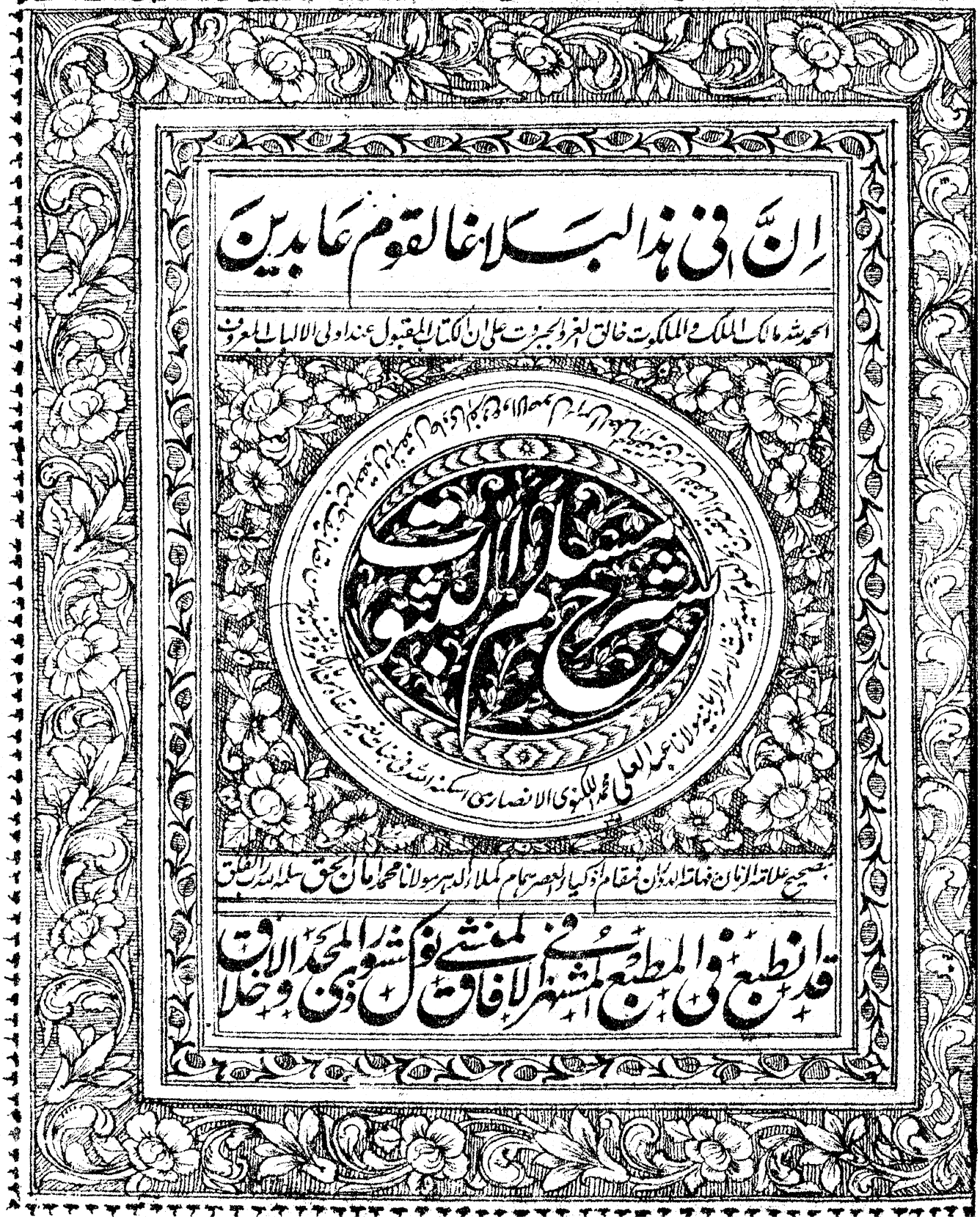
UNIVERSAL
LIBRARY

OU-234535

UNIVERSAL
LIBRARY


ان فی ھذا لبلاغا لقوم عابدین
الحمد للہ مالک الملک والملکوت خالق الغیب والجبروت علی ان الکتاب المقبول عند اولی الالباب المعروف
شرح مسائل الاصول
الشیخ عبد العلی محمد اللکنوی الانصاری
بتصحیح علامۃ الزمان فہامۃ الدوران فخر اقران الکیا رالعصر تمام کملاء الدہر مولانا محمد امان الحق سلمہ اللہ الخلق
قد اتفق فی المطبع المشہور لافاق فی لمنشئہ فوکل شوری المجد الاخلاق

اطلاع

اس مطبع میں ہر علم و فن کی کتب موجود ہیں خاتمین کو فہرست مطول سے جو علحدہ موجود ہے اور درخواست کرنے سے مل سکتی ہے اور معلوم ہو سکتا ہے کہ بہت اس سال میں نہایت ارزان مقرر ہوئی ہے ہم صرف کتب علوم عربی درسی صرف و نحو و منطق و معانی و دینیات وغیرہ کی چند کتابیں ذیل میں درج کرتے ہیں و اشتہار فتاوای قاضی خان مع فتاوای سراجیہ و اشتہار فتح القدیر و عینی بھی درج ہی

کتب علوم عربی درسی صرف و نحو و منطق و معانی و دینیات وغیرہ

میزان الصرف — علم صرف کی ابتدائی کتاب ہے

تبیان شرح میزان الصرف — مصنفہ ابو الوفا عبد الحی صاحب —

صرف میر — میر سید شریف کی تصنیف سے مشہور کتاب ہے —

پنج گنج مزیدہ — مشہور کتاب ہے صرف میں

دستور المبتدی — قواعد صرف میں بہت مفید کتاب ہے —

احیاء العلوم عربی — تصنیف امام محمد غزالی یہ نہایت مستند و عمدہ کتاب ہے مطبوعہ مکرر

