۃ فی کونہا آیۃ تامۃ فیہ انہ قد اختلف الائمۃ فی تامیۃ کثیر من الآیات فینبغی ان لا یجوز الصلوۃ بہا ایضا عند المتاخرین فی الصحیح فالاولی ان یعلل بالشبہۃ فی القرآنیۃ قولہ فان قیل فعلی ما اختارہ الخ ان یقال من یقول من قبل الاصول الذہب المشافہۃ ایضا وکانہ نظر الی اشتہار مذہب قولہ فانہ یعد زندیقا ومجنونا اعلم ان الزندیق یفسر بالبنانی فی الصانع وبالبطلی لمکابر الظہر للاسلام وباللحدی المباحی ولا یخفی ان شیئا منہا لا یناسب المقام الا ان یحمل الکلام علی التغلیظ فان الزندیق یقتل مطلقا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ قولہ وان خص بالکلام التام خرج الخ واجاب عن السید الشریف بانہ یخص بما لہ نوع تعلق واختصاص بالقرآن اقول ہذا التخصیص غیر ملائم لمذہب الاصولی وایضا الاختصاص غیر منضبط مع انہ لا یظہر فہم من العبارۃ خالیا عن ان یقال نظرا الی غرض الامیر الی المراد بالبعض ما یصلح دلیلا علی الحکم فلا یکون ما سواہ قرآنا فی ہذا الاصطلاح قولہ فان قیل فلا الکتاب الخ انت خبیر بانہ لا حاجۃ الی ہذا السوال والجواب بعد ما صرح بان کلا من الکتاب والقرآن یطلق علی المجموع وعلی کل جزء منہ قولہ المعلل بتخصیصہ فی جواب ای کتاب تزید فعلی ہذا یکون الکلام تقریرا لما ذہب الیہ البعض من التعریفات لا تفہام الخ فیہ ما فیہ من التعریفات لفظیا ان وصفہ بازاء اللفظی ظاہر بلا خفاء وان عنی انہ تعریف بحقائق فان الموضوع لہ یستفیدہ بما یتناول المنسوخ التلاوۃ والقراءۃ المنسوخ التلاوۃ فیما یتعریفہ لتعین ان الموضوع لہ ما سوی المنسوخ والشاذۃ ویمکن وضع الدور بحمل التعریف الصحیح قال المصنف معلوم فی العرف الخ انما یرد ان حقیقۃ العرفیۃ معلومۃ یرفع الحاجۃ فی اتمام الجواب الی زیادۃ امور وان ازید المعرفۃ توجب افضلا حاجۃ الی زیادۃ فی العرف قال المصنف انہ لا یطلق علی الکلام المنظوم الخ قیل المناسب ان یغیر الاستثناء من المجموع دون المعنی الکلی قلنا نعم الا ان التفصیل یمیز المجموع عن الکلی قولہ ضرورۃ انہ لا معنی لہ الا ما کتب فیہ القرآن فیہ انہ ان اریدبما کتب فیہ القرآن ما صدق علیہ ہذا المفہوم فی الخارج فلا یتوقف معرفۃ علی معرفۃ القرآن لانہ عبارۃ عن النقوش المعینۃ الکائنۃ فی الاوراق المشخصۃ وان اریدبہ ہذا المفہوم فقصر المعنی علیہ ممنوع اذ یجوز ان یفسر بما فیہ الکتاب او ما نزل علی محمد علیہ الصلوۃ والسلام والوحی المتلو المنزل ویمکن ان یقال المصحف فی العرف موضوع بازاء ما کتب فیہ القرآن ای ہذا المفہوم وما یراد فہ علی ان یکون اللام فی الوحی المتلو للعہد الخارجی المعین المشخص النازل علی محمد علیہ السلام فان المعہود الخارجی موضوع بازاء الفرد المشخص علی ما فی الحاشیۃ الشریفۃ التشریفیۃ المطولۃ قولہ لانہ مرادف ایضا الکتاب المشہور ان الترادف صفۃ للمفردات الا ان المفہوم من الحاشیۃ الشریفۃ علی شرح المختصر انہ قد یوصف المرکب ایضا لا یقصد بہ التفصیل قولہ وخرج منسوخ التلاوۃ الخ فیہ ان کتابۃ منسوخ التلاوۃ فی المصحف بعید جدا فالاولی ان یسند الاخراج الی الشاذۃ وایضا بعض الاحاد لا یقصد بہ التفصیل والکتب الرکیکۃ للعلماء منقولۃ ایضا بالتواتر فی المصحف والاوراق ویمکن ان یقال التواتر مقید بکونہ وحی من اللہ الی النبی علیہ الصلوۃ والسلام قولہ بمعنی المجموع المشخص فان قیل لا یصح جعل المشخص داخلا فی حد المفہوم الکلی قلنا لیس المشخص علی حقیقتہ کما اولہ المصنف قولہ او سلم ای لانہم انما یحدون معرفۃ المشخص بدون معرفۃ الکلی الذی بمنزلۃ الجنس لہ ولو سلم انہ لیس ذا بال فہو کلام اصولی علی خلاف ذلک وانت خبیر بان مقصود السائل دفع الدور الذی زعم ابن الحاجب بدون التکلف الذی ارتکب المصنف فلا وجہ لرده بانہ علی خلاف ما بنی المصنف الکلام علیہ قولہ یسمی کلام اللہ والقرآن علی معنی انہ

یوہم ان القرآن الشائی مجاز وقد صرح فی شرح العقائد بانہ مشترک بین المعنیین کما فی المتن بقی ان المفہوم ان معنی الاصلی الاول ہو النفسی وقد نقل عنہ الی الثانی لمناسبۃ والمعنی الظاہر عند الکل المتحقق بین الائمۃ ہو الثانی کما لایخفی اللہ ان یقال ذلک فی زماننا واما فی القرآن الاول فالامر بالعکس قولہ ثم فان کان القرآن عبارۃ مرتب لک الشخص الخ لایخفی ان المناسب ان یقع الترديد بين وضع القرآن بازاء الالفاظ المخصوصۃ مطلقا وبين وضعہ بازاء ما حل لسان سواء کان لسان جبرئیل علیہ السلام او غیرہ الا یری انہ وضع فی الحدیث ان اللہ تعالی انزل القرآن ونفذہ الی سماء الدنیا مجتمعۃ ثم نزل بہ جبرئیل الی النبی علیہ السلام شیئا فشیئا بحسب المصالح قال المصابیح القرآن بہذا المرکبۃ اعلم ان المتبادر من العبارۃ انہ اسم جنس او علم جنس والاظہر ان یکون موضوعا بازاء الخصوصیات لکن بالوضع العام کما فی الضمائر وتحقیقہ ان القرآن عبارۃ عن الالفاظ المخصوصۃ الموجودۃ لکن بدون اعتبار وصف الوجود وتشخص بالمحل وان کان لازمین لہ فانہ لایعتبر ان الوصفان فی الموضع فالموضوع لہ حقیقۃ مجرد النوع المجتمع مع کل شخص شخص المحل کل شخص منہا قرآن حقیقۃ وعلی ہذا یتیسر ما اراد ہ من ان معرفۃ القرآن لاتحصل بدون القراءۃ قال المصنوعۃ علی الاشارۃ انت خبیر بانہ لاضرورۃ فی الاشارۃ فانہ یحصل معرفۃ الحقیقۃ بالقراءۃ والاطلاع علی ان الالفاظ المخصوصۃ الاان یراد ان حقیقۃ الاسمیۃ ای بیان معناہ من حیث الوضع یتوقف علی العلم بالوضع المتوقف علی الاشارۃ قال المصابیح باعتبار مجموعہا فقط فیہ اشکال اما اولا فلان القرآن شامل علی القراءۃ بہیئۃ المختلفۃ بالاعتبار المحل واما ثانیا فلان تعدد وقد یحصل بلا تعدد المحل کما اذا قرأ واحد آیۃ مرتین قولہ او نحوہا کالتعبیر الخ فیہ انہ ان عرف السامع ذلک الشخص وکونہ مسمی باسم العلم حصل سماعہ لایحصل معرفۃ بہ لامتناع تحصیل الحاصل وکذلک ان لم یعرفہ وکونہ مسمی بہ قبیل ذلک لاشتراط العلم بالوضع لہ فی فہمہ من اللفظ اللہم الا ان یقال المعرفۃ ہنا ما یتناول التعریف والالتفات الیہ فیجوز ان یتحقق السامع بعد العلم بذلک قولہ علی مقومات الشیء ای اجزاء العقلیۃ المحلیۃ بذا علی ما ہو المشہور من ان الحد التام مرکب من الجنس والفصل قولہ وقائل ان یقول الشخصی الخ فیہ ان سبیل المصنف علی امتناع ان یعلم الشخصی بالحد فبعد ذلک لا وجہ لان یمنع مستندا باعتبار التركيب بين المتخصر وبين المتخصر آخر اذا اعتبر التركيب باعتبارہا ثم ان الشخص مرکب اعتباری نظر الی انہ لاترکیب فی الخارج بل الذہن فقط علی ما شرح المواقف قولہ القائم بلسان جبرئیل قد اشتہر بینہم القول بقیام اللفظ باللسان وبذا اختلف الواقع الا انہم نبوا الکلام علی العرف فیما بین الانام قولہ للمجموع تقتضی الخ لایقال یصدق التعریف علی البعض کالنصف لانا نقول المراد بالسورۃ العموم فلا یصدق علی النصف الاول مثلا انہ الکلام المنزل للاعجاز بکل سورۃ منہ بکذا یستفاد من شرح الشرح قول فیہ بحث لانہ یصدق علی النصف الاول مثلا انہ الکلام المنزل للاعجاز بکل سورۃ منہ نعم لایصدق علیہ انہ منزل للاعجاز بکل سورۃ من القرآن لکنہ لو اعتبر ذلک لزم الدور سلمنا لوجہ ان یجاب ان المراد بالکلام المنزل مجموع ما انزل علی حمل اللام علی العہد ای الفرد المتعارف قولہ بل ہو بعض متبرعہ لایخفی ان الآیۃ ایضا کذلک فالاولی ان یراد انہا السماۃ باسم خاص کذا قالوا وفیہ بحث لان جعل آیۃ الکرسی مجرد اضافۃ وسورۃ ہود تسمیۃ تحکم صرف قال المحقق الکلام فاذا قوۃ الحکم الشرعی الخ یشکل بانہ اذا کان المعنی عین الحکم الشرعی مثلا آیات التحریم تقتضی کلام یحتاج الی تکلف قولہ ای بیان فہمانہ الخ فیہ ان البحث بالمعنی المتعارف لایتناول التقسیم وباللغۃ تشمل التعریف ایضا فالمناسب ان یجعل التقسیمات توطیۃ للابحاث ای المسائل یمکن ان یقال قد یجعل التقسیم مسئلۃ کما فی شرح المواقف فالتقسیم یرجع الی البحث بالمعنی المتعارف قولہ والاشتراک لایظہر الفرق بینہ وبین التعریف یجعل احدہما من مباحث الاصول والآخر من العربیۃ تامل قولہ لایقال المراد الخ یعنی لاحاجۃ فی اخراج مباحث العربیۃ الی تقیید الابحاث بما لہ مزید تعلق بافادۃ الاحکام والمبین مستوفی فی العربیۃ قولہ بدلہ من وضع للمعنی الخ ان المعنی المعروف عین المعنی السابق لانہ المتعارف فی اعادۃ المعرفۃ فیرد علیہ ان الدلول علیہ لایلزم ان یکون الموضوع لہ وان کان المعنی الثانی المعرف غیر الاول فیہ ان المناسب للسوق ان یکون ضمیر قولہ واستعمالہ فیہ راجعا الی المعنی الثانی لکن الصحیح رجعہ الی الاول کما فی ضمیر علیہ فیحصل الابہام فی الکلام ویمکن ان یقال المراد بالوضع المذکور غیر الاول کما یدل علیہ المتعارف فیتناول الوضع التاویلی بالنسبۃ الی المعنی المجازی بقی ان توقف الدلالۃ علی الاستعمال غیر ظاہر اللہم الا ان یفسر الدلالۃ بفہم المعنی من اللفظ بالفعل لایکون اللفظ بحیث یفہم المعنی عند استعمالہ مع العلم بوضعہ قولہ متعلقا بالتواتر صفۃ اللفظ الخ بذا ظاہر اذا اريد بالمعنی معنی المجموع الشخصی فانہ غیر متواتر واما اذا اريد بہ المعنی الکلی فالمقصود ان یسیر

بتواتر علی الاطلاق **قولہ** علی ما ینبغی بقدر الطاقۃ فیہ انہ یلزم علی ہذا التقیدان لا یکون متکلم واحد قادرا علی ایراد کلامین متفاوتین فی مراتب البلاغۃ بالنسبۃ الی مقام معین وذلک غیر ظاہر التسلیم عند ارباب المعانی **قولہ** والجواب ان ہذا ایضا الخ اعترض علیہ بان مقصود ہذا القائل ان اللفظ علی معنی القرآن نفسہ مع قطع النظر عن دلالۃ اللفظ خارج عن طوق البشر فیکون معجزا وہذا لا ینافی ان یکون المنظم ایضا باعتبار دلالۃ علیہ صفۃ الاعجاز ولا یستلزم کون ہذا من اعجاز النظم والجواب ان الاعجاز فی اصطلاحہم صفۃ النظم فقط فلو وصف المعنی بالاعجاز فلا ارجاع الی النظم کان مصطلحا جدیدا **قولہ** مرتبۃ المعانی بان یلاحظ دلالۃ یکتسب بحسب المقام ان یلاحظ سابقا مستلزما یاخذ المسند فی مقام القصر قبل المسند الیہ وفس علی ہذا **قولہ** متفاوتۃ الدلالات بان یکون کلہا خارجۃ عن مقام التعقید لا ان یکون جمیعہا فی مرتبۃ واحدۃ من مراتب الوضوح بقی الکلام فی متشابہات القرآن بل مجملاتہ تامل **قولہ** النظم حقیقۃ الخ فیہ ان النظم حقیقۃ عرفیۃ فی الشعر وان کان مجازا لغویا وایضا وقع فی القرآن تنزیہ عن الشعر فالاحتراز عنہ فی ادب الوسیلۃ اولی الا ان الاشارۃ الی تشبیہ الکلمات بالدرر مرجح للنظم علی اللفظ **قولہ** مبنی من البدع ینبغی ان یقید بما کہ نسبۃ الی القرآن کما لا یخفی **قولہ** غیر مادلۃ ولا محتملۃ للمعانی اعلم ان الظاہر ان یعتبر قید آخر من کونہ معنی لما لیس بشبہۃ فی کونہ قرآنا فانہ لا یجوز الصلوۃ بالتسمیۃ الشبہۃ فی کونہ قرآنا وآیۃ تامۃ **قولہ** اتمام العبارۃ الخ اعلم ان کلام الکشف الکبیر صریح فی ان الجواب باختیار الشق الاول وح لا یصح ما ادعاہ الشارح قدس سرہ ومن لزوم المنع بین الکیفیۃ والمجاز بل اللازم المنع بین معنی المشترک فیحمل الجواب ان معا باختیار الشق الثانی بان یکون الاول منعا للملازمۃ من عدم فرضیۃ القرآن والثانی منعا لبطلان التالی فانہ یبقی انہ لا حاجۃ الی جعل النظم مرعیا منقولا فی المصاحف تقدیر الان ذلک مما لا بد منہ فی الشق الاول اللہم الا ان یقال ہذا تحقیق للمقام **قولہ** وجعل الخ ہذا مبنی علی ان یکون ضمیر یتیسر راجعا الی المعنی سواء کان فی ضمن ہذا النظم العربی اولا واعلم ان ہذا التقریر لا یلائم ما ذکرہ صاحب الہدایۃ حیث قال والاصح انہ لا تجوز الصلوۃ بالفارسیۃ قولہ وانہ یفید خلاف ما ورد بہ النص ولم یکن فیما بہذہ اللغۃ تامل **قولہ** لیل الخلاف بالفارسیۃ لا غیر الظاہر ان الحصر بالنسبۃ الی غیر الحنفیۃ فانہ ینبغی ان یجوز القراءۃ بمعنی القرآن فی ضمن اللفظ العربی فانہ اقرب الی نظم القرآن من الفارسیۃ **قولہ** بل للمنظم ایضا ہذا بیان للواقع والا فلا اشارۃ فی العبارۃ الی ذلک **قولہ** حیث وصف المنزل الخ ینبغی ان یزاد علی ذلک ایضا ان المراد من قولہ نعم فاقرؤا ما تیسر منہ قراءۃ النظم لا المعنی تامل **قولہ** وبعد ذلک ابحث الخ اخر ذکر لفظ البحث لظہور وجہ التاخیر وقد عبر فخر الاسلام عن التقسیم الرابع بالاستدلال والحاصل ان معرفۃ کیفیۃ الاداء متاخرۃ عن الجمیع **قولہ** نظرا الی ان التصرف الخ تقسیم التصرف توطیۃ وتمہید لبیان تاخیر الاستعمال ومحصلہ ان تصرف المفید للاحکام السامع عالما بالوضع للالفاظ ثم نصب القرائن لاظہار المعانی ثم الاستعمال فاظہار المعنی الملحوظ للمتکلم قبل الاستعمال لان المصارحۃ نظرا الی ان ظہور المعنی عند السامع بعد الاستعمال **قولہ** وکل منہما ان الخ القسام اشکال لان مذہبی التقسیم بالقسمان فاخراجان عن التقسیم الثالث ای الاظہار والمقابلۃ من غیر مغایرۃ بالذات او الاعتبار کما لا یخفی علی من تامل تقریر التقسیم فلیتامل **قولہ** فلا یلزم التباین والاختلاف الخ یعنی ان التباین الذاتی ان فرض ضروریا فی تقسیم واحد علی انہ لیس ضروریا اصلا انہ یجوز الاکتفاء بالاختلاف الاعتباری وان لا اختلاف ولو باعتبار غیر لازم فی التقسیمات اصلا فان اعتبار الحیثیات لیس بواجب ولم لا یقید قسم بحیثیۃ واعتبار لم یذکر فانا للا نحیث ولم یرفع صدق المقرون الخارج عن التقسیم علی قسم التقسیم الآخر **قولہ** فالمشترک ما وضع لمعنی کثیر الخ فیہ بحث سبق فی الحاشیۃ الاتیۃ لکتبہ الشارح قدس سرہ فی آخر ہذا **قولہ** ہذا التعریف شامل علما انہ اشتہر مقابلۃ بمجرد الاسماء المنقولۃ للمشترک بخلاف اسماء الموضوعۃ للمعانی فی الجملۃ کذا الموضوعۃ فی اصطلاحین الا یری اشتہر ذکر اسباب الاشتراک اختلاف الواضعین **قولہ** والاقرب ان یقال الخ فیہ ان الاولی اسناد الاخراج الی اول القیود والمصالحۃ ویمکن ان یقال مدار العموم علی الاستغراق والوحدۃ صفۃ لوضع وذلک الافظ المستغرق فکانہ قبل العام لفظ مستغرق لما یصلح لہ بالوضع الواحد **قولہ** فلما خرج الخ یظہر انہ اراد ان التقسیم الاستغراقی بحیث یتناول الاستغراق علی وجہ البدل بطریق مطلق الدخول النکرۃ لکنہ یرد علیہ ان المعارج ذہب الی التقسیم فلا وجہ ہنا لان یخرج المشترک فی تعریف المفید الاستغراق وان سلم ان التقسیم غیر صحیح فی الواقع ولذا نقل عنہ فی الحاشیۃ انہ اراد ان التقسیم بحیث یتناول المشترک بطریق بطل لکون المشترک مثل النکرۃ بلا تفاوت بخلاف ما لنا من یاتی اولا فانہ یتعرض فیہ لکل فرد دون الاولیین ویتضح

ذلك بالعبارة الفارسية بعينها وهذا كلام حسن لكنه يخالف ما ذكره في بحث الالفاظ العموم من انهم جعلوا مثل قولك من دخل هذا الحصن او لقائه كذا اعطانا ما جبل مستغرقا لكل نكرة كذلك والا فلا حاجة الى العام **قوله** فانه يستغرق الخ انت خبير بانه لا نه وخل له في هذا المقام بل المناسب ان يقال فانه موضوع للكثير الخ الاحسن ان يقيد هذا الكلام على تعريف المشترك العام او يخرج عن الخاص البين فان الماتن من جملة الخاص فاعلم ان المصرح جعل الواحد العيني او النوعي مقابلا للموضوع بازاء الكثير وعلى هذا التحقيق في معنى الوضع للكثير يلزم ان يكون الواحد العيني او النوعي موضوعا للكثير سواء كان انسم المخبر عنه بالجزئي او الكلي للماهية او الفرد والمتبادر اي مفهوم الكلي اللهم الا ان يقال المراد بالوضع للامر الواحد المشترك فيه وضعه بازائه من حيث انه كذلك بخلاف اسم الجنس النكرة فانه يلاحظ فيه ذلك الاشتراك **قوله** والعام الخ اعلم ان الظاهر ان العام من قبيل الموضوع لامر مشترك فيه الواحد ان ولا يخفى ان مثل جميع الرجال من الفاظ العموم ولم يوضع الامر مشترك فيه الواحد ان لانه صفة لتمام ما اضيف اليه من الرجال وكذا لم يوضع لكل واحد من الوحدان وهو ظاهر وكذا ليست اداة احاد اجزاء لما وضع له بازائه بل هي اجزاء لما صدق عليه الموضوع له الا انهم تسامحوا ولم يفرقوا بين المفهوم وما صدق هو عليه تامل واما المعرف باللام فالظاهر ان الاحاد جزئيات للموضوع له نظرا الى ان المعرف بلام الاستغراق موضوع للحقيقة والجنس في الفردية الاستغراق بمعونة القرائن وفيه انه يلزم ان يكون الواحد النوعي كالانسان موضوعا للكثير كما سبق ويمكن ان يجاب المعرف باللام موضوعا للاستغراق واما مثل من خفيفة وجهان احدهما ان يكون موضوعا لامر مشترك فيه الواحدان بناء على ان الموصولات والمضمرات موضوعات للمفهوم العام والثاني ان يكون موضوعا لكل واحد من الوحدان بناء على ما ذكره المحققون من اعتبار الوضع العام في الموصولات والمضمرات **قوله** المتبادر الاحزاء فيه انه ان اريد بذلك مجرد الاشتراك في لفظ ومفهوم ما يرد عليه انه يجوز اطلاق العضو على احزاء زيد وان اريد الاشتراك في الحقيقة يتوجه عليه انه لا يكون ح لفظ الجميع المضاف الى الاجناس المختلفة عاما ويمكن ان يقال المراد الاشتراك في الاسم المقصد اطلاقه على الجزء وتناوله اياه فتفي المائة المقصد اطلاق الواحد على الاجزاء وهي مشتركة فيه وفي جميع الاجناس المطلق المشترك الاحزاء في الجنس وذلك واقع بخلاف زيد فانه لا يقصد فيه الى اطلاق لفظ الاجزاء على الجزء **قوله** وكون تموهما الخ فيه ان المتبادر من ذلك ان المعنى الذي يحتمل فيه النكرة المنفية الفرد المبهم المنفي كما قال السيد في حاشية الكشاف من ان معنى قولنا الا رجل بالفارسية نيست مردى فلا يصح اعتبار الوضع النوعي للعموم نظرا الى كثرة الاستعمال فانه اذا كان مجازا في الفرد المبهم اعتبروا العموم لا زما عقليا لم يستعمل النكرة في العموم اصلا ويمكن ان يقال في ذلك بالنظر الى اصل المعنى قيل اعتبار الوضع النوعي ووجه الصحة لكن المناسب ان لا يعتبر الوضع النوعي ويقال بالعموم على وجه اللزوم العقلي **قوله** كيف ولم يستعمل الخ فيه انه مجرد استعمال النكرة المنفية في الفرد المبهم يجب ان يوضع الشخصي لا يقتضي كونها عاما حقيقيا كيف والكلام فيما يكون اطلاق لفظ العام على حقيقة وذلك اذا استعمل في العموم والشمول بحسب الحقيقة لا المجاز فلو سلم ذلك فلا حاجة الى اعتبار الوضع النوعي فليتامل **قوله** اما وبالصلوح لا يقال يلزم ان يكون لفظ البلد او الدار بلا حصر وتعيين للاجزاء عاما لانا نقول المراد بالاجزاء الاجزاء المتفقة في الاسم المقصد اطلاقه عليه على ما سبق **قوله** فاعتبر الى الدلالة الظاهر ان يراد ان الاصل بالنظر الى اسم الكلي الجزئي انه وليس كذلك فانه موضوع بازاء المفهوم العام للاجزئيات ويمكن ان يقال استعمال العام الخاص الخصوصية حقيقة لا مجازا على ما ير في بحث الاستعارة من شرح التلخيص **قوله** وبهذا الاعتبار صارت الخ يعني وان كان الاستغراق في صيغ الجموع واسماءها بالنظر الى جزئياتها من جملة حاصلا بلا كلام لكن استغراقها للاجزاء اي الآحاد حاصل الفور باعتبار ان يحيله الاستغراق وصحة مستنده الدلالة اسم الكل على اجزائه واعلم ان المشهور بين المحققين في استغراق الجمع انه يبطل الجمعية فيصير كالمفرد بالتفاوت وما ذكره قدس سره هنا في استغراق الجمع مذهب ضعيف على ما قال في كثير من تصانيفه **قوله** وحتى يستغرق الخ فيه المشترك ح يكون مفرقا ايضا فلا يخرج بقيد الاستغراق على ما سبق **قوله** عند من يقول الاحسن في العبارة ان يقال لما شرط واعتبروا العموم الاستغراق في اليوم يكون الجمع المنكر واسطة على تقدير القول من المصرح بعدم استغراقه عاما على تقدير اعتبار الاستغراق فيه بقي الكلام في وجه استغراق الجمع المنكر لما يصلح ان يكون عاما وكان وجهان النكرة والمفردة مثل ثمرة خير من جرادة قد تستغرق وكذا يمكن اعتباره في الجمع قال المصرح وصحابنا انهما انت خبير بانه لا يجوز

اعتبار الاول قسما على حدة فى تقسيم اللفظ الى المشترك وغيره فانه لا ينبغى ان تقسيم الكلمة الى الاسم والفعل والحرف والماضى مثلا ولو سلم فالمناسب ان يتبين
فى القسمة مقابل الاول من الغير فقال المص واما الاسم الخ لا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقسيم فى كتب الاصول الا باعتبار المطلق والمقيد قوله كما ذكر فى السير ان
ان التحلى والتشكل والتشرك الخ ينبغى ان يعلم ان العبادة غير حسنة على ما قرره المص والشراح فى تفسير هذه الاسماء فان المشترك من اقسام الخفى ففى تفسيرها مع ان ازالة الخفاء
فى الشكل اما بالعقل او بالنقل الاسم الا ان يكون اصطلاح الميزان على وجه آخر قوله وكذا اسم الاشارة انت خبير بان موصول ايضا متناول للتحقيق ان اسم الاشارة وضع للحكم
والمضمرات على راى الجمهور من العموم موضوعة للمفهومات الكليات فينبغى ان يكون من قبيل اسم الجنس فلا يصح انها خارجة عن الاقسام الا ان يمنع الحاجة ذكر
انها ليست من اسم الجنس لكان تعريف المفصل لا يقتضى ذلك وما عند المحققين فهى موضوعة للافراد المشخصة باوضع العام فيكون من قبيل ما تشخص معناه
فخصر المص ليلة فى العلم غير صحيح تامل قوله ولقائل ان يقول الخ وجه جوابه عنه بان المراد بوزن المشتق وزن جعلى اى وزن يشتق ماكالفاعل والمفعول فذلك
لان جميع الصفات من جنس اسم الفاعل والمفعول بخلاف الآلة والمكان والزمان وانت خبير بانه بعيد غير مفهوم من العبارة ونقل عن المصرح ان المراد
بالوزن ليس ما يوزن به من الفاعل والمفعول كما فى تقرير الشريف بل الهيئة المعنى ان الصفة ما كان معناه غير مراد وضع له كلا الامرين من المشتق منه وهيئة المشتق
اى المادة والصورة ولا شك ان ذلك صادق على جميع الصفات حتى العطشان والمدحرج والافضل لكن بقى انه غير مطرد الصدق على اسم الزمان
والمكان والآلة يمكن ان يقال ان المص ارتكب ذلك الايرى انه كثيرا ما يخالف القوم فى مواضع ولا تجاشى عن الفرار المخالفة قوله لانه جعل الصفة الخ لا يخفى
ان مجرد جعل الصفة قسما لاقسم الجنس لا يقتضى ان لا يتجاوزها مثل ضارب لجواز التداخل بين الاقسام قوله ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا الخ تقاتل ان
يقول جهة المناسبة بين المشتقات والمشتق منه يجوز ان يكون خارجة لانه لما قد صرح فى الكشاف بان الاسم مشتق من السمو لان التسمية تنويه بالمسمى
وشارة تذكره وبان الالة يعنى السمو مشتق من آله يئيه تحيرا فى معرفة المعبود اللهم الا ان يقال الراد بالاشتقاق هها الصغير
التعارف بين اهل التصريف ويجب فيه ان يكون معنى المشتق تمام معنى المشتق منه بخلاف المشتق لكن يجوز ان يكون لذات مبهمة صفة مشخصة فوضع للذات
مع الصفة على هذا كان هذا العلم منا سبا لاسم مجرد الصفة فى حروف الاصول مع ترتيب الحروف كان العلم مشتقا اشتقاقا صغيرا باعتبار المعنى العلمى الا ان
يقال فذلك غير واقع بل مجرد احتمال عقلى قوله مشتركا بين المراد الخ فقيل عليه ان كلام المص مبنى على ما ذهب اليه البعض من ان اسم الجنس موضوع لفرد منهم مع
ان كثيرا يطلق المسمى على الفرد والفرق بين الاطلاقين والنكرة بالاعتبار فان اعتبار كون المسمى مطلقا غير مقيد يخالف اعتبار كونه بعضا غير معين فى الجواب
انه لا حسن ح اضافة اشخاصه فانه لا يلايم ان يراد بالمسمى الا الماهية دون الفرد كما لا يخفى قوله للقطع بان المراد الخ اى على سبيل الحقيقة دون التجوز
بقرينة التحرير والا فلا يذهب فيما يشعر به كلام المص ما ذكره الشراح قال صاحب التحقيق فى بحث الوجوه الفاسدة ان الاظهر انه لا فرق بين المطلق والنكرة فى
اصطلاح الاصوليين قال المص وانما قلت الظاهر انها مشتبهة على المص تعيين الموضوع له تعيين الفرد الواقع عليه فان النكرة موضوعة للماهية او الفرد
المنتشر لا الفرد المعين الخارجى الذى يصدق عليه الماهية او مفهوم الفرد المنتشر غاية الامر ان النكرة يقع عليه وتحقق فى ضمنه بخلاف المعرفة فان العلم
موضوع بازاء المعنى المشخص كذا سائر المعارف عند المحققين لكن باوضع العام كما تقرر فى موضعه واما المشهور عند القوم انها موضوعة للمفهوم الكلى لكن
بشرط الاستعمال فى الفرد المعين الخارجى قوله والاعبرة بمحال الاطلاق اى بدون اعتبار الدلالة نظرا الى الواقع عند المتكلم والسامع حين الاطلاق فانه فهم
ما قيل ان التعيين الذى اشير اليه ويدل عليه باللفظ فى المعرفة دون النكرة ما هو حال الاطلاق كما يفهم من قوله ليستعمل فى شئ معين قوله لان الجنسين متباينان
فيه بحث لانا نعتبر وحدة الوضع والموضوع له فيهما فاتنى فى واقع لكنه ينبغى ان يقع التنافى بين الجنسيتين الاوليين ايضا فان الوضع الكثير للمعنى الكثير لا تجد
بالوضع الواحد لافراد معنى واحد ان لم نعتبر الوحدة فى الوضع والموضوع له فلا تنافى اصلا فانه يجوز ان يوضع لفظ بازاء وضاع كثيرة لكثير غير محصور ويوضع
ايضا بوضع واحد لمعنى واحد ولكن ان يقال المراد انه لا يمكن اجتماع العموم والخصوص معانى لفظ بسبب استعمال واحد بخلاف الاشتراك والعموم فى جزئيات
العيون فانه لتعتبر الاشتراك فى العين وبنصب قرينة معينة لارادة احدى المعانى اى عين المار كما فى سائر مواضع الاشتراك وكذا يعتبر العموم للافراد

هذا المعنى وللشك انه لا يكون باعتبار العموم والخصوص في استعمال واحد لان كل منهما يوضع على حدة فافهم فانه معالشبهة على كثير من الافاضل **قوله** والكلام بعد الخ ذكر قدس سره في الحاشية من وجوه النظر ان الواقع موقع الجنس المشترك بينه والموضوع لكثيرين يكون كل واحد من افراده الكثير نفس الموضوع له لا اعم من ذلك على ما هو مقتضى عبارته وفيه ان ذلك ممنوع لا خبره اللهم الا ان يقال بعض الالفاظ موضوع بازاء كل فرد من الكثير لكن بوضع واحد لا بأوضاع متعددة لكن هذا التحقيق غير مشهور عند القوم ولو سلم فلا يلزم ذكر الجنس القريب في التعريف المأخوذ عن التقسيم لان التباين من عبارة المصرح ان التعريفات جدودتامة مشتملة على الجنس والفصل القريبين **قوله** واشرنا الى ان مثل الخ حيث قلنا والزاد بالوضع الكثير الى تحو ذلك المفهوم ولا وجه لما قيل الاشارة في السؤال المذكور لقوله لا يقال هذا القيد مستدرك الخ لان اعتبار استغراق الآحاد بطريق النفي مذكور في محرر السؤال **قوله** احترز بقيد الوحدة الخ فيه انه ذكر صاحب الكشاف تبعه على الانفراد في القسم الاخير من الخاص احترازا عن المشترك فلا حاجة في القسم الاول اليه الى قيد واحد للاحتراز عن المشترك **قوله** لانه اراد بالانفراد الخ يعني ان النفي من حيث انه نفي لا يقتضي العموم بين افراده كالنكرة بل بمحرد استغراق الجزئيين كما في قال في الكشف الكبير والمراد بالانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد من قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد او **لا قوله** لنفسي الخاص لا يخفى ان اطلاق الاعتباري على مطلق اسم المعنى غير فكانه اراد كما يتبادر من الكشف باسم المعنى ما يقابل اسم العين اي الفرد الشخص ووجه اطلاق العين على الفرد ظاهر شائع كما يقال الاعيان الخارجية مع نظيره كونه خاصا اعتباريا فانه ليس فيه نهاية الخصوص والتعيين المعتبر في الخاص **قوله** ان المعنى الواحد الخ قال المحقق في شرح المختصر العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل الحقيقة واما في المعنى فاذا قيل انه عام فهو حقيقة في ثلثة مذاهب اولها لا يصدق حقيقة ولا مجازا اما الاول فلانها يصدق مجازا وفاقا للثلثة وهو المختار انه يصدق حقيقة بدليل انه حقيقة في شمول افراد المتعدد فكما صح في الالفاظ باعتبار شموله لمعان متعددة بحسب الوضع يصح في المعاني باعتبار شمول معنى لمعان متعددة بالتحقق فيها بيانه انه يتصور شمول امر معنوي لامور متعددة كعموم المطر وانتصب للبلاد باعتبار افراد هي فيها واعلم ان الاطلاق اللغوي امره سهل واما النزاع في واحد متعلق بمتعدد ثم قال الشارح في حواشيه عليه يعني ان ما دل عليه كلام الفريقين هو ان العموم بحسب اللغة قبل يطلق على الالفاظ والمعاني امره سهل اذ يتبين بالرجوع الى اهل اللغة والاستعمال انما النزاع في ان امر واحد هل يكون مستغلها بامور متعددة وذلك انما تصور في المعاني الذهنية فمن اثبتها اثبته ومن نفاها نفاه ولا تصور في الاعيان الخارجية لان العرض الواحد لا يقوم بالمحال المتعددة وهذا انما يتم اذا اريد بالتعلق الحلول في المحل ومرادهم اعم من ذلك كالصوت للسامعين واللفظ المعاني ومن الخلط الفاحش في هذا المقام ما وقع لبعضهم ان المراد بان العموم انما يكون في الالفاظ الموضوعة بازاء الاعيان دون الموضوعة بازاء المعاني **قوله** وقيل المراد لفظ الخ هذا الوجه بناء على ما تبين الاولين بانه ليس فيهما اعتبار الوضع والاشتراك اللفظي بل معنى واحد هو وضع اللفظ المتعدد واحد على سبيل الانفراد الا ان ذلك اللفظ قد يكون علما وقد يكون غيره وذلك المدلول قد يكون من الاعيان وقد يكون من المعاني **قوله** ولو فسر بالحكم الاعم ان المصرح ذكر في صدد التقسيم لما كان القرآن ظاهرا الا على المعنى الخ الا ان المصرح نظر الى ان اثبات الحكم الشرعي باعتبار اثبات الحكم بسبب اللغة اولا فان الايجاب الشرعي قطعا في الامر مثلا لازم مدلوله قطعا بسبب اللغة **قوله** كانه اراد الخ فان قيل يلزم ان يكون الكلام موجبا للقطع بالاتفاق حيثما اتفق كان احد طرفيه عاما وليس كذلك كما سياتي قلنا المراد قطعية الحكم من حيث الانتساب الى الخاص اي من حيث ان الحكم حيثما كان الخاص مسندا اليه ومن حيث ان الحكم به اذا كان الخاص مستندا قال المصرح ففي قوله تعالى انت نجيه بانه لا يظهر كون الالهة من قبيل الخاص من حيث هو خاص بل اعتبر خبره عن ضمائره عن الظاهر على ما قرره المصرح في البحث كيف وقد نافى صريح وغيره من المحققين بيانه لون بدلائل صارفة فلا يصح التعريف وبهذا لا يعلم حال فعلة الترك فيه من نقض القاعدة بقوله تعالى اشهر معلومات الخ واعلم انه لا حاجة في تفريع هذا البحث الى كون الخاص موجبا للحكم قطعا لانه لا يخرج اللفظ عن موجبه الظني بالصارف ودغدغة اللهم الا ان يقال لبطلان كلام المصرح اظهر واشد كما لا يخفى وينبغي ان يعلم انه بنى بعض الاصوليين هذا المبحث

علی ان اسماء الاعداد لا یجوز ان یراد بہا غیر مدلول بہما الحقیقۃ اصلا وان کانت مع القرائن وح اندفاع النقض بآیۃ الحج ظاہر لا یحتاج الی البیان **قولہ** وجہ بیان ان الحج فیہ ان موجب العام الیضا قطعی ہذا المصر کما سیاتی فلتقائل ان یقول لو اقتضی قطعیۃ موجب الخاص عدم جواز بطلانہ بالنقصان لاقتضی قطعیۃ موجب العام الیضا ذلک ولیس الامر کذلک کما فی الاشہر بل نقول الواسطۃ الیضا تقطعی فی مدلولہ لانظر الی دلیل المصرح وان لم یصرح المصرح بالقطع فیہا **قولہ** ولیس الواجب الخ فیہ انہ لا ینبغی الترویج بین الشقین فی بطلان حمل القرء علی الطہر علی ان الکلام فی انہ لا یصح ارادۃ الطہر مع القرء بلا ذکر للشافعی او غیرہ من المجتہدین **قولہ** بل الواجب الشرع ای نبض الشرع فی بیان العدۃ والا فالواجب ضرورۃ الیضا لازم شرعا ولذا لا یجوز فی الشرع ان تنکح قبل انقضاء الواجب ضرورۃ **قولہ** نعم تقیید الخ کان المراد ان ہذا الدفع نافع اذا وردت المعارضۃ لا بطریق المعارضۃ بل لبطلان مذہبہ من حیث الابتداء والا لاحسن ان یورد المستدل علی المعارضۃ منا یبطل الاستدلال والمعارضۃ معا **قولہ** قلنا دخول الخ لا یخفی ان الجواب ظاہر فی دفع السوال علی تقدیر المصرح واما دفعہ علی تقدیر القوم فیحتاج الی تنبیہ فی العبارۃ بان یقال فح ینقضی العدۃ بطہرین بان یعتبر اول الاول وآخرہ واول الثانی **قولہ** فانہ کما لا یتصف توضیح المرام ہذا لک غیر واضح فان الکلام فی الامور المستمرۃ التی یطلق اسماءہا علی اجزائہا ولیس الیوم کذلک فکما لا یتصف اول الیوم بانہ یوم واحد لا یتصف الیضا بکونہ یوما اصلا قال المصرح وقد عقب الطلاق الخ ذکر فی الصحاح عاقبہ ای جاء علی عقبہ وکذا تعقیب قال المصرح الکلام المعقب الخ یقال لکل کلمۃ اعقبتہا اخری اورثتہ کذا فی الصحاح قال المصرح فان قولہ تعالی فان طلقہا الخ فیہ ان الشافعی استدل علی ان ذلک بان المختلعۃ صارت عنہ اجنبیۃ بالخلع بل نقول لا وجہ لحمل ذلک لیلا فالضرورۃ فی حمل کلام متصلا باول الکلام حتی یلزم ان لا یلیق الطلاق الخلع وکانہ اراد ان ذلک لازم علی مذہب دون مذہبنا **قولہ** ولیس مستقیما وفیہ بحث لان کون الخلع طلاقا لا فتی غیر متوقف علی کون قولہ فان طلقہا بیانا للفائتۃ ولو سلم فلیس کون قولہ فان طلقہا بیانا للفائتۃ متوقف الا علی مجرد التعدد والترتب فی الطلاق المذکور فی الآیۃ وہذا یحصل بان یکون مرتان فی الآیۃ قید للطلاق المذکور ولا یلزم فیہ ان یکون مرتین فی عبارۃ المصرح قید للذکر وقد حمل ہذا القائل قولہ تعالی مرتان علی التعدد ونعم تقریر المصرح یشعر فی ہذا المقام بان المراد بالمرتین فی الآیۃ ما یرادفہ فی عبارتہ لکنہ شیء آخر والجواب ان المصرح قال فی تحقیق ان الخلع طلاق لا فسخ ہذہ العبارۃ من انہ تعہد ذکر الطلاق المتعقب للرجعۃ مرتین ثم تعرض لمعنی مرتان فی الآیۃ اصلا ثم فرع علی ذلک بان قولہ فان طلقہا بیان للفائتۃ فجعل ہذا القائل قول المصرح مرتین قید للذکر فی عبارۃ الموہوبۃ تحقیق ان الخلع طلاق لا فسخ وان قولہ فان طلقہا بیان للفائتۃ فالمتبادر من ہذا التقریر ان کون قولہ فان طلقہا بیانا للفائتۃ بواسطۃ ذکر الطلاق مرتین فرد الشارح قدس سرہ ہذا المتبادر اولا بما ذکرہ تفسیرا لقولہ تعالی مرتان فی ضمن تقریر الوجہ الصواب بان قولہ فان طلقہا وقولہ من بعد بدلان علی ان معنی قولہ مرتان مرتان الا یجوز التکریر **قولہ** ای علمتم الخ فیہ انہ لا یلیق ان الناصبۃ ایجاب العلم وما فی معناہ صرح بہ ذلک صاحب المفتاح تبعا من تفسیر ہذہ الآیۃ **قولہ** ایہا الحکام وعلی ہذا فالخطاب فی صدر الآیۃ الیضا بمعنی قولہ ملا یحل لکم الخ اما للحکام لانہم الآمرون بالاخذ والایتاء فاما للازواج ومثلہ غیر عزیز فی القرآن وغیرہ کما ذکرہ صاحب الکشاف فالحاصل ان الخطاب فی قولہ فان خفتم للحکام قطعا لکن الخطاب فی قولہ ولا یحل لکم یحتمل ان یکون لہم الیضا او ان یکون للازواج وقال بعضہم الخطاب مما لم یقصد بہ مخاطب دون مخاطب کانہ قیل ایہا الناس او یکون للحکام والازواج معا فینصرف الی کل منہم بما یلیق بہ من الاحکام والاظہر ہو الوجہ الاول لما ان لایلائم الوجہین الاخیرین **قولہ** لان الخ یجاب فی صدر الآیۃ اللہم الا ان یقال بالالتفات من الخطاب الی الغیبۃ بالنسبۃ الی الازواج تامل **قولہ** کلاما معترضا فیہ ان الاعتراض کلام اجنبی یقع بین کلامین متصلین معنی لنکتۃ وہنا اعتراض فی عبارۃ البلغاء ویمکن ان یجاب عنہ بان الاعتراض متعلق بالکلام السابق لوجہ ما لنکتۃ جلیلۃ وہذا الاظہر فی الاعتراض فی ہذا المقام مع ان الکلام وجہا بدون اعتبار الاعتراض بالاجنبی **قولہ** کلا ہما او بہ سببہما خلع ویمکن ان لا یکون شیء منہما خلعا وانما لم یتعرض لذلک لانہ بصدد ان یبین اتصال فان طلقہا بقولہ الطلاق مرتان **قولہ** احدہما لزوم عدم مشروعیۃ الخلع ہذا ممنوع فان انتفاء تقیید مجرد ان الخلع مشروع بعد الطلقتین واما انہ لم یشرع قبلہما فباعتبار مفہوم المخالفۃ وذلک غیر معتبر عند الحنیفۃ وان اعتبر مفہوم المخالفۃ لم یتم الکلام بمجرد ما سیاتی ما ذکر سابقا من ان المذکور عقیب الفاء