فصول اکبری — علم صرف مع رسالہ لامیہ و گوہر منظوم

رکاز الاصول — شرح حامل المتن فصول اکبری تصنیف مولوی حمایت علی —

مراح الارواح — در علم صرف واحد بن یمین مشہور کتاب ہے —

شافیہ محشی — علم صرف میں از ابن حاجب مجموعہ شروح میر — مصنف مختلف —

بدیع المیزان — علم معقول میں مشہور کتاب ہے

ہدایت النحو — مشہور نحو کی کتاب ہے

رضی شرح کافیہ — تصنیف محمد ابن الحسن الاستراباذی محشی ہے —

ایضاً طبوعہ دہلی —

شرح ملا محشی شرح کافیہ نحو — از ملا جامی مشہور کتاب ہے —

ایضاً — کاغذ خاختہ —

تحال اقول منطق —

رسالہ ایضاحات — مسمی بہ منتخب الخاطبات یہ حاشیہ قطبی کا ہے —

قطبی منطق — ملا قطب الدین کی تصنیف مشہور کتاب ہے —

ایضاً — مطبوعہ جدید —

آداب معینیہ — در علم مناظرہ تصنیف مولوی معین الدین صاحب —

میبذی — فن حکمت میں عالی درجہ کی کتاب درسی ہے —

شرح اشارات — حکمت میں مصنفہ افضل الدین محقق طوسی —

شرح مائۃ عوامل — علم نحو میں مشہور کتاب درسی ہے

مجموعہ منطق — شامل سیزدہ کتاب تصنیف مختلف —

شمس بازغہ — مصنفہ ملا محمود جونپوری در فن حکمت مطبوعہ لدھیانہ —

ایضاً مع حل و شرح بہ بخشی مولانا حاجی حافظ محمد عبد الحی صاحب —

شرح سلم ملا مبین مع تصدیقات مشہور کتاب درسی ہے —

کافیہ نحو محشی عربی از ابن حاجب بخط نسخ —

مقامات حریری — فن ادب میں مع ترجمہ عمدہ چھاپی گئی —

مطول — فن معانی میں مستند و عمدہ کتاب درسی ہے —

مختصر المعانی — یہ تحشیہ معقول اور اوسکی آخر میں حاشیہ ختانی —

میر قطبی — منطق میں یکتا رسالہ تصنیف حضرت سید شریف علامہ —

ایضاً — مطبوعہ جدید —

عمدہ شرح زبدہ — در علم صرف تصنیف مولوی محمد رحمۃ اللہ صاحب —

شرح تہذیب — در علم منطق نجوانشی مولوی عبد الحی صاحب مطبع علی بخش خان —

شرح کافیہ فارسی — منظوم در حل مطالب تصنیف مولوی محمد ابراہیم مرحوم —

تسہیل الکافیہ عربی — شرح کافیہ تصنیف مولانا عبد الحق خیر آبادی —

شرح الفناس — مسائل فقہ میں مستند کتاب ہے

ہدیۃ المختار — یہ شرح رسالہ عضدیہ معقول میں

مغتبر الرویا یعنی خواب نامہ — تصنیف محمد بن سیرین معبر مستند ہو —

مختصر الوقایہ محشی —

تفسیر بیضاوی شریف دو مجلد میں تصنیف عبد اللہ بن عمر قاضی بیضا کی مشہور نور الہدی —

صحیح مسلم مع شرح نووی حدیث صحاح ستہ میں دو جلد مبسوط میں ہے تصنیف متن ابو الحسین مسلم قشیری اور شارح محی الدین ابو بکر زکریا —

ارشاد الساری شرح صحیح بخاری تصنیف مولانا شہاب الدین احمد خطیب قسطلانی دس جلد میں —

تفسیر بالامین — مسمی بتفسیر غفاری تصنیف مولوی حاجی تراب علی مرحوم مطبوعہ لکھنؤ

دلائل الخیرات — مترجم فارسی کامل مع مرغیا

مزیع الجنات یہ کتاب مع شرح و مترجمہ درستی و صحت سے طبع ہوئی —

کتاب مغازی الرسول و فتوح الشام و فتوح مصر و فتوح العجم عربی — یہ چار رون جلد تصنیف حضرت واقدی رحمۃ اللہ کی ہیں بشلاش تمام مطبع و توجہ خاص مولوی حبیب اللہ خانصاحب صدر الصدور سابق و حال بہ بہبود سنجیدن —

فتوح الشام عربی — تصنیف مولانا واقدی کی ہے جو کہ ترجمہ مشہور و پسندیدہ عالم ہے

جامع الرموز — ہر چار جلد نہایت خوشخط کلکتہ سے منقول

نقشہ نیلین شریف —

نقشہ کربلائے معظم —

خلاصۃ الکشاف — مصروف بہ اعراب القرآن مع رسالہ فتح المنیب کلام اللہ کی لفظ صحیح ادا کی جانچ اور تفسیر بھی کی ہے ایسی عمدہ کتاب نادیدہ و ناشنیدہ ہے —

شرح سفر السعادت — تصنیف مولانا عبد الحق دہلوی علم حدیث میں —

مجموعہ وظائف — اس رسالہ میں پنج سورہ اور ادعیہ ماثورہ اور اعمال عاشورا و غیرہا اثنا عشریہ کے ہیں

اشعۃ اللمعات — ترجمہ فارسی مشکوۃ ان عبد الحق محدث دہلوی چار جلد میں نہایت صحت و خوشخطی سے چھپا —

مجموعہ اوراد چند دعائیں متعدد جلد رآمد بنا مطبوعہ عباسدی

إِنَّ فِي هٰذَا لَبَلَاغًا لِّقَوْمٍ عَابِدِينَ

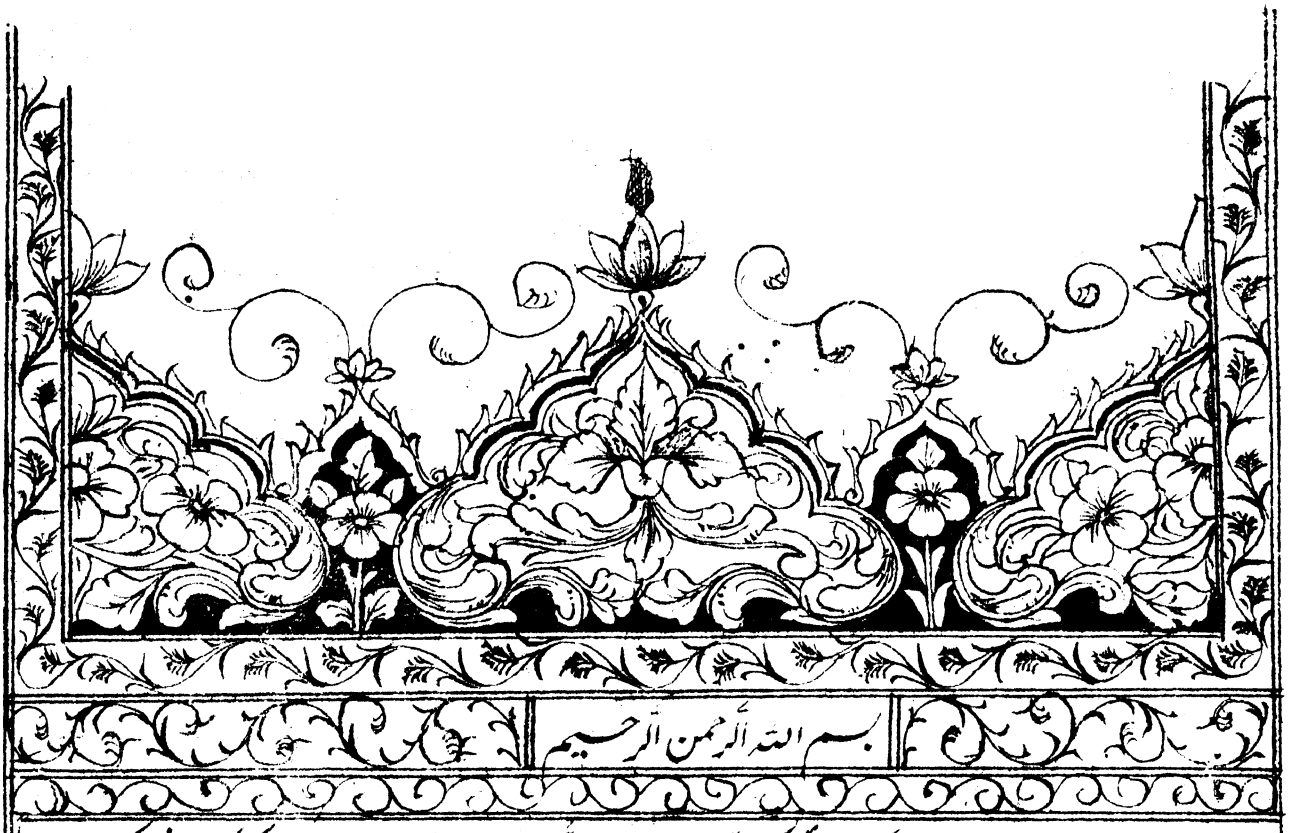
الحمد لله مالك الملك و الملكوت خالق الغيب و الجبروت على ان الكتاب المقبول عند اولى الالباب المعروف

نفحة العرب

لمولانا السيد العلامة محمد المكنوى الانصارى

بتصحيح علامة الزمان فهامة الدوران مقام اذكيا رابعصر همام لملاذ الدهر مولانا محمد امان الحق سلمه الله الخلق

قد انطبع في المطبع المشهور لافاق لمنشئه نول كشور ذي المجد الاخلاق و خلا



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الانسان بعد ان لم يكن شيئاً مذكوراً وهداه الى ما تتميّز به صلاح معاشه ومعاده كما كان في الكتاب مسطوراً
واغرقنا في بحار افضاله وجوده وانطق الموجودات بآيات وجوب وجوده تستدل به على توحيد ذاته وجلالة صفاته ونؤمن به كما
باسمائه ونشكره على ما دمنا من نعمائه ونحمده على ما اعطانا من الائه ونثني عليه الخير اعظم ثنائه ونشهد ان لا آله الا الله ونشهد ان
محمداً عبده ورسوله بعثه الله تعالى هادياً وبشيراً ونذيراً وداعياً للخلق الى الرحمن بدراً منيراً ذلك النبي الذي خرق السبع السموات العلى
ووصل الى مكان سوى وعلم هناك علم اللوح والقلم وفاز مقاماً لم يصل الواحد اليه من الانبياء قدم ودنى الى ربه الاعلى فتدلى
فكان قاب قوسين او ادنى فرأى لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب نفس تمنت ومازه مكانته عالية على مكانة
الاولين والاخرين وكان نبياً آدم بين الماء والطين فيا ناظم الوجود وخالق الخير والجود يا مالك الملك والملكوت يا واهب
الجود والناسوت صل عليه صلوات تغنيه وترضيه وعلى اله الذين ذهبوا المنازل الشريفة والمقامات الرفيعة اصحاب الدين
جاهدوا والسبق في نصرة الشريعة الغراء الحنيفة السمحة البيضاء الباذلين النفوس في سبيل الله لاعلاء الدين والايمان وهدم بنيان
الكفر والطغيان لاسيما الخلفاء الراشدين الى الله داعين هم الدين عرجوا معارج الولاية والعرفان وبذلوا جهدهم لاعلاء كلمته
الرحمن وعلى من تبعهم باحسان الباذلين جهدهم في استنباط الاحكام والبالغين ذروة الكمال في تبيان الحلال والحرام وافض
علي برحمتك العلوم الدقيقة والاعمال المرضية الشريفة وهب لي اكرم الايمان ويوم لقاءك عالمني باحسان وصل على حبيبك
وآله واصحابه الكرام وانزل عليه وعليهم الصلوة السلام اما بعد فيقول العبد الضعيف المفتقر الى رحمة القوية عبد العلي محمد ابن
نظام الدين محمد من قبيلة الانصارية عاملها الله تعالى باحسان وتجلى الرب عليها يوم القيمة باسم الرحمن ان كمال اعيان
الانسان ومن هو اشرف موجودات الاعيان اكتحال عين بصيرته بكحل العلوم الحقيقة والتجلي ببصره بالمعارف اليقينية وذا

لایحصل الا باتباع الشریعۃ الغراء والاقتداء بالحقیۃ السمحۃ البیضاء ولا تیاتی ذلک الا بتکمیل القوۃ النظریۃ بالایمان والاسلام وتکمیل القوۃ العملیۃ باعمال تہدی الی دار السلام وانما ذلک بمعرفۃ الاحکام الفرعیۃ واستخراج القواعد الفقہیۃ الشرعیۃ ولا یتسر السلوک فی ہذا الوادی الا بالتزود بالمبادی ومن بینہا علم الاصول الجامع بین المعقول والمنقول اجل الفنون قدرا واعلق العلوم سرا اعظمہم الشان ماہر البرہان اکثرہا للفضائل جمعا وفی تخریج الاحکام الالہیۃ نفعا ویکون الرجل بہ فی الاسرار الربانیۃ بصیرا وعلی حل غوامض القران قدیرا ولقد تصدی لتعاطیہ جم غفیر من العلماء ولم یظفر علی حل مشکلاتہ الا واحدا بعد واحد من الاذکیاء ولقی اقدامہم اذنابہم السافرۃ نصیا وکلت مطایا عقولہم السائرۃ تعبا ولم یصل الی کنہ اسرارہ الا من عرق فی بحار فیضہ القویم وآتی اللہ تعالے بقلب سلیم ولقد صنف فیہا کتب شریفۃ وصحف انیقۃ ودفاتر مبسوطۃ ومختصرات مضبوطۃ وکان کتاب المسلم من بینہا مختصرا مؤسسا علی قواعد المعقول دافعا فی معارک الفحول وملقب من بینہا بالقبول حتی طارت بہ الی الافاق الدیلور والقبول وکان یختلج فی صدری ان اشرحہ شرحا یذلل الصعاب ویمیز القشر عن اللباب بید انہ کان یوقرنی عن ذلک ما شاہدت فی الطلاب لیطبونہ متکاسل العزائم وامضاء محرہم کانہ ینبطت علیہم التمائم وان ریاض العلوم صارت ناصیۃ الماء ذاہبۃ الرواء ولم یبق ارفقاء ہا زاہرۃ وانوارہا باہرۃ وظہر الاقوم الذین ابتجدوا العلم ظہریا وتصدی للریاسۃ الذین فلنوہ ثیارا فریا وغلبت الجہلۃ وہلکت الکملۃ حتی طارت بالعالمین العنقاء وبقی من لیس لہ للعابل منہم شفاء وثم لما تاملت باسعاف النظر وجہت عنان الفکر رایتہ وسیلۃ یوم الجزاء عند من یجلس بین العالمین القضاء فالمرجو من رحمتہ اللتی سبقت علی غضبہ ان یدخلنی فی بحار کرمہ من غضبہ والمامول من الکرامۃ ان یعفوا ما فرطت من الجہالۃ فاجمعت قصدی وبالغت جہدی الی ان شرعت فی المقصود بحیث لا یتجاوز الطریق المعہود سائلا ومتضرعا الی اللہ تعالے ان یعصمنی عن الخطاء واکون فی ایجاز وعدی اصدق من الفطا متشبثا باذیال رسولہ الکریم الذی فیضہ عمیم ہو کاسمہ محمد ومحمود ولولاہ لما ظہر من المدد الجود ما فاضتہ الوجود علی حقائق کل موجود وعلی آلہ واصحابہ الذین ہم خلفاءہ فی اقامۃ الدین والخلق الیہ داعین وصلوات اللہ تعالے وسلامتہ علیہ وعلیہم جمعین ومستمدا من الذین حازوا قصبات السبق فی التحقیق وعلو السموات التدقیق وتنوروا بالانوار الالہیۃ وتخلقوا بالاخلاق الربانیۃ وسافرت ارواحہم فعرجت افلاک العرفان وحصلت الحکمۃ الحقۃ من غیر برہان وقاموا کل لحظۃ بین یدی الرحمن وتجلی اللہ تعالے علیہم باسم المنان قائلا فیہم واعلی سیری فانی ضعیفکم وراحلتی بین الورد احل ضائع لا سیما من ہو بحر المعارف والاسرار ومن وجہ مسائل کاشف الاستار جل سعیہ تنقید الاحادیث النبویۃ وتعلیم ما جاء من الحضرۃ المصطفویۃ الذی عرج معارج الارتقاء فی تقویم علوم الاہتداء الذی کاسمہ حماد بن سلیمان علیہ الرحمۃ والغفران وجعل اللہ مسکنہ بحبوحۃ الجنان استاذ امام العصر وحید زہاد الدہر الذی کان رایہ صدق وہدی وجل سعیہ الورع والتقی مؤیدا من اللہ تعالے بانواع المتن متمیز البدع من السنن ناصر السنۃ الشریفۃ مقیما بقواعد الشریعۃ البیضاء ممہد جبانی المسائل موسس القواعد بالدلائل لما ایدالدین بابی حنیفۃ صارت بین الناس ابا حنیفۃ الامام الاعظم امام الائمہ ناصر الطریقۃ نعمان بن ثابت الکوفی الواصل الحقیقۃ قدس اللہ سرہ واذاقنا بمنہ برہ وقد کان فیما مضی شرح لہ من جمع بین العلوم الخفیۃ والجلیۃ وفاز بالکمالات الدینیۃ ووصل فیما بین المتاخرین الی کمال السابقین وجاز تحقیقات قویمۃ وتدقیقات انیقۃ