لیس

تلبس الخلع بل اذ علی تقدیر الخوف لا حناح فی الاقتداء وذلک لانہ ان دام نوع ہذا الاشکال یرد علیہ ان عدم الجناح علی تقدیر الخوف لا یتوقف علی الطلاقین **قولہ** وذلک لان الخلع الخ الحکم بان الفاء فی قولہ فان خفتم للترتیب علی سبیل الفرض والا فالمقصود بالتفسیر **قولہ** واجیب عن الاول بان کونہ نوع ای الطلاق فی الآیۃ محمول علی الراجح علی تقدیر عدم الاخذ والبیان بالخلع علی تقدیر الاخذ وفیہ فیہ نظر فی جواب الاشکال ان المراد حمل الراجح ما یصح ان یرجح الترجیح علی الزوجیۃ ایہ بلا غایۃ الامر ان ہذا المعنی غیر متعارف فیما بینہم لکنہ یسہل **قولہ** بیان الآیۃ ترکیب فلا یکون لبیان الطلاق علی مال بدون ان تتحقق فی ضمن الخلع بل ہو مراد بوجہ ما دلیل نزول الآیۃ لانا یقال فرع لا یصح ما سبق من ان فعل الزوج ہو الطلاق لانا نقول المراد ان فعلہ ما یصدق علیہ الطلاق ولو بغیر عبارۃ الطلاق ویمکن ان یقال الآیۃ لبیان الطلاق علی مال لکنہ یعلم حکم الخلع بدلالۃ النص او اقتباس نظر الی ان الآیۃ نزلت **قولہ** دانہ طلقہ صریح الطلاق وفیہ ان الخلع طلاق فی الصحیح من مذہبہ مع ذلک قال انہ لا یلحقہ صریح الطلاق لانہا صارت بالخلع جنبیۃ **قولہ** لوسلم فبالاجماع الخ فیہ اشارۃ الی منع اللزوم المذکور فان المرتین اعم من ان یکون فی شیٔ منہما مال او لا مع انا نقول الفار لا یدل الا علی مشروعیۃ الطلقۃ الثانیۃ ونحن نوجب التحلیل بعد ہا حتی سبق الاقتداء ولا یدل علی الحصار ذلک فیہ فلا یلزم ابطال موجب الفاء واغارۃ الی منع بطلان الازم الاول علی وجہ الالزام للخصم فان الحنفیۃ وان لم یجیزوا الزیادۃ علی الکتاب بخبر الواحد لکن یضم الی الشافعی ح ممن یجوز ذلک **قولہ** والخبر المشہور ہو عن ابی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال لامرۃ رفاعۃ وقد طلقہا ثلاثا ثم نکحت بعبد الرحمن بن زبیر ثم جاءت شاکیۃ بانہ قالت ما وجدت معہ الا کہدبۃ الثوب اترید ین ان تحوزی الی رفاعۃ فقال ابی لا حتی تذوقی من عسیلتہ ویذوق ہو من عسیلتک لقائل ان یقول لا یدل ہذہ الروایۃ علی وجوب التحلیل بعد ان سبق الخلع الا ان یظہر انہ لا یکون فی الطلقات الثلث خلل اصلا کما لا یشعر بہ ذلک قولہ طلقہا ثلاثا واہل السنۃ تصفیر العسیلۃ بہ لذۃ الجماع بالعسل والتانیث علی نیۃ الاضافۃ ای عسیلۃ معنی النطفۃ او علی تاویل القطعۃ او الدفعۃ او الواحدۃ **قولہ** او علی ان المخالب العسل التانیث کذا فی شرح السنۃ **قولہ** والا فالتذکیر فی الذکر تغلیبا لان المقصود بیان المعنی معناہ کون الذکر علی ہذا الوجہ ہنا سببا کما فی ذکر الجمل بعد الفصل والمعنی بدلول بالفاء بخلاف سائر الحروف **قولہ** لابد بعد الطلقتین من الامساک بالمعروف الخ لابد غرض فانہ یجوز ترک المراجعۃ بلا طلقۃ ثالثۃ **قولہ** ح لا دلالۃ فی الآیۃ ای فی آیۃ فان طلقہا فان الفاء ح تفید التسبیح وبیان ما یترتب علیہ من وجوب التحلیل لکن قولہ فامساک بمعروف او تسریح باحسان یدل علی المشروعیۃ المذکورۃ الا ان یمنع ان الخلع داخل فی الطلقتین لکنہ کلام آخر تامل **قولہ** الباء لفظ خاص لقائل ان یقول کون الباء خاصا فی الالصاق لا یقتضی الا ان یکون لابتداء الغیر الملصق بالمال بان لا یکون المال مشروطا صالحا للاداء الا بقاء صحیحا والمال لازما لا یری ان قولہ علیہ الصلوۃ والسلام الخطبۃ بالخطبۃ متقابل یدل علی ان بیع الخطبۃ بالخطبۃ لا بالمثل غیر صحیح لانہ صحیح اذا سلمت الخ ویمکن ان یفرق بین قولنا اجعل النکاح بالمصحف وقولنا بین الحلال والحرام لاحمل العقد الملصق وبین قولنا ہو بیعا ملصقا بالمثل وقولنا ہو الاجعل الملصق بالمثل تامل فاعلم انا عترض فی المقام بانہ لیس فی الآیۃ نفی کون النکاح مشروطا بالمال بل ہو مسکوت عنہ وقد ورد قولہ تعالی فانکحوہن باطلہن واجیب بان الاطلاق یحمل علی المقید اذا وقع دخل علی الحکم عند اتحاد الحادثۃ بالاتفاق وانت خبیر بان ہذا مبنی علی ان یکون ہذہ الآیۃ بیانا لہ علی ان عدم المال عدم مشروعیۃ النکاح بلا مال وکان وجہہ اذا بین المحرمات تقبل اجعل لکم ما وراء ذلکم الا تری الملصق بالمال فانہ یباح ولا یحل النساء بدون ذلک ولکنا اذا جعل ان تبتغوا بعد لا من قولہ ما وراء ذلکم سما اذا لا عتبار الضمیر فی البادی ابتغاء ما وراء ذلکم **قولہ** لکن المفوضۃ الخ ہذا تنبیہ للاعتراض لجواز ان یکون نکحت فی المتن علی لفظ المبنی للمفعول کما نقل عنہ قدس سرہ فی الحاشیۃ والاولی ان یقال انہا علی لفظ المبنی للفاعل وان الاستثناء مجازی باعتبار ما نہا الاخرۃ قال المصنف علیہ الرحمۃ یمین ذلک الغرض قدمناہ بطریق الخ اقول لا حجۃ فی ہذہ الآیۃ علی الشافعی رحمۃ اللہ علیہ لان المقدر غیر یمین صریحا فکما ابو حنیفۃ یقیاس یمینہ الشافعی بقیاس الضمن وقد اعترف الحنیفۃ بالمماثلۃ بینہما حیث قالوا یجوز للمرۃ ان تمنع نفسہا قبل قبض المعجل الزوج لاجل المہر المعجل کما یجوز حبس المبیع لاجل الثمن ولا شک ان تقدیر المہر بالصلح نمنا نوع تعیین لہ فالمعنی بالصلح المذکور صالحتہ علیہ المبیع ویسمی الکلام علی مثل ہذا العطف والتقدیر فی بحث المعترک الغاء الله المعترض **قولہ** سلم المعم عن ذلک معترض علیہ الشیخ ابو المعین علی

الشافعي حيث قيد على مقدمتين احداهما ان معنى الفرض للآمر هو الاصح ليعم للاداء فلا حاجة ولم فيه اقول الحجة على الشافعي لا توقف على كون الفرض خاصا بالتقدير كما افتراه الاصوليون بل مجرد كونه مستعملة فيه ولو بالقرائن كما ذهب اليه الامة فتثبت المعمول وراعلم انه لا تناسب مناسبة شديدة حمل الفرض على التقدير مع ان سند العلم بذلك الله تعالى وانه لم يبين المقدار فيه كما نظيره بالمثل **قوله** حقيقة ان الاسناد الخ وفيه ان نحو ضربت لا يقتضي الا كون المتكلم صاربا بالاسناد ان غيره لا يقتضيه الضرب اذ ليس فيه اداة القصر فلا يلزم ان لا يصح من غير الشارع الا ضم التقدير ولو في صورة ومن صورة النكاح **قوله** يتوقف على كون الفرض الخ ويمكن ان يقال انه لا حاجة الى جعله بمعنى التقدير فانه تيم على تقدير ان يكون بمعنى الايجاب بان يقال المعنى عليها اوجبنا على الازواج ولا شك ان من جملة المهر في نكاح المفوضة ولم يمكن ذلك المهر مبينا صريحا بين على وجه القياس كما ذكر في المتن **قوله** نقرير الامدي ان لفظة حتى الخ حاصل الكلام ان الشافعي رحمه الله ذهب الى ان لفظة حتى تدل على ان ما قبلها منتف لوجود ما بعدها وعلى اسباب ما قبلها مانع عن ان يتحقق لاحقها فيكون السبب لوجود اللاحق ما يقارن على وجود السابق المانع فلا دلالة في الآية على ان نكاح الزوج الثاني يرفع الحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلاث فلا يفهم منها ان بنزول النكاح هل يرفع الحرمة الغير المغلظة الثابتة بما دون الثلث ام لا فان الغيا الى الحرمة الغليظة غير موجودة ولا سنة جوزهم ان ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه قال بان حتى في الآية لانتهاء نقيض ما قبلها اي الحل الثابتة الزوجية قبل الطلقات سواء كان ما قبلها منتهيا او لا بان لا يوجد ذلك اصلا كما في صورة الطلقة الواحدة والطلقتين فيبطل وجه الاعتراض على مذهبه فانه يجاب لمن ذهب الى ان ذهب بنافي عدم التحليل حرمة الطلقة والطلقتين مبني على الحديث فلا استخراج من الآية **قوله** فاثر الغاية اي اثر الغاية اما ان يكون الغاية لما قبلها او لما بعدها والاثر يحاصل في ضمن الى انتهاء **قوله** لا تصور لغاية الشيء الخ الغاية النكاح الثاني بل الحل الغاية به والشيء الحرمة المغلظة والاصل في الطلقات انها ثلاث اذا اريد بالشيء والاصل واحد وجه التعبير بالاصل ظ **قوله** المراد بالنكاح هذا العقد اه الظاهر انه توطئة لان ذلك لا يتفق عليه الخ فتدبر **قوله** وجد ما هو لا سبب لانه لم يكن قبل ولا بد له من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة المغلظة الا ان حكمه تخلف باعتراضها فاذا انتفت امكن ان يقال بالسبب السابق وفيه بحث لان المراد بالحدوث صيرورة المرأة منكوحة كما كانت وكلمة في غاية بعد الحل فذلك حكم تم في الآية بلا تفاوت في اثبات الحل الحدوث وعدمه لا يقال تقييد الحل بما بعد الحرمة المغلظة فان الذوق غاية لذلك الحكم تعلما لما تقول فكذا المال في الآية فان النكاح غاية لعدم الحل المقيد لذلك بسبب المال وان كان مطلقا في النظم فلا تفاوت بين الآية والحديث **قوله** والحديث عليه الصلوة والسلام الخ بناء عطف بحسب المعنى على الجواب السابق اعني قوله ان المراد بالنكاح اه **قوله** فان التجزم المطلق الخ فيه ان قطع الايجاب كما سيجيء ان كان بحسب اصل الثبوت لكن الجناية التي وقع القطع في جزأه متعلقة بحق العباد فهو ويمكن ان يقال الاقتصار في حكم السرقة على مجرد القطع يشعر بان الحق مني عليه الخبر والجناية على حقه تعالى **قوله** عند فعل القطع لانخفى انه لا يخفى اعتبار التحول في زمان القطع بل المناسب لتقرير المرام ان يعبر في وقت الجناية ليكون الجزاء الواقع بازائها خالصا لله تعالى مكان الزمان اعتبار بقاء التحول في زمان القطع **قوله** قال الامدي حكم العام التوقف الخ اعلم ان الظاهر ان الاختلاف في المراد من العام في بيان الموضوع له فانه لا يساعده ادلة المذاهب اذ فالاجمال لا تتبرك لا يتوقف في الموضوع له حتى يتأتى فيه الاجمال والتوق

واجمع دليلا على الاجمال والله اعلم والاختلاف في اعداد الجمع دليل على بعض المدعى اعني الاجمال في صيغ الجمع اللهم الا ان يحمل الجمع على المعنى اللغوي وعلمه انه جعل الدليل الثالث ايضا دليلا على الاجمال فان بعض الشافعيين المتاخرين ذكروا ان الاشتراك من الالفاظ التي اجمعت الامة على عدم وقوعها في القرآن فلا يرد عليه ما ذكره المصنف من الاشتراك بالاسم انه اثبات اللغة بالترجيح وانه وهو انما يعني الارادة دون الوضع ويمكن ان يجاب بان ذلك التعامل عبارة عن اللفظ حقيقة في امر خصوص من غير حاجة الى قرينة فلذلك صاحب الكشف بقي ان تقرير الشرح لمذهب الشافعي غير ظاهر عن الاشعار بذلك قوله يحمل على الكل احتراز عن تخصيص البعض انت خبير بان ذلك لا يتم بما ذكره في الآيات بل في بعض الخطابات ايضا كما يقال يجوز ان يكون الحمل على الجواز على الخصوص مع ان الكلام في الاباحة قبل ورود المخصص وما ذكره قدس سره ارادة العموم قوله على خلاف ما اشار اليه الخ يجيب عنه بان ما اشار اليه بالنظر الى الاباحة وما ذكرنا بناء على مذهب الاصوليين وفيه ان ذكر اصطلاح الخوض في تقرير الكلام الاصولي بدون اشارة قال الخافقة لا يخلو عن سماجة بل نقول بعد ثبوته من مباحث الاصول فلا حاجة للخافقة قوله فيه نظر لان المعنى الظاهر الخ وجوب عمله بان لا يترك بالكلية بل لم يوجد الكلية بل الاكثرية كما يدل عليه مجموع الكثير من المجاني الخ وحاصل الاشكال ان هذا التمثيل حكم الاعادة في اكثر افراد المعنى الظاهر لا الاستدلال القياسي حتى يرد عليه بان الكبرى ليست كلية اذ ليس في مساك الكتب خيلية فمن التقييد بالاكثرية فيشكل بالكلية وما تقرر من الشراح للاشكال لا يدل لا على الاعلى ان كثيرا مما وضع له اللفظ ظاهر مقصود لان كثيرا من المجاني في الظاهرة المقصودة قد وضع لها الفاظ فلا يصح تمثيل حكم الاعادة الا الاكثرية بل لقول المصنف ان التمثيل لا يتم فيما اذا حمل تعليله الحكم عن العلة الخ يمكن ان يقال ان مقام الاجمال لا ينهض كما ذكره في شرط القياس الذي هو التمثيل ان لا يخالف الحكم العلة اصلا ثم صحيح التمثيل بحكم يزيد في حكمه حتى وفي الاعادة ان اهلية العلم التحقت والاعادة ان هذا الاشكال انما يرد على الصريح القائل بان وجب العام قطعا قوله ما حاصله الخ فيه نظر مع انه ليس صريحا في المتن لان الاولى حسب ما يجب التوقف اليه قائل بالوقف على سبيل الاشتراك كما في المذهب المختار الوضع للعموم خاصة دون الاشتراك قوله وجب بالنصب الخ فيه بحث لان الوجوب صريحا ان اجماع الصحابة على ثبوت الاباحة فتراض في صحة العموم فاذا عرض من آية الاباحة الخ لا يشك فيه ذو مسكة من العلم والتمثيل للعام بعد قطعية الحكم على ما ذكرنا من الوجوب ان المصنف ليس بصدد التمثيل للعام القطعي فان ذلك مما لا يقصد اثباته فتامل قوله وجه الاشكال الخ وجوابه ان عثمان رضي الله عنه لما اختلف في سنة الجمع بين الاختين في ملك اليمين اشكل عليه حكم الآية الباحة فظن ان عمومها في الاشياء الحل وذهب الخافي الى الحرمة حملا لآية التحريم على الصيرورة فقوله في حرمة الصيرورة متعلق بالخافي قوله فيما ذكر متعلق بالاشكال قوله وهو الجمع الخ فيه بحث لان الجمع في الوطي بملك اليمين فاسد يوجب الفسخ بغير طلاق فكيف يتصور الجمع في الوطي بملك اليمين فاسد يوجب الفسخ بغير طلاق فكيف يتصور الجمع في الوطي بملك اليمين الخ لان

فالتخصيص واقع عندهما غير واقع عنده بناء على ان العام الخالي عن القرينة اي شموله مظنون او قطعي وعدم الشمول مظنون فالمراد ان الجزم بالخلاف عن التخصيص بالقرينة قول
ما من عام الا وقد خص منه البعض لا يخفى ان هذا العام ايضا مخصوص لكن لما كان الاغلب في صيغ العموم التخصيص شاع ان يقال ما من عام الخ بلا تخصيص في اللفظ وان
لم يحمل على التخصيص فيتقيد بقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم بل نفسه ايضا فافهم قوله ولو جاز ارادة بعض مسميات لا يقال لم لا يقل المصنف بانه جاز ارادة التخصيص
من العام بلا قرينة بل قال بانه يحتمله الخصوص لاحتمال القرينة مع انه جعل شيوع التحقيق قرينة عليه وهو متحقق والكلام في هذا المقام على بطلان ما هو من غير نظر الى
ابطال دليله لانا نقول المراد انه لو جاز ارادة البعض وقبل باحتمال التخصيص من غير قرينة مخصوصة معينة ظاهرة يعني قرينة سوى الشيوع لارتفع الامان لان اعتبار
الشيوع يحتمل في كل عام قوله لما صح مثلا الخ المراد انه لما صح منا فهمها على القطع سلمنا الملازمة لكن نمنع بطلان اللازم وان اردوا انه لما صح ذلك لو فلا نمنع الملازمة
قوله للام كلفا اتفاقهم اليس بشئ الوسع الخ فيه انه يلزم ان يكون الخاص مع احتمال المجاز ايضا ظنيا يجب العمل به قوله لكان التكليف بحسب الوسع
الخ اقول فيه نظر اما اولا فلان القطع ليس باحتمال العباد فخاذا كان العام محتملا لغيره لم يكن قطعيا واقعيا لان الباطل بحسب الباطن تيسيرا عليهم قوله لا يقال المراد بالقطع هنا
ما يحتمل احتمالا ناشيا عن دليل لا ما لم يحتمله اصلا لانا نقول الكلام هنا في ابطال مذهب البعض من غير نظر الى ابطال دليله وقد جعل البعض شيوع التخصيص قرينة الاحتمال اما
ثانيا فلانه اذا لم يخص فيه ولا يوجبا لاخبار الواحد والقياس يلزم ان يكون كل منهما قطعيا واما ثالثا فلان ما ذكره السائل من منع انتفاء الامان يأتي بحاله نظرا
الى وجوب العمل الا ان يقال ذلك تغيير للدليل على ما هو المدعى من بطلان مذهب البعض اعني كون العام ظنيا قال المصنف يحتمل ان يكون المحكم هنا محمولا على المعنى الاصطلاحي
فانه ملائم لقبول التخصيص والمفسر الذي دونه ملائم لقبول التخصيص فتكافأ ما اراده البيضاوي اللغوي قوله وفيه نظر لان مراد المصنف الخ علم انه ذكر السيد الشريف في حاشيته على شرح المختصر
رحمه الله كلام المصنف على وجه يتراءى منه ظاهره فصار لغوا في هذا المقام لا تعلق له بتمسك المخالف اصلا ويمكن توجيههما بان يقال النزع انما هو في العام بلا قرينة مخصصة
ومستغنى هذا العام لا يحتمل ان يكون مخصوصا بالعقل الحس بغير المستقل والا كان مقرونا بما يخصصه والمقدر خلافه ولا يكاد يمكن ان يتراجع عنه فانه نادر عندنا
لا مخصص لهم يحتمل ان يكون مخصوصا بكلام مستقل موصول به في المتكلم الا انه لم ينقل الينا وهذا قليل جدا فنقول المخالف التخصيص شائع ان يراد به ان
التخصيص الذي يحتمله المتنازع فيه شائع فهو ممنوع وان اراد به ان مطلق التخصيص فيه شائع فهو مسلم لكنه لا يورث شبهة في بقاء المتنازع فيه على عمومه لانه
لا يحتمل اكثر افراده كما بيناه بل انما يحتمل منه فردا او هو في غاية القلة وحاصله ان جنس التخصيص شائع لكن النوع الذي يمكن ان يحتمل عليه صورة النزاع قليل
ما هو فسلمنا ان كثرة الجنس تقتضي الحاق العام المفروض بنوع نادر حتى يلحق بذلك الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا فظهر ان قوله لبطلان
معنى ليس المراد الخ الفقه في الاصطلاح والا بيان التخصيص الذي يورث شبهة في تناول العام لا يشبه منه بعد التخصيص قليل وما قد لا يورث شبهة فهو بيان
وتحقيق لكون التخصيص بالعقل نحوه في حكم الاستثناء لانه نفى الشبهة المذكورة في قوله يورث شبهة ولهذا لم يذكرا ولا القصران هذه الخصصات التي بعضها في حكم بعض
لا يحتملها ما نحن بصدده لانها يكون بمقارنة لما يخصصها لا يقال ما ذكرت انما يدفع احتمال التخصيص عن العام فما الذي يدفع احتمال النسخ عندكم يمكن نزول الناسخ و
المرصول كما اعترف بهما والقصر بالصفة فانه جائز عندهم لبقاء بعض اقسام القصر بغير المستقل فانها غير مطردة وان صح جريانها في بعض صور المتنازع فيه مع
انا نقول التخصيص بالمعنى المصطلح وان كان نادرا بالنسبة الى سائر اقسام القصر لكنه شائع بالنظر الى عدم القصر اصلا سيما اذا اخذ مع القصد في صورة النسخ
فلا سبيل يدعى في العام المتنازع فيه انه مقصور فيه شبهة القصر في الجملة نظرا الى ان عدم القصر في حكم العام وجنس القصر شائع فانه يحتمل فردين صحيحين بخلاف احتمال الخاص فانه ليس بينا في الثانية ثم انه لا فائدة لنظر الى العام في نفي الشبهة بالمعنى الذي اهل العبادة اليه عن القصر بالعقل او الاستثناء كما لا يخفى

مع ان لفظ الشبهة وقع نكرة في سياق النفي فيفيد العموم وهذا القدر المنافي يرتفع بين معنى الشبهة كما مر في صحة التمسك به بالجماعة تقريره الخ بحيث لا مجال فيه لهذا التوجيه كما لا يخفى على اهل الانصاف قاله الفاضل فان لم يعلم التاريخ الخ اعلم انه لم يوجد في كتبهم حكم ما اذا علم تعدد احد الفصيلين لكنه حيث الاصل والعرف تامل قال الفاضل وان كان العام متاخرا نوقش فيه بانه يجوز ان يكون الخاص المتقدم مخصصا وقررته على التقدير المذكور ومراده بالعام التراخي والايماء اشار قدس سره في حواشيه على شرح المختصر كانهم نظروا الى ان العبرة في الشرع للحكم المتاخر على وجه النسخ او التخصيص تامله قوله قولنا المراد بالخاص هنا الخاص بالنسبة فيه بحث لانه لا يصح على هذا التقدير فاذكر من ان التعارض غير ثابت عندنا الشافعي حيث يعلم والخاص لان الاول هو الاخير يتطبع الى ذلك اشار اليه في حواشيه قدس سره على شرح المختصر قوله وان علم التاريخ الخ ثم انه لتبيين حكم ما اذا علم التعارض في اصول الحنفية ان حكم التعارض والجهل بالتاريخ واحد وهو التعارض في قدر ما دلاه لكن لا يخفى ان القارئ يعني المبينة انما يتصور في فعل خاص للنبي صلى الله عليه وسلم مع قول عام بكذا يتفاوت من شرح المصرح ويمكن تصويره ذلك بان يقول النبي عليه الصلوة والسلام قولا خاصا مع نزول الوحي العام بالفصل فيقال مقوله الوحي للامة لكن الوجه بين ان قال المصنف والشرط يوجب قصر الخ لقائل ان يقول فعلى هذا لا يكون الشرط قصر العام على بعض مسمياته ويمكن ان يجاب عنه بان مثل قولنا امت طالق دال بالوضع النوعي على جميع التقادير او جميع الازمنة افاده بالشرط فيه قصر على البعض قال الفاضل الغاية يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له فتحو قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فيه ان اليد اسم لتمام العضو المخصوص فاخراج ما وراء المرفق قصر على بعض الاجزاء الاخيرية وفي العموم بمعنى الشمول على ما هو المشهور لكن الشارح قدس سره اجاز اعتبار الاول فلا اولى ما ذكر في بعض النسخ من ان الغاية يوجب القصر على ما وراء الغاية نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصيام مع الكف عن المفطرات مستمر الى غير ذلك قوله والا فصفته وكذا ما يؤدي مؤداها من الصلاة والحال قوله خرجا القوم اكثرهم وكذا اشتمل الاضافة نحو جاء جميع علماء البلد قوله بل المراد جمعهما ان يقال الخ فعلى هذا ينبغي ان يكون جاز زيد من باب القصر لانه يدل على الحكم في البعض فقط كذا ذكره ابو الشريف رح في الحاشية اقول لا يخفى ان ذلك بيان المراد من قصر العام بعد ذكره بقرينة المقام كما فعله صلى من له مقام مع انه لا مشاحة في ان يكون جاز زيد من باب القصر بالمعنى المشهور قوله فان قيل جعل المستقل هنا خصصا الخ لقائل ان يقول عبارة المصنف قوله وهو التخصيص ليست بمعنى ان كل مستقل مخصوص بل المعنى ان التخصيص لا يكون غير المستقل على ما هو المتعارف في مثل المستقل العبادة ويمكن ان يجاب عنه بان التبادر من العبارة هو المصرح وسوق كلامه ان كل مستقل مخصص الا يرى انه قسم القصر الى قسمين ثم ذكر في القسم الثاني وهو التخصيص مع انه ذكر عقيب ذلك الكلام وليس هذا الا قصر بالمستقل تخصيصا قوله التخصيص الخ لطلق الخ هذا الجواب لا يلايم سوق كلام المصنف حيث فصل القصر بقصر الاستثناء وغيره مما ليس تخصيصا اصطلاحا وقصر المستقل شامل لهما وهو التخصيص فان اراد الاطلاق المجازي يرد عليه ان مطلق تخصيص مجاز اللهم الا ان يقال ليس اطلاق التخصيص على القصر بالاستثناء وغيره شائعا ولو مجازا قال المصنف تخصيص الصبي المجنون الخ يتجه ان يعلم التخصيص بمعنى على الاطلاق ليس من هذا القبيل فان المميز يحكم العقل يخرجه عن الخطابات ما لم يعتبر الشرع البلوغ في ايجاب الاحكام قال المصنف وليس بمشكل او زالبدا الخ المتبادر من العبارة ان الزائد ليس من قبيل المشكل وان فلنه بمنزلة المبين ليس وكان المعنى نظرا الى انه لو عبر المشكل خرج الفاكهة بالنسبة الى العنب والرمان لكان ينبغي ان لا يتناولهما غير المشتبه كما في المملوكة المتناول كما هو كذلك على المملوكية دون الناقصة قوله فيه تسامح لان الخ لا يخفى ان التسامح مشترك بالصحة في الجملة ووجه ان الحكم الايجابي الحاصل بالحس صيرته الى هذا الحكم السلبي لقائل ان يقول الاتسامح ضعيف فانه سبق ان المراد بالقصر مجرد الحكم على البعض من غير نظر الى البعض الاخر ايجابا او سلبا والجواب ان هذا بيان المراد من القصر بالكلام الغير المستقل واما القصر بالعقل او الحس او العادة فيلاحظ فيه النفي ايضا قطعا كما لا يخفى قوله فالراس ان كان استعمال الخ اعلم ان العرف والعادة سواء في المشهور عند الجمهور لكن صاحب الكشف فرق بينهما بان الاول في الاقوال والثاني في الافعال وجعل التخصيص هنا بالعادة وظاهر تقرير الشرح على كلامه ويمكن ان يقال على ما هو المشهور اليضا بان يقال المراد ان الراس وان كان حقيقة في راس كل حيوان لكنه اذا جعل متعلقا بالاكل فليس كذلك تعالى في كل راس متعارف فيخصص منه ما لم يعد اكله قوله لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة لقد حسن قدس سره حيث جعل المجموع دليلا واحدا وجعله دليلين كما هو المشهور وذلك لان المدبر البعض عبد ما دام حيوة المولى لان عتق كل من المدبر والمكاتب معلق على غرضا اي فوت المولى واداء بدل الكتابة والمعلق عند عدم الشرط كالعدم كما بين في موضعه فقوله عبد ما بقي الخ مقتضى بحال الزينة وقوله

الکتابۃ مجتمعۃ آہ رفع للمانع قولہ فان الرق فیہما ناقص الخ وحاصلہ ذلک انہ لایجوز سعیہما ولقائل ان یقول ینبغی ان لایدخل الفرض فی قولہم کل مملوک یتوخر مقتضاہ الملک بسبب الرقبۃ کما ان نقصان الملک فی الید یخرج الکاتب عنہ والجواب ان المراد بالمملوک کامل المملوکیۃ بان یوجد فیہ ملوکیۃ الرقبۃ والید معافی الجملۃ لابالکمال فیہما معا ومملوکیۃ الید ساقط بالکلیۃ فی المکاتب بخلاف المدبر وام الولد فانہ لم یسقط شئی منہ اصلا فیہما وان نقص مملوکیۃ الرقبۃ بالجملۃ مع انا نقول المقصود من المملوکیۃ مکاسب الید فبکمال المملوکیۃ بالنظر الیہا ثم ان صاحب الکافی جعل مملوکیۃ کاملۃ بسبب الرقبۃ والید معافی المدبر وام الولد مع نقصان الرقبۃ فلیتامل قولہ وہو الغذاء الخ قوام البدن وفی الکافی لابی حنیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان التفکہ ہو التنعم وقد انما یکون بما لایتعلق بہ البقاء والقوام بان لایصلح غذاء ودواء وہذہ الاشیاء تصلح لہما فالرطب والعنب لایکفان غذاء وتتعلق بہما البقاء فبعض الناس یکتفون بہما فی موضع من المواضع والبیان یکمل للتتمہ اوی فتحقق القصور فی معنی التفکہ واعلم ان کون ہذہ الثلثۃ زائدۃ علی سائر الفواکہ فی الغذائیۃ محل تامل لما نظہر مما ذکر صاحب المحیط والعبرۃ للعرف فما یؤکل علی سبیل التفکہ عادۃ ویعد فاکہۃ فی العرف یدخل تحت الیمین والا فلا قال المصنف فی الباقی ای فی الباقی من العلم بعد التخصیص سوء کان ذلک الباقی ماورد المخصص کما فی الاستثناء نفسہ کما فی التخصیص بالصفۃ قال المصنف منہ الباقی ینبغی ان یراد بالاستثناء ہہنا الاخراج بغیر المستقل مطلقا لئلا یکون الدلیل خاصا قولہ من مثل مدمع اراد بہ احد ہما یقابل الآخر طلقا لیتناول الحر والعادۃ یقصان بعض الافراد وزیادۃ قولہ منبہک علی فائدۃ وانما لم یذکر یطرق الجواب نظرا الی کون الوضع فی المبحث من قبیل النوع الاول من الوضع النوعی کما تامل بل لیشبہ ان یکون من قبیل النوع الثانی فیتقوی السؤال مع ان کلام المصرح بہنا لایخلو بہذہ الفائدۃ عن شبہۃ والکلیۃ فلان المتبادر من تقریرہ ہہنا ان الموضوع للباقی فی صورۃ الاستثناء مجموع العام المستثنی منہ المشہور عند الجمہور من الحنفیۃ ان الموضوع للمستثنی منہ والاستثناء کلیہ الا قولہ کالمستثنی والمجموع الآتی ترکہما للتابع التکرار قولہ وعامۃ الافعال والمشتقات انما نزاد لفظ العام لان مثل الافعال المقتضی وفعل المدح والذم وصیغ الصفات المشبہۃ لیست بقیاس قولہ والمرکبات عطف علی عامۃ وانما کان المتبادر من العبارۃ عطفہ علی الافعال والمشتقات لان وضع المرکبات مطلقا نوعی قولہ فلفظ الاسود الخ الظاہر انہ تبعید والموضوع والموضوع لہ معا فیہ فان العموم معنی صیغۃ الجمع مع اللام وحقیقۃ مجموع اللفظ الحیوان المفترس ومسماہ الحازی الشجعان قولہ وقد یجاب ان الباقی ذکر الشریف فی الحاشیۃ ہذا الجواب یشیر ان لایقبل المصرح لانہ یمکن ان یکون حقیقۃ مطلقا وکلام المصرح انہ حقیقۃ من وجہ مجاز من وجہ لکن یدفع الاعتراض المذکور واقول ملخص الاعتراض انہ لایجتمع ہہنا فی اللفظ جہتا الحقیقۃ والمجاز فلا ینہض رفع الاعتراض بل المنع متوجہ ان الباقی اذا کان غیر موضوع لہ فاللفظ مجاز قطعیا فما الحقیقۃ بہ والجواب قاطع للاعتراض المصرح قولہ وانما نظر علیہ عدم ارادۃ الفتح فیہ بحیث لانہ یلزم ان یکون اللفظ المجازی المتقدم علی القرائن حقیقۃ فالظاہر ان قصد اللافظ الناصب للقرینۃ الدالۃ عن الحقیقۃ الی غیر ہا فیکون المستعمل فیہ غیر ہا کما تقرر فی موضعہ مع انہ لاتاتی کلامہ فی التخصیص بالقول الحس اللہم الا ان کلام المجیب من افق لما اجاب الیہ مضمر من ان المستثنی منہ مستعمل فی الکل والاستثناء لاخراج المستثنی عن حجر الحکم قولہ ثم وضع النفر یع علی جمیع ماسبق من الکلام ای لم نظہر لنا فیما ذکرت فی تحقیق الکلام المصرح وجہ الفرق وانما احتجنا الی تفریعہ علی ہذا الخ لان قولہ لنا یدفعہ عن تقریر المجیب بل وجہ آخر علی حدۃ للفرق بین المستقل وغیر ہ قولہ لما کان غیر المستقل الخ فیہ ان الوضع النوعی لایقتضی الانحصار والضبط الا یری ان المجاز قد لایکون غیر مضبوط ومنحصر تامل قولہ غیر محصور لانہ فی بعض المستقل کالعقل والحس قولہ وفیہ نظر لانہ معارضہ بالصفۃ لم یمکن وجہ النظر فی اصل النسخۃ لکنہ الحق بخط قدس سرہ قولہ المنقولہ عن ائمۃ الحرمین الخ اقتصر علی بیان کونہ حقیقۃ فی التناول دون کونہ مجازا فی الاقتصار لظہورہ حیث کان غیر مقتصر فصار مقتصرا وانما الخفاء فی وجہ کونہ حقیقۃ کذا وجہ ذلک علی ما زعمہ انہ اذا صار بعض الآحاد المنکرۃ للعموم لم یصر الباقی مجازا بمجرد ذلک لکن الفرق بین الجمع وبین تکریر الاحاد ظاہر کما اشار الیہ المجیب قولہ وذکر شمس الائمۃ الخ ومحا یوید ذلک ما ذکرہ بعض المتکلمین من ان الواحد لیس غیر العشرۃ فلیتامل قولہ انما یتناولہ من حیث انہ کل الخ فیہ بحث لان الکلیین متغایران فکیف یکون مجازا تامل قولہ وان کان بصیغۃ الخ کلمۃ ان للوصل فالمعنی ان الاستثناء لیس الکلام عبارۃ عما ورد الاستثناء وان کان الکلام بصیغۃ العموم نظرا الی التخییل

بسبب اللفظ ان یکون ماورا المستثنی اکثر فیکون کلا لا بعضا فالمصر المخصوص بالعقل ینبغی ان یکون قطعیا الخ اقول احوال الناس فی حکم المعقل متفاوتۃ وکذا احتمالات التخصیص بحسبہ فاذا وجد حکم بعض المجتہدین فی فرد احتمل ان تحقق الحکم بالتخصیص فی فرد احسن امارۃ الجہۃ او لجہۃ آخر تامل مجال المصر فانہ یکون جاہلا جاہلا قولہ تخصیص الصبی المیز لیس عقلیا لما عرف فالکفر فی حجودہا محل خفاء قولہ وفیہ نظر لان المعقل الخ تقابل ان یقول لیس فی الخطابات الشرعیۃ تخصیص المعقل بل المعقل ہو المسلم فرض المصر ان ماذکرہ القوم لیس علی الاطلاق صحیحا وغیر معللہ کالاستثناء فتفصیلہ والجواب انہ لا یجب ان یکون التخصیص فی الخطابات اذا الغرض مجرد التخصیص الذی تعلق بہ الحکم الشرعی الایری الی تخصیص المصر المتخصیص بحسب العادۃ او کون بعض الافراد نادرا مع ان استقراءہ فیہ شرعی متوقف علی الاستقراء التام ثم ان قولہ فان کل ما یوجب المعقل تخصیصہ نخصیص ومالا فلا ظاہر فی دعوی الکلیۃ قولہ لا یقال الحجۃ الخ محصلہ انہ لا حاجۃ الی التفصیل لان العام المخصوص بالمعقل قطعی بالاجماع سواء کان المخصوص معلوما او مجہولا او فیہ ان قطعیۃ ہذا العام مما لم تعرف عند المصر فلا وجہ لان یقال قطعیتہ بالاجماع والجواب ان المصر استنبط ہذا الکلام من اجماعہم علی ان مثل ہذا العام مما یکفر جاحدہ غایۃ الامر ان الاصولیین قالوا فی ہذا المقام علی وجہ الاطلاق ان العام المخصوص بالمستقل ظنی ویمکن ان یحمل قولہ لا یقال الخ اعتراضہ علی المصر بتقریر انہ علی تقدیر ان یسلم ان الخطاب الذی خص منہ البعض والمجنون محجورہ کفر لا یلزم ان یکون المخصوص بالعقل قطعیا فان قطعیۃ مثل ہذا الخطاب بالاجماع لم تبق امرہ وان جعل المطلق قطعیا بالاجماع لعینہ یجاب بما قال المصر فعند الکرخی لا یبقی حجۃ اصلا لانہ یجب بہ احد المخصوص اذا کان مجہولا کما ذا انکشف وللوجہ الذی قالہ المصر فکان حسن فقال المصر فکان التقیید بالمستقل اخلالا باستثناء الخ فیہ بحث لانہ لیس کل استثناء فی جمیع الاحکام فان الاستثناء غیر مستقل فلا یقبل التعلیل والکلام المخصوص مستقل فیقبل التعلیل قولہ لما کونہ حجۃ الخ ان ہنا لا تتم فی التخصیص المجہول فانہ لیس الاحتجاج بہ فی الشرع شائعا انما الصحیح فی المخصوص المجہول الایقال للاصح فیہ الوقف فان الاخص المخصوص ہو راجح تعینہ لانا نقول ہذا تم بالنظر الی العدد والکلام فی تعیین المعدد والترجیح بالنظر الیہ وکل فرد یحتمل ان یکون واخلا فی معروض اقل الاعداد او فلا تعیین قولہ لاحتمال خروج بعض آخر التعلیل لا یقال فاذا جاز التعلیل فلم لا یحتمل خروج کل فرد فلا ترجح ماورا الکل لانا نقول احتمال التعلیل بالنسبۃ الی الترجیح ملغی بالنسبۃ الی الکل العام علی ما سبق قولہ فعلی ہذا یکون الخ واما حمل المرجح علی ما یشتمل الدلیل القاطع فبعید اذ المتعارف فی المرجح الظنی بقی ان التخصیص بالمجہول لا یبطل الحجۃ عند المصر ہذا التوجیہ یلائم ابطال الحجۃ فیہ تامل قولہ ویعلم من جواز تخصیصہ الخ ینبغی ان یعلم ان التخصیص لیس معارضۃ اصطلاحا حتی لا نبطل الاعام المخصوص بالکلیۃ سواء کان بالقیاس او غیرہ بل قصر الدعوی علی البعض وان القیاس لیس صالحا للمعارضۃ خبر الواحد ولا نبطل الکتاب لکن یرد علیہ انہ کیف یصلح القیاس تخصیص خبر الواحد او للتامل قولہ ولیس کذلک لان القیاس فیہ بحث لانہ اذا دل العلم التراخی تحتمل المقارنۃ فلہ حکم المعارضۃ لا التخصیص وبالجملۃ فعلہ ہذا یجب فی تخصیص العام بالقیاس کون الاصل متاخرا موصولا بالعام والظاہر ان المجتہدین لم یقیدوا فی ذلک التخصیص بہذا الشرط والیہ لا یظہر ترجح وجہ ظاہر لان یقال ان القیاس لا یصلح معارضا لخبر الواحد فان المعارض فی الحقیقۃ ہو نص آخر الا ان یقال ان ہذا النص لما یعارض ولا یقبل الحکم المخالف لخبر الواحد الا بملاحظۃ ہذا القیاس فیکون ہذا النوع من خبر الواحد فی افادۃ الحکم ایضا مستندا والحکم یجب العلم الی القیاس کذا فی التلویح فان الحکم بالحقیقۃ فی الاجماع بل السنۃ ایضا بجعل اللہ سبحانہ وتعالی وانما یجب العلم علینا عند قولہ وان لم تتصل بہ العام الخ متعلق بقولہ یشبہ والا فالمحسن کلمۃ ان الوصیلۃ قولہ دال علی عدم دخول المستثنی الخ ای دال علی عدم دخولہ تحت حکم المتکلم ہذا ما وجہ بہ تحکیم نفسہ المصر فسکوت عنہ محتمل علی ما ہو رای ابی حنیفۃ رحمہ اللہ قولہ یصلح دفعا للشبہۃ الخ کتب قدس سرہ فی الحاشیۃ المقصود الاصلی من کلام المصر فی ہذا المقام انہ لما کان کلام القوم تقریرہم فی جواب الکرخی لئلا یخلوا عن الاشکال الذی کوفوت الشبہۃ المذکورۃ من قبل الکرخی علی وجہ لا یرد علیہ الاشکال لما کان یسبق الی بعض الاوہام ان قول المصر علی ان احتمال التعلیل الخ جواب عن الاشکال الوارد علی کلام القوم تامل وما سمعت من نظر فانہ من قال الا قایسہ واعلم ان تخصیص تلک الحاشیۃ منقول عن المصر الیفہ لکن لا یخفی ان الظاہر من تقریر التوضیح انہ جواب عن الاشکال الوارد علی کلام القوم ویمکن ان یجعل ہذا جوابا عنہ لا عن الاشکال الاول وتقریرہ ان صحۃ التعلیل وان کانت موجبۃ للجہالۃ فی العام لکنہا غیر مقتضیۃ للسقوط وبطلان الحجیۃ مطلقا فی زعم القوم الا انہ نظر قاصر