صاحب التصانيف المبسوطة المشتملة على الحجج المضبوطة وهو الذي نسبتاً وعلماً جزاه الله تعالى عني خير الجزاء واوصله مقاماً لا يبلغه الا واحد
بعد واحد من العرفاء فجعلت شرحي محتوياً على زبدة مافيه وخلاصة ما هو اياه جادته واصفت اليه ما استفدت من افاضات
المحققين وتلويحات المدققين وما من الله تعالى على هذا العبد من الفوائد وما القى على قلبي من الفرائد وسميت اصول السماء
والبناني وتركت طريقة المجادلين الذين تخدمون ظواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني وادوروت حل بعض عبارات
الامام الاجل والشيخ الاكمل رئيس الائمة والعالمين فخر الاسلام والمسلمين لقبه اغر من الصبح الصادق واسمه يحيى علوه
على كل حاذق ذلك الامام العلمي فخر الاسلام علي البزدوي برد الله مضجعه ونور مرقده وتلك العبارات كانها صحور مركوزة الجواهر
واوراق مستورة فيه الزواهر تحيرت اصحاب الاذهان الثاقبة في اخذ معانيها وقنع العالمون في بحارها بالاصداف
عن لآليها ولا اسجى عن الحق واقول قول الصدق ان جل كلامه العظيم لا يقدر على حله الا من نال فضله تعالى الجسيم واتى الله تعالى وقلب
سليم وانا اسال الله مجيب الدعوات مفيض الخير والبركات ان يعصمني من الخطاء والخلل وعن القصور والزلل وان يرهني مافيه
كما هو عليه وان يغرقني في بحار رحمته من لديه وان يسهل على صعابه ويتيسر عن قشر لبابه وان يجعل في الثناء الجميل ويعقب ذلك
الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لي صدري واحلل عقدة من لساني يفقه قولي انك انت المولى وانت النصير وانت
حسبي ونعم الوكيل بسم الله الرحمن الرحيم ابتداء الحمد لله الذي نزل كما على ما يقتضيه الحكمة الايات وهي قطعة من كلام
الله تعالى وارسل البينات اي الكلمات البينة الواضحة وهي الايات المحكمة والسنن الجلية والمعجزات البينة الظاهرة لا تحتمل
الريب الارتياب فطلع من الطلوع او من التطليع الذين بالرفع او النصب وطبع اليقين تحتمل الوجهين بذلك الحقيقة
الواقعية حقاً لانك الكائن بنفسك وكل ممن سواك مجاز في الواقعية اولا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقتك
فهم الباطلون في حد ذواتهم ذلك الامر لا بغيرك تحقيقاً فانك مالك كل شيء وكل من العالم مجاز في تملك بعض الامور
ويحتمل ان يراد بالامر القول المخصوص والمعنى انك الآمر حقيقة لان العلو والمجد لك وكل من سواك من ادنى الامر آمرون
من اجازتك بل علومهم علوك لانهم عالمون باعلامك فامرهم امرك اعنة المبادي بيديك فانك مسبب الاسباب ونواصي
المقاصد مفوضة اليك فانك لا غيرك معطي المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييلية فانت المستعان
لا غيرك في كل الامور عليك التكلان لا على غيرك فانك الكافي لمهمات امورنا والصلوة والسلام على سيدنا محمد المتسم للحكم كما روي انه عليه وآله الصلوة والسلام قال
بعثت لاتمم مكارم الاخلاق بالطريق الامم اي الوسط فان شريعته عليه الصلوة وعلى آله متوسطة بين الافراط والتفريط المبعوث
بجوامع الكلم الى افهام الامم اختلفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بها رسول الله صلعم فقال بعض المحققين الكلمات الجامعة لصفات
الله تعالى اجمع ليقع دعوته الى جميع اسمائه وصفاته ابتداء وتفصيلا في فصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء واهل الاصول الكلام
الجامع لانواع الاحكام وعلى آله واصحابه الذين هم اولة العقول فانهم الهادون سيما الاربعة الاصول في دلالة القبول
الى سبيل الله تعالى وهم الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم والتيمنا على مجتهم اما بعد فيقول المشكور لا يخفى
مافيه فانه تعالى قال محاطباً بسليمان اعملوا ال داود شكراً وقليل من عبادي الشكور ولعله اراد به الشاكر مجازاً واختار هذا
المجاز ليحصل به التجنيس ومع الشكور الثاني وكذا لا يخفى ما في قوله الصبور ولعله اراد الصابر وانما اختاره رعاية للسجع محب الله