الی ما قبل ہذا الکلام فان التعارض بین العام المخصوص ینبغی ان یبطل بالکلیۃ من وجہ وان لا یبطل اصلا من وجہ فوقع الشک فی بطلان الحجیۃ فیبقی الشک لا یرتفع بمجرد قیل وضعت الیقین فاذا لم یتیقن فی التخصیص بما لا علم جہۃ الشبہۃ بالاستثناء وکما ہو رای الجبائی ینبغی ان یبطل حجیۃ العام المخصوص وان جہۃ بقاء الحجیۃ فیہ الشبہۃ بالاستثناء فقط اللہم الا ان یحمل قولہ علی التعلیل الخ جوابا عن الاشکال بتغییر الدلیل تامل فانہ یتبقیہ علی اقوام قولہ فان قیل التخصیص الخ البطال لان یکون کلام المصنف رحمہ للشبہۃ الواردۃ من قبل الکرخی ایضا قولہ قلنا لان ما یتناول القیاس الخ فیہ ان التخصیص مجوز البیان والبیان یجوز ان یکون اولی ما تاخر قبل السوال اللہم ان یقال التخصیص عند نا بیان علی وجہ التغییر بحسب دلالۃ العموم والخصوص یحمل دلالۃ غیر عن العموم الی الخصوص فالمخصص وان کان یجوز ان یکون اولی لکن لا بحیث یکون احدہما قطعیا والآخر ظنیا قولہ بعدم تناولہ لیشمل المراد الخ وذلک کما اذا قیل اقتلوا المشرکین ثم قیل فی الشرع ان صبیان المسلمین مطلقا لا یقاتلون بالنجابات لانہم لیسوا بمکلفین فی ستنبط منہ قیاس دال علی انہ لا یقتل اولاد المشرکین عند صبا یہم قال المصنف فی ہذہ المسئلۃ لم یدخل الخ یعنی ان المجتہد یضع الایجاب اذا ظہر لہ بالاستنباط لکنہ خارج عن الایجاب الشرعی الحقیقی فالخارج باعتبار حکم الایجاب وثمرتہ خارج باعتبار حکم الکلام وثمرتہ قال المصنف واما فی ان البیع فی الآخر یخرج بشرط الخ ہذا الاشتراط فی النظیر الثانی فی محل بحث علماء ہو المشار عند التحقیق القائلین بان الکلام مع الارادۃ والاستثناء موضوع لما سوی المستثنی وضعا واحدا فلا اشتراط البیع احدہما بیع الآخر تامل قولہ صح فی العبد عندہما لانہ عدمت العلۃ المفسدۃ عند تفصیل الثمن فیما ہو مال متقوم ووجود المفسد فی الآخر لا یوثر فی العبد الا باعتبار انہا کشیء واحد وہنا لیس الامر کذلک قولہ وصورۃ البیع بالحصۃ الخ ظاہر ہذا الکلام یدل علی ان النظیر الذی ذکر فی المتن لیس صورۃ البیع بالحصۃ ابتداء وقد یجاب صاحب الکشف ہذا التنظیر بما ذکرہ الشارح مثالین لصورۃ البیع بالحصۃ ابتداء فکان الشارح قدس سرہ نظر الی ان قولہ بحصۃ من الاصل متعلق بالمستثنی فلم یکن الکلام صریحا فی ان البیع فی الآخر بالحصۃ قولہ وفیہ نظر لان حاصل الخ فان قیل حاصل الجواب ان الجمع بینہما فی الایجاب یستلزم کون قبول العقد فی کل منہما شرطا بقبول العقد فی الآخر فان صح الشرط صح الایجاب وان فسد فسد لان فساد الملزم یستلزم فساد الملزوم فاندفع منہ الاشتراط عند عدم صحۃ الایجاب لوجود علۃ الاشتراط اعنی الجمع بینہما فی الایجاب قلنا حاصل السوال ما ذکرہ ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ تعالی من انہ اذا جمع بین الحر والعبد وفصل الثمن لا یستلزم ان لا یجوز العقد فی العبد لان اشتراط القبول فی العبد بقبول العقد فی الحر ممنوع فہما للمسلمان مجوز الایجاب الظاہری مستلزم للاشتراط ولیس ذلک الاشتراط بہما ایضا فیجوز بہذا الجواب لا یندفع بہذا المنع قال المصنف وبیان مناسبتہما الخ تخصیص الخ لکن ینبغی ان یعلم ان وجہ الشبہ فی التخصیص وہذہ المسئلۃ لیست علی طریقۃ واحدۃ تامل قال المصنف فلم یراعاۃ الشبہین انت خبیر بان المشہور فی رعایۃ الشبہین ان یکون الحکم مناسبا للشبہین من وجہین بان یثبت امر متوسط بینہما وبالجملۃ اذا تحقق جہۃ مفسدۃ فی مسئلۃ لا تعتبر شبہۃ الصحۃ قطعا وان تعدد وجہۃ الصحۃ فان الفساد یترتب علی جہۃ الفساد وان کانت واحدۃ کما لا یخفی وبہذا یعلم حال قولہ ولم یتحقق ہنا شبہ الاستثناء حتی یفسد بالشروط وکذا الحال فی توجیہ الشارح قدس سرہ لوجہ الاختصاص قولہ اعنی کون محل الخیار ردا ہلا الخ فیہ انہ جعل المصرا مستثنی فی نظیر الاستثناء داخلا فی الایجاب مع ذلک حکم الفساد البیع بوجہین احدہما جعل غیر المبیع شرطا لقبول البیع فی الآخر فہو جزء ہذا الشبہ بالمنع لا یلزم صحۃ البیع تامل قولہ ان فی کل من الصورۃ عملا بالشبہین الخ فان قیل وجہ العمل بہما فی الصورۃ الاولی ظاہر بخلاف الصورۃ الباقیۃ فان الفساد فیہا یترتب علی عموم الشبہ بالاستثناء قلنا للحکم بالفساد فیہا بالنظر الی الشبہین فان الشبہ بالاستثناء وان اقتضی الفساد ولکن الشبہ بالمنع یقتضی الصحۃ فتعارضا فوقع الشک فی الجواز عدم ملک المشتری للمبیع قولہ واما ثانیا فلان الاحتمال الخ ویمکن ان یجاب عنہ بان الاصل فی ہذا النوع من البیع اعنی البیع بغیر الخیار الفساد اذ الخیار خلاف مقتضی القیاس لہذا لا یجوز اشتراط الخیار فی الزیادۃ علی ثلثۃ ایام عند الامام رضی اللہ عنہ خلافا لظاہر عصر الاصل فتصور الجہالۃ عند عدم شرط الخیار لجواز قولہ کما فی بیع القن مع المدبر کان وجہ طریان الجہالۃ ان الایجاب تناول المدبر بالعرض فاخراجہ

عن البیع والملک لفضی الی الجهالة البطلانیة قوله من کل وجه متعلق بقوله انعدام بالقوله مفیق قائم قوله فبقی الایجاب فی حق الآخر الخ فیه انه ینافی ما سبق من ان شرط الخیار یبقیه المنع فیکون من جعل الخیار داخلا فی الایجاب حتی یکون مبیعا ویمکن ان یقال المراد فبقی الایجاب حکما واو عاد نظر الی انعدام الحکم ولهذا جعل الایجاب فی محل الخیار بمنزلة العدم لا معدوما اصلا تامل قوله بخلاف المدبر مع الفرق بین حاصل الفرق والجواب المقصود من انعقاد الایجاب بسبب الشرع اثبات حکمه وثمرته شرعا ای الملک فاذا انعدم الملک انعدم الایجاب اذ لا فائدة فی اعتباره لکن لما کان انعدام الملک بمعجب قوی اعنی النص القائم انعدم الایجاب من کل وجه کما فی شرط الخیار بخلاف ما اذا انعدم لغیره اعتبر الایجاب فی الجملة کما فی المدبر فان انعدام الحکم ای الملک فیه لضرورة صیانة حقه فیقتصر علی محل الضرورة والکلام بعد محل تامل فان المعتبر قوة المانع عن الحکم والملک لا محل لکونه تصالا وغیره کما فی الحر وانظاهر ان التدبیر اقوی فی منع الحکم عن شرط الخیار فان الاول غیر قابل للمنع من المتعاقدین بخلاف الاخیر قوله لا یدخل تحت الحکم فلا یدخل فی الایجاب ایضا لما مر فی الجواب السابق مردود لان انعدام الحکم یوجب انعدام الایجاب قوله یدخل فی التقابل والحکم جمیعا الراوی بالحکم ههنا محجوج الملک من غیر ثبوت ولزوم ولذا صح اخراج المدبر عن الایجاب اذ الملحق بالشیء یجری مجراه القاضی قال المصنف وهی اما عام کما ذهب الیه اکثر المنع فاظهر ان یقال وهو المانع علی ما فی بعض النسخ کما لا یخفی قال المصنف وهذا الا ان تاویل الجموع کالربط والقوم وهو فی معنی الجمع فیه انه ذکر المحققون ان الجمع اذا عرف بلام الاستغراق بطل معنی الجمعیة وصار استغراقه کاستغراق المفرد بمعنی کل فرد من افراد المفرد فانظاهر ان استغراق اسم الجمع المضاف علی هذا الوجه اولا یدخل فی هذا الامور العموم الصیغة کما فی الجمع ولو سلم فالمتبادر من العبارة ان عموم الجمع واستغراقه بمعنی شمول الجمع من حیث المجموع بناء علی زعم انه المتبادر الغالب ولیس کذلک نعم قد یحمل علی الندرة بهذا المعنی کما یقال للرجال عندی دراهم ای للمجموع من حیث المجموع وبهذا التقریر یظهر ان الجمع المحقق ای المعلوم بالصیغة ایضا قد یتناول المجموع للافراد وقد یتناول کل فرد قوله علی ما ذکره المصنف حیث قیل فی المتن منها الجمع ای من الفاظ العام قوله والاولی اسقاط هذا ووجه الاولویة ان المفهوم من عند الاطلاق من اضافة اللفظ الی شیء دلالته علیه وافادته ایاه لا کونه من جزئیاته وافراده وما ذکره المصنف بمنزلة قولک الفاظه الاسم والفعل یعنی افراده وجزئیاته هذا ذکره قدس سره فی الحاشیة لا یقال العام قد یطلق علی المعنی المستوعب للمتعدد والبقیة لانا نقول هذا غیر مذکور فی المتن تامل قوله فانه لم یتناول کل واحد الخ اقول ودخول زید فی الحکم لو لم یثبت الا استقلالا انما هو علی وجه الجزئیة لا الاستقلال قالا استثنا نفس الجزئیة وانظاهر ان هذا القدر من دخول المستثنی فی حکم المستثنی منه کاف فصح ایضا ان یقال یطلق وضع هذا الجمع القوم الا زیدا الا یری ان المحققین من النحاة والاصولیین ذکروا ان معنی قولنا جاء فی القوم الا زیدا انه جاء فی القوم المخرج منهم زید واما قولنا اشتریت نیفا وعشرین الا واحدا فلم یقع لنا صحیحة المثال تامل قوله والثالث ان تعلیق الحکم ولو لقائل ان یقول الحکم فی قولنا کل فرد واحد شخصی من الانسان کذا مشروط بالانفراد فلیس من القسمین الاولین وذلک ظاهر وکذا من الثالث اذ انظاهر من التناول علی سبیل البدل ان لا یقتضی الحکم فی زمان واحد علی فردین وهذا الحکم فی زمان الصدق بالنظر الی الافراد الکثیرة بشرط الانفراد ویمکن ان یقال المراد من التناول علی البدل ان لا یراد فردان محققان معا وان صدق الحکم بالنسبة الی کل فرد علی الانفراد تامل قال المصنف فاذا اطلقت علی عدد معین الخ لا یخفی ان الاصوب ترکه وابداله فانه اذا اطلقت علی عدد معین لا یبقی فی العموم فانه یدل علی افراده قوله غایة الامر بانه وقع علی هذا العدد قال المصنف فالجمع حافی معنا والخ انت خبیر بان المناسب ان یذکر هذا البحث فیما سیاتی اعنی مباحث الجمع المعرف باللام قوله ان الموضوع للعموم هو مجموع الخ اقول المشهور عند اهل العربیة ان اللام موضوعة للاشارة والتعیین لا غیر ولیست صیغة الجمع فقط للعموم اصلا عند المحققین الا ان الاصولیین ذکروا ان الجمع المعرف باللام موضوع للاستغراق فلعلهم اعتبروا وضعا آخر للمجموع او للجزء الاسم المقترن باللام تامل قوله بل لصیرورته مشترکا الظاهر الاشتراک لان اللفظ الموضوع متحد بالذات قوله انه نوعی فلیکیف الخ کان المناسب ان یقال انه نوعی مقترن بقرینیة اللام فلیکیف الخ لانه سبق ان اللفظ قد یکون باعتبار الوضع النوعی مجازا کما فی المجازات المقترنة بالقرائن الصادقة والمعینة وقد یکون حقیقة بان یکون نفس قرینیة الوضع کما فیما نحن فیه فهم المعنی ثم الظاهر ان المعرف

باللام من القسم الاول تامل **قوله** على كل جمع او كل فرد والمناسب ان يزاد او على الجميع لانه المختار عند المص على ما سبق ثم انه سياتي ان الحكم في الجمع المعرف باللام على كل فرد كما في المفرد المعرف وقد ذكر قدس سره في كثير من مصنفاته انه الشائع عند الاصوليين والمفسرين وارباب العربية لكنه ذهب صاحب المفتاح الى انه بمعنى كل جماعة **قوله** وانه للافراد الحقيقية الخ اظهر انه لمطلق الافراد لانه تكليف الكلام بما عتبار الاحكام فتامل يحمل القضية خارجية وتارة بحقيقية ولا قائل للتجوز ولا ضرورة اليه **قوله** وان مدلول الاستغراق الحقيقي الخ اظهر القسم الاول لانه المتبادر عند الاطلاق بخلاف الثاني فانه محتاج الى القرينة قال المص لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض الخ اعلم ان بانية الجمع هل يصح اطلاقها على الاثنين فيه مذاهب احدها لا يصح وثانيها يصح حقيقة وثالثها يصح مجازا ورابعها يصح في الواحد ايضا والحق ان كلام المص مبني على المذهب الثاني كما هو المفهوم من الكشف الكبير ايضا فان المتبادر من عبارة المص ان الاخوة في الآية مستعملة في الاثنين فقط وهذا عجيب جدا ولذا اوله الشارح قدس سره بان المراد انها مستعملة فيما فوق الواحد حتى يكون الاثنان اقل افراده لكن الجواب بان اهل اللغة مطبقون على اختلاف الصيغ لا يرد كلام المص فان الاختلاف يتحقق فيما اذا كان للاثنين صيغة خاصة ولما فوقه صيغة اخرى الا ان الظاهر ان يكون لكل منهما صيغة خاصة والا لكان الجمع متناولا للواحد ايضا تامل **قوله** ازاحا جعل الله لاجل الانسب لذاة اولا مرتة اذا الخطاب في الآية للنساء وكانه قدس سره قصد الاقتباس **قوله** باجماع اهل العربية ذكر في الكشاف ان الاخوة يفيد معنى الجمعية المطلقة وان كانت باثنين ثم قال المص قدس سره وهذا مما ذكره المصنف في مواضع من هذا الكتاب لكنه يخالف ما صرح به في مواضع من كتبه ان مدلول الجمع ما فوق الاثنين فوجه التوفيق حمل ذلك على الحقيقة وهذا على التجوز وقال السيد الشريف في خطبة الكشاف ان اقل الجمع عند المص اثنان فتامل **قوله** ولانه يصح جاءني زيد عطف على قوله لان اسماء الاعداد الخ وفيه ان الجمع يجوز كالجمع فما تعاطف المفردات ينزل الجمع في صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها فيجوز ان يكون صحة قولنا جاءني زيد وعمرو العالمان وعدم صحة العالمون لرعاية الصورة قال المص ولا نزاع في الارث والوصية الظاهر من سوق كلامه ان الجمع في الارث والوصية حقيقة في الاثنين اتفاقا كما انفقوا في مثل فعلتما هذا انه حينئذ ان يكون الجمع في غير الارث والوصية حقيقة فيما فوق الاثنين وفي بابهما حقيقة فيما فوق الواحد ولذا قال الشارح قدس سره واجاب باجاب **قوله** اما عن الاول فلانه لا نزاع الخ اظهر من اول الكلام ان الجواب باختيار ان الصيغة في الارث والوصية مستعملة على طريق التجوز في الاثنين وما فوقهما فيسان عبارة المص آبية عنه كما لا يخفى والمتبادر من آخر الكلام ان الجواب باختيار ان الاثنين محالم يدخل في مدلول الكلام لانه ثبت بالدليل انتهائي حكم الجمع **قوله** حكم الاخوات في استحقاق الثلثين الخ فان قيل المفهوم من آية ان للاخوات الثلثين فان كن نساء فوق الخ دفع الوهم كما سياتي ولم نظير آية اخرى لبيان هذا الحكم قلنا نعم لكن الاجماع وقع على ان فرض الارث مطلقا لم يرد على الثلثين فاذا كان للاختين الثلثان كان هذا النصيب للاخوات ايضا فانه لا تيصور ان ينقيض نصيبهما عن نصيبهما والا لدلي ان يقال مجموع قوله فان كانتا اثنتين الخ وقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الخ لبيان ان نصيب الاختين والاخوات والبنتين والبنات الثلثان لكن بالنظر الى البعض بطريق الاشارة والى البعض بالتصريح فلنفهم **قوله** انما نعلم ذلك بطريق الاشارة الخ لا يقال فيه دورلان معرفة خط الابن بمقايسة خط البنتين فكيف نعلم نصيبهما من نصيب الابن لانا نقول يستفاد معرفة كون خط البنتين اثنتين على التعيين من معرفة كون خط الذكر مثل خط الانثيين على الاطلاق وبيان ذلك انه لما كان للابن مع الانثيين مثل خطهما كان له مع الواحدة مثلا ضعف خطها ضرورة ان خط الانثيين ضعف خط الواحدة لعدم التفاوت واذا كان لها سهمان وهو معنى الثلثين **قوله** فان قلت بسبب انه نعلم ان خط البنتين الثلثان مع الابن لكن من اين نعلم الخ هكذا في اصل النسخ وفيه اشكال لان مع الابن الثلثان بل الربعان وفي بعض النسخ بسبب انه نعلم انه خط البنتين مثل خط الابن لكن من اين نعلم ان خطهما ذلك بدون الابن فيه ان الظاهر ان ذلك اشارة الى الخط المذكور في السوال المذكور قبله عني الثلثين ولا شك ان خط البنتين بدون الابن ليس مثل خط هما ويمكن ان يقال ذكر قدس سره في شرح الكشاف المراد بكون خط الابن مثل خط البنتين ان يكون كل من الخطين **قوله** سهمين من التصحيح سواء كانا

بالنسبة الى جميع المصيح او المال نصفا كما في الابن والبنتين واحد هم او اقل كما اذا كان معهم وارث آخر فصله بذلك اصح ان حظ البنتين عند الانفراد اعني الثلثين مثل حظ امام الابن فان كلا منهما سهمان تامل قوله لا يكون من شخص الا واحدا انما قيد بذلك لانه يقع في حيز الانفاق فان الكوفيين يختارون التعبير عن المثنى بلفظ الجمع المضاف الى الاثنين ان يكون ذلك العضو واحدا كالمثابين لكن البصريين جوزوا ذلك سواء كان العضو متعددا او متحدا واستدلوا بقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وجه ما لا يدي الايمان قوله وقد يجاب بان المراد بالجمع الخ فعلى هذا الاسناد صفة اي مالت الى قلة ايجابا من قبيل جد جده من قبيل الاسناد المجازي الى المصدر قوله ولا في نحو صفت قلوبكما الاتفاق في ذلك بالطريق الحقيقة بمحل خفاء الايدي انه ذكر حقق الرضي انما اختير الجمع في ذلك لمناسبة التثنية في ان ضم مفرد الى شيء آخر ولذلك قال بعض الاصوليين ان المثنى جمع قوله لهذا الاضافة الخ اي على تقدير صحة كلام ابن الحاجب لا احتياج الى بعتذار المصنف فانه يرد ان فخر الاسلام ذهب على ان فعلنا مختص بالجمع حقيقة فيكون فعلتا محمل الشرع لغة فكان كلام المصنف ان التحمل على ان فعلنا ليس في محل النزاع فيكون كلامه موافقا لمذهب ابن الحاجب قوله على الاشتراك اللفظي والضمير يرجع على تقدير الاشتراك المعنوي ان لا يستعمل اللفظ في ما وضع له اللفظ اصلا اعني المفهوم العام والصواب ان يعتبر الموضوع له كل من الجزئيات باعتبار ملاحظة امر العام من غير الاشتراك اصلا كما تحقق في الرسالة الصفدية قوله والمعد من ذلك وجه الاولوية انه اثبات اللغة بالترجيح وانه خلاف ما صرح به ائمة اللغة فان فعلنا اخبار عن فعل المتكلم وغيره ومقتضاه انه صدر عن المتكلم وغيره ولا دلالة فيه على ان غير المتكلم شاركه المتكلم اصلا قال المصنف الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب المفهوم من الكشف الكبير ان في الحديث تنبيها بالطريق المسالة عن اختيار السفر للواحد والاثنين اذ ذلك حالة تحيرة فالمسافر الواحد والمسافران كالشيطانين في التمرد عن العمل بمقتضى النهي فظن ان الشيطان يمكن حمل لونه زائدة فيكون فعلانا من نشاط زيد اي ذهب فسمي هذا فعالا وان من سافر بدون الجماعة فهالك هذا كلام الايدي ان آخر الحديث يدل على هذا المعنى دون الاول قال المصنف كالرجل معناه لو مثل وما شار الى التخصيص من وما لكان عم وحسن قوله لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الخ وتفسيره بما فوق النصف ولا خفاء في امتناع الاطلاق عليه الا فيما يعلم عدد افراد العام كذا ذكره في شرح الشرح او لانه ارجح المجموع والاقل قليل البعض بانه لا يجوز مجازا ايضا كما سبق قوله فلا تخصيص اي بالمعنى المتعارف المقصود ههنا والا فقد يطلق التخصيص على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما قوله عند لا غيا عرفا فان قيل ذلك على الاطلاق مم فانه يجوز ان يشار الى كون الواحد اعظم والنظر لنزلة الكل كما قيل رب واحد يدل الفا قلنا الكلام على تجويز التخصيص في غير الجمع الى الواحد نظرا الى ان اللفظ لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما وضع المفرد قوله في اللغة انه سيأتي ان لفظ الكل والجمع لا يقبلان التخصيص بمعنى انهما لا يفيدان خاصين لغة في امثال تلك المباحث انما تعرف بالاستعمال اللهم الا ان يراد انهما لا يفيدان كذلك بحسب العرف قوله تنبيه على ان قصر العام فان قيل لقيت الرجال في معنى لقيت كل رجل على ما ذكره المتقون وقد جوز التخصيص المستقل في كل جمع فيجوز في الرجال الفقهاء جاز الى التقييد بالمستقل قلنا مامر بحسب الصحة اللغوية والكلام ههنا في الصحة بحسب العرف وتلك في التخصيص بغير المستقل فقط فان الرجال على ذهب الجمع بمنزلة مجموع الافراد كما سبق قوله يعني انه اسم الخ لا يخفى انه ان كان اسم الجنس موضوعا للماهية فالطائفة على هذا التفسير من اقسام اسم الجنس المفرد لا في حكمه نعم ان جعل موضوعا للفرد وما فيها فرق في الجملة قوله المعرف باللام قد يكون الظاهر ان ما ذكره بعيد بناء على ان اللام المتعرف الخ يعني عن ذلك كان بناء التقسيم الى الاقسام الاربعة كما هو نظم عند القوم وما سياتي تقسيم الى القسمين كما هو التحقيق عند المحققين قوله حصة غير معينة الا ترى انه فردا ما لا يخفى قوله او الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بشرط ان لا يعتبر الوجود الخارجي كما في مثل الانسان نوع وقد يكون لا بشرط شيء كما في مثل الحيوان جنس والرجل خير من المرأة قوله وقد يكون بحيث يقتصر العقل الخ يمكن ان يراد الجنس بشرط الوجود لكن اعم من المعهد الذهني والاستغراق كما في الفقرا اولاد هو الاستغراق احترازا عن قوله جمع الخ انت خبير بانه قد يكون قرينة الاستغراق مرجحة مثل الاستثناء والتاكيد كل فليس الاستغراق للاحتراز عن الترجيح وايضا اللفظ في القام للاستدلالي محمول على المعهد الذهني وان لم يوجد قرينة لبعضيته او الحقيقة بالوجود الاستغراق قوله من قوله تعالى

الحقیقۃ لایقال فوجعل تعریف الحقیقۃ تقابلا للعہد الذہنی والاستغراق فکیف کانا من افرادہ لانا نقول المقابلۃ باعتبار المراد والقرائن والافالمستعمل فیہ فی العہد الذہنی والاستغراق الحقیقۃ بدون اعتبار القرینۃ کما تحقق فی شرح التلخیص **قولہ** اللام لتعریف العہد والحقیقۃ قول لما کان اللام للتعریف والاشارۃ الی ما دخل علیہ فیفہم منہ ان کان موضوعا للفرد کما ذہب الیہ کثیر من النحاۃ فاللام لتعریف العہد الذہنی حقیقۃ لاغیر وان کان موضوعا للماہیۃ من حیث ہی کما ذہب الیہ الخلیل وسیبویہ فاللام لتعریف الجنس ثم ان تقدم الذکر فی العہد الخارجی من انواع القرائن فلا فرق بینہ وبین العہد الذہنی فی الاحتیاج الی القرینۃ فیجعل اللام لتعریف احدہما حقیقۃ دون الآخر تحکم محض وقد جعل السید الشریف الاسم المعرف فی العہد الخارجی موضوعا بازاء المفہوم بوصف ما علی طریقۃ الوضع العام والموضوع لہ خاص ووضع اللام بازاء التعریف ووضع للاسم والموضوع بازاء الافراد المعینۃ وانت خبیر بان ذلک جائز فی العہد الذہنی ایضا ان الوضع فی مثلہ من قبیل الوضع النوعی بالواقع فی المجاز المحتاج الی القرینۃ فلا یکون اللفظ حقیقۃ باعتبارہ فتصف الانصاف بخلافہ الاوصاف **قولہ** لانہ حقیقۃ التعیین الخ فیہ ان المعرف بلام الحقیقۃ قد یکون فردا لجنس فیجوز ان یجعل اللام فی الجنس للعہد الخارجی اذا وقع ذکر سابقا فہذا الفرد المعرف باعتبار الفردیۃ المعرف بلام الحقیقۃ الا ان یقال الکلام بالنظر الی بعض افراد العہد الخارجی اعنی الفرد المحسوس المشخص لکن یشکل ان القول بالتقاوت فی التعیین المدلول باللام یحمل تامل **قولہ** لان الحکم علی نفس الحقیقۃ الخ الظاہر ان ذلک الدلیل یقتضی تقدیم الاستغراق علی العہد الخارجی ایضا **قولہ** موقوف علی وجود فرد الخ بناء اجاز فی العہد الخارجی لانہ ایضا موقوف علی القرینۃ اعنی تقدیم الذکر **قولہ** ہو المفہوم من الاطلاق ہذا فی الخطابیات مسلم والا اذا کان المقام استدلالیا فالمتبادر العہد الذہنی اعلم انہ ذکر فی الکشف الکبیر ان اللام لتعریف المعہود ای الذی عرفہ عہد الذکر ہو فیہ من الاسباب والافلتعریف الحقیقۃ مع قطع النظر عن العوارض وہی تمیزہ للمعہود الحضور بالذہن ثم الحقیقۃ لما کانت صالحۃ للوحدۃ والکثرۃ کانت اللام للاستغراق وغیرہ بحسب اقتضاء المقام سواء کان الافراد موجودا او موہوما مثال الاول ان الانسان لفی خسر والثانی اخاف ان یاکلہ الذئب فتامل **قولہ** اعنی الایجاب ہذا فی الایجاب بمعنی لفرض القطع غیر سلیم **قولہ** ومنقوض بتعریف الماہیۃ لبقاء ما ذکرہ المصر یقتضی ان یکون تعریف الماہیۃ ایضا متعینا علی الاستغراق وفیہ بحث لان المراد بتیقن البعض تیقنہ فی الحکم فانہ لو کان الحکم علی الکل کان علی البعض ولو کان علی البعض فالامر ظاہر والتیقن فی الماہیۃ باعتبار الوجود فقط الجواز ان یحکم علی فرد بخصوصہ حکما لایصح اجراؤہ فی الماہیۃ من حیث ہی ویمکن ان یجاب عنہ بان المعہود الذہنی من المتعارف داخل فی تعریف الماہیۃ علی زعم المصر کما سیاتی او بان تعریف الماہیۃ غیر متقید بالوجود فی ضمن الفرد والعہد مع الفرد الاری انہم جعلوا احضر جنس الحمد مستازما للاستغراق **قولہ** تعریف العہد الذہنی المتعارف **قولہ** واما امر حوا بان المعہود الخ اعلم انہ ذکر قدس سرہ فی شرح المفتاح ان المعرف بلام الجنس والحقیقۃ ایضا فی المعنی کالنکرۃ والتحقیق ان اسم الجنس الجری علی اللام انکان موضوعا للماہیۃ من حیث ہی فالمعرف بلام الحقیقۃ کالنکرۃ وان کان موضوعا للفرد فالمعہود الذہنی فی حکمہا بحسب المعنی **قولہ** فلما یثبت الخ ہذا علی المشہور عند الجمہور والافالمعہد الذہنی عند المصر کان معلوما عند المتکلم المخاطب الجزئی من الوجوہ من غیر تقدم الذکر وما لے باشارۃ قدس سرہ فی بحث الفرد المعرف باللام **قولہ** الاول ان الاستثنی منہ فی مثل ہذہ الصورۃ الخ فیہ انہ لایتبادر ہذہ الصیغۃ من العبارۃ ولایلاحظ ایضا فی صحۃ الاستثناء بہ تامل لایقال سیاتی امر الجنس ایضا وہو انہ لاشبہۃ ان الجمع المعرف باللام عام بالصیغۃ والمفہوم الحقیقی انما یجوز ان یکون الاستثناء فیہ ایضا باعتبار المفہوم اللازم لانا نقول کون الاستثناء فیہ لاباعتبار اللازم امر سلم **قولہ** وہو جمع مضاف الی المعرفۃ کان ذلک علی وجہ التمثیل فانہ یجوز ان یقدر مثل کل عضو منہ لصحۃ الاستثناء **قولہ** الثالث ان الراد الخ لایخفی ان ہذا الجواب للامام لما اختارہ ان الراد الخ قدس سرہ فی تعریف العام من ان المعتبر فیہ استغراق لما یصلح للصریح الکلی بحیثیاتہ او الکل لاجزائہ کالرجال والمسلمین تامل **قولہ** لایقال فالاستثنی فی مثل ما جاءنی الرجال الا زیدا الخ قد وجد قولہ فانتفی

تنوی العموم اعلم انہ لایصح نیۃ فوق الواحد ما دون الکل لانہ عدد محض لیس فیہ شائبۃ الفردیۃ المعتبرۃ فی الجمع المعرف باللام کذا ذکرہ فی شرح تلخیص الجامع لکن المحقق الرضی ذکر فی بحث الاضافۃ ان اطلاق اسم الجنس علی الشتی شائع نحو قولہ تعالیٰ وجمع النساء منصوبا ای عقلا وان کان غیر ممکن عادۃ وعرفا فلا تنافی بین المتن والشرح فما ذکرہ المصنف تعلیل لعدم کون اللام للاستغراق فی کلام علیۃ وما ذکرہ الشارح قدس سرہ تعلیل لانعقاد الیمین فی الجملۃ بعد البیان والنیۃ فلیتامل قولہ فصار کانہ نوی المجاز اعلم انہ لایصدق قضاء فی نیۃ المعنی المجازی اذا کان فیہ تخفیف کما قال انت طالق ونوی الطلاق من الوثاق قولہ او لیصیر المعنی ان کل صدقۃ الخ دلیل علی انہ لایستقیم حمل اللام علی الاستغراق فی الجمعین ای الصدقات الفقراء وکذا لایستقیم لو کان الثانی مستغرقا او لیصیر المعنی ان جنس الصدقۃ لکل فقیر واحد غیر ممکن وکذا لایستقیم لو استغرق الاول اذ لا یمکن صرف کل صدقۃ لفقیر واحد بقی الاستغراق العرفی ممکن یامل قولہ لایقابل المعنی ان جمیع الصدقات الخ فیہ ان المتعارف فی اقسام الآحاد علی الآحاد ان یکون لکل فرد فرد ما لا ان یکون لکل فرد اکثر من فرد ولا شک انہ یجوز شرعا ان یصرف الی فقیر واحد اکثر من صدقۃ واحدۃ فیلزم ہذا الانقسام یقتضی ان لایصیر فقیر آخر وما ذکرتم غیر ممکن قولہ فالمطلوب حاصل وہو جواز الخ لاینجی ان کون الجمع المحلی باللام مستعملا فی المعنی الجنسی لیس بحاصل ح وہذا ہو المطلوب لما ذکرہ من جواز صرف الزکوۃ الی فقیر واحد کذا نقل عن محقق الشریف اجاب عنہ الاستاذ رح بان المطلوب بالذات والمقصود الاصلی حکم المسئلۃ ای جواز الصرف الی فقیر واحد رد علی المخصم الشافعی رح حیث قال بانہ لابد من صرف الزکوۃ الی ثلثۃ فقراء الایری انہ لم یحمل المعرف قولہ انما الصدقات للفقراء دلیلا علی حمل المعرف علی الجنس لما انہ جعل قولہ تعالیٰ لایحمل لک النساء دلیلا وبالجملۃ مقصود الفقہاء من تمہید قواعد الاصول استنباط المسائل الفقہیۃ الخ قال المصنف ولو لم یحمل علی ہذا المعنی الخ فیہ انہ یجوز ان یحمل علی جنس الجمع کما انہ یجوز ان یحمل علی جنس المفرد فان اللام والاشارۃ والتعیین مطلقا وجنس الجمع اقرب الی الصیغۃ فما وجہ قولہ لم یجز ان یحمل المفرد فی ارادۃ الثلثۃ الذی ہو الادنی بمعنی النکرۃ لانہ فعلی ہذا ینبغی ان لایکون اللام فی الآیات وفی الاحادیث والمسائل الخ الذی ینبغی لانا نقول انما جعل علیہ بضرورۃ انہ لایجوز الحمل علی الاستغراق والعہد الخارجی والجنس ہہنا لما سبب الجنس کذا ذکر فی شرح تلخیص الجامع وانت خبیر بان ذلک مبنی علی ان لایکون الاسم المتعدد الجنس المفرد فی معنی النکرۃ لکنہ قدس سرہ اختار فی شرح المفتاح ان المعرف باللام الجنسی فی المعنی کالنکرۃ ویفہم ذکرہ وانہ اذا قالت امراۃ خالعنی علی مائۃ درہم ولاشی فیہا لزمتہا الثلثۃ مع انہ یکون الحمل علی جنس العدد ہہنا قولہ لاشک ان حمل الجمع اقول سلمنا ان حمل الجمع علی استغراق افراد الجمع او علی الافراد من حیث المجموع ای جمیعہا حقیقۃ لکن لانسلم حملہ علی الاستغراق افراد المفرد کما اختارہ الشارح حقیقۃ وقد حکموا بان قولہ تعالیٰ لاتدرکہ الابصار لیس للتخصیص بامکان الحقیقۃ ای الاستغراق بمعنی الادراک کل بصر بل قولہ لزمتہ ثلثۃ دراہم لان قولہا مائۃ درہم عام بتبادل الدراہم وغیرہا من الدراہم بیان لرفع الجمع ہہنا علی الانفراد والاشارۃ لاختصاصہ بما یحویہ او فی مثلا یبطل معنی الجمعیۃ والا یکون ابراء یکون الاقصی الجمع واوفی الجمع المتفق علیہ ثلثۃ اقول ہذا خلاف کلامہم فی ہذا المقام ولا ینجی ان ہذا العہد غیر المعہود فی العہد الخارجی ولیس المعرف بلام حقیقۃ فی العہد الذہنی اللہم الا ان یقال ہذا لک عند الاصولیین کما مر فی الاستغراق ایضا تامل قولہ یقع علی العشرۃ عندہ الخ احتجۃ ابی یوسف رح ومحمد رح ان السبعۃ معہودۃ فی عدد الایام واثنا عشر فی عدد الشہور فالایام جمع الشہور والایام یرد ضمیرہا فما ذکر معہود بحسب القرینۃ وان لم یسبق ذکرہ او احتجۃ ابی حنیفۃ ان العشرۃ معہودۃ فی الجمع المعرف باللام فانہا اقصی ما ذکر بلفظ الجمع فانہ یقال ثلثۃ ایام الی عشرۃ ثم یقال احد عشر یوما فکان تعریفا لعقد المعہود لا یقال ہذا الایتم عند التجرد عن القرائن فقد قیل فی قولہ تعالیٰ وتلک الایام نداولہا انہا ایام الدنیا لانا نقول اہیۃ اسم الجمع للعشرۃ مادونہا الی الثلثۃ حقیقۃ فی حالتی الابہام والتعیین ویقع علی ما دون العشرۃ فی حالۃ الابہام دون التعیین فکان الصرف الی ما جمع فی الحالین اولی وتعیین العشرۃ لما فیہا من زیادۃ معنی الجمع ہذا ملخص تقریرہم فی ہذا المقام وانت خبیر بما فیہ من التکلف والخروج عن المعہد المعہود اللہم الا علی التساوی السابق قولہ لایقال کما ان الجمع المعرف الخ الظاہر انہ اعتراض علی منع ان الآیۃ للسلب الکلی بالاثبات انہا اعترض لہذا السلب لا السلب الجزئی ورفع الایجاب الکلی کما ادعاہ الشارح قدس سرہ لتقریر مذہب اہل السنۃ القائلین بجواز الرویۃ فی الجملۃ وجوابہ الجواب غیر موجہ لانہ بیان بطریق السلب

الکلی ان یجعل قرینۃ التخصیص فالوجہ ان یقال لیس الاعتراض علی مجرد المنع لکون الآیۃ للسلب الکلی دون السلب الکلی دون السلب الجزئی بل منع انہا للسلب الکلی دون السلب الجزئی علی تقدیر ان یحمل الجمیع علی الاستغراق ومحصل الکلام ان الجمع للاستغراق لکنہ فی الاثبات لایجاب الحکم کلیا وفی النفی العموم السلب بان یکون العموم قید النفی لقید المنفی بشہادۃ الاستثناء المشتملۃ علی نفی الجمیع المعرفۃ المفیدۃ للسلب الکلی بالاتفاق فلایرد علی المعتزلۃ القائلین بنفی الرویۃ حمل الجسم المحتمل للحقیقۃ ای الاستغراق علی المجاز ای الجنس وحمل الجواب بوجہ فانہ بیان لان الاستغراق عموم النفی فی تلک الامثلۃ لیست باعتبار حمل الجموع علی الاستغراق بل علی الجنس فلامناسبۃ بقولہ تعالی ولاتدرکہ الابصار المحمل علی الاستغراق کما ہو الحقیقۃ لاعلی الجنس ان الاصل غیر متعذر ولادلیل علی الرجوع عنہ **قولہ** وقد یجاب عن الآیۃ ای عن استدلال المعتزلۃ بتلک الآیۃ علی تقدیر حملہا علی عموم السلب **قولہ** علی ان الحمل علی القدر الاظہر من تقدیرہ ان القائل بالاستغراق اراد بہا دون الکل فی الاستدلال الثالث المعنی الکلی المشترک بین الکل وسائر مراتب الجمع وہو خلاف الاظہر لکنہ محتمل ویمکن ان یقال المراد بہا دون الکل سائر مراتب الجمع ومحض الرد فی الجواب ان الاستدلال لایرفع الحمل علی القدر المشترک فما دلا اجمال فیہ بل مجرد الابہام ثم الفرق بین الاجمال والابہام ان الاول لایمکن ازالتہ الا بالبیان المجمل بخلاف الابہام فان مجردون خطا یزول بالقرائن الحالیۃ والمقالیۃ **قولہ** ماذکر من الجمع الخ ویکون ان یقال ارید بہ موضوع بالوضع العام لکل مرتبۃ علی حدۃ وبالجموع ایضا الا ان الوضع العام فی غیر شائع عند القوم **قولہ** مع ما فی المثال الاول الخ ان المتبادر الثانی فتشتمل علی التعلیق وذلک دلیل العموم کما سیاتی للمحلی ان یقال التعلیق امر معنوی والمراد بالدلیل اللفظی **قولہ** بان یستحب علیہا حکم النفی الخ لقد احسن قدس سرہ فی ہذا التفسیر لان القید الواقع فی الکلام قد یکون قید النفی وقد یکون قید المنفی وقد یکون قید النفی فقط وہو الاکثر او نفی المفید فقط او نفی القید والمقید جمیعا وفی ذلک زیادۃ لبسط یاتی ذکرنا مافی حد الشیخ علی المطول **قولہ** ضرورۃ الی انتفاء فرد الخ وقول ہذا ہو المشہور بین الجمہور لکن وجہہ خفی فان الموجبۃ والسالبۃ الجزئیتین متحدتان فکان یقال لبعض الاناسی ان کاتب لبعض الانسان لیس بکاتب مع ان ذلک البیان لیس بظاہر علی رائی من جعل ہم **قولہ** المحمل موضوعا بازاء الماہیۃ دون الفرد المنتشر بل لقولہ نفی الجنس ایضا لیس منفی فی الاستغراق لانہ اذا انتفی فرد ما انتفی الجنس فی ضمن ہذا المتبادر فی العرف من نفی النکرۃ الاستغراق ویمکن ان یقال حروف نبی الکلام علی نفی الجنس علی الاطلاق او فرد ما مطلقا بالتقیید فی ضمن معین والاعدم التناقض بین الموجبۃ والسالبۃ فلا حتمال ان یعتبر النفی لا علی الاطلاق ثم الفرق بین لارجل بدون التنوین ولارجل بالتنوین یتضمن من الزائدۃ والاستغراق تامل **قولہ** فلو لم یکن صدر الکلام الخ فیہ بحث لان ہذا التقریر لایلائم لما تقرر عند الحنفیۃ رحمہم اللہ من الاستثناء من النفی لیس اثباتا للحکم فی المستثنی کما ذہب الیہ الشافعیۃ رحمہم اللہ بل حکم المستثنی سکوت عنہ فی الکلام لکن ہذا البحث مع اجوبتہ مذکور فی بحث الاستثناء من ہذا الکتاب **قولہ** لزم استثناء الشیء من نفسہ اعلم انہ جاز الاستثناء فیما اذا کان المستثنی اخص مفہوما من المستثنی منہ والمکان متساویین فی الوجود لص علیہ المصرح فی بحث الاستثناء ولاشک انہ یعتبر فی لفظ اللہ وجوب الوجود فلیتامل **قولہ** یدل من اسم لا الکونہ مبتدا فی الاصل وعبارۃ الجمہور ان مرفوع المحل ہو الاسم مع الحرف البدل فی مثل ہذا وانکا ہو المختار لکن صار فی ہذہ الکلمۃ عزیزۃ الواجب حتی لایجاد ولایستعمل الا الالایاء واسترفیۃ ان البدل او فی تبادیۃ المقصود اعنی التوحید واثبات الالوہیۃ ونفیہا عما سواہ لایقال النسبۃ الی المبدل منہ بالنفی والبدل لیس کذلک فیہ فصلان یکون مقصودا بالنفی قلنا مقصود بہا الانتفاء مفرض وہو بمعنی الاثبات کما فی ما جاءنی احد الا زید فلیتدبر کذا ذکرہ فی شرح تلخیص الجامع کلامہ قدس سرہ امر بالتدبیر لان القول بابدال من المحل لایحتاج الی النفی اذا النسبۃ المحلیۃ ہے الابتداء لکن کلمۃ الا محتاجۃ الی اعتبار النفی واعلم انہ ذکر صاحب الکشف فی بعض رسائلہ ان قدیزاد بعض الحروف لافادۃ الزوائد علی اصل المعنی کزیادۃ من الاستغراقیۃ للتاکید فیمکن ان یکون اصل الکلام ہنا اللہ الا فرد کلمۃ لا والا لافادۃ اثبات الالہیۃ تعالی ونفیہا عما سواہ لکنہ قدم الخبر فاذا الا الا فی موضع الخبر والا اللہ فی موضع المبتدا ولان الاصل فی موضع المبتدا التعریف فی الخبر التنکیر فہذا القول کلام تام بنفسہ غیر محتاج الی تقدیر الخبر وفی ہذہ المسئلۃ زیادۃ بحث ذکرناہا فی تلک الرسالۃ **قولہ** لان ہذا ارد علی خطاء المشرکین الخ وذلک لان معظم الکفار قد اشرکوا