من عبد الشكور مات سنة الف ومائة وتسع عشر من الهجرة كذا في الشرح بلغه بالتشديد الله تعالى الى ذروة الكمال الذروة العالية من الجبل او من كل شئ اشعار للمنزلة العالية او مثل عال والمنزلة تعلو الجبل وشبه الكمال بالجبل واثبت الذروة له على سبيل الاستعارة بالكناية والتخييلية ورقاه عن حضيض القال الى قلة الحال القلة بالضم العالي من الجبل وقس بهذه الفقرة على الفقرة السابقة ان السعادة عند الله تعالى للانسان باستكمال النفس والمادة وذلك الاستكمال بالتحقيق اى الصيرورة على اليقين وبه يستكمل النفس في الخلق بالاعمال وبه استكمال المادة وبهما بالتفقه في الدين والتبحر اى التعمق بمواقف الحق واليقين والسلوك في هذا الوادي الذي هو التفقه انما يتأتى بتحصيل المبادي ومنها علم اصول الاحكام فهو من اجل علوم الاسلام فان اجل العلوم الاسلامية الكلام فالفقه ومباديهما والاصول من بعضها البتة الف مدحه حسب وصنف في قواعده كتب ولكنت صرفت بعض عمري في تحصيل مطالبه وكلت نظري على تحقيق مآربه فلم يتجل عني حقيقة من حقايق هذا العلم ولم يخف علي دقيقة من دقايق هذا العلم وقد جاوز الحد في العجب نفسه ولعمري ان العجب على هذا العلم بحيث ينكشف حقيقة الحال حق الانكشاف صعب جدا الا لبعض المجتهدين الذين هم ايات من ايات الزمان ثم لا مرا اى على ما اردت ان احرر فيه سفرا اى دفترا وافيا لمسايل الفن وكتابا كافيا لطالب هذا العلم يجمع ذلك الكتاب الى الفروع اصولا والى المشروع معقولا اى كتابا جامعا للاصول العقلية والنقلية والمتعلقة على الفروع الفقهية ويحتوي ذلك الكتاب على طريقتي الحنفية والشافعية والاميل ميلا قليلا عن الواقعية فانك بالميل الكثير وفي وزعن الحد انما هذه المعرفة شان خالق القوى والقدر وخلفائه من الرسل الكرام واوليائه العظام فجاء ذلك الكتاب بفضل الله تعالى وجعله كما ترى في الحسن والاحتواء اى سعدن المسائل ام بحر لها بل بحر لا يدرى فانه عديم المثل وسميته بالمسلم لعلم الله عن الطرح وارجح وجعله جبا للسرور والفرح ثم العمي مالك الملكوت هو اسم لملك تنسب اليه يصال النعم ان تاريخه مسلم الثبوت اى تاريخ تصنيفه سنة الف ومائة وجمع الكتاب مرتب على المقدمة فيما يقيد البصير من رسم العلم وموضوعه وغايته وفيه اشارة الى ان هذه الاشياء ليست مما يتوقف عليه شروع حقيقة ومقالات ثلث في المبادي الكلامية والاحكامية واللغوية واصول في المقاصد ظاهره ليشعر بان الاصول طائفة من الكلام كالمقاصد الكتاب والسنة والاجماع والقياس ما سياتي من قوله واما الاصول بابقة يابى عنه فاما ان يأول ههنا بان فيه حذفا اى الكلام في اصول حال كونها ثابتة في المقاصد او يأول هناك بان المقصود ان الطائفة من الكلام الربعة اقسام فان المقاصد الاربعة فحذف واقام دليله مقامه وجعل على الاصل الاول للكتاب مسامحة وخاتمة في الاجتهاد ونحوه من التقليد واما المقدمة ففي حد اصول الفقه اى المعرف الجامع المانع ويمكن ان يتركى على حقيقة بناء على تجويزه كون المذكور حدا حقيقيا وموضوعه الذي يبحث عن عوارضه الذاتية العارضة بالشيء لذاته او لما يساويه وغايته المرتبة على تحصله ثم ان لهذا الاسم مفهوما لغويا واصطلاحيا فاشار الى تفسيريه بكلا الاعتبارين فقال اما جعله مضافا فيتوقف على معرفة حد الاصل الذي هو المضاف اليه اصل الغة ما ينبني عليه غيره ان يكون مادة له حقيقة كالطين اصل الكوز او بحسب الظن الغالبي كالحقيقة بقيد له اصل المجاز والاصل اصطلاما الراجح كما يقال الكتاب اصل بالنسبة الى القياس اى راجح والاستصحاب كما يقال طهارة الماء اصل والقاعدة كما يقال الفاعل مرفوع اصل من اصول النحو والدليل كما يقال اقيموا الصلوة اصل وجوب الصلوة فلفظ الاصل مشترك اصطلاحي في الاربعة وثبوت الوضع لابد له من دليل بل ربما ادعى المجازية في بعض هذه المعاني لان مناسبا بالتقريبية افيد في شرح المختصر انه اذا اضيف الاصل الى العلم فالمراد دليله لا شك فيه لكن ليس لانه يستعمل لفظ الاصل بمعنى الدليل كيف ولو كان كذلك لزم النقل مرتين بل لفظ الاصل مستعمل في معناه اللغوي واذا اضيف الى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه الا الدليل فهذا الوجه يرد به الدليل لا بالوجه الاول كما هو ظاهر من كلام المفيد والمصنف في الحاشية فمن جعل الاصول ههنا على القاعدة فقد غفل عن هذا الاصل على ان قواعد العلم مسائله لما بادية فليكن الاصل

ان نظري الى التحقيق
ان الطرق التقليدية
ان تقليدية

بهنا بمعنى القاعدة كان المعنى مسائل الفقه هف واعلم انه لاشك فى بعد حمل الاصل على القاعدة لكن له نوع صحة بجعل الاضافة لادنى ملابسة اى
مسائل لها تعلق بالفقه فح لايرد العلاوة ثم هذا العلم اى علم الاصول وآلة احمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية المختصة بمسئلة مسئلة
على احكامها لانه اذا حرر الدليل على نظم الشكل الاول يكون كبراه ماخوذة من الاصول سواء كانت عين مسئلة اصولية معينة او مندرجة فيها او ماخوذة
من عدة مسائل واذا حرر الدليل على نظم القياس الاستثنائى يكون الملازمة ماخوذة منها كقولنا الزكوة واجبة لقوله تعالى واتوا الزكوة فاذا اردنا
ان نطبقها على حكمها قلنا الزكوة مامورة من الله تعالى وكل ما هو مامور به من الله تعالى فهو واجب فان الامر للوجوب فهذه الكبرى ماخوذة من مسئلة اصولية
ثم انه لابد فى صحة كلية تلك الكبرى من قيود وهو كل مامور به امر غير منسوخ ولا معارض براجح او مساو ولا ماول فهو واجب فلابد لاتمام هذه القضية من معرفة
مسائل النسخ والتعارض والتاويل فهذه الكبرى ماخوذة من عدة تلك المسائل وكذا ان حرر بالقياس الاستثنائى لو كانت الزكوة مامورة لكانت واجبة
والمقدم حق فالزكوة واجبة فالملازمة ماخوذة من قولنا الامر للوجوب فعلم بان بهذا ان علم الاصول خصوصية انفعه ليس لتلك الخصوصية لغيره واما المنطق
منسوب الفقه الاصول والفقه لنسبة واحدة ولايحتاج اليه الا فى معرفة كيفية الانتاج ولا يوجد مقدمة ليلما من مسئلة منطقية وربما يشكل بمباحث القياس
فانها لايحتاج اليها الا فى كيفية انتاجه وكيف وان القياس مفيد للحكم بنفسه من غير ضم امر آخر معه لكن ليس لكل ان يخبط فان القياس لايفيد حكما شرعيا
الا باعتبار ان الشارع اعتبر علته الخ فالحاصل بح فح لاثبت حكم شرعى الا بان هذا الحكم ادى اليه القياس وكلما ادى اليه القياس فهو من الثبوتيات فالقضية
الثانية ماخوذة من الاصول واما القياس المجرد بدون هذه القضية فلا يفيد ان هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لابد لصحة هذه القضية من قيود
فلابد من معرفة ان القياس بل يكون منسوخا او لاوغير ذلك وبما ذكرنا اندفع ماينزاى ورود من ان بعض مسائل الاصول لايصلح الكبروية كقولنا
القياس لايكون ناسخا او منسوخا لانا لاندعى وقوعها لعينها بل اعم منه ومن الماخوذية افرادا او منها ومن غيرها اجتماعا فقد ظهر لك ان حاجة
الفقه الى الاصول اشد وليس نسبة الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كما وهم وذلك ظاهر وما ذكره الخصم بقوله فان الدلائل التفصيلية الفقهية المختصة
بمسئلة مسئلة بمواد ها وصورها من افراد موضوع مسائل الاصول فان الدليل التفصيلى لوجوب الزكوة اتوا الزكوة من افراد الامر دلت المدلولات الاتى كلوا الربوا
اضعافا مضاعفة من افراد النهى بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية فان الدلائل الفلسفية ليست بمواد ها معروضة للمعقولات الثانية اللتى لا
تعرض الا لما فى الذهن ومواد الدلائل الفلسفية ربما يكون موجودة فى الخارج ففيه شئ لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب
فليس اتوا الزكوة فردا لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها وكذا النهى للتحريم لايراد بها الا صيغة النهى هذا والحق باقرارنا سابقا والفقه حكما اى
امرا اتباعى فرعية تتفرع على الايمان بالذات والصفات والثواب والعقاب شرعية ثابتة بادلة شرعية ولا يقال على فقه فلان لتقصيره وعن الطاقة فلا يرد
فى تقليده مستحقا للمدح والفقه قد مدح فى كلام الرسول صلى الله عليه واله واصحابه وسلم فاذا ما حصل به تقليد الا يسمى فقها فح سقط ما يظن فى بادى الراى
انه لادخل لحديث التفقه وانه ان اخذ فى مفهوم العلم من الادلة فيخرج والا لا لتخصيص بالحسيات التى هى العلميات المتعلقة بالجوارح احترازا عن التصوف
الباحث عن افعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة البخل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره حديث محدث لم يكن هذا فى عصر الصحابة و
التابعين ولا عادة فى تعبير الاصطلاح ايضا فلا يبعد ان يكون الفقه عاما لاعمال الجوارح والقلب لغم الاحتراز عن الكلام والكهان حديثا محدثا
ايضا وان يكون بين الصحابة والتابعين ولهذا سماه الامام الفقهاء الاكبر بما يعمهما ايضا وهو معرفة النفس مالها وما عليها لكنه عرف معروف بين
المتاخرين فلا باس باخراجه وعرفوه اى الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية الظاهرة ان اريد به وقوع النسبة ولا وقوعها فح الاحكام احتراز عن التصوف
ونحوه وبالشرعية اى الثابتة بالاحتراز عن نحو المعارف كرة والنار محرقة وغير ذلك فخرج الكلام ويمكن ان يراد به الحكم الشرعى الذى هو اثر الخطاب