تسبیحی لنفی واثباتہ تعالی اشارۃ لکنہ یبقی ان ہذہ کلمۃ التوحید علی الاطلاق فلو کان احد مع الاشراک مجوزا لما کان اخر ایفید ان لایحکم باسلامہ بمجرد ہذہ الکلمۃ تامل قولہ ولان القرینۃ یمکن ان یمنع قولہ ولان التوحید فیہ ان المقصود حاصل بابلغ وجہ فانہ اذا نفی امکان الغیر یتنفی وجودہ بالطریق الاولی و اشیر الی وجودہ تعالی بانہ ذکر بلفظ العلم الدال علی الموجود المعین والجواب ان المقصد انہ لم یکن ح العبارۃ مفیدۃ لوجودہ تعالی فان الاستثنار ح لاثبات امکانہ تعالی فقط قولہ ولایجوز ان یکون الاستثنار مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنی علی نفی الوجود عن الالہۃ سوی اللہ لا علی نفی مغایرۃ اللہ عن کل الہ بکذا فی کثیر من النسخ لکنہ ضرب قدس سرہ الخط علی ذلک ولقد احسن فی ذلک ہذا الضرب لانہ منقوض بما ورد فی الحدیث المتواترین قولہ ولا الہ غیرک مع ان الاستثنار المفرغ لایکون فیما ذکر المستثنی منہ قال المصنف رح کذا النکرۃ الموصوفۃ الخ لایخفی ان النکرۃ من اقسام الخاص علی ماسبق من تحقیق تعریفہ الا ان یقال لوضعہا للعموم ایضہ عند اقتران الوصف بالاظہر ان عمومہا لیس بالوضع ولا بالاستعمال فیہ بل بحکم دلالۃ الالتزام الا تری انہ لیس عموم النکرۃ الموصوفۃ علی الاطراد وان کانت الصفۃ عامۃ لکن ظاہر الکلام یشعر بان الاقسام للعام المخصص قولہ بخلاف ما اذا حلف الخ فان قیل ہذا الوصف ایضا عام علی سبیل البدل وقد سبق ان العام متناول لما اشتمل بہذا الطریق ایضہ فہذہ النکرۃ الموصوفۃ عامۃ قلنا من قال بعموم النکرۃ لا بوصفہ قال بعمومہا علی وجہ الشمول دون البدل فالکلام فی عمومہا علی ہذا الوجہ فانہا مخصص قدس سرہ الصفۃ بالصفۃ الغیر المختصۃ لفرد واحد قولہ للقطع بان ہذا الحکم الخ فان قیل القطع باعتبار التعلیق بالمشتق وہو الی الاخیر انما ہو علی عموم النکرۃ الموصوفۃ قلنا القطع باعتبار ان الایمان امور یمیل الی النجاۃ الابدیۃ سواء وقع التعلیق او سواء کان التعلیق مستمرا بالحالیۃ او لا فلو لاحظ امر التعلیق کما لایلاحظ فی التعلیق کون الوصف خیرا او شرا بہ قولہ وقد یقال فی بیان الخ انت خبیر بانہ ینبغی ان لایکون المستثنی عاما لعدم ورودہ فی موضع النفی بل فی موضع الاثبات لانتقاض النفی الابدی ان النکرۃ فی موضع الشرط المنفی للایجاب الجزئی لکونہ علی نقیض نفی الشرط علی ماسبق قولہ والحق ان ہذا البیان مجرد ان الاستثنار یوخذ حکمہ من صدر الکلام وان النکرۃ عامۃ او توعمہا فی سیاق النفی فلا یرد علیہ قدس سرہ ان الفرق ظاہرا و النکرۃ دالۃ علی الوحدۃ فیقتصر صدر الکلام فی قولنا الا جالس الا رجلا بکذا الا جالس رجلا واحدا ولا رجلین ولا رجالا فیکون الکلام مفیدا للعموم قولہ وتحقیق ذلک ان الخ وفیہ ان الوصف ایضا یدل علی الجنس والوحدۃ کما ان النکرۃ الغیر الموصوفۃ تدل علیہما فان العالم مدل علی اعتبار العلم مع الذات فاذا نکرا عتبر الوحدۃ علی ما ہو الظاہر وکذا النکرۃ الغیر الموصوفۃ یفید اعتبار الجنس مع الوحدۃ فان المستفاد من رجل واحد مما یتصف بالرجولیۃ فائدۃ الوصف الاشارۃ الی اجتماع الجنسین فرجل قیدا ول الواحد الجاہل بخلاف قولنا رجل عالم فیحتاج العموم الی قرینۃ اخری حالیۃ او مقالیۃ تامل قولہ وان لم یکن عاما فانہ یقال للعشرۃ انہا عام باعتبار احادہا فاذا قصر بالاستثنار علی خمسۃ یقال انہا مخصصۃ وکذلک اذا قیل جاءنی مسلمون فاکرمت المسلمین الا زیدا فالم یسلم علی تقدیر العہد الخارجی عاما والاستثنار تخصیصا قولہ لانہا موصوفۃ للفرد بدلا یلزم جعل النکرۃ فی الانشار الحقیقۃ الآن یجعل کونہا للمطلق مجازا الحقیقۃ قولہ ولایخفی ان النکرۃ الخ یمکن الدفع بان النکرۃ المصدرۃ بکل سیاقی تکمیاقی المتن فذلک بمنزلۃ الاستثنار والنکرۃ فی غیر المواضع الثلثۃ خاصۃ فی الکثرۃ عمومہا قلیل بل ذکر بعضہم ان النکرۃ فی مسئلۃ ثمرۃ خیر من جزاءۃ للعموم مجاز الاحقیقۃ قولہ وتفاصیل ان یقول الاستثنار الخ ومما یؤید ذلک ان صاحب الکشف قال الفرق بین المطلق والنکرۃ باصطلاح الاصول قولہ فکان المراد ان ذلک لیس بلازم الخ لقی ان یکون ادعاء ذلک فی النکرۃ مالو افتقر فی الجزئیۃ وغیر فیہا غیر مسموع بلا دلیل قولہ فان جعل استغراقا لہا الخ اجیب عنہ بان العبارۃ فی مثل الاحقر مدللعموم علی سبیل البدل وذلک لان معناہ بالفارسیۃ ہر کسی کہ در آید ولی الخلاف النکرۃ فان معناہ فرد اقول الظاہر ان الاحقر فی کثیر من الالفاظ العام المعلوم صریحا کما فی النکرۃ المنفیۃ و النکرۃ الموصوفۃ سماہ یمکن ان یقال فی من معنی الذی بلا تعرض للعموم صریحا قولہ اطریق التعریف ہذا للام لاللاشارۃ فیہ بحث لایجوز ان یکون الطریق الموصول بالعہد الخارجی قال صاحب الکشاف فی سورۃ الم نشرح ان المعرف بلام العہد یشیر الی تنکیر المعہود قولہ کالذی فانہ ای کالذی کان

ای کانوا عالمیہ ویجوز ان یکون الذی عبارۃ عن القوم والافراد باعتبار لفظ القوم وعلی الجملۃ محصل المعنی عفونا من جرم نبی فہل واعرضنا عنہم لعل الایام اوتہم وردت احوالہم فی المحبۃ والوداد کاحوالہم فیما مضی قولہ واما ثانیا فلان الخ لایقال ماذکرہ الشارح قدس سرہ بقولہ واعلم ان المراد بہ رفع ہذا الاعتراض الثالث عن صاحب الکشف کما یدفع عن المصرح لانا نقول استدلال صاحب الکشف ظاہر فی ادعائہ الکلیۃ والدوام للاکثریۃ قولہ ولما کانت عبارۃ المتن محتملۃ لعکس ذلک الخ بل یحتمل کلام الکشف من ان المعادۃ فی الصورتین حکمہا حکم النکرۃ المعادۃ معرفۃ اعنی الصورۃ الاخیرۃ للنکرۃ قال المصنف والاصح ان ہذا تاکید فلا شارصاحب الکشف الی دفعہ ذلک بان الاستیناف وعدم التاکید ابلغ واولی وایضا قد اشار الی ان الآیۃ مذکورۃ مرۃ واحدۃ بالتکرار فی مصحف ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ فکانہ فہم تکرار الیسر من حمل التنکیر علی التفخیم النوعی فیکون متحققا فی الدنیا والاخرۃ واعلم ان صریح کلام الکشف وظاہر تقریر المصنف بناء علی المناقشۃ فی کلام ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ مع ثبوت الروایۃ ولایخفی ان قول الصحابی الفقیہ حجۃ سیما مع تائید الرفع الی النبی صلے اللہ علیہ وسلم قولہ او الجنس ای الذی یعرفہ کل احد لایخفی انہ حمل الجنس علی الماہیۃ فلا دلالۃ فی الکلام علی الاتحاد اصلا بقی ہنا شیء وہو ان ما فہم من تقریر الکشاف تامل قال المصنف ونظیر المعرفۃ التی الخ ینبغی ان یعلم ان مثال عادۃ المعرفۃ تکرارہ مذکورا فی الکشف وفی القرآن مثل رفع بعضکم فوق بعض فکانہ ارادان حکمہا الفقہی غیر مذکور کما فی اعادۃ النکرۃ نکرۃ والمعرفۃ معرفۃ فی صورۃ الاقرار فیکون قولہ لا روایۃ بیانا لعدم الذکر فیرد علیہ ان اعادۃ النکرۃ معرفۃ ایضا کذلک علی ما فہم من التلویح مع ان ذلک المعنی غیر متبادر من العبارۃ قولہ یعنی لواد اراصلا الخ لایخفی ان المتبادر من تقریر المصنف والشرح ان تقیید الالف المقرب بالصاد لیوجب التعریف والشک ان ذلک ممکن مع التنکیر کما کان یقربا مالف مکتوب فی ہذا الصاد تامل قولہ بالزیادۃ فی الشہود الخ ہذا الایلائم الروایۃ الاخیرۃ عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ ابن یشترط عدم المغایرۃ قولہ معرفۃ بحسب اللفظ کما یکون المعرف باللام للعہد الذہنی وانما ذکرای فی مقابلۃ النکرۃ الموصوفۃ باعتبار ان ایا قد یصیر معرفۃ بحسب اللفظ وان کانت نکرۃ معنی قطعا قولہ والاظہر ان عمومہا بحسب الوضع الخ یشکل بمثل قولنا ای عبیدی ضربتہ اللہم الا ان یقال تخلف عنہ الوضع بحسب العرف قولہ متقوما جمیعا اقول یمکن ان یقوی ذلک المستدل علی قیاس ما ذکر فیما اذا قال ایکم حمل ہذہ الخشبۃ فہو حران المخاطب انما کان شیخا عاجزا فی دفع الخصم بحیث یسعب ضربہ لواحد احد منہم یکون ذلک المقصود من قولہ ای عبیدی ضربک فہو حر اظہر اجلادۃ العبیۃ فاذا ضرب الجمیع مع المخاطب ینبغی ان لایتحقق فوات المقصود قولہ واللہ اقربکما الخ الفعل الاول من القرب والثانی من القربان ویحتمل ان یکون کلا ہما بمعنی واحد لکن المقصود انہ لااقرب احدیکما الایوما اقربکما جمیعا قولہ واجاب صاحب الکشف بان الخ عبارۃ بکر العرب مع صفت متصل بالیوم حقیقۃ لان الفعل المحدث یتعلق بالزمان فیتجوز ان یصیر الیوم عاما بہ واما الضرب فقد اتصل بالضارب وقام بہ فیستحیل اتصافہ بالمضروب بے الحقیقۃ لان الوصف الواحد یستحیل ان یقوم بشخصین والمتصل بالمفروب اثر الضرب لا الضرب نفسہ کانہ مزعم ان اتصال الافعال بالاشخاص بمعنی القیام بہا واما ان تعمیم الاوصاف فیما انما یکون علی تقدیر اتصالہا بہا بمعنی القیام بہا بخلاف غیر الاشخاص کالزمان فان الفعل متصل بہ بمعنی انہ متعلق بہ تعلقا دون القیام وذلک کاف فی تعمیم الیوم وانت خبیر بما فی ہذین الزعمین من الاختلال قولہ یثبت ضرورۃ ای ضرورۃ تعدی الفعل علی ما فی الکشف قولہ فانہ صرح بہ وقصد وصفہ الخ جعل صاحب الکشف ہذا الکلام دلیلا والثلاثۃ براہین لوقوع الزمان ودلیلا علی حدۃ ولایخفی ان مجرد الدلیل الاول منقوض عن المفعول قولہ اما اولا فلان الضرب صفۃ الخ اقول قد صرح المحقق الرضی ہذا ذلک فی ذکر قدس سرہ فی شرح المقاصد انہ زعم بعض القدماء من المتکلمین جواز قیام العرض الواحد بما فوق الواحد نعم منہم ان القرب قائم بالمتقاربین والجوار بالمتجاورین والاخوۃ بالاخوین الی غیر ذلک من الاضافیات المتحدۃ فی الجانبین لکن المحققین ذہبوا الی انہا لاتسلم ان الواحد بالشخص قائم بالطرفین بل القائم بکل منہما فرد آخر غایۃ الامر تماثلہما واتحادہما بالنوع فالصواب ان یقال فی جواب الکشف ان الفعل المتعدی مثل الضرب یشتمل علی صفتین احدیہما قائم بالفاعل والاخری بالمفعول کل واحدۃ منہما متعلقۃ بالاخری ولاضیر فی جواز ذلک علی ما فی شرح المقاصد بل نقول فی جوازہ ان تعلق الوصف بالموصوف کاف فی التعمیم وان لم یقم بہ کما قال فی المفعول بہ قولہ واما ثانیا فلان الفعل الخ دفع لاول کلامہ من ان الفعل متصل بالزمان فیصیر عاما بہ والآخر کلامہ من التلازم بین الفعل والزمان قولہ فی الوجود فقط لکن مطلق الزمان جزء من مفہوم الفعل الاصطلاحی المشتمل علی الحدث المتصل بالزمان وکان منشار

غلطه ذلك ويمكن ان يقال انه نعم ان مطلق الفعل سواء كان لازما او متعديا مستلزم للمفعول فيه بخلاف المفعول به فانه يحتاج المتعدي فقط اليه والجواب
ان دلالة الفعل على الزمان عقلية غير مقصودة بخلاف المفعول به فان دلالته عليه عقلية وضعية معا قوله واثر المفعول به الخ اي اثر الضمير الذي جعل مفعولا به هنا في
ربط الفعل بمرجعه اي قوله اي عبيدي الخ في التقسيم لكنه يلزم من الربط التقسيم لواسطة انه صار المرجع موصوفا بالفعل قوله ولو سلم فالفاعل على المفهوم ضروري الخ
ويمكن ان يقال ان اراد صاحب الكشف بالضروري مفتقرا يحتاج اليها لا الكلام بل الغرض آخر قوله ايضا خلاف الاول يقال ان اقول يمكن التخريج في
الاول ايضا بان يجعل كل واحد من العبيد مختارا بين الضرب وتركه ويمكن ان يقال لا يكون مثل هذا الكلام للتخيير في العرف قال المصنف فلا يمكن من الكل الخ
اي لا يمكن المخاطب بسبب الة اللفظ في العرف قوله والاعدد في المفعول فيه ناقض بقولنا اي عبيدي ضربكم او ضرب احد منكم لا يقال الكلام في
خصوص المثالين المذكورين في المتن لانا نقول محل دفع الاعتراض الاول الذي ذكر الشارح قدس سره فالاحسن ان يعلل عدم التغيير في الصورة الاولى
بانه لا يتعين بسبب الفاعل في الصورة الاولى والى ذلك اشار المصنف في بيان نظير الصورة الاولى لكنه يقتضي ان يكون قولنا اي عبيدي ضربه احد من الناس
للعموم كما في قولنا اي عبيدي ضربك والمستفاد من الفرق الاول المنقول من القوم خلاف ذلك لان انا مضروب فلا وصف وعموم ولكن
صاحب الكشف ذكر في بيان الضابطة ان الفعل ان كان مسندا الى خاص لا يصلح وصفا الا في الخصوص كما في اي عبيدي ضربته وان كان مسندا الى ضمير
راجع الى اي حتى صلح وصفا فللعموم كما في اي عبيدي ضربك قوله كون اي للواحد انما يصح الخ فيه انه ذكر الرضي ويجوز اي الرجال
هذا واي الرجال هذان او هولاء لان الرجال يصح تخبرتها افرادا ومثنيات وجموعا قوله مرجعي من تشا الخ حاصل الآية انجبش لك ان تؤخر من
تشاء من نسائك ان لا تقسم لها وان تضم الى فراشك من تشاء منهن وليس اذا عزلت احدهن لم يجز لك رد ما في نفسك في ذلك اي التفويض الى
مشيتك من البعد عن هذا الوجه دون الحكم الجزم ادنى اي اقرب ان يعود بالسرور بهن وانتفاء الحزن عنهن برضاهن فاذا علمن انك فعلت
ذلك بامر الله تعالى وان لهن الثواب عند الرضا بذلك كان واحدة الرجاء في الاتفاق بعد العزل قوله قرينة الة الخ اي الاضافة والرابط
للامر العام الى الفاظ العموم اعني مثل كلية من وذلك لان المشيئة التي هي من الامور العامة اضيفت في قوله من تشاء من عبيدي اي لبعض مخالف
من شئت من عبيدي تحقيقه فانه لم يضف المشيئة الى من ولا الى ضميره كما اضيف الاستغفار الى ضميرهم في قوله فاذن لمن شئت منهم واستغفر لهم
انه بقي انه اذا سلم ضعف ما اشار اليه بقوله وقد يقال ان العموم هنا الخ لا يخلو هذا الكلام ايضا عن ضعف قال المصنف المشيئة هنا
مختصة فيبطل التبعيض وذلك لان نظر تلك المشيئة رفع القوم دفعة خشية عظيمة فانه اذا اضاف للاشخاص بالرفع اصلا بل المتصف
به نفس القوم واما نظير المثال الاول جاء في القوم فان كل فرد من القوم متصف بالمجموع فيتحقق التبعيض قوله ويمكن الجواب بان فيه
ان ذلك ظاهر على تقدير ان لا يبين المخاطب المرتب ارادته ومشيته ولا يعلم ذلك بالقرائن البينة والا فلا الا يرى انه لا يعتبر قول المخاطب في
مشيته نفس العتق فكذا في الترتيب قوله وههنا نظر وهو ان البعضية انما تفهم عنه قدس سره في المشيئة لاتفاق النحاة على ذلك حيث
احتاجوا الى التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى ان قالوا الابعد ان يغفر جميع الذنوب
لقوم وبعضها لقوم او خطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الامة ولم يذهب احد الى ان للتبعيض لا ينافي
الكلية وفيه انه ذهب جماعة من المحققين كالرضي وغيره في التوفيق الى ان التبعيض المستفاد من كلمة من لا ينافي الكلية اللهم الا ان يقال
المراد بالاحد احد من النحاة كسيبويه والاخفش تامل ثم ان سيد الشريف ذكر ان هذا الاعتراض انما يرد على ما فهمه المصنف فانه قال
التبعيض بمعنى تعلق الحكم بما يصدق عليه البعض متعين على تقدير التبعيض والبيان لكن ليس التبعيض الذي هو مفهوم لفظ من متعينا بل على ذلك التقدير
حقيقته وانه تم في بعض النسخ هذا اي البعض متعين والحاصل انه اخذ القدر المشترك بين التبعيض والتبيين وحكم بانه متعين وموادة كمودي
العلل بخصوصية التبعيض اقول اذا حمل الكلام على ان التبعيض على الحكم متعين فبمجرد ذلك لم يظهر انه ينبغي ان نحمل المثال الاول

العموم والثاني على الخصوص بل ينبغي ان لا يحمل شيء منهما على العموم لان الحكم على البعض فقط متيقن فيجب العمل بالمتيقن وترك المشكوك في الحكم على الكل فغاية الامر انه يصح حمل من على التبعيض مع حمل من على العموم في الصورة الاولى لكنه لا موجب لحمل من على التبعيض فان هذا التبعيض لا يستلزم التبعيض المتيقن فتامل فان سوء الفهم من قلة التامل في المرام من الكلام قوله على ما سبق في المعرف باللام ومن هنا ينبغي ان يعلم انه لم يذكر فيما سبق الا ان العام المفرد وما في معناه يجوز تخصيصه الى الواحد واما المخصوص الذي ذكر صريحا في من فليس فيه ارادة الواحد بل جمع مخصوص نعم مثل المعرف باللام قد يكون خاصا بلا شمول واستغراق اصلا فيما اذا لم يكن اللام للاستغراق وكذا كلمة بين وما الموصولتين لا يلزم ان تكونا عامتين اصلا قوله وذكر شمس الائمة فخر الاسلام الخ الظاهر ان مراد هما باحتمال الخصوص احتمالها بحسب الوقوع والرجحان لا بحسب الارادة ليكون الخصوص بالمعنى المتعارف للقائل للعموم المصطلح فلا ينافي ما ذكره المصنف قوله لانه ليس عموم من الخ هذا مبني على ان من ضمائر نكرة موصوفة لا معرفة كما صرح به الشارح قدس سره في الفرق الآخر وحاصل الكلام ان من نكرة شاملة للجنس والوحدة انما يعم باعتبار خارج كونه حد في سياق النفي الدال على اعتبار جنسها مطلقا من غير اعتبار قيد الوحدة وقد يخص باعتبار الوحدة بدون الجنس نظرا الى القرينة كما في هذا المقام فان الاول اسم المفرد السابق فالمراد بكلمة من هنا فرد مقيد بالوحدة والفردية فيما اذا دخل عشر معالم تحقق واحد دخل اولا ولما كان دالا على افراده فكانه يتناول اللفظ واحدا واحدا بخصوصه كان ليس معه غير وفيه بحثت لان من هنا موصوفة بصفة عامة والنكرة الموصوفة بالصفة العامة مستغرقة على الافراد الا يرى الى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو سلم فينبغي ان يكون النفل الواحد من العشرة لا على التعيين فباختيار القائل يحصل التعيين وذلك لان الكلام لتشجيعهم وتحسين على اخذ حذف فاولا مجازا عن السابق على المتخلف سواء كان على الجميع او لا كما في هذه الصورة بقي الآخر هو انه ذكر الفقهاء انه لا يكون نفلا اصلا لواحد ولا للعشرة فيما اذا دخل العشرة معا وذلك لانهم على الاطلاق بل على تقدير ان يكون من نكرة غير موصوفة تامل قال المصنف والشبابي بين النفل والفرض الخ فيه بحث او يجوز النفل على المرابة خارج المصر متوجها الى جهة كان بخلاف الفرض قوله تحرير محل النزاع الخ اعلم انه قد ذكر في شرح المختصر الفعل المثبت لا عموم له وله صور احدها انه لا يعم اقتسامه وجهاته اذا كان المشترك عاما في معانيه فاذا قال الراوي صلى النبي عليه الصلوة والسلام واخر الكعبتين لم يعم صلوة الفرض والنفل ولا التعيين الابدليل ثانيها عمومه في الازمان ولا يدل عليه بانها عمومه للامة ولا يدل عليه ايضا الا بدليل ثم ذكر مسئلة اخرى حيث قال اذا حكى الصحابة حالا بلفظ ظاهره العموم كان يقول قضى النبي عليه السلام بالشفعة للجار فحمل على العموم خلافا للاكثر كان الاحتجاج بالمحكي لا بالحكاية العموم في الحكاية لا المحكي فعلى هذا ان حمل كلام المصنف على النزاع الاول صح تشبيهه بحوصلي وينفع عنه الاعتراض الثاني لكن يابى عنه بلفظ الحكاية قوله وفيه نظر لما لا اول الخ حاصل كلام المصنف ان الراوي في الاول اعني صلى ذكر فعلا من افعال جوارحه وليس عموم اصلا وفي الثاني نقل حالا تضمنا للقول فالظاهر انه نقل بمعناه فيكون عاما وان سلم انه بيان الحال في قضية معينة فالظاهر انه فهم العموم من كلامه صلى الله عليه وسلم ولو لقرينة ولذلك اسند القضاء على العموم اليه عليه الصلوة والسلام فيكون حجة وح لا توجه عليه شيء مما تخيله الشارح المحقق في الحاشية عن السيد الشريف اقول كانه جعل كلام المصنف اشارة الى ما ذكره كثير من الاصوليين ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام المقابل للقول لا عموم له بوجه اصلا لكنه لا يخفى ان المتبادر من تقرير المصنف مجرد نقل القول او الحال المستدل عليه بيد العموم وليس في ذلك مذهب احد بل اذا استدل كلام الراوي الناقل على لفظ ظاهر العموم في الحكاية يحتمل العموم كما سبق مع ان الظاهر ان قضى بالشفعة ليس نقل من حيث المعنى لان معنى تلك العبارة ان النبي عليه الصلوة والسلام حكم وقال بثبوت الشفعة للجار فالظاهر ان يقال في دفع الاشكال نحو قضى بالشفعة ان حكاية الفعل من حيث هي لا عموم لها لكن هذه الحكاية مشتملة في عبارة الراوي على لفظ ظاهر العموم فيحمل عليه نظرا الى ان الراوي عدل فهو سمع من النبي صلى الله عليه وسلم ان الشفعة للجار ايضا وفهم ذلك من كلامه عليه الصلوة والسلام ولو لقرينة حالية او مقالية قوله ضرورة ان الفعل الخ يمكن ان يقال المقصود عموم الشفعة في الجار لا الصاق والمشترك يجوز ان يشاء الراوي قضاياه عليه الصلوة والسلام في كليهما بالنسبة الى جار بن تامل قال المصنف هذا نظير المستقل النبي هو جواب قطعا لقائل ان يقول المستقل قوله صحيح قوله لانهما يشتملان على الفاء الدالة على الترتيب والتفريع عن السابق كما ان نعم متفرعة لما سبق ويمكن ان يجاب عنه بان الفعل المقرون

بالفاء مشتمل على امر مستقل بدون اعتبار السوال وما يتفرع عليه من الفاء البعض بخلاف مجرد نعم وبلى مع حذف الجواب بعدهما فان الجواب يحصل ويفهم من لفظها فقط فلا يستقلان فينبغي ان يجعل نحو نعم وبلى مع ذكر الجواب بعدهما من قبيل المستقل بلا تفاوت تامل قوله فينبغي الانقسام في الاربعة المذكورة الخ اقول فيه بحث لانه يجب في اصل الجواب المطابقة بل يجوز الزيادة وفي صورة الابتداء ايضا يعلم حال السبب قطعا فالمراد هنا بالجواب المقابل للابتداء ما يحتمل السبب ح يمكن ان يوجد ما هو قطع في الابتداء دون الجواب بان يقترن الجواب بلفظ الجميع والكل وانه لا يفيد خاصا فيجب ان يشتمل على السبب وغيره في الجملة تامل قوله لكن ان كان القيد موجبا الخ الظاهر في العبارة ان يقال انكان التقييد في كلام موجب بل الاظهر ان يقال حمل المطلق على المقيد اعم من التقييد بايجاب او بسلبه ولا شك ان التقييد بالايمان تقييد بسلب القيد اعني الكفر فالمصداق والمقيد يوجب عدم اجزائه فيه اشكال اذ المذهب عند الحنفية رحمهم الله ان المقيد لا يدل على عدم القيد بل سكت كما ان التخصيص بالوصف لا يدل على نفي الحكم كما هذا الوصف بخلاف مذهب الشافعية رحمهم الله كما سيجئ وايضا يلزم الحمل اذا دخل الاطلاق والتقييد في السبب لان النص المقيد يدل على ان غير المقيد ليس سببا والمطلق يدل على سببية والجواب انه اراد ان المقيد ينفي عدا القيد على حاله ويظهر عدم كونه حكما فاذا وجب ثلثة ايام متتابعات بالمقيد فان لم يحمل المطلق على المقيد يلزم ان يجب ثلثة ايام غير متتابعات لان يفيد المطلق بخلاف ما اذا دخل الاطلاق والتقييد في السبب فانه يكون تشتي واحدا سباب متفاوتة شرعا وحسا كالملاك والموت وكان الشرع في جعل المطلق والمقيد حاسبيا الاشارة لا رجحان الحكم عند جنوة بالمقيد يعني امر ان الاول هو انه لا يلزم العمل على المقيد وان دخل الاطلاق والتقييد في حكم واحد في حادثة واحدة اذا كان الحكم على طريق الجواز دون الجواب الامر الثاني انه ينبغي ان يذكر بانه لكشف قيد اخر ان السبب واحد وذلك انه يلزم العمل ولا يثبت ضرورة في العمل على تقدير اختلاف السبب كما لا يخفى على اهل الانصاف قال ونظائره قوله تعالى لا تسالوا عن اشياء الخ وانت خبير بان المتبادر من الآية النهي عن المسالة على وجه التعنت لا على وجه الاستفسار والاستيضاح ولو سلم فالنهي على تقدير ان لا يكون منشأ السوال والتقييد ايضا مفهوما من الكتاب مع ان الظاهر ان قوله ان تبد لكم الخ صفة مقيدة لاشياء فالنهي على النهي عن المسالة تكليف شاقة صعبة عليكم ان افتاكم بها لا يقال كيف يعلم السائل ان تلك الاشياء المسئول عنها شاقة صعبة لانا نقول يعلم ذلك من السوق والسباق كما ذكر ائمة العربية في الملوح الذي يجعل المخاطب بمنزلة المتردد فيؤكد الكلام بالنسبة اليه قوله الوصف في المطلق سكوت عنه اي من حيث التعيين كما سياتي فلا يرد عليه انا لا نسلم ان المطلق سكت عن الوصف بل دالة على ثبوت الحكم فيه قوله ولا يخفى ضعفه لم يظهر وجه لضعفه مختص بهذا التوجيه سواء انه لم يتعرض هذا القائل للتقييد بل استمسك بمجرد السوال الا ان صاحب الكشف ذكر في آخر الكلام وفي الرجوع الى المقيد ليعرف حكم المطلق اخلام على هذا المنهي عنه لما فيه من ترك الابهام فيما ابهم الله تعالى كما ان في السوال قوله وقد يجاب بان الاجماع الخ ويمكن ان يقال النظر من التقريران منشأ قول عمر رضي الله عنه والاجماع مجرد الابهام والاطلاق لا دليل آخر لاح لا يقال مذهب الخصم حمل المطلق على المقيد لوجه الاطراد فعدم الحمل في صورة ما يقدح في مذهبه لانا نقول مذهبه انه يحمل عليه ان لم يكن دليل يمنع عن الحمل قال المصنف لانه اذا كان في آخر الكلام مغير الخ الظاهر ان مذهب الشافعي رضي الله عنه لا يتوقف على ان يعتبر في الكلام حكما ان على وجه المعارضة بان لا يكون صدر الكلام موقوفا على الآخر المغير كما اختاره المصنف بل مبنى كلامه على مجرد ان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم ما عداه لئلا يلغو التقييد لا يقال فالتخصيص باسم العلم ايضا ينبغي ان يدل على نفي الحكم ما عداه لانا نقول الفرق انه يذكر في الصورة الاولى في الكلام ما لو التفت اليه لحصل الفائدة بخلاف الصورة الثانية فانه لو ترك العلم وذكر مجرد المسند لاختل الكلام قوله المعدى بوجوب القيد لاجزاء المفيد الاصوب ان يقال لاعدام اجزاء غير المقيد فانه المعدى عند الفائلين لاجزاء المقيد قوله ولا يلزم ان النص المطلق فيه ان النص المطلق يدل على جواز عدم القيد وذلك مستلزم لعدم وجوب القيد ومن شرط القياس عدم النص على ثبوت المعدى وانتفاءه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالخصم ان لا يكون نص صريح في حكم المقيس وفيه ما يرى انه ذكر الامام الغزالي قدس سره في المستصفى فان قيل لم قسمتم كفارة

الاظهار على كفارة القتل في الرقبة والظهار ايضا منصوص عليه واسم الرقبة تشتمل الكافرة فلنا اسم الرقبة ليس نصا في اجزاء الكافرة لكنه ظاهر فيه بقي ههنا ان الظاهر انه لا يندفع اشكال الثاني اصلا فان المناسب ان لا يعلل القياس حكما شرعيا ثابتا بمحض سوار كان النص صريحا فيه مسوقا لاجله او لا لان القياس يفيد ظنا ودون النص مطلقا تامل قوله وبهذا يندفع ما يقال الظاهر ان هذا اشارة الى ان المعدى وجوب القيد لكنه يرد ان هذا القائل بنى كلامه على تقدير ان يكون المعدى عدم اجزاء غير المقيد وان لم يكن حكما شرعيا والمعدى نفس القيد فقال على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم الخ كما يفصح عن ذلك عبارة القائل في الكشف الكبير فلا يرد عليه شئ بمجرد انه لو لم يكن هذا التقدير بل كان المعدى وجوب القيد يلزم عدم اجزاء غير المقيد فالوجه ان يصرف العبارة عن الظاهر ويقال ان هذا اشارة الى مجموع الكلام السابق المشتمل على ان شرط القياس ان لا يكون الحكم القياسي دليل تقدمه منصوصا عليه فلا يصح ما ادعاه صاحب الكشف من انه لا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد قوله على انا نقول المذهب الخ وقد لزم على تقدير هذا التقدير وجود النص المقيد تقديرا في المقيس الثابت بالنص المطلق الوارد فيجب الحمل اذا الاطلاق والتقييد في الحكم فاذا حمل يلزم ان لا يصح ان يقال باجزاء الكافرة نظرا الى النص المطلق لا يقال لعل هذا القائل منع وجوب الحمل لانا نقول يدفعه انفاقهم بكون ان يقال مثلا هذا الاجماع لا يوجب الحمل فان من شرطوا استواءهما في الدرجة وما يوجد ههنا اذ القيد الثابت بالرأي دون النص قوله ولا يصح ان يكون من باب الخ وذلك لان الجواب الثاني الذي اشار اليه المصاب قوله ولا يمكن ان يعدى القيد الخ على طريق النزل واعتراض الخصم عن اثبات ان العدم حكم شرعي فاعتبار كونه حكما شرعيا في كلام الحنفية لرد هذا الجواب لا يناسب ان يجعل من باب المجازات مع انه ذكر في سوق الرد ان العدم ليس بحكم شرعي قوله سوء الاشكال ليس حمل الخ اعلم انه نقل في المحصول عن قبل الحنفية اعتراضا على من قال بتقييد المطلق بالمقيد نظرا الى القياس حاصله ان التقييد به يستلزم ابطال الاطلاق النص به مثلا الرقبة متناولة للكافرة في كفارة اليمين فلو قيدت بالايمان نظرا الى انها قيدت به كفارة القتل يلزم ذلك الابطال ثم اجاب عن الاعتراض بان هذا الابطال لازم في كلا حكمي لانكم اعتبرتم عن السلامة عن العيوب فقد قيدتم المطلق بالقياس وابطلتم حكمه وان لم يكن من قبيل تقييد المطلق بالمقيد فما كان جوابكم فهو جوابنا فمقصود الامام المعارضة مع المعترض بمجارضة الاعتراض وملخصه وكان الصحيح توهيم ما توهم نظر الى ان الامام اورد هذه المسئلة في بحث حمل المطلق على المقيد بناء على ان الاعتراض من قبيل ذلك الحمل قال المصنف ايضا على تقدير الوقوع الخ اي لو تنزلنا وسلمنا وضعه للمجموع والا فالكلام في جميع المشترك بين معنيه والمشترك بين معان باوضاع متعددة فيتطرق التردد بين وضع المشترك لكل معنى ووضعه للمجموع مع ايراده على تقدير التنزل وتسليم الوقوع انه يلزم جمع المشترك بين المعنيين ايضا قوله ولا يخفى ان محل الخلاف الخ انت خبير بانه لا يظهر الفرق بين قولنا اقرأت هندا وبين افعل في امتناع الجمع وامكانه فانه لا يجوز ان يكون اقراء واحدة ظاهرة وحائضة معا في وقت واحد كامتناع الامر والتهديد في صيغة افعل ويمكن الاجتماع في وقتين تامل قال المصرح ومن عرف سبب وقوع الخ لا يخفى ان المتبادر من العبارة ان منشأ الاستدلال على الامتناع بما مجرد الاسباب لا كون الوضع تخصيص امر آخر والتخصيص يقتضي انفراد المعنى مما سبق فلا استدلال عليه بهذا الطريق اعني كون الوضع تخصيص فالمناسب ان يجعل هذا الكلام اشارة الى الاستدلال بوجه آخر بقي ان جواز الجمع بين معنى المشترك لا ينافي الابتلاء والابهام وتعدد الوضع نعم وجوبه ينافي في الجملة قوله منشأ وبالاشتراك الخ قول منشأ ما جعل الحصر حقيقيا والا فيجوز ان يقال الوضع جعل اللفظ مقصودا على المعنى لكنه بالنظر الى هذا التعيين والاصطلاح فلا ينافي ارادة معنى آخر بحسب وضع واصطلاح آخر فكل وضع قصر اللفظ على المعنى الموضوع له بحيث لا يجاوز الى معنى آخر ففي كل وضع قصر اللفظ على المعنى الموضوع له بحيث لا يتجاوز الى معنى آخر مراد بحسب هذا التعيين والاصطلاح فينبغي ان يعلم انه يجب اعتبار القصر الاضافي فيما اذا حمل التخصيص في معنى الوضع على قصر المعنى على اللفظ والا فيشكل الامر المترادفة قوله باحصول التخصيص فيه انه لا يظهر هذا المعنى من ضمير الفصل فان المخصص به اعني المسند حاصل للمخصص اعني المسند اليه بالعكس وغاية التوجيه ان يجعل اللام في قوله للتخصيص به للتقوية لاصلة الحصول قوله لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع المرفية عين ما نفى عن المصاب اذ هنا طريقة الاطلاق من علاقة البعضية

ة الكلية ويحتمل ان يقال انه حمل كلام المصنف على ان المراد مجموع المصنفين بطريق ان كلا منهما مناط ومراد بالاستقلال لا المجموع فالتجوز باعتبار الاجتماع بين المصنفين بخلاف هذا التوجيه فان المناط الحكم المجموع المركب من المصنفين يقتضي انه لا يصح على ما هو الاوجه فلا وجه لذكره بعده نعم قوله على انه حرر لصدود الاعتراض الخ لا يخلو عن اشارة الى ذلك وقد صرح قدس سره في المسودة بان هذا التوجيه لا يتم على ما هو الاوجه قال اللهم صل من الله الرحمة الله الرحمة فعلما مستعد والصلوة فعلها لائم ولا يحسن تفسير اللائم بالمستعد كذا في المغني وذلك لان الظاهر ان يعني التعدية واللزوم على المعنى دون اللفظ فعلى هذا لا يحسن تفسير الصلوة بالدعاء ايضا لان المعنى الحقيقي فهو الدعاء الخ لا يخفى انه لا محصل لحمل الصلوة على الدعاء هنا بدون التاويل الى الارادة فيحتاج الى التجوز تامل قال المصدر لاختلاف الموصوف اقول الارق من الملائكة والمؤمنين في ان المعنى بالنسبة اليهما من مطلق واحد هو الاستغفار او مطلق الدعاء بل يبقى مطلق الاستغفار الا يرى ان صاحب الكشاف فسر قوله تعالى صلوا عليه بقولوا اللهم صل عليه وبالجملة لما عيف على الفرق بينهما في معنى الصلوة قوله فيه بحث لانه ان اريد الخ لا يخفى ان يجاب عنه بان المراد كمال الانقياد فيما قصد بالمتعاد وذلك من العشر باعتبار الامر والنهي للاظاعة لامر التسخير معا ومن غيره بمجرد التكوين والتسخير تامل قوله لا يصح في غير المكلفين لا يقال يمكن التكليف في الجمادات والحيوانات نظرا الى شمول قدرته تعالى لانا نقول المراد عدم الصحة نظرا الى العادة كما في سائر الضروريات العادية كما يقع الجزم بان الجبل لم يتقلب ذهبا ونقيض ذلك مجرد تجويز عقلي قوله والاظهر في الجواب الخ فيه انه ذكر في معنى اللهم يجب ان يكون المقدر على طبق الملفوظ لفظا ومعنى الا يرى انه لا مساغ في العربية لان يقال ضرب زيدا وعمرا وكون ضرب الملفوظ بمعناه حقيقة وضرب المقدر بمعنى قتل ومما يويد ذلك انهم اختلفوا في عامل المعطوف فذهب بعضهم الى ان العامل عامل المعطوف عليه بطريق النيابة وذهب جماعة الى تقدير مثله فالمناسب ان يكون المقدر بمعنى الملفوظ اتفاقا كما لا يخفى والجواب ان كلام القوم على عطف الجملة بتقدير المسند نظرا الى ان اختار لفظ السجود في ادراد هذا المعنى ومع ذلك اخر لمناسبة الجملة المعطوف عليها والا فيقدر بوضع الجبهة كثير من الناس وتخفى في الفرق بين عطف الجملة بين عطف المفرد بتقدير المسند بالمشتق دون الصحاب ان التقدير لتلك المفرد مجردا عن اعتبار نحوي ودون معنوي كما ذكر بعض المحققين في تقدير العوامل واذا كان الخبر طرفا قوله لا يخفى الخ تحقيقه ان السجود الحقيقي اشكال لانه لا حاجة للمصلي في ادعاء انه حقيقة فيه الا يرى اذا جاب عن آية ان الله وملئكته يصلون على النبي ان الصلوة مجاز عن الدعاء ويكون ان يجاب عنه بانه لا وجه للتجوز هنا لان الراس الحقيقي مفقود في الجمادات لفقدان الجبهة فيجب ان يراد بالراس ما يشابهه وان لم يكن راسا حقيقة لان يراد به وضع الجبهة فعلى ما يشابه الراس للانسان بالجبهة اصلا سوا كان الراس كلا مشتملا على الجبهة او جزوا آخر لانه ليس في ذلك من العرفانات عنبرة عندهم قوله فاثبات حقيقة الراس الخ لا يقال كيف يرد حقيقة الراس بل ما يشابه به اعني الخ التقرير ان جبهة الحلزون ذلك ثابت في جميع السماويات ووضعه على الارض في حين الامتناع عادة كوضع الراس المتحقق لانا نقول قد عرفت ان الاجبهة لمثل هذا التجوز نعم ان ظاهر عبارة المصنف ان المراد بالراس حقيقة الراس وايضا لا يصح في كثير من المذكورات كاعداد الزمان وجهات السمسم قوله لا يناسب ان يقال الخ وجعل مثل هذا الخفي بمنزلة الظاهر للبحث على النظر مما لا يورث حسنا في استفهام الانكار والتوبيخ قوله بل باعتبار ان ليس لها وجوه الخ الاظهر ان يقال بل باعتبار ان ليس لها رءوس فان هذا الكلام من المصرح على تقدير السجدة على وضع الراس بدون الجبهة محالا لا يخفى ويمكن ان يقال انه قدس سره صحح كلام القائلين بالاستحالة فيما اذا اريد بالسجود حقيقته على وجه يظهر به تصحيحه اذا اريد به المعنى المجازي لبسهولة قوله لا يمتنع صدورها عن الجمادات الى آخره فان حقيقة التسبيح الالفاظ والحروف المرتبة الخصوصية سوا كانت صادرة عن لسان الانسان او غيره وذلك مما يجوز صدوره عن الجمادات في القدرة الالهية وان قيد التسبيح بكونه صادرا من لسان الانسان فنحن نمنع جواز ذلك عن الجمادات وينبغي ان يعلم ان حاصل هذا الاعتراض من الشارح قدس سره هنا ان القوم استحالوا السجدة في الجمادات وجوزوا التسبيح منها بناء على ان السجدة عندهم وضع الجبهة او وضع الراس ولا جبهة ولا راس للجمادات ووضع شي على الارض بدون هذا الشي من المحالات القطعية بخلاف التسبيح فانه لا مانع فيه عن تاثير القدرة واما اذا حمل السجدة على وضع امر آخر في الجمادات فليس مما يستحيله القوم بل امر مسلم عندهم ايضا ولا يضر الشارح قدس سره ذلك لانه بصدد بيان الفرق الذي ادعاه القوم

بين سجود السجيم في الاستحالة قوله لا يفهمون هذه الدلالة اي الدلالة على الالوهية مع الوحدانية وان فهموا الدلالة على الالوهية في الجملة لما قال سددتم ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله قوله بل الاسب لا يقال عدم سماع التسبيح الحقيقي لا يختص المشركين بل قيل والمسلمين فلا يناسب ان الى المشركين على وجه التوبيخ لانا نقول هذا لا يقدح في كلام الشارح قدس سره لان مقصوده ان لا يفقهون لا يناسب التسبيح الحقيقي وانما المناسب لا يسمعون فبطل استدلال المصنف بلفظ لا يفقهون على ان المراد التسبيح الحقيقي مع ان عدم السماع على وجه الاستمرار والعموم يختص بالمشركين قال المصنف وان استعمل في غيره وفي عبارته خلل من وجوه اشار اليه الشارح قدس سره في تقرير مع امر آخر هو انه بقي عن التقسيم خارجا المشترك الموضوع لمعانيه معا بالمناسبة المستعمل في المعنى الاول قال المصنف والا العلاقة فمتجوز المخ قال العلامة الابهري روح المرتجل ما وضع ابتداء من غير سبق وضع وهو المفهوم من عبارة المفصل في النحو قوله يجوز ان يكون مجازا فلا وجه لان يذكر في مقابلة المجاز على وجه القطع بل المناسب التفصيل كما في المنقول قوله من الشارع ينبغي ان يجعل الشارع اعم من اهل الشرع ايضا قوله عرفي عام لم يظهر الى الآن معنى محصل للعرف العام فانه لا يمكن ان يجعل عبارة عن عرف جميع الناس وهو ظاهر وكذا حمله على عرف عوام الناس وكانهم اراد وا به عرف اكثر طوائف العلماء لكنه يتعسر الفرق بين هذا اللفظ العرفي واللفظ اللغوي المشهور تامل قوله فان اتفق في الحقيقة الخ لا يقال لا فائدة في اجتماع الاوضاع لانا نقول يحتمل ان لا يطلع اصحاب الاوضاع المتاخرة على الوضع السابق لكن وقوع مثل هذا الموضوع محل تردد واليه اشار قدس سره بايراد لفظ ان اتفق قوله من جهة واحدة ايضا الخ هذا بحسب الظاهر حيث يرد اي المعنى واحدا ولذا اعترض على تعريف المجاز بانا لا نتداول لفظ الدابة بالنسبة الى ذوات الاربع لكن المعنى مختلف في الحقيقة واليه اشار قدس سره في جواب الاعتراض قوله وحمله على خطاء وذلك لان هذا الاطلاق شائع فيما بين العلماء والعلاقة ظاهرة جدا وكلام من لا يعرف ذلك ساقط عن درجة الاعتبار نظهر ان تجويز الخطا في هذا المقام من خطاء العوام قوله احتراز عن استقاضها جمعا ومنعا بكذا واحد في المنع والظاهر انه لا قصور في شئ من التعريفين نظرا الى الجمع وان لم يقيد الوضع باصطلاح المخاطب فان التعريف الحقيقة والمجاز معا صادقان على مثل لفظ الصلوة تامل بقي امر آخر هو انه لا انتقاض لتعريف المجاز من حيث المنع ايضا فان التقييد بقيد علاقة في تعريفه يفهم ذلك فان الصلوة المستعملة في الاركان ان استعملت لعلاقة فهي وان لم تصدق انها استعملت فيها العلاقة والجواب ان وجود العلاقة بمنزلة الاستعمال لعلاقة وفي قوله على امر ما في المنقول قوله من حيث انه غير الموضوع له الظاهر ان هذا التقييد في تعريف المجاز فان عدم الاستعمال فيه العلاقة والمناسبة معه انه لا يصح ح جعل المرتجل من قسم المستعمل في غير الموضوع له مقابلا للقسم الآخر اعني المجاز قوله وان الاستعمال في غير الموضوع له اخ جواب اخر على ما فهم لو فيه من تعريف الكناية وما يتعلق به قال المصنف ما غلب في معنى مجازي المتبادر منه انه اذا وضع لمعنى مناسب للمعنى اللغوي بالغلبة الاستعمال فيه لا يكون منقولا وقد صرح في شروح المختصر على خلافه مع انه لا فساد فيه ولا غبار عليه قال المصنف بجعل الاول بمعنى انه الاستعمال فيه حقيقة بالنسبة الى ذلك الوضع قال المصنف في الثاني من حيث اللغة هذا ظاهر في ان المعنى المنقول عنه يجب ان يكون لغويا الشرعيا او اصطلاحيا او عرفيا ولا ضرورة في ذلك قال المصنف من حيث العرف صارت كانها موضوعة له بقدر ما لا يخفى ان المتبادر من العبارة ان المعنى الاول المرجح الاسم داخل في المعنى العرفي حتى يكون المعنى العرفي عبارة عما يدب مع خصوصية الفرس لكن المحققين صرحوا بان المعنى المرجح الاسم وبيان الاولوية ليس مما دخل قوله مبني على تغاير الاسماء الحقيقية فيان الحقيقة اعم من المنقول والمرتجل ولا يظهر التقابل بين الاعم والاخص بوجه ولو اريد بالحقيقة تقسيمها المقابل لهما كان التغاير بالذات قوله كالمنقول اللغوي عن معنى عرفي المخ وانت خبير بان اتمام الدعوى انما لم يوجد منقول لغوي عن العرفي اصلا موقوف على الاستقراء التام بل يمكن ان يوجد بلغة العجم واقع وكذا التوافق اللغتين فلا مانع من ان ينقل لفظ في العرب عن معنى عرفي تامل قوله الذي الرابع هذا على الاطلاق غير حسن فانه يستعمل للغنم والبقر ولا يقال في العرف الدابة عليهما بل على الفرس فقط كما ذكره الامام الرازي في تفسيره او على الفرس والبغل كما يشعر به عبارة المفتاح او على الفرس والبغل والحمار كما هو المشهور قوله وايضا يلزم صحة الاطلاق المخ فيه انه قد لا يجوز التجوز بالنظر الى بعض المعاني مع وجود العلاقة كما لا يقال النخلة الطويلة للانسان الطويل قال المصنف كل واحد من الحقيقة والمجاز اكان في الفضلة لا يخفى ان المتبادر من

العبارة ان الحقيقة والمجازية والصريحية والكنائية باعتبار ظهور الحرة والحقيقة اذا هجرت صارت مجازا وهي باعتبار المعنى المهجور فيه كناية وليست باعتبار حقيقة تامل قوله اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا الخ فيه انه ذكر في شرح الاسلام الضرب ما ظهر المراد منه ظهورا بينا فقال صاحب الكشف وقيل لابد فيه من قيد بالاستعمال او ما يعرب نحو هما يتميز به عن المفسر والنص اذ الفرق بين الصريح وبين ما ذكر انما ليس الا كثرة الاستعمال في الصريح وعدمه في المفسر والنص وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان الانكشاف التام التفصيلي والتفسير كما بالاستعمال فالنص والمفسر اقسام الصريح ثم قال هذا اذا لا استبعاد في تسمية النص والمفسر صريحا الا ان سوق التقسيم هنا يوجب اشتراط الاستعمال ولا تحقق ذلك في النص والمفسر لظهورهما بالنسبة الا بالاستعمال تامل قوله بواسطة غرابة اللفظ فيه اذ قد مر سيره في بحث المجمل ان الاجمال قد يكون لغرابة اللفظ تامل قوله او عن القرينة الخفي ان الكناية لعدم القرينة واضحة اليضا كما ان الصريح قبلها خفي قوله من اشكال الكلام اي اشكال المفسر والمحكم والمتشابه والمجمل لا عن غرابة اللفظ والذي يدور الامر للان كلام القائل في الكشف والتحقيق ظاهر فيما قلناه قوله ولا يخفى فيه من التكلف لعدم دلالة اللفظ على ما هو محكم المعنى واضح ويجب ان يقصد فيه الوضوح والانكشاف وما هو خفي ينبغي ان يقصد فيه الاستتار قوله اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له الخ فيه بحث لان المستعمل فيه يجب ان يكون مقصودا اصليا كما صرح به في المفتاح واجيب عنه بان صاحب المفتاح ذكر في موضع آخر ان الكناية مستعملة في الملزوم والازم معا فالكناية مستعملة في المجموع او كل واحد منهما كذا خلافا للغرض الاصلي ولا استحالة لكون احد جزئي الاصلي وسيلة الى الآخر قوله الظاهر الموضوع له فيما ليس غرضا اصليا قطعيا فانه لا يرجع اليه النفي والاثبات والتصديق والتكذيب اصلا بل الى اللازم على الانفراد ولذا لا يشترط امكان الموضوع له فالفرق بين الكناية والمجاز بذلك خفي لان الانتقال الذهن الى اللازم الا بعد ملاحظة الملزوم الموضوع له وتصوره وملاحظة العلاقة واللزوم بينهما قوله الكناية مستعملة في المعنى الثاني الكن مع جواز الخ فيه ايضا بحث لانه لا يجب ان يكون في المجاز قرينة لفظية ولا قرينة معنوية مفيدة لاستحالة الموضوع له بل قرينة والا على ان المعنى المجازي مراد وغرض اصلي ولا شك ان مثل تلك القرينة واجبة في الكناية اليضا فتجويز الارادة ولو بالتبع في الكناية دون المجاز تحكم قوله لقرينة جعلها لا يقال الخصم يستدل بتلك المقابلة على المغايرة لانا نقول الجواب منع وحصلانه يمكن ان يجعل دليل الخصم موافقا منا سبا لعدم المغايرة فلا يلزم مدعى الخصم قال المصوما في الجملة فان نسب الى المتبادر عن العبارة ان المجاز في الجملة ينحصر في العقلي والمفهوم من كتب المعاني والبيان ان الاستعارة التمثيلية في الجملة بقي امر آخر وهو انه صرح في تفسيره للمجاز العقلي المجاز بالنسبة الى المفعول قوله اذ لا مانعات فيه ان المفهوم من شرح التخليص ان الموت قائم بالفاعل الحكم الا ان يراد بالقيام هو الوقوع والصدور ويراد به قيام الموجودات الخارجية وقد جعل الموت عدم الحيوة قوله والسامع فيه ان قول الدهري لا يطابق عقل السامع بحسب النظر فكانه اراد عقل السامع بحسب فهمه من ظاهر الكلام قوله وضبط ابن الحاجب بقي المشاكلة وبقي ذكر الشيء بلفظ غيره او توهم في صحبة تحقيقيا او تقديريا ويمكن ان يجعل المجاورة متفاوتة لها تامل قوله والوصف ان الصفة المشترك فيها اعم من المحسوس والمعقول وح ينذرج فيها الشكل واذا اكتفى المصنف بالوصفية قوله اعلم ان المعتبر في المجاز الخ ذكر قدس سره في شرح الكشاف في قوله تعالى حدى للمتقين المتبر في المجاز باعتبار المآل والمشارفة حال اعتبار الحكم لا حال الحكم فعصرت الخمر مجاز ان صار خمرا عند الاعصار فقال السيد الشريف هذا اضطرار فيقال ان قولك عصرت هذا العنب في السنة الماضية مشيرا الى خل بين يديك لمجاز فيه مع انه لم يكن خلا زمان العصر وقولك سأشرب هذا الخل مشيرا الى عصير عندك مجاز وان كان خلا حال الشرب فالواجب ان يرجع الى وضع الكلام فانه كثيرا ما يعتبر زمان النسبة دون ما يعتبر زمان اتصافها كما في هذين المثالين اقول كان السر في ذلك انه اذا اطلق معنى مصدري في صيغة فعل وغيرها على شيء بدون اسم الاشارة فوضع الكلام على ان يلاحظ هذا الشيء على ما هو عليه في زمان التعليق ويعبر عنه بما يستحق ان يعبر عنه وان لم يقع هذا التعليق واما اذا علق حكم على اسم الاشارة الموصوف بصفة فالمعتبر في هذه الصفة زمان الاشارة فان وضع الكلام على تعليق الحكم بذات المشار اليه الموصوف على اعتبار الوصف زمان الاشارة فان قولك قتلت هذا القتيل امس بمنزلة قولك قتلت هذا الذات الذي صدق في الماضي لان يصير في الحال حيا عند الحس مشاهدا بان وقع مقتولا فليس اعتبار المقتولية في زمان القتل ففي الحقيقة تعليقان تعليق الحكم اعني القتل بذات المشار اليه وتعليق الاشارة الحسية للمقتولية تامل حق

الحاجة الا اذا اظهر العسر اندفع الاعتراض ايضا بالتمام والا فالفرق بين ما اذا قيل قتلت قتيلا او قتيل تكميلي هذا القتيل في وضع الكلام قوله وفي الفعل جزء مع ان المجاز لفظ الفعل المركب من المادة والهيئة فلا ينبغي ان يقال الحدث تمام معنى المادة قوله على التشبيه غير المحاصل الخ بناء على طريق اللف والنشر غير المرتب قوله الاصل ان حصول المعنى الحقيقي الخ اجيب بان ما ذكره الخصوص بالافعال والاسماء المغيرة للصيغة وليس ينبغي لانه اذا قيل العادل بمعنى العادل فهو مجاز مع حصول مستمرا وايضا اذا قيل علم الله تعالى في الماضي والحال والاستقبال فهو مجاز نظرا الى ان علمه في الازمنة الثلثة غير متغاوت كما من البتة وايضا يجوز اطلاق المشتقات على خصوص افراده مع ان ذلك الاطلاق مجاز نعم يمكن ان يحقق نظرا الى سوق كلام ما ذكره المصنف المجاز باعتبار الكون الاول وفيما يستلزم حصول المعنى الحقيقي حال الاعتبار كون اللفظ حقيقة قوله [illegible] ان الحصول بالفعل الخ اجيب بانه داخل عند المصنف في المجاز بالقوة ويمكن ان يقال فذلك مخالفة للمقوم بلا احتياج مع انه يلزم ان لا يجتمع في نحو [illegible] ثم استشكل بكونه مجازا قريبا وبانا بالقوة الابعد الاطلاع على الارادة او عدمها وكان المصنف اراد ان الاطلاق كان على تقدير الحصول بالفعل فمجاز بالفعل والا كان على تقدير حقيقة مستعدة فمجاز بالقوة قاله يمكن اعتبار التجوز المآلي والتجوز بالقوة والاستعداد في مادة واحدة قوله بل السكنى الخ يبنى على ان العمى عدم البصر عما من شانه البصر فالاعمى فاقد له الاعمى بشرط الاستعداد او لان يكون بصيرا قوله للاتفاق على امتناع الخ قال السيد الشريف يلزم من ذلك ان لا يكون السببية ايضا معتبرة اتفاقا بناء على امتناع الملاك الاب على الابن مع تحقق السببية فيهما قوله بتنزيل التقابل الخ اقول فيه بحث اما اولا فلانه يكون استعارة اسم الضد المتعدد الاخر للمتباينة الواقعة بالتنزيل كاستعارة المعدوم للوجود العديم النفع واستعارة الميت للجاهل بالاصل لا استعارة نفس العدم للموجود واما ثانيا فلان القوم عدوا التقابل علاقة الانتقال فان المجاورة من انواعها بالشبهة وقد جعلوا ايانا بمنزلة اللحية والورقة في الخيال وفي التعقل وفي الوهم الضدان مما اجتمعا في احد هذه قوله او مشاكلة كما في اطلاق السمنة قول ذكر قدس سره في شرح المفتاح انه لا محيص عن جعل نفس المشاكلة علاقة مستقلة في المجاز سوى العلاقات المعدودة وابضا جعل العلاقة في اطلاق السببية على جزء السببية للسببية فان جزء السببية مسببية عنها ففي المقام نظران وجهين لفي امر آخر هو انه لا يقصد بلفظ السببية الجزء السببية بل هي فيما يظهر المراد جزء اسبقية فعلية توارياها وقائمتها غاية الامر ان تلك الفعل صفة فالمجاز ليس من باب المقابلة قال المصنف عينا الغيث اي البنت لا يخفى ان هذا يحتمل ان يكون اطلاق المسبب على السبب فان البنت تحاني المغيث وكانه نظر الى ان الفعلي اي الرعاية لا بد ان يكون البنت بحيث تحاني غايته لجواز الانزال فان الرزق يصير بعيدة قوله او تشكل بما فيه ان هذا داخل في الوصفية على ما صرح به في شرح التلخيص وكانه قدس سره نظر الى عبارة ابن الحاجب حيث جعل التشكل مقابلا للوصف قوله وهذا الا يناسب قول الجامع جزء من الظرفين الخ انت خبير بان هذا الجواب يخالف الجواب عن السوال السابق على ذلك تامل قوله فالجواب ان المراد بالاسد الزئير الخ اعلم ان هذا الجواب انما يتم بالنظر الى المتن وسائر الاقسام المذكورة هنا كما لا يخفى لكن سيجيء في استعارة الالفاظ الفقهية ان الاستعارة اطلاق اللفظ على المباين للارادة الازم فالمستعار في رواية اسد المشير الى الرجل الشجاع المشبه بالاسد في الشجاعة الا ان الانتقال من لفظ الاسد الى مفهوم الشجاع انما هو منه الى المستعار لواسطة القرينة فالله قدس سره نظر في حل موضع الى ما يستفاد من عبارة المصنف فلا يرد عليه شيء قوله فالمذموم اصل ومتبوع لا يخفى ان المتبادر مما سبق قبل ذلك ان مجرد الانتقال في الجملة ولو بالقرينة كان في التجوز فيلزم ان يكون التجوز عن الكل بكل على الاطراد والجواب انه لا شيء في المجاز من العلاقة المعتبرة نوعا فالمراد ان المذموم اصل من جهة الاستعداد والانتقال المبني على العلاقة المعتبرة عند القوم بحسب اللغة او العرف فقوله والعلة اصل بيان الاسباب استعداد والانتقال قوله وانما قال كالعلة الخ في ان المعلول الموجب ايضا لا يطلق على العلة الموجبة كذا الاطلاق على الكل البعض افراد الجزء فكما التقييد الجزء كذلك تقييد المعلول قوله بل ان يكون اللازم بحيث يحصل ولو زوال في كلامه ان المذموم اذا صار لزوما واعتبر منتقلا منه بواسطة ان فهم مقدم على فهم اللازم زمانا او زمانا كما في فهم الكل والجزء لكان اقيد واحسن والاظهر في الجواب عندي اذا ان فهم الكل اجمالا كان فهم الجزء في ضمنه واذا فهم تفصيلا كان فهم الجزء على التفصيل مقدما واما اذا فهم الكل مجملا كما اذا كان اسم الكل مجازا عن الجزء فهم الجزء تفصيلا متاخرا عنه والكلام في ذلك الفهم فلا اشكال قوله علماء البيان يجعلون الخ وما يويد ذلك ان اهل العربية ذكروا ان المجاز اللغوية والجزء فقال المحققون

في شرح الكشاف وصفا وانها لازمة لها فتفيد بالجزاء غير مفارقة لها بمعنى انها لا توجد وتتصور بدونها يقال فلان لزم بيته اذا لم يفارقه ولم يوجد في غيره ومنه قولهم لم المتصلة لازمة للاستقبال قوله وانما يطلقون اللازم الخ يكون تقتضي الملازمة اعم من ان يكون الاقتضاء لذات الملازمة اولا لان علة اللزوم لا يلزم ان يكون ذات الملزوم على ما ذهب اليه المحققون قال المصنف واللازم البين بالمعنى الاخص اشارة هو المعنى الخارج الخ في كونه كذلك على الاطلاق بحث وخفاء فان التمليك بالمال داخل في مفهوم البيع والاجارة قال المصنف فان البنية وضعت لملك الرقبة انت خبير بان ذلك لا يعد فرقا بين الغرض من البنية وبين غرض النكاح ولا بين نفس المعنى الحقيقي للفظ البنية والمعنى المجازي لها وقد صرح الشارح قدس سره بعيد ذلك بانه قد يقام الغرض مقام المعنى لكن الكلام في جواز ذلك بحسب العربية فتامل قوله ان يطلب الزوج منها البنية لا صوب النكاح على ما في الكشف الكبير كما لا يخفى قوله واما البنية فلا حاجة اليها الخ فان قيل البنية مجاز عن النكاح والمجاز لا بد له من قصد المعنى المجازي لانه اللفظ المستعمل فيه والاستعمال لا يكون بدون القصد قلنا المقصود ان هذا اللفظ يجعل في الشرع عبارة عن النكاح وان لم يقصد تصحيحا الكلام المسلم احتراز عن اعتبار الاخوي في كلامه الاخير انه يجعل الطلاق عند الدخول واقعا ايضا بقي الكلام في انه يجوز اعتبار الحقيقة اللغوية في البنية ايضا لانها التبرع بما ينتفع الموهوب له مالا ولا كاعتبار حقيقة العتاق قوله والمهر الاصوب تركه الاخير انه ذكر المصنف في الرد على الشافعي لو كان وضعه لتلك المصالح وهو مشترك بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج قال المصنف بقوله تعالى خالصة لك يمكن ان يقال الخالصة صفة مصدر محذوف اي هبت هبة خالصة نفسها تبرعا خالصا لك دون المؤمنين لا تبرعا مقيدا بتخصص في زمان كما في النكاح المنعقد لان الشافعي رضي قال المصنف وغيره بدين اللفظين انت خبير بان لفظ المجاز لا يجب ان يدل على جميع اوصاف المعنى المجازي المستفادة في ضمن موضوع بازائه بل على الصفة التي هي العلاقة ولو كانت الدلالة بمعونة القرينة مثلا لفظ الغيث المجاز عن النبات دال على المسببية دون سائر الاوصاف وكذا لفظ الاسد على الشجاعة المستعار له قال المصنف الخلوص في الحكم الا وصاف لا يخفى ان الآتية للعبارة على ذلك فان البنية قد يكون العوض ايضا قال المصنف ويحتمل ان يكون المراد فائدة في التخصيص بتلك الازواج الاربع انحصار ازواجه عليه الصلوة والسلام فيها قال المصنف لو كان وضعه لتلك المصالح الخفية يجوز ان يكون بعض المصالح المشروع لها خاصة بالزوجين كما ان كيفية المهر ولزوم المهر فمذا البعض داخل في قول الخصم الى غير ذلك مما يطول تعداده قوله بل الجواب انه لا يجب في الاعلام الخ الصواب تركه وحذفه لانه في الحقيقة توضيح وتفصيل لما اشار اليه بقوله واقائل ان يقول خلو الخ والمتبادر من العبارة انه دفع له ابتداء يحتمل ان يجعل هذا بيان المراد المصنف من عدم وجوب رعاية اللغوي في العلم فحينئذ يصير دفعا للمشار اليه بقوله واقائل الخ فان هذا السوال لا يتم على تقدير الرعاية لهذا المعنى لانا نقول هذا المعنى لجيد من العبارة وايضا لا وجه لنفي المصنف اعتبار اللغوي في العلم بهذا المعنى في هذا المقام فانه غير متوجه اصلا قال المصنف انما يصح اطلاق اسم السبب على المسبب الخ فيه انه يجوز في القواعد العربية ان يطلق المسبب على السبب مطلقا بلا اعتبار هذا الشرط وقد اشترط صاحب الكشف ان يكون السبب مختصا بالمسبب وهذا ايضا ليس بشرط في اللغة ولا وجه للفرق بين الاصول واللغة في ذلك لان تلك المباحث من مبادي الاصول قال المصنف هذا بناء على ان الطلاق الصفاتي اقول لا وجه لتاويل الفعل بالمشتق فان لكل منهما مدلولا على حدة الاخير انه اذا لم يقم شخص دار اصلا بل سيري اجزاءها متفرقة لم يصح له ان يقول انا دري لها لكنا نصح له ان يقول سا دري دار بل الظاهر ما ذكره صاحب الكشف من ان الملك المطلق يقع على كماله وذلك لصفة الاجتماع الا ترى انه يقال في العرف ما ملكت مائتي درهم سوى انه ملكها دراهم متفرقة لكن لا يجتمع في ملكه عبدا فانفي قوله ان ملكت عبدا انهار فهو حر لا يتعلق العبد على تقدير ان اشترى بعضه اولا قبل البعض ثم اشترى البعض الآخر ما فيما اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا يتعلق لان الاجتماع في كونه مشتريا له تحقق بعد زوال ملك البعض الاخير ترى انه لو حلف على شراء عبد فاشتراه بوكالة الغير يحنث ويويد ذلك ذكرنا في الفرق بين العبد المنكر والعرف ثم اعلم ان هذا الاختلاف في حقيقة الصفات المشتقة مستمر باعتبار الزمان في مفهوماتها ايضا كالافعال ولم اقل النحاة بذلك قال لا يصح اطلاق المسبب عليه فان قيل الاولى الا يذكر ذلك قال المقصد اعني صحة اطلاق الطلاق لا يتوقف على ذلك بل على صحة اطلاق المسبب على السبب قلنا الاصل الذي ذكره القوم محوج الى تصحيح اطلاق السبب على المحض على المسبب ودون العكس فتنقل قدس سره

الاصل تمام قولہ فقد یقام الغرض من المعنی الحقیقی مقامہ فیدان ازالۃ الملک سبب لثبات القوۃ کما سیجی فلیس غرضا من الثانی بل لازم الاعم وکون ان بعض الغرض لیس محمولا علی ظاہرہ بل المراد بہ المقصود من استعمال الاصل افادۃ سواء کان مقدما او موخرا والشک انما یقصد من الاعتاق الموضوع لاثبات القوۃ الازالۃ اقتضاء تتوقف الاثبات علی سببہ وہو الازالۃ فتبقی الاشکال بحالہ یجوز ان یستعار العتاق باعتبار الغرض وہو الازالۃ ویتم جواب المصنف بان اطلاق الرفع والقید والعتاق باثبات القوۃ فاذا یقال ح انہ قد یقام الغرض مقام الحقیقی فی التجوز والغرض ہنا الازالۃ کما ذکرہ قولہ الواجب عائدۃ الاستعارۃ الالفاظ الاربعۃ ظاہرا المستعار یجب ان یکون مناسبا للمعنی المنقول الیہ المستعار منہ وذلک انما کان مناسبا للمعنی المنقول عنہ لکون جہۃ المناسبۃ یکون ان یکون مشترکۃ وکان ذلک الواجب فی اصطلاح الاصولیین ودون العربیۃ تامل قال المصنف لا یعنی ان الشارع وضع الاعتاق فیہ بمعنی ما فہم من الکافی وغیرہ من کتب الاصول والفروع حال المصنف افادہ ما ثبت قوۃ ولقائل ان یقول لم یصدر من المالک الا قولہ اعتقت فجعل شرع اثبات القوۃ ثابتا بہذا القول کازالۃ الملک لا یتصور ثبوت الازالۃ منہ بوجہ آخر فالقول بان الازالۃ حصارۃ منہ دون الاثبات محکم ویمکن ان یقال القوۃ فی مقابلۃ الزوال الذی ہو عجز حکمی ثبت فی المملوک حقا للہ تعالی دون العباد وجزاء لاستنکافہ عن عبادتہ فلا یظہر ان یقال باثبات المالک لملک القوۃ قولہ لان الاعتاق الخ اعلم ان خیر ان مالک غیر ظاہر علی قول ابی یوسف ومحمد رحمہما اللہ کما یفہم من الکتب المشہورۃ ثم ذلک ہو السابق من لفظ الاعتاق بحسب قولہ علی انا لا نسلم ان الاعتاق الخ قیل فیہ سوء الترتیب فان قولہ اولا ان لا یفہم من العتاق الخ یقتضی المنع للنقل قولہ فکون اللفظ الخ علی تقدیر التسلیم للنقل فالمنع بعد قولہ علی ان لازم الخ غیر موجہ والجواب ان ہذا الکلام وقع علی ترتیب الجوابین یعنی لازم المجازیۃ فی الاسناد اذا لا یفہم من الاعتاق الا ما یصح اسنادہ حقیقۃ الی ذلک المعنی فہو لازم الاول ولازم فی مجاز اللغۃ فانہ منقول شرعا الی الازالۃ وان کان مجازا للغۃ علی ان لازم ان فہم یتجوز اللغۃ فانہ لم یقع نقل فہم الجواب الاول فی الکلام فی قوۃ وجعین الجوابین لا وفہم واحد ویمکن ان یجاب عنہ بوجہ آخر بان اول الکلام لافادۃ مجردۃ ان معنی الاعتاق لیس اثبات القوۃ بل المصحح لاسنادہ الی المالک سواء کان علی وجہ النقل او لا فلا یکون منع النقل بعدہ غیر سدید قال المصنف فان الاستعارۃ لا تجری علی الخبر اعلم ان ما سبق لما کانت ازالۃ الملک اقوی من ازالۃ القید صح استعارۃ الاولی دون الثانیۃ وذلک لان الاستعارۃ لا تجری الا من طرف اقوی کالاسد قولہ والمخصص ان یتبع ذلک بما یدل علی ان فی الازالۃ اقوی یعنی ان حق الولاء اثر للملک السابق والاعتاق شرط لزوال ذلک الحق بقی بعد الاعتاق ولا شک ان ازالۃ الشیء مع بقاء اثرہ ضعیفۃ بالنسبۃ الی ازالۃ امر مع زوالہما [illegible] والاول اقوی فی نفسہ عن المزال الثانی ولا یعارض ذلک بانہ یبقی حکم الطلاق ای العدۃ لان بقاءہ لیس مستمر الحق الزوال الا ان ملک المتعۃ قد یعود کما [illegible] بخلاف ملک الرقبۃ فانہ اذا زال لا یعود قولہ ولقائل ان یقول قد یکون الاستعارۃ الخ ہذا اعتراض علی الکلیۃ التی ذکرہ المصنف بقولہ الاستعارۃ [illegible] حرف احد فلا یرد ان استعارۃ الطلاق لیس من قبیل التشابہ بقی انہ ذکر فی شرح التخلیص ان المستعار منہ یجب ان یکون قویا فی العرف تامل [illegible] بعد التحقیق ان جمیع ذلک بطریق الاستعارۃ لا بطریق الخ انت خبیر بانہ یجوز ان یتعرض علیہ بطریق الالزام بان یقال یمکن ان یجعل البتۃ مجازا عن [illegible] المتعۃ اللازم لملک المتعۃ الثابت بالنکاح لا عن ہذا الملک کما جعل المصطفی استعارۃ عن الازالۃ اللازمۃ لمعنی الاعتاق اعنی اثبات القوۃ [illegible] قولہ فانما عن الاستعارۃ لا یخفی ان المتبادر من ہذا الکلام مع ما سبق ان الاستعارۃ مستعملۃ فی اللازم لکنہا مطلقۃ واقعۃ علی المبین الذی یتوقف [illegible] وان ان الاستعارۃ لیست کذلک والتحقیق ان الاستعارۃ مستعملۃ فی المبین لکن بواسطۃ القرائن المانعۃ والمعینۃ نظرا الی الملازمۃ من جہۃ الاشتراک فی الاثر قولہ وعلی ما ذکرہ المصنف الاعتق وفیہ بحث لانا ان اردنا بالسر الملک الخاص بالبیع الاعتق علی مذہب المجیب الیطول وان اردنا بہ الملک المطلق الیعتق علی مذہب المصنف ایضا لا یقال علی التقدیر الثانی لا یصح التجوز علی الی المصنف لان المطلق لیس سببا بخصوصہ لانا نقول المطلق سبب بخصوصہ لکن فی ضمن الافراد فانک اذا رایت زیدا او قلت رایت رجلا ولم تزد زیدا بخصوصہ صح الکلام بلا تجوز فوصف الخاص وصف للعام بلا مسامحۃ قولہ واجیب بمنع الملازمۃ وانت خبیر بانہ اذا لم یجز الاستعمال لم یقبل الشیء منہ مع تحقق العلاقۃ وعدم ظہور مانع فعلیہ اعتراض بمدعی الخصم اعنی بشرط السماع فی آحاد المجاز ولما مر عائد تصحیحہ بعدم جواز الاستعمال فی محل المنع علی قال اللہ الابہری قولہ لعل الجامع لیس مجردا الخ فیلزم ان لا یجوز استعمال الخاص فی شیوعہ مثلا تامل قولہ المصحح فرق عن الحقیقۃ الانصاف ان

المجاز خلف عن الحقيقة باعتبار انه اذا اطلق اللفظ فهما والمعنى الحقيقي قطعا ثم حمل عليه واعتبر قرينة صارفة عن ارادته فعلى هذا فقد اجتمع الحقيقة والمجاز فانه اذا وجد المانع والقرينة حمل على معنى مجازي يعتبر علاقته مع المعنى الحقيقي فالظاهر اعتبار الخليفة في الحكم لكن اشتراط الامكان في المعنى الحقيقي وكذلك يجب قاعدة العربية تامل قال المصنف والوجه الاول صحيح في المعنى لا ينبغي ان يحدث هذا الوجه ينبغي ان يكون الخليفة عند الحنفية رحمه الله في الحكم ايضا فان ثبوت الشيء يتبعه اثبتي فرع ثبوتها بهذا احر تامل قال المصنف وهذا هو المراد بالخليفة في حق الحكم وفيه بحث لان دليله بعد تسليم تقدماته لا يقتضي الا فرع المعنى المجازي عن الحقيقي فيكون الثاني اصلا للاول فيجب ان يكون الاصل ممكنا لكن ابن ذلك مما هو المدعى اعني كون ثبوت المعنى الحقيقي اصلا لثبوت المعنى المجازي الا ترى ان الجزئية في قولنا هذا البنى ممكنة جائزة الثبوت في الجملة ايضا لكنها ممتنع الثبوت الموضوع والدليل لا يقتضي وجوب ان يكون الجزئية ممكنة الثبوت للموضوع بل امكانها في نفسها فينبغي ان يلقم العنق اقول لنا هذا البنى كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله قوله وفي استدلاله ان الحقيقة اذا امتنعت تصير ان يعتبر اله على هذا الطريق المشهور لا يفيد ان يكتفي بامكان اللفظ دون الحكم فان المتبادر منه ان الحقيقة بحسب الحكم ايضا اصل لكن اعتبر اصالتها بحسب اللفظ لكونها من اوصاف اللفظ تامل قال المصنف يجب ان يكون الاصل هو المجاز غير ممكن اقول هذا على راي ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ودون ابي يوسف رحمه الله على ما فصل في الكتب المعتبرة وايضا على شرط انعقاد اليمين وبقائه التصور والامكان عندهما فاذا فالوجه ان يقال ان كيف يخفى ذلك على المصنف الشارح المحقق قدس سره قوله واذا كان كذلك فاقول الحالف على شرب الماء في الكوز اذا عين اليوم مثلا او اطلق وعلق على التقيدين الا ان لا يكون فيه ماء او كان فاريقا وفي الصورة الاولى لا يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله وعند محمد رحمه الله خلافا لابي يوسف رحمه الله وفي الصورة الاخيرة يحنث في الحال اتفاقا وذلك لان اليمين عقد شرعي لا بد ان يكون محل ومحله عنده خبر في المستقبل سواء كان الحالف عالما بحاله او لا وعندهما محله خبر فيه وجار الصدق الا انهما فرقا بين المطلق والموقت فيما اذا كان ماء فاريقا باعتبار الحنث في الحال وعدمه في الموقت وذلك لان الرجوع في المطلق كما اذا فرغ فاذا فات البر فوات الحنث عند ابي حنيفة رحمه الله واذا مات الحالف والماء باق في الوقت البر في آخر الوقت وعند ذلك لم يتحقق الحنث فلا يحنث اليمين بهذا الاستدلال من الكتب المعتبرة فايراد السوال والجواب بانه غير موجه غافل قوله فلا ينبغي ان يعتبر ذلك ان انعقاد اليمين عند البقاء يجب ان يكون على كل حال عند حدوث الانعقاد فلا يصح ان يكون انعدامه دليل انعقاد على الامكان الظاهر بقاؤه على الامكان البعيد الذاتي قوله فلا ينعقد اليمين الجواب سوال تقديره ان اعادة الماء ممكنة غير ممكنة ظاهر اذ لا تغير امر العقار على استحالة اعادة المعدوم لكن خلق فرد آخر للماء ممكن ظاهرا فكذلك ما لا يستحيل العقلا اصلا وحاصل الجواب ان ذلك وان كان ممكنا ظاهرا لكن الحلف على الماء الموجود في الكوز وقت اليمين كما هو مفهوم من العبارة واثبت تغيرا ان الظاهر في الجواب ما مر ان ابتداء الانعقاد على الامكان الظاهري شيء من الاعادة والخلق للبين لظم قوله لان الشيء اذا صار الخ فيلزم ان لا ينفع الحنث اصلا قبل خلق الحيوة كما هو مقتضى التعليق اللهم الا ان يقال هذا الكلام للحالف على وقوع الشرط الذي هو فعل العبد قوله لانه لا شرط الحالف في الازم لم يتحقق لان ولد المدبر جاز ان يكون رقيقا او يكون حرا الاصل فيلزم الولد العتق من حين الملك مع بقاء الشرط يلزم العتق المشار اليه بقوله حين الملك المشهور بذلك الوصف فلا يصح الاستعارة ويمكن ان يقال المشبه به المستعار منه الولد المتولد من جارية الغير شبه به المشبه المستعار له العبد الموصوف بذلك والمراد عتق العبد المعين المشار اليه بذا لجعل العبد المشبه محمولا على هذا خبر عنه لقيل ان الظاهر ان المستعار منه مطلق الولد لا الولد الخاص حتى قوله حتى واذا كان الامر كذلك رجع الى النبوة وذلك اشارة الى العتق ومتاخر جزئي وخبر ذاك محذوف اي حاصل قوله فالمعنى المذكور انما هو اذا دليل على الجزء اي ان جعل الشارع لا يصح لان المعنى اخبار عن العتق السابق حين الملك قوله فيه نظر لانه لا فرق بين احتمال النبوة المستفقة واحتمال النبوة للشفقة لاحتمال الاخوة لذلك الاقسام قوله فان قيل صحت ثبوت الحرية الخ اعلم ان محصل هذا السوال مع جوابه مذكور في المتن في بحث قران المجاز يحتاج الى زيادة بسط سيجيء وذكر انشاء الله العزيز قوله لانه استحضار المنادى بصورة الاسم لا قصد المعنى اقول فيه بحث لانه لا بد في اللفظ المستعمل من قصد المعنى حقيقيا كان او مجازيا وكانه اراد ان المقصود في النداء التنبيه او استحضار الذات المعلم اجمالا بالقصد الاصلي ثبوت معنى اللفظ المنادى لهذه الذات فلفظ المنادى يستعمل في الذات بلا اثبات معناه له اعلم فقال صاحب الكشف والضابط ان النداء استحضار المنادى بوصفه القائم به ان كان ثابتا كخو يا طويل وهو طويل وان لم يكن ثابتا فان كان مما يصح ثبوته في جملة المنادى ثبت اقتضاء نحو يا قصر

والافلا استحضار المنادی بصورۃ الاسم نحو یا انبی للاکبر سنا منہ بقی انہ ہو یقع مثل ہذا الندا من کلام البلغاء تامل قولہ فیقوم عینہ مقامہ سماہ حتی الم یتشکل بما اذا کان الحر عالما للمملوک وناداہ یا حر فانہ لا مفتق ویمکن ان یقال ہذا اللفظ یقوم مقام معناہ والا اذا کان صارف عنہ بان یکون عالما للمملوک فیکون حتی لمجرد الاستحضار تامل قولہ سیل الی المذہب المرجوح الخ الانصاف ان ہذا الکلام من المصنف مائل الی المذہب المرجوح لکنہ یدفعہ قولہ بنار ثم یستعار لفظ الاسد وما سبق منہ من ان الاستحقاق استعمال للفظ فی الازم للبیان فلا ینبغی ان یتعرض علیہ قولہ واما عدم حریا بان الاستعارۃ الخ اقول لا خفاء ان دخال المشبہ فی الجنس المتوہم للمشبہ بہ لا فی جنسہ الحقیقی فعلی ہذا یمکن ان یتوہم العلم استحضاری علم الجنس فیتقید ادخال المشبہ فی الجنس الوہمی غایۃ الامر ان اسم الجنس لہ جنس حقیقی وجنس متوہم بخلاف العلم بل نقول لا حاجۃ الی اعتبار ہذا التوہم بل یکفی ان یدعی ان المشبہ عین فرد حقیقی للمشبہ بہ واعلم ان المشبہ بہ یجب ان یکون مشتہرا وجہ الشبہ عند المخاطبین لا مطلقا فلا یلزم الندرۃ فی الاستعارۃ الاعلام بنار علی انہا قلما یشتہر باوصاف تامل قولہ یمکن ان یجعل معارضۃ فیہ ان السوال اما معارضۃ او منع مع استدلال علیہا لا یکون المعارضۃ موجہۃ اللہم الا ان یجعل السوال استدلالا علی حدۃ علی مذہب الامامین رحمہما اللہ قال المصنف واما لم یذکر ہذا الاعتراضات انتہت جمیر بان ذہب الیہ ابو حنیفۃ رحمہ اللہ من ان ہذا نبی یوجب العتق علی ہذا التقدیر فی الحقیقۃ فاسد لانہ مبنی علی الفاسد ولم یرد المصنف فسادہ بنار علی ان ہذا المذہب یمکن تصحیحہ علی وجہ الالزام وایضا لا یتم ما ذہب الیہ من ان المکان المعنی الحقیقی لیس بشرط مطلقا فانہ لا یتم الا فی المشتقات دون الجوامد تامل قولہ اما یتوجہان الی الخبر الطرفان الخبر الاول محمول علی المسند والثانی علی الجہۃ الخبریۃ لکن الانسب ان یرید فی الموضعین المسندین حیث الانساب الی الموضوع قولہ بخلاف نحو رایت اسدا فانہ وان اشتمل الم فان قیل سلمنا ان اثبات الاسدیۃ لزید فی ہذا المثال لیس بمقصد اصلی لکن المتکلم یقصد نفسہ اثبات الرویۃ المقیدۃ بالتعلیق والوقوع علی اسد موصوف بالرمی فان قیود المسند مناط الافادۃ والتصدیق والتکذیب فی ذلک ایضا محال قلنا التحمیل الرمی للاسد وذلک ضمنا لا صریحا والمقصد اصالۃ اثبات الرویۃ المتعلقۃ بالاسد الموصوف بہ فی الواقع ولو ذلک لاثبات لیس بتحمیل فانہ بمنزلۃ ان یعرض للاسد الرمی ثم حکم بزیہ رأی تامل قولہ او لتقدیر انہ شبہ ان یجعل متنا ولا لما یکون سنوحا کما فی قولہم رمانی بدا ویستوی الجبان وغیرہ کالیس المشبہ بہ مقدرا متعارفا فی نظم الکلام قولہ خرج من باب الاستعارۃ فیہ انہ یجب ان یکون المسمی المشبہ بہ علی سبیل التحقیق فی باب التشبیہ فلا یصح ما یذہب الی الجواب انہ بیان للمثل المضاف الی المشبہ بہ تقدیرا ویجعل ان یجعل بیانا لہ علی سبیل المبالغۃ والادعاء بقی امر آخر وہو انہ یلزم ان یکون لفظ الخیط قبل البیان مستعملا فی المعنی المجازی ہذا اللفظ بعینہ بعدہ مستعملا فی حقیقتہ واشار قدس سرہ فی شرح الکشاف الی انہ لا استبعاد فی ذلک لانہ نظیر النسخ فلیتامل قولہ یجب ان یحمل علی حذف الم الاظہر ان یکون علی طریقۃ الاسناد المجازی المبنیۃ للمبالغۃ فی المحل ویؤید ما سبق من ان المحال یحمل بما یلیق لا غراض قولہ ثم لا یخفی ان الم انت خبیر بانہ یلزم علی ہذا ان لا یتحقق لقولہ ہذا انبی لان التشبیہ لا یفید التحقق ویمکن ان یقال بالفرق بین صریح التشبیہ تقدیر الارادۃ کما لا یخفی قال المصنف لا عموم للمجاز لانہ ضروری یصار الیہ آہ ہذا تعوض بالمشترک لانہ ضروری ذا الاصل عدم الاشتراک لا خلا بالفہم یصار الیہ توسعۃ فی دار المعانی فلیس لکل معنی لفظ خاص بہ وقد اعتبر فیہ العموم احیانا قال المصنف وہو فی کلام اللہ کثیر الا یخفی ان ہذہ الضرورۃ لا یستلزم العجز المعنوی لاولویۃ فان ذلک لا یوجب قصورا فی ذاتہ الاقدس بل ذلک بواسطۃ ان المقدور غیر قابل بصورۃ اخری اذ المعنی المجازی الذی لیس بحقیقۃ لا یتصور اداءہ الا بالمجاز الا تری انہ اذا قیل جعل زیدا المساکن منخرکا بانانۃ السکون لا یرید شیئا نعم الارب ان لا یطلق الضرورۃ والعجز علیہ نعم قولہ عموم اللفظ انما ہو لما یتحقق بہ فیمنع فان مثل من عام فنفسہ الا ان یخصص بمثل المعرف للام ونحوہ فان جریان العموم فی مجازہ کاف لرد کلام الشافعی قولہ والا لکان کل حقیقۃ عاما فیہ انہ یجوز ان یکون سم حقیقۃ الخ علی العموم قولہ فان قیل قد سبق ان العموم الم افعل کل من السوال والجواب محل تامل اما الاول فلانہ قد ذکر قدس سرہ فی بحث تخصیص العام ان الاسود من حیث قصدہ الشجعان یستعمل فی غیر ما وضع لہ من حیث قصد بہ العموم مستعمل فیما وضع لہ ففی المجاز لیس تجویز نظرا الی العموم واما الثانی فلان الوضع المعتبر فی العام وضع حقیقی سواء کان نوعیا او لا وقد ادخل قدس سرہ النکرۃ المنفیۃ فی تعریف العام علی زعم انہ حقیقۃ فی العموم قولہ ولانی استناع استعمالہ الخ قد ذکر قدس سرہ فی شرح التنقیح اطلاقہ علی مجموع المعنیین بان یراد بہ فی اطلاق واحد المجموع المرکب من المعنیین بحیث لا یفید ان کلا منہما مناط الحکم کما لا نزاع فی امتناع ذلک حقیقۃ وفی جوازہ مجازا ان وجدت علاقۃ بمصحۃ فعلی ہذا ظہر وجہ قولہ فعلی تقدیر صحۃ ہذا الاستعمال وظہر ایضا ان صورۃ الاتفاق المقابلۃ