كما لا يخفى ولا يكون لفظ الشرعي زائدا فان الحكم الشرعي المركب معناه ذلك من اولها التفصيلية اي العلم الحاصل عن ادلتها التفصيلية المخصوصة بمسألة مسألة احترز به عن علم المقلد وعلم جبرئيل وعلم الله تعالى عز وجل فلا يحتاج الى زيادة قيد الاستدلال الا لزيادة الكشف والايضاح وتم الرسم جمعا ومنعا واورد على الرسم المذكور ان كان المراد بالاحكام الشرعية الجميع فلا ينعكس لخروج فقه الفقهاء الذين فقاهتهم كالشمس على قصف النهار كالامام ابي حنيفة والامام مالك لثبوت لا اوري عن الامام فمال بهر منكر او الامام مالك في ستة وثلثين مسألة وكان المراد بالاحكام الشرعية المطلق اي مطلق الاحكام وان قلت البعض فلا يطرد الرسم لدخول معرفة المقلد العالم ببعض المسائل بالدليل واجيب باختيار الشق الاول بانه بمعنى الملكة بتحصيل معرفة جميع الاحكام ولا يضر لا اوري لان المراد الملكة كما عرفت وهي لا يستلزم الحصول بالفعل فيجوز التخلف لمانع وربما يقرر باختيار الشق الثاني والتزام ان معرفة المقلد لبعض الاحكام عن الدليل فقه ومنع كونه فقيها بان الفقيه من يكون الفقه ملكة له فتامل وما قال صدر الشريعة التنبيه البعيد حاصل لكل احد حتى للمقلد بل العامي والقريب غير مضبوط ففيهما منسرة بالقوة التي بها يتمكن الانسان ان يحصل معرفة كل حكم اراد وهذا القدر مضبوط فقد بتر وجيب ايضا باختيار الشق الثاني والقول بان المراد بالادلة الامارات والمراد من العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الحاصلة عن الامارات وهنا العلم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق لان مظنون المجتهد واجب العمل بالاجماع القاطع وتحصيل العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعا فالاحظ للمقلد فيه واما المقلد فمستنده قول مجتهده فما يعنى به المجتهد يعمل لافظنه اي ظن المقلد مستندا ولا ظنه اي على ظن المجتهد فح لا يخيل الطرد لانه يخرج معرفة المقلد اذ ليس له علم بوجوب العمل بهذا وظني انه لا يندفع به الاشكال فانه يجئ ان الاجتهاد متجرد الكلام في المقلد الذي حصل لبعض المسائل عن دلائلها فيصدق على معرفتها على لوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن امارته فان العمل عليه يقتضي ظنه واجب ايضا فاعرف الفرق بين المجتهد ومقلده حتى لا يثقل متل من قال كما ان مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده فوجب العمل عليهما بتوسط الظن الحاصل من بامارة فيهما سيان فلا يخرج المقلد وفيه مثل ما مر ان الكلام في المقلد المميز لا العامي وهو اقول ان ان ظن مجتهدي الذي حصل له من الدليل الفلاني واجب علي فالمقلد المميز والمجتهد سيان فالاولى ان يجاب بالمراد ظن من وجب عليه العمل وليس ظنه الحاصل بالامارة للعمل فان شانه المجتهد والحق انه لا يسقط بجهد البعض بهذا الجواب اصلا نعم يرد عليه انه يلزم ان يكون المفوج عبارة من العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها وبطلانه ضروري لا ان يقال انه رسم فيجوز بالملازم كما هو شان الرسوم وفيه انه فان العلم لوجوب العمل والكان لازما للعلم بالاحكام في الوجود لكنه غير معمول عليه فلا يجوز الرسم به ايضا اللهم الا ان يجوز الرسم بالمبائن ومن ههنا اسى حما يميز من حاصل الرسم علمت اندفاع ما قيل الفقه من باب الظنون اي اكثر فكيف يكون علما فلا يصدق التعريف على اكثر افراد المعرف وجه الاندفاع ان الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل وهو قطعي لا ريب فيه ثابت بالاجماع القاطع بل ضروري في الدين والكان معرفة الاحكام على سبيل الظن والبعبا بالمخالف لانه نشاء بعد الاجماع وانما لا يكفر لانه لا يسلم الاجماع وسنكر الاجماع انما يكفر اذا انكسر بعد تسليم تحقق الاجماع والمقطع يختلف بالاختلاف الانحاء كما يجئ في بحث الامر انشاء الله تعالى فخلاف المخالف لا يضر القطع للجواب تحريرا آخر هو ان الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصلة بالامارات لا جل وجوب العمل بحسبه والمقلد وان حصل له العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فانتفت المقلد بعلم وجوب العمل لقول المجتهد وهذا حكم ايضا فقد علم بعض الاحكام لا جل العمل قلت لا يعلم هذا الحكم عن دليله التفصيلي بل انما يعلم ضرورة من الدين او بالتقليد المحض وعلى هذا التحرير لا يرد عليه اورد ويقوله نعم يرد لكن لا يندفع به ايراد ظنية الفقه بل يحتاج في دفعه الى العلاوة التي اشار اليها بقوله على ان العلم حقيقة فيما ليس بمقصود ايضا فيناول الظن واليقين وهو المراد في تعريف الفقه فلا ايراد نعم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول الظن ايضا لا يخلو عن كدر لانه مخالف لكتب اللغة والاخرى ان يقول نستعمل فيه شائعا فلا باس بارادة هذا المعنى وبعضهم وهو الامام صدر الشريعة جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط وعلى هذا يندفع الايراد ان