مصورۃ النزاع حیث باعتبار الجمع بین الحقیقۃ والمجاز فی اللفظ لعطل اذا کان المناط والمقصود المرکب من المعنی الحقیقی والمجازی بان یکون کل منہما جزء مسمی فلا نزاع فی ان ہذا الاستعمال لیس بحقیقۃ وانہ مجاز علی تقدیر العلاقۃ بقی التردد فی ان الارادۃ فی صورۃ النزاع متعددۃ او دلالۃ والظاہر الاول لان المناط کل منہما علی حدۃ **قولہ** فاستعمالہ فی المعنیین فیہ انہ ذکر قدس سرہ فی شرح التشریح تصحیح ہذا المجاز وبیان العلاقۃ فیہ بشکل وحدیث استعمال المشترک فی الکل کاذب **قولہ** والتحقیق انہ فرع آحاد وانما سماہ فرعا لان المشہور عموم المشترک لا الحقیقۃ والمجاز **قولہ** کما یمتنع استعمال الثواب لواحد اذ فی ان واحد علی وجہ الملک والعاریۃ سواء کانت بالنسبۃ الی شخصین او شخص ولما کان المناسبۃ بین المقصد وہذہ الشبیہ بہ ظہیریۃ اعرض واضرب وقال علیہ کما یمتنع اکتساب الخ ہذا ہو المفہوم من الکشف والانسب بجواب الشارح قدس سرہ عن ہذا الوجہ ان یقال الاضراب الترقی باعتبار ان الاستحالۃ فی الاول منتہیۃ نظرا الی اجتماع الملک والعاریۃ والاستحالۃ فی الثانی عقلیۃ نظرا الی حلول شیئین فی مکان واحد **قولہ** لان الامتناع فیہ ان المبنی والمبنی علیہ متحدان الا ان یقال المبنی الحکم بالامتناع والمبنی علیہ نفس الامتناع ویجعل الاول مطلق الامتناع والثانی الاستحالۃ شرعا وعقلا **قولہ** علی انا لا نسلم الخ ضمنیۃ ان الاستحالۃ باعتبار اجتماع الموضوع لہ وغیرہ فی استعمال واحد فان الاول بمنزلۃ الملک والثانی بمنزلۃ العاریۃ قال المص فلا یستحق معتق العتق مع وجود المعتق بعض الشارحین علی ما ہو الظاہر من تقریر التوضیح والکشف ایضا وقد قرئی بالکسر وینبغی ان یعلم انہ اذا کانت الوصیۃ للموالی مطلقۃ غیر مفیدۃ بقرینۃ یختص المراد فالوصیۃ باطلۃ لکون المولی مشترکا بین المولی الاعلی والاسفل وان ولد المعتق بمنزلتہ فی کونہ حقیقۃ اللفظ مقدم علی معتق المعتق علی ما قالوا لکن الکلام فی کونہ حقیقۃ محل مناقشۃ کما ان ولد المولد لیس بحقیقۃ الولد بقی امر آخر وہو انہ لا یصح علی الاطلاق ان یفرع علی الاصل المذکور انہ لا یستحق معتق المعتق مع وجود المعتق فانہ یجوز استحقاقہ بطریق عموم المجاز نعم لا یجوز ارادۃ کل من المعتق ومعتق المعتق علی انہ مناط لا یجوز عموم المجاز او لم یکن قرینۃ علی ذلک فظہران المناسب ان یوخر السوال والجواب المذکوران الی التلویح تعلقان بعموم المجاز فی الملامسۃ المحرم مع ان الجواب لا یصح کلام المص بالکلیۃ قال المص والمس بالید الخ اعلم ان الملامسۃ المس بالید عند الجمہور ومطلق المس عند صاحب ستور اللغۃ والشافعی رضی اللہ عنہ حملہ علی المعنی الثانی اما علی وجہ المجاز او علی ادعاء کونہ بیانا حقیقۃ تقریر المص رحمہ اللہ والشارح رحمہ اللہ ایضا لا یخلو عن قصور **قولہ** بدلیل آخر علی ما نقلہ الامام یحیی سنۃ انہ قال علیہ الصلوۃ والسلام یجنب علیک بالصعید فانہ یکفیک **قولہ** لانا نقول لانسلم ان مثل ذلک الخ ینبغی ان یعلم ان ہذا الجواب لا یتم علی مذہب الحنفیۃ القائلین بانہ اذا اختلف الصحابۃ فی قولین یکون اجماعا علی نفی قول ثالث لکنہ ذلک یصح علی مختار الآمدی علی ما سیجیئ بتفصیل انشاء اللہ تعالی **قولہ** لا یجوز ان یراد بالملامسۃ الخ یدفعہ ما نقل عن الحنفیۃ عنہ علیہ الصلوۃ والسلام من انہ لم یتوضا من المس وصلی **قولہ** ولا قرینۃ فان قیل یرد الالتزام فی الملامسۃ فانہ یراد بہا المجازی الجامع فتحقق القرینۃ الصارفۃ عن الحقیقۃ قلنا لم تحقق القرائنیۃ المصاحبۃ عن ارادۃ الحقیقۃ منفردۃ ودون الاجتماع حتی یجوز عموم المجاز **قولہ** حیث یطلق الابناء عرفا لکن الاطلاق العرفی لیس بحیث یصیر اللفظ حقیقۃ عرفیۃ فیہ لینافی اعتبار عموم المجاز وینبغی ان یعلم انہ لو اسوی الحقیقۃ والمجاز بحیث العرف فالحقیقۃ اولی اتفاقا وان ہجرت الحقیقۃ اصلا فالمجاز اولی اتفاقا وان تغلب المجاز فی الجملۃ فالحقیقۃ اولی عنده والمجاز عندہما کما سیاتی تدال المص بالحنث حانثا او متنعلا الام عرض عن المضاف الیہ ای بحنث الداخل حال کونہ حانثا ویجوز ان یکون ناصبہ بین بحذف مصدر مضاف ای حنث حانث او متنعل قال المص رحمہ اللہ لان معناہ الحقیقی مہجور ان حمل علی ظاہرہ بالتقریر عندہم من ان الحقیقۃ المہجورۃ خارجۃ عن عموم المجاز قطعا فالمراد کون بعض الافراد مہجورا الی ان الحنفیۃ المستعملۃ فی الجملۃ اولی عند ایحنیفۃ رحمہ اللہ فینبغی ان یراد بوضع القدم عنده الفرد الغیر المہجور سنہ ویمکن ان یقال کلام الحنفیۃ رحمہ اللہ فیما اذا کانت الحقیقۃ فی ضمن جمیع الافراد مستعملۃ متعارفۃ فی الجملۃ فانہ اذا لم یتعارف فی ضمن فرد کما نحن فیہ تحمل وضع القدم علی الدخول صحیح علی مذہبہ ایضا کما یصح علی ما توہما **قولہ** وفیہ نظر ظاہر لیس علی حقیقۃ النوم لیس فی الخلاء فی حقیقۃ وضع القدم ولا فی انشاء البحر انہا لان المہجور ہو وضع القدم مع خروج باقی الجسد **قولہ** اراد انہ من افراد معناہ وینبغی ان یعلم ان وضع القدم لیس فرد الدخول اصلا لکن الدخول حانثا یتضمن بالتزام علی الموضع فہذا للاعتبار صح الدخول من عموم المجاز

کما مر ھذا فی شرح تلخیص الجامع الا ان المتعارف من عموم المجاز شمول اللفظ للحقیقۃ وغیرہا ولا یخلو قولہ ای بعنی انہ اذا دخل الخ عن اشارۃ الی ذلک
قولہ قد صرح فی البسوط الخ ھذا سوال علی ما فھمہ سابقا ان معناہ ان الحقیقی اعم من الدخول حالیا وان معناہ ان الحقیقی مھجور **قولہ** کان المراد انما لم یحمل کلاما
علی ان الدخول ماشیا من افراد الحقیقۃ لانفھما کل کلام المصنف علی ذلک لان ارادۃ ما لیس حقیقۃ لغۃ وعرفا لا یجوز فضلا عن کونہ **قولہ** بل غیر مھجورۃ ان کان
ھذا مسلما عند حمہ اللہ ینبغی ان یحمل الوضع علی مجرد الدخول ماشیا لانہ رجح حقیقۃ غیر مھجورۃ **قولہ** مشعران وضع القدم الخ لکن لیس ذلک مرادہ
بل المقصد مجرد ان الوضع تعارف فی الدخول وان لم یصر حقیقۃ فی ذلک **قولہ** لا تساوی ولا یھجران انما محل تردد لانہ قد ینا ردار شوبۃ نعم العلم
مع ضمانۃ الدار الی زید قرینۃ علی المراد بھجران الدار لبعض ساکنہا قال المصنف رحمہ اللہ وکثیرا ما یراد بہ الوقت المطلق فالمعنی ان المراد بالوقت المطلق بحیث یکون
الیوم من افرادہ وھو الانسب بقولہ لان النہار اولی لاستعارۃ بان یجوز ان یراد فیما اذا شملہ الفعل ما الیوم مطلق الوقت والاشک انہ اذا ارید بہ المطلق یتناول
والآن غیر مستقبل لیصح تقدیر الفعل المستقبل لکن آخر کلامہ دال علی ان المراد بالوقت الآن تامل قال المصنف فاحتجنا الی ضابطۃ آہ لا یخفی انہ لا یصح
علی تقدیر ان الیوم مجاز فی الوقت کما ذہب الیہ فان الحقیقۃ لا یحتاج الی القرینۃ فلا حاجۃ فی حمل الیوم علی النہار الی القرینۃ وضابطۃ اللھم الا
ان یقال الضابطۃ معرفۃ المواضع التی یحملہ لفظ الیوم فیھا علی النہار او الوقت تامل قال المصنف فاذا تعلق بفعل مستقبل علمنا انہ یجوز ان یکون فعل مستمر الوجود
بحیث ان یقع الیوم جمیعا الا ان اعتبادہ اقل منہ بمراتب فیصح لا یصح حمل الیوم علی حقیقۃ الا ان المصنف ذکر فی شرح الوقایۃ ما یدل علی ان ذلک لیس بمتعین
فی مصطلحھم بقی امر آخر ھو ان المستقبل یجوز ان یکون بحیث یقع فی یوم ونصف یوم آخر وثمہ لا یصح حمل الیوم علی حقیقۃ الغد فانہ لم یکن معیا اذ ویمکن
ان یقال ان الفعل لا یقتضی بحسب مفھومہ الامتداد مطلقا بحیث یصح ان یقع فی الیوم وما خصوص الامتداد بالوجھین المذکورین فلیس من خصائص
المفھوم بل من الخارج والقرائن نعم اذا نسب الفعل المتدا الی الیوم حمل علی حقیقۃ غایۃ الامر ان یکون الکلام کاذبا تامل **قولہ** وھو الآن المراد بہ الزمان
الذی لا یقبل بحسب العرف زمانا طویلا الاصطلح الحکماء والمتکلمین کالضرب والجلوس والرکوب فان الاول من قولہ الفعل والاخیرین
من قولہ الوضع لیس شیء منھا عرضا موجودا یتجدد الامثال عند المتکلمین فالوجہ ان یجعل الضرب من الحرکۃ والجلوس بمعنی السکون والرکوب من الحرکۃ
المعرضیۃ بقی ان الضرب یشتمل علی رفع الید المنافی لتخللھا الذی حرکۃ الضرب عبارۃ عنہ فیکون بمنزلۃ تخللہ السکون فی الحرکۃ فلا یکون موجودۃ
یتجدد الامثال **قولہ** فان المتحقق فی المرۃ الثانیۃ لا یکون مثلھا الخ لان کل جزء منہ غیر الاول بحسب العرف والا یعتبر ارتفاع الضرب بقصد
ان الضرب یکون بالید والسوط والخشب متحدا واحدا یمکن جعل الکلام مستدا خیر ظاہر **قولہ** وما ذکرہ المصنف من التحلیل الخ یعنی قولہ لان الفعل او انسب الی
قولہ لان النہار ولی لکنہ مع ملاحظۃ ان الظرف لیس متعلقا بالمضاف الیہ تقدیر فی **قولہ** بتحصیل التقیید بالیوم الخ یعنی یستعمل الیوم فی مطلق الوقت
لکن یقع فی الحاج علی الیوم بواسطۃ الاضافۃ بقی ان مطلق الوقت علی ما سبق لا یتناول الیوم بل جزء منہ قال المصنف رحمہ اللہ فی لا یاکلہ من ھذہ الحنطۃ
انما وضع المسئلۃ فی الحنطۃ المعینۃ لان العقد اذا وقع علی حنطۃ منکرۃ فالجواب عند الامام ایضا کقولھما فی صورۃ العقد علی الحنطۃ المعرفۃ قال المصنف رحمہ اللہ
ما ظنناہ عادۃ تقابل ان یقول یجوز ان یجعل مرتبیضیۃ فارادۃ الاجزاء الباطنۃ حقیقۃ لا مجازا والجواب انہ ذکر فی شرح تلخیص الجامع ان المفھوم
من کلمۃ التبعیض ھو الجزء المقدار الذی یکون کالکل فی الاسم والحد **قولہ** جنس دون جنس الدقیق لا دخل لہ فی المدعی بل المناسب لہ ان یقال
جنس دون جنس المتحد منھما والحق ان یعلل ویقال سویق لیس کثیر الاستعمال بخلاف سائر المتحد منھا یجب ان یکون افراد عموم المجاز متعارفۃ
بحسب الاستعمال علی ما نقلہ بعضھم عن ابی یوسف ومحمد رحمھما اللہ قال المصنف اذا کان نذرا وسیمینا یکون آہ الجمع ثم علی تقدیر ارادۃ النذر والیمین معا
اما اذا ارید الیمین فقط فلا وکان السائل توھم الجمع بامتناع تحقق النذر والیمین معا بحسب الحکم واعلم ان الیمین تحقیق وتاکید بفصلہ او ترک بما یراعی
حرمتہ کذکر اسم اللہ تعالی فاطلقت اطلاقا شایعا لغۃ حقیقۃ او مجازا علی تعلیق طلاق او عتاق او غیرھما بما یراعی حرمتہ بفعل او ترک تحقیقا او تقدیرا
فالیمین نوعان القسم باسم اللہ تعالی وصفتہ والتعلیق واما النذر فحقیقۃ الزام امر وایجابہ علی نفسہ من غیر ایجاب غیرہ لکنہ یستلزم تحریم المباح وقد یطلق

عليه فان يجوز ان يتسببا بقطع الان التحريم علامة لقصد الى منع نفسه عن ان يكاتب لك المحرم والانسان يجوز ان يقصد الى التحريم كما ان اليمين علامة لقصد الى المنع والمنع يجوز عن الحنث **قوله** الاصلية والعدل عن الرجب فظهر ان العلمية غير منسية فاطلاق رجب على الاشهر كاطلاق ساسة على الافراد قيل حقيقة قيل مجاز اذ معدل عن الرجب باعتبار الالفاظ والمعنى جميعا فان توقيفه باعتبار العلمية لا باعتبار العلام ومثل ذلك صرح الرضي في سحر معدود الاصل وجوز ان يقال رجب في الاصل صفة مشبهة جيئة بالكسر اي عظمة فنقلا الى العلمية فزيدت الالف والعلام المنقولة عن الصفة او المصدر ولا يكون ذلك العلام الازمة فيجوز حذفها لكن لا يخفى ان تعليل الشارح للعدل بان المراد رجب بعينه لا يصح على الوجهين وكان محشي الاسلام جوز ان يدخل الالف واللام على علم الجنس للاشارة الى فرد ثم سمي بذلك العلام ويعدل الى النكرة وهذا غير متعارف مع ان فيه ضمن الحرف ايضا رجب الجناء كما مر والمشهور تامل **قوله** والمسألة على ستة اوجه اقول بل سبعة فانه يجوز ان ينفي كليهما قال المصنف فالحاصل ان هذا اليمين جميعا حاصل الحال ان الصيغة حقيقة للمجرد فيها اصالة فانها مستعملة في الموضوع له دون اللازم غاية الامر انه ايضا حاصل بالايجاب والاستلزام وفيه بحث لان الكلام فيما اذا نوى اليمين فالملازم منوي مراد فيكون مجازا ويمكن ان يقال المقصد ان اليمين مراد بالقصد الاصلي لكن لا بطريق الاستعمال كما قيل في الكناية من انها مستعملة في الملزوم الا ان المقصد الاصلي اثبات الملازم وعلى هذا كان مقصود القوم من امتناع الجمع بين الحقيقي والمجازي في الارادة امتناع ارادتهما بحسب الاستعمال فليهما اندفع اعتراض الشارح قدس سره على اصل المصنف تامل **قوله** يعني اصل الاشكال على مسلك الخ وذلك لان جواب القوم على تقرير المصنف في ان اللفظ حقيقة لا مجاز اذ معنى هذا الجواب على تمكن ذلك فلا يكون ان يجعل هذا الجواب دافعا للاشكال على الجواب السابق باعتبار الشق الثاني من السوال كما توهم قال المصنف لان هذا حكم ثابت بيننا وبين الله تعالى فيه بحث لان من اقر بلسانه ظاهرا فهو كافر عند الله تعالى ايضا وان كان قلبه مطمئنا بالايمان صرح بذلك في المحيط الظهيري ان قبح الكذب بالتصديق على زيد مثلا في مثل ذلك يلزم ان يثبت الكذب بمجرد الصفة في صورة النفي ايضا **قوله** فانه يجمع الجميع في شيء الخ وذلك لان المقصد في الانشاء ثبوت المعنى به وفي الخبر الدلالة على مضمونه فكما ان الحاصل المقصد في الاول بمجرد اللفظ فكذا ينبغي ان يحصل في الثاني ايضا بمجرد الصيغة على انه اشتهر بين القوم امتناع الجمع بالفصل بين الخبر والانشاء فلا يرد ان كلام المصنف في الانشاءات الشرعية التي ثبتت بها تعلق **قوله** في محل آخر وهو النذر **قوله** كالحقيقة المهجورة في عدم الارادة والاعراض فلا يلزم ان يكون اليمين حقيقة للصيغة على هذا الجواب لكنه يشكل بما اذا لم ينو واحدا بل يقول يلزم ان لا يثبت النذر فيما اذا نوى اليمين بهذا الدليل **قوله** ومن مدبج الكلام الخ وانت خبير بان كلمة لعل في مثل هذا التلام لا يفهم منه احد معنى القسم وليس في الكلام ما يصلح جوابا له وان مجرد على قد يستعمل في النذر وان ليس المعنى لا ثبت ووجب الله علي كذا من فوائده قدس سره في شرح التلخيص ايضا ليس هذا الكلام دافعا للاشكال فيما اذا نوى اليمين فقط قال المصنف او معنى من المتكلم اقول او معنى من المخاطب كما يقال الامانة المضيفة انت آمرة للسلطان بالعصيان **قوله** موهما عن كلمة واحدة لا يقال ذلك ايضا غير مستحسن من الحكيم تعالى لانا نقول القصد من ذلك لاذا ظهور فضل الانسان الممكن من اتباعه من اتباع الحق باختياره الشق الثاني على الاول بقي انه لا يظهر وجه تعلق بل استطعت بقوله استفزز اذ يصير آمالا المعنى قدرت على اغوائهم من قدرت عليه والجواب ان المراد قدرت على اغوائهم من قدرت على اعمال قدرتك فيه بان لا يكون فيه مانع الاعمال من جانب الحق تعالى كما في خلص العباد وعلى ما اشار اليه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان **قوله** للتوبيخ والانكار باعتبار ما في الاول الثاني فلا وانما اعتبار ما في الاول فلانه لو لا الايمان يستحسن عقلا بل الا ان يقال ذلك باعتبار التقييد بالمشيئة يعني ان ذلك الانكار والتوبيخ على هو مما استعمل فيه الامر او مما يفهم منه تبعا كما قالوا في مثل المتعوض **قوله** باعتبار ما او لوية بعض افراده وعمومه سيجيء ان يكون ذلك جاريا في جميع المفهومات المشككة تامل **قوله** او زيادة الا في نفس المفهوم فان العيب مخصوص بوصف زيادة الغذاء على مفهوم التفكه قال المصنف تعالى بالنيات اقول لا حاجة الى التجوز على المذهبين اصلا فانه يجوز ان يقدر على مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه الحامل الظرف صحيحة او موجودة و يراد بالوجود الوجود الشرعي وعلى مذهب اصحابنا رحمه الله تعالى يجوز ان يقدر الحامل الظرف مستقر

ان یتزوجہا الصحیحۃ الی ما ہاجر الیہ یلائم مذہب ابی حنیفہ رحمہ اللہ وکذا یلائم حمل الیمینۃ علی معناہا اللغوی اعنی ابتغاء القلب نحو ما یراد بہ ما انتفا الغرض من جلب نفع او دفع ضر او حملہا علی معناہا الشرعی کما ذکرہ الشارح قدس سرہ ویمنع ان یعلم ان الاعمال المخصوصۃ بافعال الجوارح واللسان علی ما فی شرح البخاری للکرمانی مخرج فعل القلب فلا یلائم التسلسل فی الیمینۃ ولو سلمت لکان الیمینۃ خارجۃ بحکمہ ما یحکم العقل قال المصنف رحمہ اللہ ورفع عن امتی الخطاء والنسیان اقول آخر الحدیث وما استکرہوا علیہ وذکر فی الہدایۃ وغیرہا وان اکرہ بقتل علی قتل غیرہ لم یسعہ ان یقدم علیہ فان قتلہ کان اثما فارفع فی الاکراہ لیس بالنظر الی الاثم فالمناسب ان لا یکون فی الخطاء والنسیان ایضا بالنظر الیہ کما لا یخفی علی المعلم الا ان یوفق ویقال ان المرفوع فی الاکراہ ثم علی ما ہو المفہوم من الہدایۃ شئ والمقتل النظار قال المصنف والاول بناء علی صدق عزیمۃ الخ لا یخفی ان ہذا الکلام یلائم تعمیم الحکم الاخروی بحیث یتناول لما رفع ایضا کما یراد من آخر الحدیث ویؤیدہ ان الریائی فی الصلوۃ یوجب الاثم لکن آخر الکلام وتفسیر الشارح قدس سرہ للمنیۃ یشیر بان المراد مجرد الثواب بقی ایضا ان الحرام مطلقا لا یحتاج الی القصد والمنیۃ فی الاثم تامل قال المصنف واما عنده فان المجاز لا عموم له لا یخفی ان عدم عموم المجاز علی وجہ الاختصاص بالشافعی رحمہ اللہ فیما اذا لم یمکن المعانی المجازیۃ متنوعۃ والا فابو حنیفۃ رحمہ اللہ ایضا قائل بعدم عموم المجاز لانواع سماہ ہذا التعلیل لا یلائم تجعل الکلمتین ذوعین مختلفین یلزم عموم المشترک او المجاز لیس عموما ہہنا لازمین مختلفین بالذات لان الاشتراک ہہنا بالوضع النوعی المجازی بل اللازم ہنا امر ہو عموم المشترک کما ہو المذہب عندنا وہو عموم المجاز عند الخصم قولہ اما ہو للاطلاق الخ فان قیل اراد ان الثواب منوطۃ بالنیۃ متعلق بہا فانما علی ما فی شرح النوقایۃ قلنا الاول ان یراد بالاعمال ما یتعلق بہا وہو الثواب ولم یرد ان الثواب مراد بہا حتی یتجہ ما قلتما نیتغی فی قول المصنف ہہنا فاذا ثبت احد ہما ہو الثواب الفا قالم یثبت الآخر بقی انہ یلزم ان یکون المنع جدلیا اذا ثبات الثواب فی الاعمال بہذا الحدیث فقط والجواب ان ذلک آخر الحدیث اعنی انما لکل امرء ما نوی تعم الامرین بالقرینۃ المنع بانہ لیس للثواب مقصود اصالۃ فلا یکون مستقلا فیہ اذ نفی الصحۃ یستلزم نفی الثواب قولہ من قبیل المذوف والمجازیہ ان کلام مبنی علی انہ اراد بالاعمال الثواب فقط فلو اراد بہا الصحۃ ایضا یلزم عموم المشترک او المجاز وذلک ممنوع بان یقال قصد الصحۃ اولا وجہ اضافتہا الی الاعمال المراد بہا الثواب تامل قولہ واما شافعا فان عدم بقاء الاعمال الخ والجواب ان المراد حکما علی عمومہ عندنا خلافا للمذہب الشافعی اذ یصح ان یقال کل ثواب الیتہ دون ان یقال کل صحۃ بہا ویمکن ان یقال الاطلاق اصل علی الصحۃ والثواب باطلاق السبب علی المسبب وذلک اطلاق انما یصح علی مذہب الیہ المصنف اذ کان السبب سببا بخصوصہ لا بخصوصہ فالمراد بالاعمال العبادات وبالصحۃ صحتہا عندہ فیصح کالصحۃ للعبادۃ بالنیۃ قولہ واما ان بقاء الثواب الخ فیہ ان صحۃ الشئ انما یعرف بحکم الذی وضع لہ واثرہ کما سبق فی بحث الاہلیۃ وقال المصنف فی بحث الاحکام صحۃ کون الشئ بحیث یوجب تفریغ الذمۃ فالمعتبر فی مفہومہا اعتبار اولیا المقصد الدنیوی وان کان یلزمہا الثواب وبالجملۃ الثواب لازم للصحۃ وانتفاء الثواب لازم یوجب انتفاء الملزوم والجواب انا لا نم ان الثواب لازم دائمی للصحۃ فان الریاء فی الصلوۃ یبطل الثواب بالفساد فیہا علی ما فی الکشف وغیرہ فالصحۃ تنفک عن الثواب ولذا قال الشارح قدس سرہ فی شرح الشرح ثم الصحۃ موافقۃ له الشارح او استظاط القضاء ولا حصولہ الثواب لیعترض بانہ قد لا یترتب قال المصنف ونحو لا یضع قدمہ آثم الا ان القرینۃ ہہنا قائمۃ الحال لان المیمن فی نشلہ لمنع نفسہ عن الدخول فی دار فلان للصلوۃ قلیل المصنف وکالاسماء المنقولۃ لا یخفی ان المنقول لا یکون مجازا فی المعنی المنقول الیہ ما لم یکن موضوعا فی اصطلاح التخاطب المنقول عنہ فعلی ہذا لا یحصل المنقول الی المنقول الیہ قرینۃ علی التجوز عنہ فان اعتبارہ ہذا الاطلاق یقتضی ان یحصل حقیقۃ مستعملۃ فی المنقول عنہ تامل قولہ فعلی الاعتراف عندہما الاعتراف الشرب بالید علی ما فی الصحاح وغیرہ والغرف اخذ الماء بالکف حملی ما فی طلبۃ الطلبۃ وذکر فی شرح النظومۃ لو شرب بالاناء او اغترف بحیث غیب عندہما فالاغتراف محمول علی ما یقابل الکرع قال المصنف فیثبت الاغتراف والانکار لا یخفی ان الدلیل لا یقتضی الا اخراج الانکار بغیر حق فان الشرع عدل علی ان المسلم لا یترک الانکار بغیا اذا ظہر الحق قولہ واتحل فی الجزر ہکذا فی بعض النسخ المعتبرۃ وکان وجہ ان مطلق الجواب ان کان واغلاقی الخصومۃ فلا طلاقہا علیہ من قبیل اطلاق الکل علی الجزء الاقص من قبیل

اطلاق

اطلاق للمفيد وفي بعض النسخ المعتمدة كما في الكشف الكبير كذا والجزئي في الكل وبهذا ذكره صاحب الكشف ان الانكار الذي تضاه هذه الخصومة بعض الجواب
قيد خارج في عموم الانكار والاقرار لا يخفى ان الاظهر ان الجزئي على الكلي قوله في مجلس القاضي لو اقر في غير مجلس القاضي صح اقراره عندابي يوسف خلافا لابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله هو يقول ان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا ولهما ان التوكيل يتناول جوابا يسمى خصومة حقيقة مجازا والاقرار في مجلس القاضي خصومة
مجازا بخلاف الاقرار في غير هذا المجلس قوله لان التوكيل انما يصح شرعا بما لا يلائم ما يوجب اليه بوجه حقيقة من انه وكل المسلم الذمي بشراء الخمر جاز قال
المصنف اما ان يكون بعض الافراد اولى الخ فيه بحث اما اولا فلان التبادر علامة الحقيقة وقد ذكر السيد في بحث المجاز العقلي من حاشية المطول ان مثل اوجد
حقيقة في الفرد المتبادر كما هو حق على ما هو الظاهر فالاظهر حقيقة سلمنا الفرد المتبادر ومسلمه واما ثانيا فلانه لا يظهر ان يقال مثل هذا اللفظ موضوع
على الاطلاق مجازا على الفرد الاولى سيما على مذهب ابي حنيفة رحمة الله فانه ذهب الى ان الحقيقة المستعملة في الجملة اولى بالارادة من المجاز المتعارف قوله
لان العلة لا ترجح بالزيادة الخ يمكن ان يناقش ويقال بان ابا يوسف ومحمد رحمهما الله لما سلما ان مجرد الاستعمال علة لاعتبار المجاز بل العلة مجموع
علامية العلة مع الزيادة من جنسها قوله هذا الاختلاف مبني على اختلافهم الخ قد نوقش فيه بان زيادة فائدة المجاز بعمومه وقيل مستقل على رجحان مسواء
كانت المكروهة في الكلام او في الاعم الاغلب المجموعة الخ نقله الجنابذي شارح المنار عن المحيط ان كانت للاصغر مجموعة الى الاكبر فوق جهة او انتسبت فيما
تعلق هذا الظرف فائدة التقييد والاخفى انه ان هذه الرواية اظهر من رواية المبسوط قال المصنف اي يكون دعوة الخ الدعوة بالكسر في النسب بالفتح في الطعام
على قول اكثر العرب قوله وكان الاسبق الخ يعني يجوز اثبات العتق مجازا بقوله هذا ابني لاكبر مثلا يجب ان يقال بالفرق بينه وبين قوله هذه بنتي في
عدم اثبات الحرمة به ولم يتعلق غرضي الاصلي بذكر العتق فاستيقنا لانه الجزء كلام المصنف الى النسب بقبول التكذيب والرجوع فقال المصنف في مقابلة
بخلاف العتق فانه يقبل التكذيب في الرجوع قال المصنف استشهاد من الغير الى آخره لقوله لان الاسبق ان لا يكون اثباتا من شخصين لكان اتم
حسنا لان تمام المدعى يتوقف عليه ايضا قال المصنف واما المجاز وهو التحريم فلان الخ هذا على تقديرين لا يجوز ان يراد بالغيبة النسبات الذي لم يثبت
هذا النسب على ما سبق من اشتراط الاختصاص بين السبب والسبب على ما ذكر في كتب الفروع انه لو قال رجل انت علي مثل امي وقال اردت الطلاق
هو طلاق بائن لانه تشبيه بالام في الحرمة وكذا قالت علي حرام يمينا ان يراد بقوله هذه بنتي الحرمة المطلقة الواقعة في ضمن الحرمة المقتضية لصحة
انكاح ويضعف اجازة استعارة العتاق للطلاق على ما سبق مع انهما مختلفان فان كلا منهما نوع امر مثل الطلاق الرجعي والعتاق اثبات القوة قال قوله
المضارعة فيهما معنى واحد الفرق بين الشجاعة والتحريم بهذا الوجه غير ظاهر قال المصنف فان لم تثبت النسب لا يثبت التحريم الخ اقول فيه انهم ذكروا انه

قد يكون المعنى الملكي عنه محالا كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى والمعنى المكان المعنى الحقيقي ليس بشرط عند لام رحمه الله قوله فلم يصلح حقا من حقوق
الملك اي لم يصلح هذا التحريم لحق الملك اي ملك الزوجية يعني لم يصلح الاثبات للزوج خانه لا يقدر على اثبات هذا التحريم فلا يثبت لهذا الكلام من الزوج
ويحتمل ان يراد ان التحريم لما ثبت بهذا الكلام هو المنافي لملك النكاح فلا يصلح هذا الكلام لحق الملك اي التحريم القاطع للنكاح وقد وجد في بعض النسخ
المصححة فلم يصح حقا وح قوله حقا حال او مفعول له قوله قال المصنف ولورود هذا الوجه الخ ينبغي ان يعلم ان المقام ايراد او هذا الترديد ابتداء لا على
كلام فخر الاسلام ليكون ترديدا فيما بني على زعم المصنف ان فخر الاسلام نفى سابق ثبوت الحقيقة اي النسب فعلى هذا الورود يلزم من الترديد بمجرد الجواب على المعنى
نفي الحقيقة واما اذا ورد ابتداء فحاصل ان موجب الكلام لابد منه فاما ثبات التحريم لانه في ضمن الحقيقة بطريق الالتزام او بطريق المجاز وكلا هما طلاق قال
هذا اختيار المصنف والاكثرون الخ يمكن ان يقال لا منافاة لان المعنى المجازي تمام المراد بالوضع النوعي المجازي ولازم المراد باعتبار الوضع الحقيقي فالدلالة
باعتبار وضع مطابقة وباعتبار وضع التزام قوله اورد البيان في نوع الاستعارة الخ والاظهر ان يقال الاستعارة مستنبطة والمجاز المرسل ايضا على ما هو
مصطلح الاصول كما مر ح في الكشف قوله من سبل تم لشتاء برد ومن اصيف الخ قيل معنى المثل ان الشتاء بلغ في برده من الصيف في حرارته بحيث
ثبت المجاز بلغ في عدده بمثل المقيقة في ركاكته فقابله بمثل المثل على فرض البرودة في الصيف ايضا فالمعنى هنا ان المجاز اغلب من الحقيقة المفروض مثلها

المعنوية ايضا قوله من المقابلة والمطابقة لا يخفى انها من المحسنات المعنوية دون اللفظية وبالجملة اصناف البديع منها واللحسنات المعنوية بتخصيصه ايا بالذكر غير ظاهر اللهم الا ان يقال قوله الآتي التجنيس مخ يفيد ان البديع يختص باللفظ قال المصنف ان الموصوف بالتعظيم مثلا المعنى الاصلي للمجاز لكن الموصوف بزيادة البيان المعنى الذي اللفظ بالنظر اليه مجاز الا ان يقال ويقيد مشار الزيادة ايضا كون المعنى الاصلي مذكورا وبينة على وجود اللازم فقال المصنف اي اختصاص معناه المفهوم من معناه عطف على لفظه فيلزم ان يكون الداعي المعنوي لفظنا اللهم الا ان يجعل قوله فالعطف اختصاص لفظه بمعناه لما ان الاصل المعنى الا تقدير الاعراب فيكون من زيادة قوله فمن هنا شرع الخ قال المصنف وتلطف الكلام بالرفع عطف الخ انت خبير بان التلطف اذ ليس داعيا معنويا واللفظيا بل الكل منهما فيه فعلى الفرق بين التلطف والمبالغة وبين زيادة البيان غير ظاهر بل قوله المصنف واليه اشار ما ذكرنا ان ذكر الملزوم الخ وانت خبير بان الدليل الاول لا يقتضي الا قوة في العلم بالازم لا الظهور والوضوح والدليل الثاني لا يوجب الا وضوحه في الجملة عن الحقيقة قوله المصنف فاصل المراد الخ هذا احمل مناقشة اللهم الا ان يقال الحمل في العرف المقيد بهل المراد والمقيد بتمامات وكملات قال المصنف لكن لا يدل على تمام المراد الخ فيه انه ينافي ما ذكره بقوله فشبهه به ويستعار له عقيب ذلك من جواز التشبيه في هذا المقام بل لقول يجوز ان يعرف المقدار المخصوص بقيد مخصص بلا شبهة استعارة قال المصنف ويستعار له فيه انه ذكر في شرح التلخيص انه يجب ان يكون وجه الشبه في المستعار منه اقوى واشد اللهم الا ان يكتفي بالاعرفية على ما يفهم من شرح المفتاح الشريف على ان فيه تمنا ربما انه الخ نعم ان مختار السكاكي الثاني كما يدل عليه قول المصنف بالمعنى اللغوي ولا يدعي ان لفظ المستعار له حقيقة فيه ولفظ المستعار له مجاز بل يقول التعبير عن الرجل الشجاع بالاسد اول على شجاعته من لفظ الشجاع ولا استبعاد في ان يتوهم بادي الرأي ان يكون الاول على معناه الحقيقي من جميع التوابع واللوازم ولا يخفى ان يراد المعنى في معرض المحسوس توضيح له كذا نقل عن السيد الشريف ولا يخفى ان لاحق الكلام المصنف وان كان مشوا بهذا التوجيه لكن سابق كلامه وسياقه يدل على ما حمل عليه الشارح قدس سره قال المصنف واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا الخ لا يخفى ان العلة الغائية لا يلزم ان يتحقق بعد الفعل ليعلل عليه التشبيه ثم الاستعارة الا تفضيان وقوع الموت قطعا بل يجوز انه تامل قوله والصفات المشتقة الاولى ترك الصفات فان استعارة المشتقات مطلقا تبعية على ما سبق في عبارة المصنف قوله وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لانه لا يتأتى في تقرير المرام هذا الكلام بحيث لا نواكان العلاقة اللزوم يجب ان يكون المجاز مرسلا لا استعارة على ما تقرر في فن البيان وايضا المتبادر من العبارة ان اللام استعارة مستعملة في مطلق التعقيب المطلق التعليل الذي هو متعلق معنى اللام والمستفاد من كلام القوم ان اللام مستعملة في خصوصية التعقيب اي التعقيب الموصل للولادة كما يشعر بذلك آخر التقرير ايضا على ما لا يخفى وايضا المقصود انما هو تشبيه بين تعقيب الموت وبين تعقيب العلة التي تعقيب المعلول على ما اعتبره المصنف بعد لزيادة التدقيق وعلى هذا التقرير لا يظهر انحاذه بذا التشبيه اصلا والجواب ان مبنى الكلام هنا على اعتبار ما اشتهر في بحث العلاقات ان الاستعارة هي اللفظ الذي اريد به الوصف البين للتحقيق كالاسد يراد به الرجل الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع وحاصله ان شبه زيد بالاسد في الشجاعة فاستعمله الاسد في جنس الشجاع الذي له كمال شجاعة الاسد سواء كان في جثة الحيوان المفترس او غيره فاطلق على الفرد الادعائي لهذا الجنس اعني زيدا شبه باعتبار انه فرد له فالمستعمل فيه المعنى اللازم المشترك لكنه واقع على زيد في الواقع لا المخصوصة بل لكونه فردا سنه فهم هذا الاخفاء على خلاف تحقيق القوم فانه لا حاجة في مطلق التعقيب لعلاقة اللزوم لكن بعد اعتبار التشبيه بين التعقيب الخاص المتعلل وجعل مطلق التعقيب تمثلا والتعقيب الخاص دعا ثم استعمل اللام بمعنى الاطلاق والتوسع في الخاص على قياس الاسد اللهم حمله لا بنا في مخالفة القوم لكن لا مختار وتمت قوله ومتاخرة عنها بحسب الوجود اي متاخرة عن العلة الغائية من حيث الفعل على ما يفهم من سياق الكلام فيلزم تاخرا عن الفعل المعلل كما هو المقصد قوله فاللام انما يدل الخ ولقائل ان يقول كلامه يدل على ان اللام لعلية مطلقة على ما هو المفهوم من كتب النحو ايضا فاستعماله تمثلا باعتبار الفرد العلة الغائية عن بعض افراد الحقيقة وذلك غير معهود فلا يصح توجيه الشرح والتوجيه المتن الا يقال التحقيق ان الحرف موضوعة باذاء الخصوصيات لكن بالوضع العام فكل علية حملها وضع لها اللام لانا نقول يجب في استعارة الحروف ان يقيد فيها التشبيه بالنظر الى المعنى الذي عبر به عن معناها وجعله مرآة للاضافة

معنا مستقلا اذا قیل فی الظرفیۃ یجب فی استعارتہا ملاحظۃ مطلق الظرفیۃ لا خصوص الاحاطۃ الخ اعتراض **قولہ** لانہم ذلک فی العلۃ الغائیۃ وکان وجہ المنع ان غایۃ الفعل الغائیۃ اعتبار کونہا سببا لوجود الفاعل فی الفعل المعلل بہا فانہ اذا لاحظ الفاعل غایۃ الایجاد اقدم علی الایجاد ولا شک ان ملاحظۃ ہذا الاعتبار یقتضی اعتبار الترتیب الخ **قولہ** لیس بصفۃ بل بالیس باسم مکان ان وآلۃ ایضا کما ہو المسطور فی کتب البیان قال المصنف المطلق العطف الخ الاطلاق الجمع فان العطف قد یکون للاضراب واحد الامرین او الولو لاحتمالہما **قولہ** فاجریت العادۃ الخ بحث عن معانی بعض الحروف الخ ہذا اشعار الی ما ذکرہ صاحب التحقیق من ان ہذا البحث من قسم اللغو لان من الفقہ الصرف الا انہ لما تعلق بہ بعض احکام الشرع **قولہ** او ردوہا تتمیما للفائدۃ ولا یخفی انہ لیس من النحو الباحث عن احوال الکلمۃ من حیث الاعراب والبناء ولکن ان یجعل من مسائل الاصول کیف والامر والعام والخاص کان یقدم المرادان الفار فی الکتاب فی ترتب الحکم الشرعی لان الفار فی اللغۃ قد یرتب الامر بفید الاستغراق مطلق بحسب الحکم الشرعی **قولہ** وشبہہا الظرف بالحروف الخ کان المراد بالظروف الظروف المہملۃ وقد المذکور فی المتن وینحو شہ لیس البناء رما فہما فان المصنف عدہما عند وہی ہنریۃ لکن عدہم لاستقلال تناول الجمیع تامل **قولہ** والامر من حروف المبانی الہمزۃ المتوحی صیغۃ المضارع الخ کلمۃ علی حدۃ من حروف المعانی علی ما ہو المفہوم من تقریر الشیخ الرضی لکنہا من حروف المبانی علی ما ہو المستفاد من حاشیۃ السید الشریف **قولہ** وفی حکم الخ اظہر ان یقال فی عطف المفردات والجملۃ التی لہا محل من الاعراب للافادۃ والجملۃ فی حکم المعطوف علیہ من الفاعلیۃ او المفعولیۃ او غیرہما **قولہ** جمع علیہ وذکر فی معنی التلبیب ان ذلک مردود فلانہ قال بادۃ الواو للترتیب تطرب والرعی والفرار وبشام **قولہ** لا دلیل الخ لعدم تسلم ذلک کان باقی فی مقدمات منع **قولہ** الرابع ان قولہم لا تاکل السمک الخ لا یخفی ان ہذا ایضا من موارد الاستعمال ویمکن ان یقال ہذا ما نص القوم علیہا علی منوالہ بحیث یفید ان الواو المطلق الجمع دون الترتیب باقی انہ ذکر المحقق الرضی انہ لما قصد معنی الجمعیۃ فصد المضارع بعد واو الصرف وہی اما الواو المضارع فی تقدیر مبتدء محذوف الخبر ای حاصل وثابت او بمعنی مع ولو جعلنا عاطفۃ کما قال النحاۃ لم یکن فیہ نصوصیۃ علی الجمع بل کون واو العطف للجمعیۃ مسلما من ذلک الکلام انہ لو جعل الواو عاطفۃ کانت بمعنی المقارنۃ لا المطلق کما یدعی تامل **قولہ** فیجب ان یکون غسل الوجہ الخ نقائل ان یقول الدال علی الوجوب لیس الا الامر وقد دخلت الفار علیہ فیفہم منہ صریح تعقیب وجوب غسل الوجہ عن القیام الی الصلوۃ وہو لا یستلزم تعقیبہ عند الوجوب ان الفاء یکون بمعنی التعقیب مدلول الجوہر من الامر المدلول الصیغۃ علی ما فہم من العرف ولو سلم یجوز ان یحمل علی ما ذکر کما قالوا ان قولہ تعالی لو یطیعکم لاستمر الاستمتاع الاستمرار **قولہ** مقدما علی غسل سائر الاعضاء انت خبیر بان الفار لا یدل الا علی تعقیب بلا بعدیۃ فیجوز ان یکون المعطوف بالواو علیہ متقارنا لہ او متاخرا وکان آخر الجواب لقطع اشارۃ علی ذلک **قولہ** من عطف المفرد فیہ ان کثیرا من النحاۃ ذہبوا فی عطف المفرد الی تقدیر مثل العامل فی المتبوع **قولہ** للدلوقال العبد الخ التفریع علی ان قید الفعل یجب المحل لا یوجب تقدیر التعقیب بل کان باقتدار عدم ان تعذر التقدیر یستلزم الترتیب فیبقی اللازم ای الترتیب ینتفی الملزوم ای تعذر التقدیر بقولہ ولا یخفی ضعف الوجہین اما ضعف الاول فلان المسح غیر الغسل حقیقۃ وان کان قائما مقامہ ولو سلم فقد والفعل الواحد ایضا یوجب الترتیب علی ما مر مع ان کون المسح رخصۃ واما ضعف الثانی فلان السابق لیس الا الآیۃ ولا دلالۃ فی الآیۃ علی الوجوب فی ذلک لا یستلزم عدم الوجوب **قولہ** منع دلالۃ الفار الجزائیۃ الخ علم انہ صرح المحقق الرضی بالتعقیب فی الفار الجزائیۃ ایذانا بقول الموفق کثیر من کتب الاصول الفقہ لا یقال ذہب اکثر النحاۃ الی ان العامل فی اداۃ الجزاء الشرط ولا معنی لتعقیب العامل بمعمولہ فالفار الجزائیۃ لیست للتعقیب عندہم لانا نقول اشار المحقق الرضی الی ان ذلک انما کانت للشرط فالعامل الشرط کما فی متی ونحوہ والا فالجزاء الفار فی جوابہ فائدۃ کما فی قولہ فسبح انہ کان توابا فیکون الکلام علی صورۃ الشرط والجزاء وہو مما یفید تقدم ذلک وما بعدہا لما قبلہا کما فی صورۃ الشرط فقال انما حکمنا بزیادتہا لان فائدتہا التعقیب والتعقیب ہنا **قولہ** وعلی وجوب التقدیم الخ ہذا الالیاق بما ذہب الیہ الحنفیۃ فی قولہ والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعۃ شہداء فاجلدوہم ثمانین جلدۃ ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا ان عدم قبول الشہادۃ موقوف علی الجلد مترتب علیہ مع انہ معطوف بالواو وذکر بعض المحققین من الحنفیۃ فی حواشی الہدایۃ ان فی ذلک مسلم مقرر عندنا اذا لم یکن المعطوف مساویا للمعطوف علیہ کما فی آیۃ القذف فان الجلد اعلی فی الزجر من عدم قبول الشہادۃ فجاز ان لا یتقابل