الفقه في اصطلاح الاصوليين

اما الاول فلما نختار شقا ثالثا شاء هو ان المراد البعض المعين الذي هو القطعيات فلا ايراد واما الثاني فلان الفقه علم قطعي ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية كالقياس وخبر الواحد وهي كثيرة الا ترى ان السنة المتواترة قليلة جدا وكذا الاجماعات فالقطعيات اقل قليل واقلت انه يلتزم خروجها قال والتزام ذلك لا يلزم من حجة ولعل حجة ان الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه داخلا انه لا يصلح للمدح عليه وانما اعتبر ضرورة العمل واذ قد ثبت من الشارع والصحابة مدح الفقهاء علم انه علم قطعي ثم انهم اذا لم يطلقوا الفقيه الا على من له ملكة الاستنباط علم ان مغايرتها ليست معتبرة في الفقه الممدوح والكلام فيه وجعل العلم اخلافي تحديد هذا العلم اي الفقه كما ذهب اليه بعض مشائخنا وهو الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى بعيد عن الصواب لان الفقه احد انواع العلوم المدونة وايضا يلزم ان لا يكون الفقيه الفاسق فقيها هذا واعلم انه ليس الكلام في ان الفقه في الاصطلاح ما هو فانه قليل الجدوى ولكل مصطلح ان يصطلح على ما شاء فلا كلام على حد بل الكلام في ان الفقه الذي مدح به في كلام الشارع والصحابة والتابعين ما هو مدح الحق مع الامة فخر فان المدح لا يستحق الفاسق فلا بد من اعتبار العمل ولا شناعة في التزام كون الفاسق العارف بالاحكام بالادلة غير فقيه كيف ولم يعد احد الحجاج فقيها مع كونه عارفا بالاحكام هذا واعلم انه رضي الله تعالى عنه قال والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وانه ثلثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني يقابل المعرفة وهو معرفة النصوص بمبانيها وضبط الاصول لفروعها والقسم الثالث هو العمل حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الابعاد كان فقيها ثم افاد بعد تبدد من الكلام ثمن هو اهذه الجملة كان فقيها مطلقا والا فهو فقيه من وجه دون وجه فتبصر المحصلون في فهمه فان اول كلامه يدل على ان الفقه المجموع واخره يدل على ان العلم فقط ايضا فقه بل العمل وحده وحرر صاحب الكشف ان الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزء له فالفقه المستعمل فيه حقيقة قاصرة فهو فقيه من وجه دون وجه ويمكن ان يكون مراده رحمه الله تعالى ان الفقه عبارة عن القدر المشترك بين المجموع والعلم فالعلم المقارن للعمل يصلح سبيل التعيين او اعم منه مطلق اي فرد كامل والا اي وان لم يكن مقارنا له بل علما فقط ولو لم يكن العالم عاملا به فهو فقيه من وجه دون وجه اي فردا ناقصا وح لا يرد عروض فقه الفاسق الفقيه من الفقه ولا يحتج الى التزام المذكور ومعرفة امتثال الحجاج الاحكام من الادلة غير ظاهر فلا يقوم دليلا ولا بعد في ممدوحية الفاسق من حيثية العلم فانه مدح من وجه فتامل ولما فرغ عن الحد باعتبار المعنى الاضافي اراد ان يشرع في حد المعنى اللقبي فقال واما حده فقها فهو علم بقواعد اداى قضايا كلية يتعرف بها احوال افراد الموضوعات التي توصل بها الى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها تفصيلا قريبا كما يتبادر من العباد فخرج بالعلم والنحو ومعنى التوصل القريب ان يكون الواقع كبرى او ملازمة عند تطبيق الادلة ماخوذة من تلك القواعد كما مر وعلمت ايضا ان امتثال الاحكام لا ينسب والقياس لا يختص العلم الغير المخصوص لها داخل في احد تلك الكبرى او الملازمة فلا يخرج عنه قيل حقايق العلوم المدونة مسائلها المخصوصة ادراكا فانها اخذت المعاني المناسبة بوجه مسمى بعلم بوجه اخر مسمى بعلم اخر وربما يسمى ادراكا انتهى بذلك العلم والمسائل غير محمول بعضها على بعض ولا على المجموع فالعلوم مركبة من اجزاء غير محمولة فالمفهومات التي تذكر في المقدمات لاجل البصيرة رسوم لاحد وبناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة لا يسمى لها ولا فصل والا لزم تعدد الذاتي بل تعد حقيقة المركب دفعي المشهور انه لا يتم احدا من الاجزاء المحمولة وبعض المحققين قرر الكلام بان حد العلم لا يصح ان يكون مقدمة لان حده عبارة عن العلم بالمسايل فلو كان حقيقة لزم خروجه ودخوله وتوقف الشئ على نفسه هذا ايضا موقوف على عدم كونه مركبا من الجنس والفصل ثم تامل ان يقول للمسائل اداكان تصوري فان التصور تعلق لكل شئ وتصديقي فيجوز ان يكون باعتبار العلم التصوري مقدمة وموقوفا عليه وباعتبار العلم التصديقي مقصودا متوقفا فلا اشكال وفيما في هذا المبنى على قطر اشرت اليه في العلم من ان الاجزاء المحمولة مغايرة بالاعتبار لغير المحمولة فلا تعدد في الحقيقة وتفصيله فيه واعلم ان هذا المبنى عليه واذكان فاسدا لكن العلوم لكونها حقائق اعتبارية لا تركيب فيها الا من المسائل الغير المحمولة وليس لها جنس وفصل بالضرورة الوحدانية ثم المفهومات المذكورة في المقدمة ليست ماخوذة من المسائل بان تكون ذا اخذت

(قوله فالمفهومات المذكورة في المقدمة)