الشہادۃ اصلا بخلاف آیۃ الوضوء فان الفصل بین المسح سیان فی غرض الطہارۃ فلا یجب الترتیب فیہما قال المصنف ان کونہما من شعائر اللہ لا یحتمل کان حکمہم بالترتیب نظرا الی ان الصفا والمروۃ فی معنی السعی بین الصفا والمروۃ من شعائر اللہ فاعتبر الترتیب بین السعیین لانہ فی کونہ من شعائر اللہ قولہ قال الصحابۃ بہما یرد بالاتفاق ہذا یشعر بان ہذا الوجہ لیست للترتیب الافلا وجہ للسوال لانا نقول کونہما للترتیب لا ینافی ان یکون لغیرہ ایضا فی الجملۃ فالسوال باعتبار ذلک قولہ جملۃ کاملۃ مستغنیۃ عما بعدہا یحصل بہا التعلیق فیلزمہ انہ اذا قیل علی مائۃ درہم الا درہما او درہم الا درہما ان یثبت فی ذمتہ لزید مائۃ درہم کلہا فان ما قبل الا عرف کلام مستقل ویمکن ان یقال قولہ ومعرف بحسب العرف مفید فیکون المال مشترکا بینہ وبین زید فیکون ہذا الکلام بمنزلۃ ما اخبر بہ اشتراطہ فی بعض الصور اخرا فلا یکون کلاما مستقلا قولہ بخلاف ما اذا ذکر الاستثناء آخرا قد رددنا فی الکافی وانما التفرق فی زمان التعلیق فہو الا یوجب التفرق فی الوقوع وفیہ ان ذلک لا یلائم اول الاقتداء علی مذہب ابی حنیفۃ رحمہ اللہ یمکن ان یقال لا ترتیب فی التعلیق معنی علی تقدیر التسلیم ان الترتیب فی مجرد التکلم بحسب ضیق العبارۃ والا فالمقصد ربط الاخرۃ کلہا بالاولی قولہ عند ہما یقع الکل دفعۃ آہ اعلم ان الترتیب بین التعلیقات واقع بحسب التکلم قطعا غیر ان الامام رحمہ اللہ اعتبر الترتیب فیما بحسب المعنی فیلزم الترتیب فی الوقوع وفظر الامامان جمہا رحمہما اللہ الی ان الترتیب فی مجرد التکلم لضیق العبارۃ بلا ترتیب بحسب المعنی فی التعلیق وربطہ الجزاء بالشرط فلا یلزم الترتیب فی الوقوع بہذا یستفاد من کثیر من کتب الاصول فعلی ہذا ینبغی ان یحمل تقریر الشرح ایضا فالمراد بقولہ وانما التفرق فی ازمنۃ التعلیق ای انما اعتبر الترتیب فی ازمنۃ التکلم بالتعلیقات قولہ حتی لا یلحقہ الاجازۃ لانہ وانشاء العقد فی ہذہ الحالۃ لا یصح نکاح الامۃ لانہا لیست بمحل حالۃ العصمۃ الی الحرۃ فلم یملک الاجازۃ لان العقد لم یتم قبل الاجازۃ وانما یتم وینعقد بالاجازۃ فکان لہ حکم الانشاء وکل معنی یمنع صحۃ العقد ابتداء فاذا عرض علی العقد الموقوف ابطلہ ویمنع لحوق الاجازۃ کذا فی الجامع الکبیر للقاضی لم یلزم من عدم صحۃ ابتداء نکاح الحرۃ لامۃ بقبول نکاح الموقوف فی حق الحرۃ بمنزلۃ الصحیح المنعقد فی ہذہ الامور الآیۃ انہ قالی فی الجامع لقاضیخان ج جل تزوج حرۃ وامۃ بغیر اذن الحرۃ لا یصح نکاح الامۃ قولہ لتوقف انتہی فبان الدلیل المنقول عن الجامع الکبیر علی بطلان نکاح الامۃ فی وحدۃ المولی یشہد بطلان نکاحہا فی تعدد المولی ایضا انتہا قولہ ای نکاح ہذا ونکاح ہذا خ اشارۃ الی ان تغییر رحمہ اللہ لیس علی ما ینبغی وکان المصراد ان یشیر الی ان المستلزم بطلان الی غیر الاثنین یتناول کلواحد منہما لا ان یکون من قبیل تولد الثلاثۃ من منہا الاثنین قولہ لان فی الاشارۃ ینبغی ان یقید بالاشارات بالشرعیۃ قولہ ان وضعت فی موضع خبر المبتدا والخ قال المحقق الرضی کل حکم یجب ثبوتہ للمعطوف علیہ بالنظر الی ما قبلہ لا بالنظر الی نفسہ یجب ثبوتہ للمعطوف کما ان الزمہ المضمر فی المعطوف علیہ بالنظر الی ما قبلہ لکونہ بمنزلۃ جملۃ یجب ان یلاحظ التقیید ولا تم یعطف علیہ ثانیا لا یلزم رجح الاشتراک لانہ خیر من حبنہار المعطوف علیہ لاحکم من الاحکامہ قولہ یعرف بالتامل قیل المراد بتقدیر المثل تقدیرہ بحسب المعنی لا بحسب اللفظ فان کل من المعطوفین فی جاء زید وعمر مجیئ علی حدہ بخلاف المثال الاول فان تحقق الدخول مرۃ واحدۃ کان للمعطوفین فتبصر علام المصوانت خبیر بانہ بعید من العبارۃ قولہ ولا یخفی علیک ان تقدیر المثل الخ اعلم انہم جعلوا المنصل مرضوعا لحد شمع النسب الخاصۃ الی کل خاص علی طریق الوضع للموضوع لہ الخاص فعلی ہذا لا یجوز ان یعطف عمرو علی زید بدون تقدیر المثل فانہ یلزم ان یراد بلفظ فی استعمال واحد معینان تاما قال المصم رحمہ اللہ بعضہم اوجبوا الاشتراک الخ وشبہتہم ان الواو للعطف فی اللغۃ وہو الاشتراک ومطلقہ یقتضی التسویۃ ولہذا اذا کان المعطوف متعریا عن الخ فانہ یشارک الاول فی خبرہ وحکمہ فیجب بالقول بالاشتراک فی الحکم اخذا کما لا یخفی تاما نحن ان عطف الجملۃ علی الجملۃ لا یوجب الاشتراک لان الاصل فی کل کلام ان یستقل بنفسہ بحکم فلا یصار الی اثبات الاشتراک الا عند الضرورۃ وہی فی الجملۃ انما تصحۃ فانہا اذا احتاجت الی الجزاء وجب عطفہا علی الکاملۃ لاشتراکہ

فی غیر ضرورۃ الافادۃ کما فی الکشف الکبیر بطل المقصود وہذا فاسد عندنا لان الشرکۃ الخ نقول الحاجۃ الی ہذا التطویل فی ابطال کلام المحشی انہ یمکن ان یقال لو عطف لاقتضی الاشتراک فی الاعراب وفی الحکم السابق علی المعطوف علیہ الخ قید من قیود لا فی جمیع الاحکام حتی یلزم وحدۃ المخاطب غیر باس بہ لان الاحکام تحال المعلان بذۃ الجملۃ فی قوۃ الخ انت خبیر بان نظم الکلام لیس علی ما ینبغی کما یفہم من تقریر التوضیح قولہ وقد یقال انہ لو لم یکن الخ ینبغی ان یعلم ان ذلک التقریر ہو المناسب لکلام المصنف فی فصل الاہلیۃ وہو ایضا علی ما فہم من النہایۃ شرح الہدایۃ قولہ لما فہما من معنی المؤنۃ اعلم ان المؤنۃ عبارۃ عما ہو سبب لبذل الشیٔ والامر الذی وجوبہ بسبب الغیر کالنفقۃ والعشر الخراج سبب البقاء الارض فی ید المالکین لما ان مصرف العشر الفقراء ومصرف الخراج المقاتلۃ فافہم تعالوا یفہمون الکافۃ والفقراء یدعون المصرفیۃ الاسلام وہذا فی الاموال التی تقبل الملک اما بخلاف الضعاب ثم الفرق بینہما ان العشر مؤنۃ فیہا معنی العبادۃ لانہ مصروف الی الفقراء لکونہ مؤنۃ ولہذا لا یبتدء علی الکافر لانہ لیس من اہل العبادۃ والخراج مؤنۃ فیہا معنی العقوبۃ لان سببہ الاشتغال بالزراعۃ مع الاعراض عن الاسلام ولہذا لا یبتدء علی المسلم لان الاسلام سبب الغرۃ لکنہ لا یسقط بعد الوجوب بالاسلام والصدقۃ اسقطہا فعبادۃ فیہا معنی المؤنۃ ولہذا لا یتأدی الا بالنیۃ کما فی العبادات وبہذہ الاعتبارات یسمی صدقۃ الفطر ویسمی صدقۃ الضعاب علی المسلم سببہا غیر کالنفقۃ قولہ لانہ لا یوجد فی العشری ولا یحصل ذلک لانہ تبتلا رباد روایۃ لان ثبوت الولایۃ علیہ بطریق الجبر لا بطریق الاختیار فلا یصلح علۃ لان المقصود من العبادات الحالیۃ الاداء لا نفس المال الا ان المال وسیلۃ الیہ فاذا لم یکن الاداء والا نابۃ باختیارہ لم یحصل المقصود اما اذا کان فی ذمتہ فی الاصلۃ کالعشر والخراج لزم العشری لان المال فیہ مقصود لا الاداء فیکون اداء لہ فی ذلک کاداۂ وسیاتی تفصیل ذلک المسائل ان شاء اللہ العزیز قال المصنف وہذہ ہذا باقی فی آخر فصل الاستثناء اعلم انہ ذکر تمام انہ اذا تعقب الاستثناء والجملۃ المعطوفۃ کانت العقدف یرجع الی الکل عند الشافعی وعندنا الی الاقرب فقرہ والتصاریہ وہذا بہ لیس وفی کتب الشافعیۃ اربعۃ فاکثر ولا اختلاف بجعل قولہ او ذلک مطوفا علی ما قبلہ او منقطعا لکن اذا جعل منقطعا فرجوع الاستثناء الیہ اظہر کما ذہب الیہ الحنفیۃ وجوہ علی قولہ والا تقبلوا لہ شہادۃ کذہب الشافعیۃ سیجیء والیہ ایضا اشار المصنف بما سیاتی قولہ اما ولا فانا نختلف الخبر الخ الجواب انہ لا یسلم انہ یجوز عطف احد ہما علی الآخر فالکلام فی الاولویۃ سیجیء فعلم لکن بعد القبول سیجیء فعلم لیس العمل من الاعراب کما فی ہذا المقام تامل قولہ واما ثانیا فلان الخ تقول لم یحصل المصنف افراد الکلام دلیلا علی ما ادعاہ وبیان ان الکلام لیس نظم ان جعلتہ الواو ذلک الآیۃ ما تقول فی الآیۃ والانبائی الاقرار یسیرا نہ لیس فیہا صریحا الامر والنہی اذ لیس ذلک شیٔ طائفی الاقرار ہی ما یقتضی ان یکون قضوا الیہم لکونہم فاسقین لبقاء ذکر قدس سرہ فی سنۃ الالتفات مع شرح التلخیص ان الکلام فی ذلک لمن یتاتی منہ الکلام الجماعۃ المخاطبین ہذا الفرد وقد استدل بذلک علی ذہب تعالی انہ الالتفات من الغیبۃ الی الخطاب فی قول الشاعر ؎ وماتت بتابت لہ کلیبۃ ذوی الغنائر الاربد وذلک من بنار جا فی خبرتہ عن الاسود نظر الی ان ذلک خطاب لمن موفاہل لقولہ بات وہو نقض الشاعر تامل قولہ علی ان التحقیق الخ وفیہ بحث لانا لم نحکم ان الواو فی قولہ واذ ذلک للعطف فیجوز ان یکون للاستیناف جوابا عن سوال مقدر ناشی عن الکلام السابق وہو ان القذف ربما یکون بسبب تعد تعالی سوی ما قذف فانہ یحتمل ان یکون صادقا فلا یصار سببا لرد شہادۃ الی ذلک شارحہ صاحب الکشف وفی الجواب بمثل ہذا السوال انتاشی عن الکلام السابق قلت الواو ومرجع ذلک قدس سرہ فی آخر بحث الالتفات من شرح التلخیص یمکن ان یقال ظاہر کلام المصنف دال علی انہ جعل الواو للعطف والیضا الواو فی مثل ہذہ الجملۃ الاستیناف فیہ خلاف معروف مع انہ الاعلق بالقلب ان لا تقع لان الجواب لا یعطف علی السوال وانما جعلہ الواو حالیۃ یصیر جدا بحسب المعنی قولہ علی ما ہو المختار یجب العربیۃ فی امثال ذلک المرضع ولہ افضل سیجیء قرارہ المنصب فی قولہ لعن والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما لکن المختار بحسب الروایۃ عن القرار ہو الرفع قولہ کما ہو رای الاکثر وان کان المختار عندہ قدس سرہ جواز ذلک بلا تاویل تامل قال المصنف للتعقیب علی حسب ما یلیق فی العادۃ تعقیبا لاعلی سبیل الضایقۃ قرب بشہرین بعید اشہا فی تعقیب الاول فی العادۃ وان کان بینہما زمان کثیرۃ قال المصنف رحمہ اللہ فلہذا یدخل فی الجزاء فیہ اشکال لان المراد بالتعقیب بحسب الزمان علی ما فہم من کثیر من کتب الاصول والعربیۃ ولا یلزم فی الجزاء ان یکون بتعقیب الشرط زمانا بل لو سلم ان المراد بالتعقیب متناول للتعقیب بحسب المرتبۃ لا یلزم ذلک فی الجزاء اذ الجزاء قد یکون علۃ للشرط وقد یکون کلاہما معلولین لعلۃ

والعدة اللهم الا ان یقال الاصل فی الجزاء التعقیب علی ما فهم من الکشف حیث قال من حق الجزاء ان یتعقب نزول وجود الشرط بلا فصل وفیه ان کلمة ثم لا تفید التعقیب بل المهلة والتراخی فالاولی ان یقال ان کلمة ثم تفید التعقیب بالمهلة والتراخی بالاضافة الی الوجود والارتباط اللازم للتعقیب بلا مهلة تأمل قال المصنف وقد یدخل فی المعلول ینبغی ان یکون اضافیا فی المعلول تشبیهة الی العلة التامة جوازا لان التعقیب محمول علی الزمان کما سبق ولا یتصور ذلک فی المعلول بالنظر الی العلة التامة بل التعقیب بالرتبة **قوله** ای بالحقیقة جواب شرط محذوف صرح بذلک المحقق الرضی وذکر صاحب کشف الکشاف الکلام اذا اشتمل علی مرتبین احدهما علی الآخر مرتب العلیة کان فی معنی الشرط والجزاء ولا شک ان معنی الشرط المفهوم من مثل هذا الکلام فلذا جعل فی تاویل الشرط الجزاء **قوله** مستمر فی ذلک نظرا ای لم یتحقق من الفاعل ابتداء بالذات وبالمباشرة الا فعل واحد والا ففی الواقع امران لانه لو لم یکن کذلک لم یتصور العلیة وبیانه ان ذلک انه صدر من الفاعل الساقی بالمباشرة وبالذات وضع الماء علی الکامخ او الصب الحلق فاتصف بصفة الاستواء واذا ترتب علی ذلک السقی صفة الری اتصف بصفة الایراء والصفة الاولی علة للاخری ویقال بحسب حقیقة هذا الفاعل انه مرید باعتبار انه مسبب للایراء ونظیر ذلک ما ذکر الشیخ الاشعری فی حصول المتعقبة عقیب النظر قال صاحب المواقف حصول النتیجة عنده بالعادة اذ لا علاقة بین الحوادث الا اجراء العادة بخلق بعضها عقیب بعض کالاحراق عقیب ملاسة الثوب والری بعد شرب الماء وقد قاله قدس سره فی شرح العقائد وکان المراد بکون الایمان اختیاریا انه یحصل بمباشرة الاسباب وانظر اختیاریا والمصنف نظر فی انه اذا وجد من الفاعل فعل الاستقرار ترتب علیه الایراء بلا شبهة ویرجع انهما بالذات واحد تأمل قال المصنف رحمه الله ومن یخرج ولده الظاهر انه ذهب الظاهریة الی ان الاب لا یعتق علی ولده وذهب الائمة الاربعة الی انه یعتق علی الاشتری وقال المجوزون انه یعتق بمجرد الشراء ولا تملک له من غیر انشاء عتق فالفاء للسببیة فقط بناء علی ان الاشتراء بحسب الشرع انشاء العتق ایضا **قوله** فلا والاعتاق متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذهب بعض المحدثین الی ان الحدیث من باب التعلیق بالمال للمبالغة فی عدم جزاء الولد لحقوق الولد وذلک لان اعتاق الولد محال لان الابوة تقتضی المالکیة لقوله علیه السلام انت ومالک لابیک والاعتاق لا یتصور بدون التملک والا ولی ان یقال ان الابوة تقتضی المالکیة بقدر الحاجة وتنافی استمرار المملوکیة لا المملوکیة فی الجملة بحیث تقتضی الی العتق فی الحال من غیر افتقار بالولد کما لا یخفی **قوله** بمجرد التعقیب فی اخر فی الرتبة لم یحمل الاخر الذی رکب بحسب الزمان فان ذلک جائز فی جمیع حروف العطف والمعنی الخاص بالفاء هو الدلالة علی ان ذکر المفسر والمطول بعد المجمل والمهلة هو المناسب **قوله** فاء بناء بمجرد افاد خبر فیه ان الاشتراء یقتضی ان لا یکون المبیع ملکا للمشتری حین الاشتراء والاعتاق یستلزم ملوکیته له فیتحقق التناقض عن الاشتراء بالزمان مع الجواب ان المعتبر التاخیر بحسب الوجود وهذا المقدار من التاخر ربما لا یعتد به فی العرف فلا یکون الفاء ههنا الا تاخر فی المعلولیة والرتبة **قوله** تکلف لم یحقق التعقیب بان ما بعد الفاء اقول لا یخفی انه لا یستفاد من العبارة فی الامثال التی فیها فاء التعلیل الا علیة ما بعد بها فالحق ان یقال الفاء بسته مهلة فی العلیة الحقیقة علی ان یکون مشترکا فیها کما فی التعقیب ومجازا لوجه ما **قوله** کالاخبار بالتوت الاولی ترک فظ الاخبار لیشمل علیة الورود وهو قوله وانت خبیر **قوله** لیس الاخبار علة لسائر الامثلة ان یقال الامر بالبشارة لیکون ان یقال الابشار یحیی تهدیدا ولا نا **قوله** البشر فی الامثال من اللازم والمراد بالابشار فی عبارة الشرح ههنا التهدی ای جعل شخص ذا بشارة ولا شک ان من اشرع قصدا آخر بالبشارة جعله فی الحال ذا بشارة فالابشار المتعدی فی قوة الامر بالبشارة بذا غایة الکلام فی توجیه الکلام **قوله** وانت خبیر بان آه حاصله ان ما بعد الفاء علة السابق لا التعقیب فلا یظهر توجیه الفاء بان یجعل السابق علة غائیة للاخبار بما بعد الفاء بل نفس الخبر علة غائیة له کما لا یخفی فلا وجه لاعتبار الامر فی تلک الامثلة بالتفصیل فی المقام ان یقال ان یعتبر السابق علی الفاء علة غائیة لما یجیء بعد الفاء وذلک الاعتبار لا یصح الا فی المثال الاول فان الابشار یجوز ان یکون علة غائیة للاتیان بخلاف سائر الامثلة فان قولک انت آمن مثلا لیس علة لتنزل بل الاخبار بذلک علة له واذا اعتبر الاخبار وجعله السابق علة له فلا وجه لان یعتبر فیه الامر فان الامر بالفعل لمصلحة فی الفاعل لیس علة غائیة لذلک الفعل

بعینہ کما لا یخفی علی المتامل والشرح الصغانی غنی المقام لا یخلو عن قصور فی تحقیق المرام قولہ وایضا العلۃ الخ ہذا صحیح فی العلۃ القاصرۃ واما العلۃ المتعدیۃ فالحکم معلل بہا فی الاصل وان کانت العلۃ علۃ لذاتہ لا للعلیۃ فالواقع بعد الفار ہو المعلل کالاخبار بشلل الاصبع

لا یقال المعطوف یتغیر ویتبدل بالابدال لانا نقول ذلک غیر مسلم فی النکاح فانہ قد یقع صحیحا مع نفی المہر اصلا وح ثبت مہر المثل قولہ المصنف ولاحد الشیئین لا یقال قد یکون لاحد الاشیاء لانا نقول ہی فی الحقیقۃ لتردید بین المعطوف والمعطوف علیہ ولا شک ان المعطوف علیہ اسابق الکلام او مایلیہ المعطوف فلیس لاحد الاشیاء بل لاحد الشیئین فی الحقیقۃ مع ان ذلک افضل الصور قولہ والتحقیق انہ لا نزاع الخ وفیہ ان التبادر علامۃ الحقیقۃ اللہم الا ان یقال ذلک فیما اذا لم یعلم ما وضع لہ اللفظ قولہ علی تقدیر تسامہ لا یخفی ان عدم التسامح غیر ظاہر تامل قولہ لم یوضع للتشکیک لا یقال یمکن ان یکون الکلام مفیدا فالتشکیک السامع فیجوز وضعہ لذلک لانا نقول لا یمکن ان یقصد بالکلام ویستفاد منہ المعلم المخاطب بالتشکیک او فہم تشکہ نفسہ فلم یحصل منہ تشکہ والفرق ظاہر والوضع مما یقتضی الثانی دون الاول خاتم قولہ او التشکیک ای الافشار الاکمیل لاتباع الشک فی مضمونہ فانہ مختص بالوقوع والاوقوع او الایاحۃ او التسویۃ والفرق بینہما ان المخاطب فی الاباحۃ توہم انہ لیس یجوز لہ الاتیان بالفعل وفی التسویۃ توہم ان احد الطرفین انفع لہ وارجح قولہ لکن الفرق ہنا ہو ای الفرق بین التخییر والاباحۃ فی الوجہ المشہور علی الاطلاق لکن الفرق بینہما فی الامر علی التفصیل بہذا الوجہ وینبغی ان یعلم انہ یتحقق بہذا التحقیق الفرق المشہور فی صورۃ الامر ایضا باحۃ یمتنع الجمع بحسب التخییر ویمتنع الخلو بحسب الامر فی الاباحۃ تامل قولہ خلو کان جبر الکان لہ اتباع یمتنع عین المحقق الحریۃ بہذہ الالفاظ کما ہو الظاہر من المحال بل المفروض انہ لا تحقق للحریۃ بغیرہ وجعل خبر احقیقۃ تکان کغیر بحسب ان یجعل الحریۃ کائنۃ ثابتۃ یقتضی تقدیم المعمول والکلام فی الخبر فان الاشارۃ اشعر بمعنی لا یکون فعلہ منزولا بالکلیۃ عن معنی لانتبار بالاصلی والاظہر ان یقال علی ما فی التحقیق لکشف انہ لو ارید من الحریۃ ثابتۃ جعلنا الکلام اشارۃ از اعن انفاذ الکلام والکلب وجعلنا الحریۃ ثابتۃ من قبیل ہذا الکلام وطریق الاقتضاء تعالی الامر حمہ اللہ ومن حیث انہ انباء تعلق بآخرہ فی کشف المنار جعل البیان اشارۃ علی وجہ حتی شرط قیام المحل حالۃ البیان والبقاء ایضا من وجہ حتی یجب علی البیان ولکونہ اشارۃ مطلقا لما کان مجبورا لان المراد بالجبر علی اشارۃ المتعلق فعلی ہذا المراد بالبیان من حیث انہ اخبار یجب علیہ فانہ لا جبر علی اشارۃ شیء بل علی اظہار ما فی نفس الامر اذا تعلق بہ امر او نہی ونحوہ او دیعی فقولہ علی البیان من وضع الظاہر موضع المضمر وقولہ کما اذا اقر بالمجہول الخ نظیر ما عتبار ان بیان الاقرار بالمجہول خبر قطعا فیجب علیہ قال المصاوجب البعض التخییر فی کل انواع قطع الطریق ہذا التقریر موافق لتقریر الکشاف ولا یخفی ان الظاہر منہ ان التخییر واقع فی النفی ایضا کما صاحب الکشف فنقل من شرح الشاہ ویلات انہ اجمعت الامۃ علی ان اخذ المال لا یجامع قولہ بالنفی احد فعلی ہذا کلمۃ او بمعنی الواو وفی قولہ تعالی او ینفوا النفی محمول علی القتل ونفیہ او ینفوا من الارض بالقتل والصلب وانت خبیر بانہ بعید جدا قولہ فلا یجوز العمل الخ ای اذا کان التخییر بعید اعن الصواب فلا یجوز العمل بہ عند الطبع السلیم مع ملاحظۃ البلاغۃ قولہ قطع الطریق علی المسلمین لا یوجب الخ وکان السائل جعل القوم المرتدین للاسلام فی حکم المستامنین یشمول الامان او اوعی انہم احق من المستامن بہذا الحکم قولہ ہو بمنزلۃ الردی فی ارادۃ الحاق بدار الاسلام ومما یطہر ولو قال فہو بمنزلۃ المسلم لکان احسن قولہ والقطع ثم الصلب لا یخفی ان الجمع بین القطع والصلب الذی اغلظ الجزاء لہ غیر ظ وکذا الاقتصار علی القتل الابی اخف من الصلب فی الجنایۃ التی اغلظ تامل ثم اعلم انہ من اخاف واخذ المال ینبغی ان یحبس لیقطع رجلہ ویدہ لانہ اجتمع فیہ سبب النفی والقطع ویمکن ان یقال الخوف لازم للجمع ساقط الاعتبار عند جنایۃ اخری مع ان الحبس لیس بحد بل تعزیر مفوض الی رای الامام قولہ وفیہ بحث لان ایجاب العتق الخ ویمکن ان یقال المراد ان حقیقۃ الکلام یقتضی صلوح احد الشیئین وتعیین کل منہما علی التعیین وبہ لیس کذلک والحاصل ان العتق لم یتحقق بالمفہوم العام ولم یقل بہ احد من الفقہاء بل بالمتعلق المعتبر ہو الذات المبہمۃ وہو الفرد المنتشرۃ من الجنس بین الافراد والذات المبہمۃ من حیث انہا مبہمۃ لا تراہ بین العبد وابنۃ وابنۃ لا یصلح محلا للعتق فبطل قولہ وصاد لغوا وبہذا معنی کلام المصلاحد ہما الذی اعم من کل کذا نقل عن السید الشریف رحمہ اللہ قولہ والمعین من محتملات الکلام الخ خلیفۃ لا کلام فی انہ یقع العتق بحسب الخارج فی المعین الجبر علی التعیین لکن الامامین قالا بانہ لا یشتمل فی المعین تامل قولہ بخلاف ما اذا قالہ بہذا استعلق مسابق الکلام اے لیس الخلاف الذکور جاریا فیما اذا قال ہذا احر او ہذا فی عبدہ وعبد غیرہ قولہ فانہ تحت بالاول الخ لان کلمۃ او بمعنی احد المذکورین علی الابہام وہی یتناول نکرۃ والنکرۃ تعم بالنفی فیتناول کل احد فصار بمنزلۃ لا اکلم ہذا واذا فعطف الثالث بالواو فشارک الاثنی فی بمنزلۃ لا اکلم ہذا ولا ہذین وہذا علم

ان عموم او في النفي انما يكون اذا دخله النفي على او يكون النكرة في سياق النفي الا اذا دخلت او على النفي وكان النفي في سياق الاثبات فان مثله انما هو لاحد النفيين وهو لا يوجب عموم النفي حتى نوجعله او كفوا في قوله ولا تطع منهم آثما او كفورا في تقدير ولا تطع كفورا لم يفد العموم ولم يدل الا على وجوب احد النفيين قوله قول الشاعر بحق بما عندنا الخ البيت يحتمل عطف المفرد بالجملة ايضا وعلى كل تقدير المقصد تنوير ان المقدر تدريجا كالملفوظ قوله فقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم الخ واجيب بان المعطوف ما بقي بعد الوجه هو المجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث على الثاني بالواو وذلك لم يحكم على شيء منهما بما حكم على الاول بل على المجموع من حيث المجموع وبهذا صرح به صاحب الكشاف في بيان الواو ان في قوله تم هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث قال اما الواو الدالة على ضم هذه الصفات بعضها الى بعض فهي التي تسمى الواو الجامعة ويجب ان يلاحظ فيها كون هذه جملة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري وح يصير هذا وهذا في معنى هذان ولا شك ان هذان يقتضي خبرا مطابقا في التثنية وهو حران لا خبر حر كما ذهب اليه الشارح اقول هذا مسلم على تقدير ان يكون الكلام من قبيل عطف المفرد واما اذا كان من عطف الجملة فلانه اذا عطف الجملة الثانية بالواو على الجملة الثانية الواقعة خبرا على الاولى ثم المراد من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام ولا شك ان الشارع يكفيه احتمال واحد لايقال اعتبار المقدر وعلى طبق الملفوظ دليل على حمل الكلام من عطف المفرد لانا نقول قد سبق انه قد يعتبر في الجملة المعطوفة مثل ما اعتبر في الجملة المعطوف عليها قوله واذا التقدير فيما هو المختار الخ فيه بحث لان سوق الكلام في الوجه المختار على ان يقدر احدهما حرا واذا العطف بكلمة الواو الى هذا اشار قدس سره بقوله ولو سلم لمعاوض بالقرب لكنه يمكن المناقشة في المعارضة بالقرب اذ التقدير في المختار احدهما وكانه قدس سره نظر الى ان المقدر اي احدهما ماخوذ من القرب البعد بخلاف المقدر في الغير المختار قوله وعلى الوجه الثاني الخ لا يخفى ان هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد فقد اثبت المجيء لزيد ثم تقول عمرو ليس الا اثبات مجيء زيد على حاله فلا يغير واما قوله فانه اذا الخ فاما خارج عن معنى الواو ولا اعتبار لمثل هذه التغييرات والالتزام ان يكون مطلق غير المقيد بذلك واذا قلت زيد فلانك ان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واما ضمت اليه مطلقا ليس لك ذلك كذا قال ثم ان لاداله بكذا نقل عن سيد الشارحين اقول قد سبق في بحث الواو انه اذا قال شخص اعتق ابي في مرض الموت هذا وهذا وهذا لا يدري غير ما اراد ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا اعتق من كل ثلثه بمنزلة الاقرار بتقدم سعاة ان الكلام يتوقف على آخره اذا كان اخره غير ابتر ان اشترط والا فاستثناء وهناك كذلك لان قوله اعتق ابي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث مقسوما بينهما ولا يتحقق من الاول الا بعضه فيكون غير الاول الكلام ثم ان عدم اعتبار التغيير الذي اوعاه السيد باعتبار اللفظ مسلم لكنه غير مضر لان الدعي التغيير بحسب الاحكام المعنوية فافهم قوله وبهذه تبين هذا كلام ابن علي لكن صاحب الكشاف ذكر في سورة الاخلاص احد في الاصل سفي وحد راموا الواحد ثم وضع في النفي العام ستوا في نفيه المذكر والمؤنث والواحد وما وراءه وقال المحقق الرضي الاولى ان يقال احد بمنزلة من الواو في كل موضع يصح فيه ما جاءني احد لا جاءني واحد فكيف ما فوقه قوله وهو في معنى العموم لا يخفى انه لا يلزم فيه استغراقه لا يصلح الى تولد تعالى لا نفرق بين احد من رسله قوله لا يستعمل في الايجاب اصلا ذكر في شرح التلخيص انه لا يستعمل في الايجاب الا مع تضمن كل قوله وهو مضاف فلا يكون نكرة لا يخفى ان معنى او في كل تركيب حد مضاف الى المعطوفين سواء كانا نكرتين او الاحد المضاف الى الضمير المعرفة لكنهم عبروا عن معناه مطلقا باحد هما تامل قوله وفي احد من الابهام ما ليس في واحد الخ كانه ادعى ان احد يجب الاستعمال في غاية الابهام حيث لم تعرف بالاضافة الى المعرفة بخلاف واحد فانه ليس كذلك سواء ضيف الى المعرفة مع الابهام او لم يضف اصلا قوله الا انه لا يصح في الايجاب يؤيده ما في الصحاح من انه تقول احدى الدارين ولا تقول فيها احد لكنه يشكل بقوله تعالى هو الله احد وقد صرح المحقق الرضي باستعماله قليلا في الايجاب وقد قال صاحب الصحاح ايضا ان احد مذكرة بدل من الميم من الواحد بالجملة انما يستقيم ما ذكره الشارح قدس سره في احد بالمعنى الثاني واما بالمعنى الاول منكر فمنوع وكانه قدس سره اراد بهذه الصحة الاستعمال على الجملة قوله كما ذكر جار الله يريد به على توجيه لا آية ان الغير نكرة في سياق النفي فيعم فيلزم ان يكون نفع الايمان لجرد خير ولو وجد او ليس كذلك عند المعتزلة فان جميع الاعمال الصالحة داخلة في الايمان عندهم ثم انه لا يخفى ان استدلال المعتزلة لا يخ عن قوة فاجاب بل السنة تامة بان

المراد بالخیر الاخلاص وبالایمان ظاہرہ من القول والعمل وفیہ بعد وتارۃ بان الآیۃ من باب التغلیب ای لایتفع نفسا ایمانہا ولا کسبہا فی الایمان موافق الاحادیث والایات الشاہدۃ بان مجرد الایمان نافع ویلایم قصہ الآیۃ حیث وردت بتحسیر الذین ماتوا وہم کفار واس السروخ فی الہدایۃ عند نزول الکتاب حیث کذبوا بہ وصدقوا عنہ وفیہ انہ ذکر فی خلاصۃ التقوی وغیرہ من کتب الحنفیۃ ان توبۃ الیاس مقبولۃ وان لم یکن ایمان الیاس مقبولا لکن ذکر فی جامع المضمرات خلاف ذلک والاظہر ان جواب عن الاستدلال بان المراد بالنفع کمالہ ای الوصول الی درفع الدرجات والخلاص من الدرکات بالکلیۃ قولہ وتعیین کل منہما باعتبار ما قطع الخ فیہ ان فی لک لیس بلازم تحقیقۃ او من حیث ہی فانہ لایجری فی صورۃ الاباحۃ کما سبق وغایۃ التوجیہ ان یقال المراد ان تعیین کل منہما بانفراد والاختیار قاطع للانفراد والآخر بالاختیار یدہ ذا جار فی الاباحۃ ایضا ثم اذا عین احدہما باختیار الانفراد وہ لم یعین الآخر بحال الانفراد وہلا ینافی ذلک انہ اذا ابقی بہما فی صورۃ الاباحۃ کان الاتیان بکلیہما اتیانا بالماموربہ تامل قولہ ای لیس لک من الامر فی عذابہم او استصالہم شیء فیہ بحث لان الامر لیس بید النبی ﷺ ومن عنده وبعد التوبۃ والتعذیب ایضا فلا معنی لانتہاء رعایۃ الامر الآخر الآتی من قولہ تعالی ولہ ما فی السموات وما فی الارض وکانہ اشار الی دفع ذلک صاحب الکشاف حیث قال علی معنی لیس لک من امرہم شیء لان یحکم اللہ علیہم فیتوب علیہم او یعذبہم فتشفی منہم ولکن یبقی مع ذلک خفایا فی الانفس لان کان للنبی علیہ الصلوۃ والسلام قبل التوبۃ والتعذیب من الامر شیء کالیضا الذی یغیظ الفراح والتشفی تامل قولہ ولا حاجۃ الی ما ذہب الیہ صاحب الکشاف واعلم انہ رجح قدس سرہ فی شرح الکشاف ہذا التوجیہ وقال عموما وفی سیاق النفی ما فیہ نوع خفاء حتی فوہبوا فی نحو لا تطع الی ما ویلات وقد امکن ہنا وجہ شائع لا اشتباہ فیہ فحمل الکلام علیہ علی ان مساق قولہ لتقوان علقتموہن من قبل ان تمسوہن وقد فرضتم لہن فریضۃ فنصف ما فرضتم لہن بان یکون بعد الحکم بانہ لا مہر اذ کان المطلق لم یسم لا ان یوجد ثم الی ان یوجد بتسمیۃ المہر ای فاذا کان لک کذلک فی وجدت التسمیۃ فالواجب نصف المسمی بخلاف ما لو قیل لا مہر لہا لم یوجد شیء من الامرین فان المناسب حینئذ ان یقال فان وجد ہذا فالحکم کذا او ذلک فکذا الی ہنا کلامہ ولا یخفی ما بین الکلامین من التفاوت فی مخالفۃ والحق احق ان یتبع قال المص حتی للغایۃ حتی مطلع الفجر فانسب ہنا ذکرہ لما سبق من ان الاستمرار الی حتی ولانہا تکون جارۃ وعاطفۃ فتذکر فی آخر مباحث حروف العطف وقبل الجارۃ وقدم اعتبار الجر والغایۃ لانہا الاصل قولہ فالاکثر علی ان ما بعدہا الی آخرہ ای اکثر القوم او اکثر استعمال حتی علی ما فہم من الرضی رحمہ اللہ تعالی ویدہ ان صاحب الکشف ذکر ان اکثر النحاۃ علی عکس ما ذکرہ الشارح قدس سرہ من ان ما بعد حتی لیس بداخل فی حکم ما قبلہا لکن المحقق الرضی صرح بان دخول ما بعدہا فی الحکم السابق اکثری واغلب قولہ یجب ان یکون المعطوف جزء الخ یمنعہ ان ہیلم ان المحقق الرضی صرح بانہ یجب ان یکون ما بعدہ ما عاطفہ جزءا مما قبلہ وہو ظاہر بحسب بالاختلاط نحو خرجت الی السادات حتی عبیدہم وجزءا لعامل علیہ الکلام نحو اکلت السمکۃ حتی رأسہا ای بعضہا جمیع اجزائہا قولہ واصل ہی الجارۃ الخ ای حقیقۃ حتی الجارۃ والعاطفۃ متفرعۃ علیہما ثم ان اول الاستدلال ای قولہ لان عاطفۃ الخ یفید المناسبۃ بینہما وآخرہ یفید ان اعتبار الغایۃ فی العاطفۃ لیس بحسب الاصالۃ للتفرع عن الجارۃ فان کون المعطوف جزءا من المعطوف علیہ ان ما ثبت لحتی العاطفۃ فکونہ مفیدۃ للغایۃ التی حقیقۃ الجارۃ اتفاقا الا یری ان العاطفۃ من حیث انہا عاطفۃ لا تقتضی ذلک فان الاصل فی العطف للغائرۃ ویمنع جاء زید حتی عمرو بالعطف کما انہ یمنع ذلک فی حتی الجارۃ قولہ والمعنی فرحبا الخ المرحب مصدر بمعنی الرحب ای السعۃ والراحۃ ویمکن ان یکون الضمیر فی قولہ بہا راجعا الی البقیۃ التی تضمنہا المطلوب اما توضین الکلام والباء علی الاستعانۃ ای فلیلبس البقیۃ وہذا الیہم علم فی جمیع الموارد مع انہ علق بالطلب باعتبار الفہم عن اکثر الکتب لکن قولہ وقیل انسب توجیہ یشرح قولہ وقد یکون للعطف المحض لا یقال ہذا لا ینافی ما سبق من قولہ وفی الکل معنی الغایۃ لانا نقول ما سبق بالنظر الی اللغۃ وہذا بالنظر الی اصطلاح المفسرین کما سیجی او ان ما سبق اغلبی قولہ ای شانا وتوہم ان ہذا التفسیر انما باعتبار انہ ماخوذ من قولہ انس الشیء اذا ابصرہ ظاہر ما کتبوہ فانہ لا استیناس ہو الاستعلام وما یحتمل ان یکون من باب الکنایۃ لکن یاخذ من الاستیناس الاطلاع الذی خلاف الاستیحاش فان ہذا النوع من الاستیناس لا یکون بدون الاذن فیہ وضع موضعہ قولہ لصلح الانتہاء الصدر الیہ الخ ای بحیث لا یناسب وجود المبنی عندہ کالصباح بالنسبۃ الی القرب فی

التعدیۃ فان الانسب عندہ الاتیان قولہ وقد یقال ان المصدر الخ ہذا مسلم اذا اردبہ الاتیان الموصول واما اذا اردبہ الحرکۃ کما ہوالاظہر قولہ والمذکر فی نسخ الزیادۃ الخ ہو اعتبر بتجویزہ اواد البحمیۃ المستفادۃ من الواو وبالقرائن ایضا لکان احسن قولہ وجوابہ ان المراد ثم تقدی الخ لایخفی ان المتبادر من قولہم ان لم تأت متی تقدی عند التقدی فی الاتیان الاول فجعل العبارۃ جزءا علی خلاف المتبادر بعید جدا قولہ فسادالمعنی وبطلان الحکم اما الاول فلان التعدی عند الحاطب مع عدم الاتیان غیر متصور واما الثانی فلان البر فی التعدی مع الاتیان لامع عدمہ قال المصنف اخترعوہ ای الفقہاء استعارۃ اقول لایخفی انہ اذا لم یکن حتی فی لغۃ العرب ولا فی العرف مستعارۃ فی المعطف المحض لاوجہ لان یجعل الفقہاء اباہا مستعارۃ لہ ونعم ما علی ذلک حکما شرعیۃ علی سبیل الجزم علی ماوجہ ان یقال فیہا لایصلح للافادۃ الا بالمجازۃ حمل علی معنی یناسب الحقیقۃ بوجہ من الوجوہ ولکن لیس ہذا من القرائن الدالۃ علی ارادۃ المتکلم لیسوغ لعاقل ان یبنی تخصیص المجاز بمعنی افادہ والواو وغیرہا بل ذلک مفوض الی قصد المتکلم بحسب القرائن قولہ المصم الباء للالصاق والاستعارۃ المشہورۃ فی کتب الاصول الاکتفاء بالالصاق علی ماذہب الیہ سیبویہ من جرجمیع المعانی للباء الیہ واما اذا اخراج الاستعانۃ منہا وارجاع الباقی الیہا فتکلف مستغنی عنہ قال المصنف رحمہ اللہ یکون سلما لانہ اضاف العقد الیہ فیکون بیعا والمبیع الدین لایکون الا سلما قال المصنف رحمہ اللہ یجری الاستبدال وذلک لان التصرف فی المبیع قبلہ القبض بالبیع وغیرہ لایجوز بخلاف التصرف فی الثمن قبلہ فانہ جائز قولہ وہو تعلیق التی المشہورۃ فی کتب اللغۃ ان التعلیق بالفارسیۃ واوبخین لکن المناسب فی تفسیر الالصاق ان یفسر بتعلیق یجعل الشخص عاملا فالاخر قولہ ای طلب الموثۃ الخ لایخفی ان الطلب غیر مستفاد من الباء تامل قولہ انما راجعۃ الی الالصاق فلہذا اقتصر سیبویہ علیہ وانت خبیر بان المتبادر من ذلک ان الالصاق مستفاد فی جمیع مواضع الباء ولایخفی انہ لایظہر ذلک فی مقام الاستعانۃ مثلا فالاولی ان یقال المراد برجع سائر المعانی الی الالصاق المستفاد من الباء الالصاق وما یتعلق بہ بنوع استلزام الا یری ان المحقق الرضی قال الاستعانۃ مجاز الالصاق قولہ قال المقصود الاصلی الخ حاصلہ ان المقصود من البیع مطلقا الانتفاع بالملوک وذلک الانتفاع حاصل فی صورۃ البیع بالمبیع بخلاف الثمن فانہ وان کان مقصودا للبائع بحسب نظر لکنہ لما کان فی الغالب من النقود التی ہی وسائل المقاصد بالذات وسیلۃ الی الفضل المذکور وقبلہا نفسہ والا لابی ان المبیع حقیقۃ تملیک البائع المشتری للمبیع وقبول المشتری ایاہ بالثمن ولاشک ان الثمن وسیلۃ الی حصول ہذا المقصود ان لوحظ جانب البائع ایضا فصح الکلام بلا تکلف قولہ المقصود فی الالصاق ہو الملحق آہ وذلک لان المقصد فی مثل ہذا المقام المعنی الملصق وانما ذکر الملصق لیتبین المعنی ویعلم حالہ بالقیاس الی الملصق بہ قولہ فی جنسہ لم یرد بذلک مجرد الصدق علی المستثنی بل لابد مع ذلک من مناسبۃ مخصوصۃ تفیدہا المقام قولہ بصفۃ تعنی فی کونہ فاعلا او مفعولا او غیر ذلک قولہ لیس بتمام اولا دلالۃ الفعل علی القرینۃ علی مجرد الماہیۃ بخلاف المصدر فی قولنا الاصل اکلا وفیہ نظر لان المصدر ہنا للتاکید بہذا ذکر قدس سرہ فی بحث المقتضی مع زیادۃ بسط فلیطلع ثمہ واعلم ان الطلق بل اکل یوجب الحنث بکل ماکول علی ما ہو مقتضی العموم اتفاقا الا انہ عند ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالی عنہ عام عقلی لادخل فیہ للارادۃ ولایجری بحسبہا الیہ اشار قدس سرہ فی شرح الشرح قولہ لایفید العموم آہ فیہ انہ ذکر فی آخر ایمان الہدایۃ انہ لو قال لافعلن کذا ترکہ ابدا لانہ نفی الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورۃ عموم النفی والجواب ان کلامہ ماہل علی العموم الضروری وکلامنا مبنی علی العموم المدلول لغۃ الجائز فیہ التخصیص قال المصنف فیکون مجازا عن النکایۃ ینبغی ان یعلم ان کثیرا ما یذکر قولنا لایخرج الا ان اذن لزید المخاطب فیقصد احد المخرج بدون الاذن وان حصل الاستثناء علی النکایۃ کما فی قولہ فعم حتی یسقطوا الجزیۃ فعدم الحنث علی سبیل الجزم غیر صحیح قال المصنف والمصدر قد تقع جنسا اعلم انہ ذکر فی الباب اثنا عشر من معنی السبب انہ لایعلل ان مع الفعل حکم المصدر ہنا بہ من ظرف الزمان خلافا لابن جنی والزمخشری قولہ فانہ محمل لایعرف لہ استعمال فیہ ان صاحب الکشاف ذکرہ وتفسیر قولہ تعالی الا ان یشاء اللہ ای ولا یقولن الا بان یشاء اللہ ای الملتبس بمشیۃ اللہ قال المصنف فتناول کلمۃ المتبادر من العبارۃ ان التفریع علی ہذہ التعدیۃ بواسطۃ الباء وانہ یشیر کلام الشارح المتاخر للہدایۃ ومنع ذلک فی مثل مررت بزید او لو خصصت بتعدیۃ الفعل بظاہر البدن فتفیہ

ایضا منع فان الصفۃ لا یقتضی اعتبار الصق تامۃ لایری ان قولہ تعالی ولا استم النساء فیما اذا برید بالملاستہ مجرد اللمس فی یستلزم الامس جزء من النساء مع ان لا یبنی فی خصوص المسح قال الصاحب تقریرہ الصقوا بر وسکم التقدیر بحسب المعنی لان بحسب المتکلیب فان ابار الصاق فی ایجاب حاجۃ الی التقیین والتقدیر فی امر وہو ان المفہوم من تلویح الاستدلال یتوقف علی اعتبار ابار الاستعانۃ الدالۃ علی الآلۃ والمتبادر من ہذا الکلام ان بناء علی مجرد حمل ابار الاصاق ولا شک ان کلا منہما کاف فی الملصق بہ بمنزلۃ الآلۃ تامل قال اللہ حرف مخصوص بالآلۃ المخصوص اضافتہ بالنسبۃ الی المحل المقصود اصالۃ یعنی حق الباء ان یدخل علی غیر المقصود دون ما یقصد اتما للاصاق او الاستعانۃ قولہ المسح بوقلس بباطل لکنک قد اتنی تاج المصادر ولا شک ان باطن الکف لیس بیتیر فی الآیۃ وکانہ بالنظر الی اصل اللغۃ لکنہ ذکر صاحب المجمل ان مسح الید بالشیء وقال صاحب المغرب ہو مراد الید علی الشیء والایخفی ان اعتبار الید لیس بلازم فی الآیۃ بل فی اللغۃ ایضا قال فی مقائیس اللغۃ المسح امرار الشیء علی الشیء قولہ لان المقصود ہذا بیان وجہ شبہ المحل بالآلۃ قولہ لتصیر الفعل آہ ای لیصیر الفعل الملصق مقصودا لا مجردا الاصاق کما لایخفی علی من لاحظہ لیستفاد من العبارۃ قولہ بسنۃ المشہورۃ الخ انت خبیر بان اللام فی الوجہ والذراعین لا یدل علی الاستیعاب قال المصنف رحمہ اللہ ویراد بہ الوجوب ہذا فی حقیقۃ الکلمۃ علی فی اصطلاح الاصولیین علی ما یفہم من کتبہم الان الحمل علی العموم والوجوب عند تعذر الاستغراق علی ما صرح بہ فی باب فلع الکفار اما فی اللغۃ فقد قال المحقق الرضی وعلی للاستعلاء اما حقیقۃ کقولک زید علی السطح او مجازا کقولہ علیہ دین تامل قال المصنف رحمہ اللہ لان الدین الزمہ فی ان یحمل علی الوجوب مطلقا والا فلا یدل الخصم من المدعی قال المصنف رحمہ اللہ لان اللزوم لایخفی ان المناسب ان یقال لان الالصاق یناسب اللزوم وایضا العبارۃ فی الاتمان عند اللہ رحمہ اللہ والصاق قال المصنف رحمہ اللہ حتی لا یصیر قولہ بعضہا لان القدر المفروضۃ زائدۃ بل یشترط النشر لایوجب ذلک قولہ مفہم سنۃ کون بالمبدا شرطا اعلم ان المفہوم من الکشاف الکبیر وغیرہ ان المراد بہ الشرط النحوی ای الشرط والجزاء ولا یطرد کون بالمبدا شرطا وما قبلہا جزاء کما فی قولہم طلق نفسک علی مال فانی علی المعنی علی انہ ان طلقتنی فلک مال ذکر المصنف رحمہ اللہ فی شرح الوقایۃ فی کتاب الصلح لو قال اقالی عداخمسمایۃ علی انک بری فلان ابانی فقبل بری ان لم یبرو الخمسمایۃ فی العدالا یعود دینہ عند ابی یوسف رحمہ اللہ لان البراءۃ مطلقۃ لان کلمۃ علی للعوض وارآء النصف لا یصلح عوضا ویعود عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ لان کلمۃ علی للشرط فیکون البراءۃ مقیدۃ بالشرط فیفوت بفواتہ وفیہ نظر لان کلمۃ علی دخلت علی البراءۃ وانما یصح ہذا التعلیل لو قال ابرأتک علی ان تؤدی الخمسمایۃ الاخری ویمکن ان یجاب عنہ بانہ وان کان فی اللفظ بکلمۃ علی لکن فی المعنی کلواحد بمقید بالآخر نصارت البراءۃ مشروطۃ بالاداء ہناتم کلامہ تامل قولہ وعندہ للشرط ولا یقال اذا جاز عمارۃ الرجوع قبل کلام الزوج ینبغی ان لا یحمل کلامہما ای علقنی علی الف علی الشرط بل علی الشرط علی المباشرۃ کما ہو مذہبہما لانا نقول لم نکتف لان الامام نظر الی جانب الزوج وکلامہ ای علقنک علی الف فان کلامہ ہو المقصود دون علقنی والقاع الطلاق بہ والا لما یمین نظر الی کلام المرءۃ قولہ فلا یتحقق المعاقبۃ ای معاقبۃ مجموع المشروط للشرط تماما ای لکل جزء منہ وانما اعتبرنا المعاقبۃ ای معاقبۃ مجموع الشروط للشرط تماما ای لکل جزء منہ علی ہذا الوجہ لان ذلک ہو المتبادر من اشتراط ذی اجزاء بذی اجزاء فلا یرد انہ یجوز ان یتقدم جزء من الشروط علی جزء من الشرط لکن مجموع المشروط بعد مجموعہ قولہ کان البدل کلہ علیہما لان المتبادر من الجزاء ان یکون باعتبار القائل بخلاف ما اذا دخل علی القابلۃ فیہ توزیع لکنہ لا یجب علی المرءۃ الا بقبولہما کما فی سائر صور الفضولی قولہ اطلاقا للاسم الجزاء المتبادر من کلام الرضی ان ذلک لا طلاق لیس بجازم ان الغایۃ لا یلزم ان یکون جزءا کالیل فی قولہ تعالی اتموا الصیام قولہ ولیس لما بعدہا اثر ای باعتبار الفعل المنعلق کالاکل فی قولہم اکلت السمکۃ الی راسہا قال المصنف الی لانتہاء الغایۃ فقصد الکلام الخ اعلم انہ ذکر صاحب الکشف کلمۃ الی اذا دخلت فی الاندیۃ قد تکون للتوقیت وہو الاصل وقد یکون لانتہاء التاجیل والتاخیر ومعنی التوقیت ان یکون الشیء ثابتا فی المال حیث یقتضی بالوقت المذکور ولولا الغایۃ لکان ثابتا بیانا وراہا ایضا کقولک احد الاکلم فانا الی شہر کان ذکر الشہر لتوقیت الیمین ازولاہ لکانت

موید اذ معنی امتناخیر ان لا یکون الشیء تابعا فی الحال مع وجود ما یوجب ثبوتہ فمتی ثبت بعد وجود الغایۃ کالبیع الی اجل فانہ تاخیر الملابسۃ فاذا تاملت ظهر لک ان التحقیق تطابق فی الحال والمعنی آخر الکلام وان فی التاخیر تاخیرا خر الوقوع الی معنی اشہر لانہ نوعی عقل کلامہ خان الی یستعمل فی التاخیر کما فی الکوکب الدریۃ ان لم یکن لہ حقیقۃ فی الحال عند ہ فرد وعندنا یتاخر فتامل فی تقریر المصنف رحمہ اللہ للمرام اقول ینبغی ان لا یجوز ان یکون کلمۃ علی غیرہ لانہ یجعل التاخیر المغیر فی الکلام یجعل اول الکلام موقوفا علی آخرہ فکانہ یحکم بہا معا فیلزم خلقتہ لا یحمل علی التیسیر قولہ وتحقیقہ ان الی آخرہ اعلم ان محصلہ ومقصدہ ان کلمۃ الی موضوعۃ للنہایۃ والغایۃ فجاز ان یقع ویتعلق علی اول الحد ای اول الطرف اعنی اخر اجزاء المنہا فیکون جزء ادا خلا تحت المغیا وجاز ان تقوم فی المکان ای اتصل الی منتہاہ فی مکانہ ومحلہ من غایۃ یقال فی اللغۃ توغل فی الامر ای وصل غایتہ وحینئذ یقع ویتعلق الی علی الاول المتصل بآخر المغیا فلا یکون مدخولہ داخلا فی حکم المغیا وبہذا تبین الحکم وعلی الجملۃ یمتنع المباورۃ عن الغایۃ فلا یدخل ما ورا الغایۃ ای ما یکون بعد ما دخول الی فی الحکم قولہ وہذا ما قالہ الخ انظر انہ ان اراد قدس سرہ ان ہذا ہو المقصود من کلام المصنف رحمہ اللہ والمقوم تحد وتحیۃ انہم ذکروا قیدا لم یذکرہ المصنف رحمہ اللہ وہو عدم افتقار الغایۃ فی الوجود الی المغیا وکانہ اراد ان ہذا الشق الذی ذکرہ المصنف وما قالوا فی بیانہ کذا وان کان بینہما مخالفۃ فی المعنی وینبغی ان یعلم ان حاصل ما ذکرہ شمس الائمۃ ان الغایۃ القائمۃ بنفسہا لا تدخل وغیرہا ان تناولہا اصل الکلام کانت داخلۃ کالمرافق وان لم تتناولہا او کان فیہ شک لا یدخل کالیل وحاصل ما ذکرہ فخر الاسلام ان الغایۃ ان کانت بنفسہا تخرج کلمۃ الا ان یقع صدر الکلام علی الجملۃ فتکون ذکرا لاخراج ما وراءہا فتدخل کالمرافق وانت خبیر بالفرق بین الکلامین وما بین کلام المصنف وکلام المقوم علی الاطلاق واحد تامل قولہ اذ انتاولہا الصدر تدخل لا یخفی ان تعلیلہم السابق یقتضی عدم الدخول وان تناولہا الصدر بالغایۃ تامل قولہ ان کان عاما ففیہ نظر لان الامر اما ان یحمل علی الوجوب فلا یتناول الفعل او علی الاباحۃ والندب فلا یتناول الفرض والجواب ان الامر للوجوب لکن بوجود الاتمام بعد الشروع وذلک یتحقق فی الفعل ایضا علی انہ یجوز ان یحمل الامر علی مطلق الطلب کما فی العموم المجازی قولہ واعلم فضل الرئیس قدس سرہ فی ہذا المقام رسالۃ لطیفۃ حررہ ان سوف یاتی کل ما قد قرر فیہ بطریقۃ حیث بنی علی صحۃ الاعتراض بین الکلام بالفارا وعلی دفع توہم من اعترض علی المصنف رحمہ اللہ بعد تسلیم صحۃ ذلک مع التعریض بالمصنف رحمہ اللہ حیث اورد کلاما یحتاج فی تصحیحہ الی خلاف الظاہر علی طریقۃ اولئک الکرام من الکلام لما احتاج الی ذلک قال المصنف رحمہ اللہ لان تعارض الدلیلین اوجب الشک لا یقال کل من الدلیلین ما رجح شقا من الذہب الرابع فینبغی ان لا یعمل بہ ایضا لانا نقول الذہب الرابع موید بالنقل فانہ یحکم بان الداخل تحت صدر الکلام لا یخرج بالشک والخارج لا یدخل بہ ایضا بالشک فلا مساغ تہ فیہ بمجرد الاصطلاح معہ مع انہ اذا لم یکن المعارض مرجح الذہب الرابع بالتمام یجوز ان یعتبر التفصیل کما فی صورۃ العمل بالشہین قولہ تعلل المذاہب بضعیفۃ وترک ما ہو المختار لا یقال یکون ارجاع الذہب الثالث الی المختار لانا نقول المتبادر من الاشتراک ہو اللفظی والمعنا محمول علی الاشتراک کما صرح بہ فی کشف الکشاف قولہ بخلاف قولنا قرء تعالی باب القیاس فیہ ودلیلہ قیل من ان الرابع راجع الی المختار یا بی یقال حمل الداخل فی جنس المغیا وعدمہ دلیلین باعتبار ان الدلیل فی افادۃ الاتحاد وزہا لا باعتبار المحضا ر الدلیل فیہا قولہ والیہ ذہب کثیر من النحاۃ لا یخفی ان کثرۃ القائل فی العلوم اللغویۃ المستوجبۃ من تمامل العرب افادت کثرۃ الاستعمال وبذہ الکثرۃ کافیۃ فی قوۃ المذہب فلا یرد ان المذہب المجہول یجوز ان یکون قویا من حیث الدلیل قولہ اذکر دیستلزم الخ ما ذکرہ بناء من الدلیل علی اختیار ما اختارہ فی کلمۃ الی یقتضی دخول الراس فی مسئلۃ اسمک علی ما ہو مقتضی المذہب الرابع من الاطلاق وذلک لانہ قال ما تحت الصدر جزء الا یخرج بالشک قولہ بمعنی مع کما فی قولہ تعالی الخ لا یخفی ان مجی الی بمعنی مع قلیلا جدا فلا یصلح للاستدلال وقد ذکر المحقق الرضی ان الی فی الآیۃ المستشہد بہا بمعنی الانتہاء الی اسوا کم وان غسل الید الیتیم فی نوش فیہ بان زفر رحمہ اللہ یسلم وجوب غسل الساعد بتمامہ فلا یضرہ تشاکک عظمی الذراع والعضد فانہ یقول حینئذ لا یغسل من مظلم الذراع ما یحاذی المرفق قولہ او لانہ صار مجملا الخ فی ان المجمل مطلقا او عند المحققین قد یدخل بالبدیہۃ وقد لا یدخل فالعمل ممکن بان یعمل مرۃ علی وجہ الدخول ومرۃ علی عدمہ فلا اجمال کما ان المامور فی کفارۃ الظہار اعتاق رقبۃ مطلقۃ وتلک الرقبۃ قد تکون سلیمۃ وقد تکون معیبۃ ولا اجمال فیہا مع ان اوامرہ المبنی علیہ السلام علی المرفق یجوز ان یکون علی وجہ السنۃ

قال المصنف رحمہ اللہ لان غسل المجموع الی المرافق یحال بہ یذکر دلیلا علی الاستدلالیۃ لیست بدیہیۃ وغایۃ ما یکون ان یقال ان المتبادر تحمل واحد وذلک بہیئۃ الی المجموع مع الانتہاء الی المرافق غیر ظاہر تامل **قولہ** والثانی انہ غایۃ الاسقاط الخ انت خبیر بان المدار فی الکلام ہو القیدیۃ لا الاشتراک فی الاسقاط لیس بلازم فی الوجوب اعلم الان یراد بغسلوا استقلین عن الوجوب **قولہ** وللقاضی الامام ہہنا بحث الوجوب علی القسم الثانی فی ظاہر لان الفعل اذا دل علیہ لا یسقط الفعل **قولہ** سقطوں الی المرافق لایجاب الاسقاط من الایدی الیہا لا علی آخرہ او تامل فی تفسیر الاول فہو ان الایجاب بطریق الصریح والاسقاط بطریق الاشارۃ کما ذکرہ فی کلمۃ توحید من عرف الآلہیۃ الباطلۃ بالتصریح واثبات الحق تعالی بطریق الاشارۃ **قولہ** لا یقال مراد ہ ان الواحد جزء الخ یعنی ان ما فوق الواحد قد یطلق علی الواحد الذی فی المرتبۃ الثانیۃ او الثالثۃ وغیر ذلک ولیس الواحد جزءا صلا وقد یقال علی العدد والذی ہو ازید من الواحد بواحد او اثنین وغیرہا کو کون الواحد جزءا منہ ضروری والمراد ہہنا ما فوق ہو المعنی الثانی **قولہ** لانا نقول لو اراد الخ ای لو لزم فی قولنا لہ علی من درہم الی عشرۃ ثبوت احد عشر الی ما فوقہ کما الثمانیۃ یجب وان الواحد جزءا منہا لزم ان یجب خمسۃ وارجعون لانہ یلزم من ایجاب الاثنین وہکذا وکون ذلک بمنزلۃ لہ علی من واحد واثنین وثلثۃ والرابعۃ الی تسعۃ **قولہ** لان التضائف انما یلزم الخ واجیب بانہ وان لم یکن بین الزائدین تضایف لکن المتبادر من العبارۃ اعتبار الوصف ایضا فی الوجوب لانہ اعتبر الوصف فی عنوان الغایتین **قولہ** لان ہذہ الغایۃ غیر قائمۃ فیہ انہ قد سبق انہ اذا لم یتناول الصدر الغایۃ بخلیت الغایۃ داخلۃ **قولہ** فلا یکونان غایتین الم یکونا ثابتین ای لم یکن للغایتین وجود بنفسہما ولا شک ان الغایۃ انما تثبت تبعا فلا یکونا غایتین الا فی طریق الوجوب فی الذہن ولا یخفی انہ مولم یذکر کون الغایۃ غیر قائمۃ بنفسہا لتم المرام **قولہ** وقد عرفت انہ فیہ من ان التضائف بین المفہومین **قولہ** وقد جاجہ الاصفی لکن ان یقال ان ثبوت الاول ای ستین ضروری والزیادۃ مشکوکۃ فالمراد ان سنی المتردد فیہ من ستین الی السبعین فمجموع الغایتین غیر مضر **قولہ** لیکون نصا یتحقق التقاض لا یخفی ان المثال لیس منہ فی ہذا التقدیر بل لتحمل التقریر السابق ایضا فلا یکون نصا فی لا اسقاط **قولہ** فان المقدمۃ الثانیۃ انت خبیر بانہ یلزم علی ہذا ان لا یکون الی للاسقاط فی مسئلۃ الحیاض وہو لان الحیاض علی وجہ التابید مضرۃ کلیۃ لاحد المتابعین لکن الاصل الوارد فی الحیاض التقدیر بثلثۃ ایام فاحفظ واعمل فی الحیاض فذکر اللہ لاسقاط وصح ان الی لاسقاط فی ہذا المثال **قولہ** لابد من ان یحمل فی ظاہر الروایۃ علیہ لکن ہذا لا یتم علی اصل التقریر بین ما نحن فیہ اذ تناول المصدر الغایۃ یدخل فی الحکم ومطلق الیدین یقتضی التابید علی ما تقدم وما نحن فیہ بقرائن احوال العبادۃ **قولہ** بان یحمل المجرد وہذا التقیید لمطلق الطرف المستعمل فیہ فی وان لم یکن حقیقۃ بدلیل قولہ وتشبیہا الخ **قولہ** کالفعول بہ یقتضی الخ فتشکل بمثل ضربت زیدا ورایت عمرو اللہم الا ان یقال یدخلہ قولہ الا بدلیل قولہ فانہ یصدق بصوم ساعۃ فان فی کشف الکبیر وقال ان صمت فی الدہر کلہ الا ثنتی صوم ساعۃ **قولہ** وخالف ہذا ما روی ابراہیم الخ یعنی ان یحلم ان ما سبق من الفرق فی اثبات الظرف وحذفہ مذہب الامام وما روی ابراہیم عن محمد مذہبہ فہو مذہب ابی یوسف علی ما ذکرہ فخر الاسلام وغیرہ لکن ذاب اعلم الاشارۃ الی المخالفۃ فی موضعہا فاذا ترک اعلم ذلک الاشارۃ اشارۃ الشارح قدس سرہ الی ذلک وقد احسن **قال** اعلم مطلق حالا الان الظرف ای المکان موجود فی الحال فلو اعتبر التعلیق یکون فی معنی التغییر ایضا بخلاف الزمان قلت اعلم فیتعلق بوجود ذلک لان المفہوم عرفا من ہذا الترکیب التعلق بزمان الدخول **قولہ** لامتناع ان یقع فی مکان لان وجود دلالۃ علی نسبۃ احدہ بالاترتیب بینہما کما فی الآن نسبۃ فاذا اعتبر وقوع الطلاق فی مکان یقع فی الجمیع الا ان یلاحظ معنی الدخول والزمان کما نظہر بالرجوع الی الوجدان **قولہ** لم یصلح لان یجعلہ شرطا کانہ اراد الصلوح علی وجہ الکمال حتی لا یعتد بما فوقہ شرط والتعلیق لا یتوقف علی التخصیص **قولہ** وقیل ہی الخ قولہ بمعنی الشرط اشارۃ الخ ہذا ہو الاصح عند صاحب الکشف الکبیر **قولہ** کما لو قال مع کل مکان ذکرہ فی کشف الاسرار ولو قال مع دخول ذلک الدار تعلق الطلاق بدخول الدار ودفع بعدہ **قولہ** والا فلا کما تعلم الخ وفیہ انہ اذا لم یتحقق ثبوت الطلاق الآن اصلا لم یتحقق تعلیق طلاق آخر بذلک الثبوت وذلک الثبوت غیر معلوم لنا فتعلق العلم الیقینا غیر معلوم فصح التعلیق تامل **قولہ** اجیب بانا نجعل تقدیر اللہ تعالی الخ قد ذکرنی الکافی انہ لو اراد بہ حقیقۃ القدرۃ یقع فی الحال فالحق التفصیل بان ہذہ المسئلۃ بانہ ان اراد بہ حقیقۃ القدرۃ او القدرۃ واشترط القدرۃ فالطلاق واقع وان اراد بہ لتعلقہ فلا یقع الطلاق **قولہ** اعلم ان کون ما تحقیقیۃ یشیر الخ تحقیقہ ان ابا یوسف رحمہ اللہ جعل صیغۃ الشرط وہو رحمہ اللہ غیر المعنی وقال الصیغۃ وان کانت لشرط الا ان معناہا رفع الحکم لوجود علۃ ما من ان الاصل اذا طلاق المرسول الی مشیۃ اللہ تعالی

فاعتبار التعلیق بحسب الخ حتی یخالف سائر التعلیقات کذا یستفاد من الکافی ثم ان القوی علی انہ بطال علی ما صرح بہ فی قاضیخان قولہ یکون بینونۃ
وقال الامراۃ ان متعتہ بطلاقک فانت کذا فمتعہ حرم قال لہا انت طالق ثلثا ان شاء اللہ تعالی بحیث فی قول یقع ثلثا وقال محمد رحمہ اللہ لا یکون بینونۃ خلاصۃ کما
فی شرح الجامع الصغیر قولہ لما مر انت الخ لا یقال لم یجوز ان یکون قبلہا واحدۃ رجعیۃ اخبارا عن الطلاق الماضی فیکون انت طالق واحدۃ لغو العدم المحل الا نا نقول
انت طالق انشاء بحسب العرف کذا ما ہو من قبوہ الآبری ان قولہم انت طالق ہو حقیقۃ فی الانشاء لا الاخبار قولہ فشمل لہ علی ورہم قبل ورہم ضمنہ بخلافہ
کما ذکرنی الکشف الکبیر فقادی قاضیخان من انہ لو قال لہ علی ورہم قبل ورہم واحد لان قبل صیغۃ الذکر ہا ولا کذلک انہ قال ورہم قبل ورہم آخر
یجب علی الابری ان یاذکر الشارح قدس سرہ صحیح عقلا وذلک انہ یقال فی معنی ترکیب ورہم قبل ورہم فی المال الا ستقبال قال اللہ تعالی فی الخلوق
انی ثم ان بیع المتکلم انت طالق وقال بیع الا نت طالق صرح بہ فی کشف المنار قولہ لا یصیر ای جیوۃ کاملۃ قولہ فلا یسرت لان ذا تعد الفاری الطلاق فی مرض الموت
لم یقع الارث انما ترث اذا کانت فی العدۃ قولہ الخ یسرت لو قوع الطلاق علیہا قبل الموت باعتبار الزوج وہو اثر التعلیق مع التعلیق قولہ قلنا بل
تحقق المعوز الخ الاولی فی تقریر الجواب ان یقال اذا صارت المراۃ بحیث لا یکن للزوج ان یقول انت طالق کاملا فی جیوۃ تابع الطلاق کما اذا صارت المراۃ بحیث لا یکن للزوج
ان یقول انت طالق کاملا فی حیاتہا تابع الطلاق کما اذا صار الزوج بہذہ المحالۃ بالفرق قولہ اذا لا یکون کریۃ الخ محصلہ انی لست بجواب عند المکروہ وہذا شخص آخر عند نفسہ قولہ
جندب بالجیم بفتح الدال وضمہا اسم رجل کما فی الصحاح لکن وقع فی ہذا البیت فی نسخۃ صحیحۃ من الصحاح بفتح الدال قولہ تقضیا ای تکلفا فی العقۃ ای ترک
السوال قولہ علی انہ بدل من اللیل بدل البعض فان وقت الضیان ای الظلام الکامل بعض من اللیل لکن بقی ان الخراج اذا عن نظر فیہ تامل بل الشائع کونہ
معمولا بانظر فیہ قولہ وہذا تبع المحققون الخ ویکن ان یجاب عنہ بان الحال مقدرۃ مثل قولہم مررت برجل معہ صقر صائدا بہ غدای مقدرا بہ یصید غدا فالمعنی
ہنا اتیہم اللیل مقدرا بہذا الوقت ولا خفاء لہ قولہ وقد یستعمل للشرط والتعلیق لما کان اذا موضوعا للامر المقطوع بوجودہ فی اعتقاد المتکلم فی المستقبل لکن
المفروض وجود ہ لا تنافی الفرض والقطع فی الظن فلم یکن فیہ ان معنی الشرطیۃ لان الشرط ہو المفروض وجودہ اما فی الماضی او الاستقبال الکنہ کثیرا الاظہر
لاعتقاد الجازم لنا خطا فجوزوا اقتضین اذا معنی ان کما فی معنی فیقول اقاتل وہ اجتنی علی طریق الشک بعد الاستفہام مع الرضی قولہ لفوات معنی الابہام
لان اذا مضاف الی ما بعدہ اضافۃ المعبد الخارجی فالمراد بہ الفرد المعین من الاوقات التی احتمل فیہا وقوع المضاف الیہ علی وجہ الاشتباہ ولا ابہام فیہ
حتی قیل المراد بہ وقت اول حصول المضاف الیہ بخلاف متی فانہ بمنزلۃ الاضافۃ التی للعہد الذہنی فان الجملۃ بعد ہ صفۃ فتکون بمنزلۃ النکرۃ المراد بہ صفۃ کلیۃ
بقی انہ ذکر المحقق الرضی انہ لما کثر دخول معنی الشرط فی اذا حتی قد یجاب عنہ من اصلہ من الوقت المعین جاز استعمالہ علی طریقۃ الشرط
والجزاء وہو ان لم یکن فیہ معنی ان کما فی الامور القطعیۃ لافادۃ الازوم والربط مثل قولہ تعالی اذا جاء نصر اللہ والفتح ان المفہوم منہ
حصول الاسلام فی اذا عند قصد الشرط بضمیمۃ لکن کلام الایضاح فی بیان عامل اذا موافق لتقریر الشرح قولہ مع بین الحقیقۃ والمجاز وجواب علی کلام المحقق
الرضی ظاہرہ خارج عن حقیقۃ من الوقت بل یکون ان یجاب مطلقا بان حقیقۃ الوقت المطلق واردہ بہ الوقت المقید بتعلیق امر قولہ ومعناہ ما ذکر فافہ
بعد بل الظاہر انہ اشارۃ الی ما نقل عن الشافعی رضی اللہ عنہ انہ یجوز استعمال المشترک فی معنیہ اذا لم یکونا متنافیین وانما ترکب قدس سرہ ذلک لتاویل
قول المصنف لما کان القائل ای صاحب الکشف من الحنفیۃ قولہ من عموم المجاز لا فظہر ذلک بسبب الاصطلاح علی ما سبق قولہ لا یستعمل فی الشرط خاصۃ الخ
ای علی المذہبین بخلاف اذا فانہ یجاز ذلک فیہ علی رای الکوفیین قولہ تستوی الی صورۃ ناد الخ ویقال عشوت الی النار اعشو الیہا اذا استدللت علیہا
ببصر ضعیف والمراد ہنا حال فالمعنی حتی تاتہ عالما تجد خیرا فارای: بضیاۃ یعنی الجود عند خیر موقد ومضیف وہو المدوح فکیف اذا لقیتہ مستدلا بالبصیر الضعیف
فانک تجدہ ترتی ضیافتہ وجودہ قولہ والعجب انہم الخ ای بان الحکم بالشرطیۃ فی اذا الجزم ووقوع الفا فی الجواب معا فما لا تدخل فی جواب متی
ویمکن ان یقال ذکر صاحب الکشف انہ لو ادیل اذا التی فی قولہ اذا انقسمت خصاصۃ الخ لاحتمال فی البیت لفظا ومعنی لیس من النحاۃ تصریح بخلافہ
فی الجواب متی مع انہ ظاہر تقریر الاصولیین الاستدلال بجزم الجزم قال المصرہ فند جاء کتی فی اعتبار الوقت فقط دون التعمیم لکن نما للفرد المعین من الاوقات

على ما يفهم من تعبيرات المتأخرين ومبنى الكل على فرد ما لعدم قرينة الاعتماد كما ان الاضافة المعنوية الخارجي وتعجيل على العهد الذهني ثم الفرق بين اذا وان بحسب العرف انظر الى متابعاتها بالفارسية **قوله** وفي التعليق الاصل الخ يمكن ان يعارضه باشتباه الاصل الاول بان يقال انما ثبت الحرية في تمام المجلس ينبغي ان لا يقع الطلاق لانه اوقع كلمته اذ المنزل ان تقديره في المجلس فاجتمع طلاق فيسان اجعل بمنزلة التي لا تتقيد فيقع الثاني والاصل عدم الوقوع الطلاق فلا يقع بالشك قوله لان الاصل الخ يقال ذلك الاصل معتبر ما لم يقع تعليق منه تحقيقة او حكما كما في ترتيبا اخوالم المطلقة الخ بخلاف ما نحن فيه لوجود التعليق نعم لو كان محدودا من اول دهتي **قوله** على خلاف الاصل فيه ان الملغى ملكك والاصل فيه ان تقدير بالقبول بالمجلس كما في سائر التمليكات على ما عرفت في محله **قوله** الا ان شرط هذا ظاهر على تقدير ان يخرج كيف عن الاستفهام ويجعل قيدا منسوبا بنزع الخافض فيفيد معنى المجازاة كما سبق في كلمة او **قوله** يدل على احوال ليست الخ اي يدل على عموم الاحوال التي من جملتها تملك لا احوال وانت خبير بان تعليق تملك ايجابا مثل ان كنت شيخا او كهلا فانت طالق الا اذا اقتصد بالمشية فلا معنى للتعليق **قوله** الا اذا اهمت اليها الخ ينبغي انه يجعل استثناء ومتعلقا بقوله يدل على احوال او اعلم ان الفرق بين كيف وكيفما على هذا وجه سواقف لما في الصحاح كلمة تقال لمعنى واحد الكوفيون يجوزون جزم الشرط بكيف وكيفما قياسا ولا يجوز البصريون الا شذوذا وحكاه الفراء قال عن الخليل او كيف فلجزاء باعتبار العموم الذي في كلمات الشرط الا انه لم يسمع جزم بها في استه وذكر في معنى اللبيب ان كيف اي للشرط لكنه بشرط ان يتوفى الشرط والجزاء في الاثبات والنفي الجزم بها عند البصريين وتميل يجوز مطلقا والبناء بسبب الكوفيون وقيل يجوز بشرط اقترانها بما فعلى هذا لا فرق بين كيف وكيفما عند الجمهور اصلا واما الفرق الذي اعتبره بعضهم في وجود الجزم لا في الجزائية والتعليق تامل **قوله** ولقائل ان يقول الخ يمكن ان يجاب بان المراد انه ليس للعتق صفة قابلة للتعلق كما في الطلاق اذ الثابت بقوله انت حر العتاق المنجز بالمال ومولا تبقيه بعد ثبوته فلا الثابت بانت طالق الطلاق الرجعي القابل للبينونة والثابت **قوله** لان لم ينو الزوج الخ هذا بناء على الخ اقول فيه بحث اما اولا فلان هذه المقدمة التي جعلها المصنف رحمه الله مدارا لاستدلال لا تفهم اصلا من تقرير القوم لها وليست ايضا بديهية فلا وجه لتمكنها في تقرير هم وامانيا فلان المتصفات الاتية عندية اي معاني المقررة والقائمة بالعباد والالفاظ المتقررة اوصافها ليست من الموجودات الخارجية ولا امتناع في قيام غير بالمطلقة وان كانا موجودين كما لا يخفى على المتامل وامانالثا فلان الرجعية والبينونة من اوصاف الطلاق لا المرأة **قوله** وتحقيق الكلام على ما اشار اليه الخ وفيه بحث اما اولا فلان الاصل اصل عتبارا الوجود والثبوت بحسب نفس الامر والوصف الاصل باعتبار ثبوته لا يلزم من تعليق الفرع اي الوصف تعليق الاصل اي اصل الحكم اعني الثبوت بواسطة الآثار فانه يجوز ان يعلق بواسطة اعلم العلمية اتامة تامل **قوله** فلا يمثل الامتناع الخ الاولى ان يجعل هذا اعتراضا على الفرد الاول ويجاب بالتفريع على غيره فانه لا مانع للامتناع في الاستدلال اصلا سوا وذكر ايد ثبت عدم الانفكاك اولم يذكر اولم ثبت قطعا كما لا يخفى قال المصنف رحمه الله ان يقع بها الرجعي الخ اقول الجواب ان ثبوت الرجعة في صريح الطلاق بخلاف القياس على ما كتب الفروع الاصول فلا يحتج به بنوه لكتابات لان الاقتصار على مورد النص لازم ضرورة فيما نحن فيه القياس فحال المضمر فيما نحن فيه الخ اقول اذا سلم جواز ان يراد بلفظ اللازم كالبائن الملزومة كالطلاق مع اعتبار اللازم ايضا كما ذهب اليه ائمة البيان وسلم ايضا ان الطلاق مستتر الارادة من لفظ الكناية كما اعترف به المصنف فوجه لان يجعل اطلاقا الكناية على تلك الالفاظ مجازا عند ائمة الاصول ايضا فانهم لم يجعلوا الكناية الا ما استتر مراده ولم يسموا وقوع الكناية بالطريق الذي اعتبره اهل البيان وبالجملة لا حاجة الى جعل تلك الالفاظ في اصطلاح الاصول مستعملة في معنى البائن دون التطليق اللهم الا ان يقال المتبادر من عبارتهم كون المراد بالعرض والذات معا مستترا مطلقا في الكناية بحسب اصطلاحهم بخلاف اصطلاح البيان قال المصنف وهو مستثنى من قوله فيطلق على صفته آه اقول الاظهر ان يجعل استثناء من قوله سابقا فيطلق مجازا لانه لا حاجة حتى تلك الالفاظ الثلاثة الى اعتبار التجوز في اطلاق الكناية عليها بقي اشكال آخر وهو انه لا يظهر الفرق بين قوله اعتقي الازواج وبين عتدي حيث جعل الاول بائنا والثاني رجعت نظرا الى دلالة اللفظ نعم الحق ان يقال ثبت الرجعة على خلاف القياس في اعتدي للحديث وفي استبري لانه في معناه من جميع الوجوه وفي انت واحدة لانه صفة مصدر مقدر المقيد كالملفوظ وبقي سائر الكنايات على البينونة كما هو القياس **قوله** لانهم يشترطون التوافق الخ لكن الاشتراط محل بحث لانه جاز محمد رحمه الله في معنى ارحم تامل **قوله** لا يوجد في غيره الا بطريق

التبع لا يكون الا لشيء هو جزء له بل ان يراد ان واحدة منها كان عليها ان يذكر في كل من الامرين والنصب احتمال الاطلاق وغيره فيذكر في الرفع انه يحتمل ان يكون بمنزلة ... وفي النصب انه يحتمل ان يكون بمنزلة ... فتقرر وتفرقة في المجال فلكنه قدس سره نظر الى ان ذكر صاحب الكشف من ... الواحدة فلا يصلح ... وان نوى وبين نصبها اطلاق ... لانها لا يصلح الا كذلك قوله ان امكن الجمع يحتاج الى النية اقول حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون وجوها الاعراب قوله لان الموضح فوق الظهور فيه نظر لان الظهور قد يكون بينا ظاهرا والنص المعتبر فيه الموضوع الزائد بمجرد الموضوع اصح وبسطه فكما اراد قدس سره ان الموضح فوق الظهور فاتيان الموضح مقام المفسر انما يدل على الظهور اشارة الى ان المراد بقوله اذا ظهر في تفسير المفسر الظهور الواضح على ما في كشف المنار بل على ان الفرد الكامل من الظهور هو الموضح قوله وهو المناسب لما حكم آخرا ولما ذكر ايضا الا ان في قوله فوضح نوع تعسف في مقام احتمال النسخ كما لا يخفى قال المصنف رحمه الله لا يكون ذلك الشيء واجبا لا يخفى ان الغالب في الامر انه لاثبات المقيد سواء كان الامر للوجوب او الاباحة اي هو ان يكون المقيد واجبا او مباحا وقد يكون لاثبات المقيد والمقيد مطلقا والاول هو المناسب لما حكم اعجاب المقيد ويكون ان يقال نظرا الى البحث المراد ان الامر الذي للايجاب فيما اذا لم يكن المقيد واجبا الايجاب المقيد كما ذكره المصنف في مباحث القياس في قوله عليه الصلوة والسلام خمس خمسة بقبلة مثلا بمثل قوله بما بمنزلة رفظة دال على الدوام ثم لا يخفى انه قد يستعمل المجرد ويراد بحسب القرينة المفهومة وذلك لا ينافيه يراد به ما يقابل لما لا يحتمل النسخ باعتبار لفظ بعيد للتأبيد قوله ورد بان الاصل ... ان مجرد الاحتمال كاف في التمسك به ان بعض المتأخرين قالوا بانقطاع الاستثناء قوله ليس بمخصص لعدم اطلاعا فان تخصيص المصلح بالقبول تقليل غير ثابت الثبوت في العام على ما سبق قوله والحق ان كلا منهما الخ اي الحق ان كلا من ظاهر والنص قد يفيد القطع بمعنى ما لا يحتمل غير المراد احتمالا ناشيا من دليل للمعنى لا يحتمل غير المراد اصلا كما ذهب اليه ذلك البعض فلو اشار قدس سره اولا الى ان الفارق بين المصنفين ذلك البعض فقط اشار الى ان كلا من ظاهر قد يفيد القطع بالمعنى الذي اعتبره المصنف لكان احسن ثم الفرق بين النص والمفسر ... التقدير افادة القطع فالفرق بين ظاهر والنص على تقدير افادة الظن ان الاحتمال غير الوارد مراتب متفاوتة قوله فانه سارق كل الخ ظاهر بهذا التقرير يفيد ان كلا من الطرار والنباش سارق دخل تحته لكنه وقع الاشتباه بحسب اقتصاصها بسبين آخرين في تناول الحكم الشرعي سماهما لكن المذكور في التحقيق وغيره ان حكم القطع ثبت في الطرار بطريق دلالة النص بالطريق الاولى وانما ثبت في النباش لانه ناقص في معنى السرقة اي الاخذ على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه والعقوبة الحكم من الكامل الى الناقص بالجملة سيما في الحدود فيستفاد من ذلك انها لساد الخلل من تحت السارق قال قوله وذلك في محل بالغم آه لان المبالغة الكاملة عند الاطلاق ان يكون بحسب الكمية والكيفية معا فلا يرد ان المبالغة بحسب الكمية قوله لقد يكون شافيا الخ بل قد يكون شافيا في الكشف لكنه ذكر في الخيار عن شرح المنار ان كان البيان شافيا فلعلما كبيان الصلوة صار مفسرا وان كان شافيا كبيان حد الزنا صار ما ولا وان لم يكن شافيا بحيث لا يحتمل الطلب اصلا كبيان الربوا بقوله لا تفعلوا الخ صار نصا ثم اعلم ان الطلب ثم اما ان يحتج ايسما لا يخفى ان الفاظ الطلب لا تحمل بعد الاستثناء ايضا صاحبا او شكلا ولا شئ منها يحتاج الى كليهما اللهم الا ان يراد بالطلب اصل الطلب فلان ان تحت اصل الطلب مواقع في المتن قوله وجبين ثلاثة وجه احدها قوله بناء لا يترتب على ما بعده كما يستفاد من تقرير المتن قوله وفيه نظر كما لا يخفى الخ والقال تقرير تقابل اما بذكره ما يدل على المقابل صريح به في ضمن الجواب لانا نقول المذكور هنا صريح المقابل فلا يناسب ذلك ما عند الطبع لسليم قوله اجيب بان الوقف اي المعنى المسلم تم بتكلم وفي تأويل الاستثناء بما يضاف الى المتكلم ذكره في الكشف وفي تأويله شيئا لا على ظن انه تأويله حتى يسبل الدفع بكل المفهوم وبطلانه ظاهر وانه اذا اختير الوقف لا على العبد بحسب ان لا يقول احد بوجوب قال الاصفهاني على الله تعالى يجب ان يعلم ان الاستثناء وعدم انتقال الى المعنى العرفي غير لازم اذ يجوز ان يجرد المعنى اللغوي وينتقل الى معنى عرفي فكذا يجوز ان يجرد المعنى العرفي وينتقل الى المعنى الشرعي فانا نجد في العرف والشرع الفاظا كثيرة تجرد عن معانيها اللغوية وتستعمل في معان اخر عرفية او شرعية ولا يخفى ان هذا معارضة نقض اجمالي لا يحصل اليقين قوله والمعنى على الظن الخ وفيه ان التواتر مبني على خبر الاحاد وهو يكون ان يقال الاستثناء لا حل الافادة اليقين لمحالة احاصلة من جميع اخبار الاحاد قال قوله لا يخفى انه لا ينافي الخ وفيه انه لا بد للمبالغة من علاقة قوية وكلاهما تمنوان يقع الاستقراء حتى يطلع انتفاء ما ذكره المعارض المعتمد يجوز ان يكون نظريا يحتاج العلم به الى استقراء المعلومات ثم لا ينافي الانتفاء عدم التقديم والتأخير على الاستقراء قوله المعاقل لا يحتمل الكلام آه لا يخفى ان تسليم ذلك لا ينافي الاحتياج الى الاستقراء ولا يفيد اليقين وكل من ذلك لا ينفع مع احتمال النسخ لا يفيد القطع بعد قوله ولذا يجب على المجتهد معرفة الناسخ والمنسوخ قال قوله وذلك لا الفلكم آه قد سبق سره في سورة البقرة ان ذلك مستند ايان افادة الظن ثبوت الحكم قوله لانه فرع العلم