لا بشرط شئ كانت عين تلك المفهومات بالضرورة الواحدة الغير الممكنة نعم يلزم على هذا التقدير اتحاد التصور والتصديق بالحقيقة لان العلم بالجزء علم تصوري والاذعان بها تصديقي وقد تعلقا بشئ واحد وهذه المسائل مع انها لو عان متباينتان تحقيقا عندهم فتفكر اعلم ان هذا الايراد لم ينشأ من هذا بل هو وارد على كل تقدير بناه ان التصور تعلق بكل شئ فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والعلم والمعلوم متحدان بالذات فيلزم الاستحالة قطعا ولا يمكن الجواب عن هذا الا بعد انكار الاتحاد بين العلم والمعلوم وليس هذا موضع كشف اشكال هذه الاشكالات ثم اختلف في اسماء العلوم وكذا في اسماء الكتب ايضا فقيل هي اسماء جنس موضوعة لمجموع المسائل المدونة بها القاصدة على ما في اذهان كثير من الناس وربما يزيد فيقيض وربما يلوح من الشرح انها موضوعة للقليل والكثير بالوضع العام كوضع هذا وهو ظاهر فان بعض تلك الاسامي كلية فلا علمية والعلمية الجنسية تقديرية وما استدل به من انه يصح دخول اللام والاضافة وهما من علائم كونها اسماء اجناس فليس بشئ لما قبل انه لا يدخل على صول الفقه ولا يصح اضافية وان دخل على احد جزئيه فتأمل فانه لا كلام في خصوص هذا اللفظ ولا ما قيل ايضا ان دخول اللام في كلام المولدين لانه وقع في كلام لبد عن وجل بل لان الاعلام التي كان فيها معنى الوصفية دخول اللام عليه فصيح كالحسن العين وكذا الاضافة لا في بلا بسته مع بقاء معنى العلمية كعبد الله الذي هو سيدنا ونرجو مدده في كل هول من الاهوال وبعد التجريد يصح الاضافة بلا ريب نعم يصح الاستدلال لو قوع لفظ القرآن منصرفا وقيل ليست هما جنسية بل اعلام جنسية قلنا تثبت الاعلام الجنسية للضرورة فانه وجد في بعض الالفاظ علائم المعارف ولم يوجد التعريف فقدر العلمية الجنسية كالعدل التقديري وليست الضرورة محققة ههنا كما تأتي في اثبات العلمية الجنسية ان المسائل الحاصلة في الاذهان الكثيرة يقال انها واحدة فدخل في معناه التعين والوحدة واذ ليس شخصيا فهو نوعي ففيه ان غاية ما لزم انه عرض لمعناه نوع وحدة وهو مسلم بل المعرف كل اسم جنس لكن لم يلزم انه دخل في الموضوع له حتى يكون معرفة وعلما وقيل ليست اسماء جنسية ولا اعلاما كذلك بل اعلام شخصية لكون معانيها متشخصة اذ لو كان كليا لكان للافراد ولا يصلح للفردية ههنا غير المسايل ولا يصدق عليها اذ لا يصدق الفقه على مسئلة مسئلة اقول وفيه انه منقوض بالبيت اذ تجري فيه مقدمات الدليل ولو كان لافراد لكان البحار والسقف ولا يصدق البيت عليه فيلزم العلمية وليس علما واحل اي حل كلام القائل ان المعنى الكلي قد يكون مركبا من اجزاء منتشرة في نفسها كما يتبادر عليه قوله نحو الاربعة وعلى هذا لا يظهر لذكر هذا التعميم فائدة والاولى ان يقول لهذا سواء كانت تلك الاجزاء موافقة للكل في الحقيقة كالاجزاء المقدارية كما في الماء او مختلفة كاجزاء المايية كالسنجبين فلا يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية ولو انسلم انه لو كان لهذه المقاهيم افرادا لكانت هي كل مسئلة بل مجموع المسائل تشخصات تشخصات في اذهان كثيرة فح لا شخصية فانتفت وانما فرغ عن رسم العلم شرع في بيان الموضوع فقال وموضوعه الادلة الاربعة اعما مطلقا بحال كونها مشتركة في الايصال الى حكم شرعي ولاجل هذا الاشتراك لم تتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع ثم لما كان موضوع الاصول الادلة لم يكن حجية هذه الحج من الاصول لكن من اي علم هو ففيه خلاف فمن زعم انه من الفقه واشار اليه المصنف بقوله وقيل ان البحث عن حجية الاجماع والقياس من الفقه اذ المعنى من حجيتها انه يجب العمل بمقتضاهما فقد اثبت الوجوب للعمل الذي هو فعل المكلف فدخلت في الفقه ففيه ان هذا اي وجوب العمل فرع لحجية لا نفسها وكان الكلام في ان اثبات الحجية في اي علم هو وليس من الفقه التعرض على ان جواز العمل ايضا من ثمراتها فلا يصح دعوى وجوب العمل عما ولعلنا ما ذكر وجوب العمل مثلا ولا يضر هذا اصل المقصود للقائل كما لا يخفى ومن زعم انها ليست من علم واليه اشار بقوله ومن قال ليست مسئلة اصلا لانها ضرورية ونبيه والضروريات لا تثبت في علم اصلا فقد بعد عن الحق لانه وان سلم انها ضرورية انا لا نسلم انها ضرورية لما فلا بد من البحث عن ملتها قال واقف اسرار الاصول والفروع ان في نقل المصنف اضطرابا فانه نقل في كتاب الخبر ان القياس على تقدير كونه علما من الفقه واما ان كان عبارة عن المساواة المعتبرة شرعا فحجيته ضرورية دينية كما سيصرح في السنة ان حجيتها ضرورية دينية وايضا لا وجه لنظير المنع المرموز بقوله وان سلم انا ومن ذهب الى انها من الكلام وهو المختار اشار بقوله بل الحق انه من الكلام حجية الكتاب والسنة فانقلت فلما ذا نذكر في الاصول احاديث الاصولي بحجيتها فقط دون غيرها لانها كثيرة فيها الشعب من الحمقا ومن الخوارج والروافض

بيان موضوع العلوم

وانا لا يصدق الفقه على مسئلة

حذرهم الله تعالى ما اجتهما اى الكتاب والسنة متفق عليه عند الامة فمن يدعى التدين كافة فلا حاجة الى التذكر وفى موضوعية الاحكام مع الادلة اختلاف
فذهب صاحب الاحكام من الشافعية وجمع من الحنفية الى انهما موضوعان لانه يبحث عن احوالهما والمجاز الى الاستطراد والمشهور ان الموضوع الادلة
حسب الاحكام خارجة واختاره المصرح وقال والحق لا يوجد موضوعا وانما الغرض عن البحث عن الاحكام التصورية والتنويع فقط لابيان عوارضه الذاتية بالذات
كيفيت انواعها اى لانواع الحكم بانواع الادلة ومن علم الادلة ذكر فيه لاشياء استطرادا وتتميما فلا باس يكون مباحث الاحكام كما فرغ عن بيان
الموضوع شرع فى الامر الثالث الذى هو الغاية وقال غاية معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة على الوجه الذى بينا وهى اى معرفة الاحكام وسيلة
الى الفوز بالسعادة الابدية المقالة الاولى فى المبادى الكلامية ومنها اى المبادى المنطقية لانهم اى المتاخرين ضموه جلوه جزءا من الكلام وانما جعلوه
جزءا منه لان المقصود بالذات فى الكلام تحصيل اعتقاد الذات الوحدانية والصفات والنبوات والمعاد ونحوها التى لورث الغفلة عنها السعادة
الابدية لكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال العقلى او السمعى ولا بد للاستدلال من مقدمات عقلية كمباحث الامور العامة والجواهر والاعراض وكذا بد
من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات للمطالب وهى المباحث المنطقية فجعلوا موضوع الكلام الموجود المطلق اعم الاشياء ويبحثون عن عوارضها من حيث انها
موجبة للعقائد الدينية او وسيلة اليها قد خلوا المنطق لهذا الوجه وقد فرغنا عنها اى المبادى الكلامية فى السلم والافادات والان نذكر طرفا منه بالقدر
حاجة شديدة وهى مسائل منها النظر وهو الترتيب امور تعلومتة ليتادى الى مجهول واجب كونها من الكلام غير ظاهر بل الموضوع الفعل النفسى للانسان
والمجهول الوجوب فهو من الفقه ان عمم والا فمن التصوف الا ان يقال لا ينافى بين هذا وبين كونها من الكلام فان المقصود بها يكون من حيث انه وسيلة
الى معرفة الله تعالى فصح كلامى وان كان المقصود نفس معرفة حال النظر من الوجوب والحرمة فمن الفقه بل التصوف لانه مقدمة للواجب الذى هو معرفة
الالهية ومقدمة الواجب واجب هذا تمام تفيد الوجوب بالنظر الى قواصر العقول كما شاهدنا واما من لهم نور من الله فينكشف عليهم حقيقة الامر بديهية فلا يحتاج
الى النظر كما حكى عن خليفة رسول الله صلعم ابى بكر الصديق انه اسس بنيانه على بصيرة ولم يحتج الى ظهور المعجزة ومنها البسيط لا يكون كاسبا لشئ من المركب
والبسيط لانه لا يقبل الاجزاء اى الحركة الثانية ولا يكون ملكسبا بكسبه لان العارض لا يفيد الكنه ولا ذاتى له ومنها الماهية المطلقة اى لا بشرط شئ موجودة
بعين وجود الاشخاص لا فرق بينهما الا بالاشتراك والتعين والا لكن موجودة لكان قطرة من الماء حقيقة على حدة لانه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون
فى قطرات حقيقة مشتركة وقد تقرر تماثل الجواهر فالتساوى بطل وفيه ما فيه لانه ان اريد تماثل الجواهر الاشتراك فى الاوصاف والعوارض
فلم يكن لانيانية فى تخالف الحقيقة وان اريد الاتفاق فى الحقيقة فالتماثل لم يثبت بعد ومن ادعى فعليه البيان اقول فى اثبات التماثل على طور
الحكمة لا الكلام ان الجزء الذى لا يتجزى فى الجهات بطل لانه لو كان الجزء مفا فليكن زاوية قائمة كل ضلع منها خبر ان فالوتر لا يكون ثلثة بالاتفاق
القاضى بان الوتر اقصر من الضلعين وهذه الضلعين ههنا ثلثة اجزاء ولكون الواحد مشتركا ولا يكون اثنين ايضا بالضرورة فالحاكم بان مربع الوتر مساو لمربعى
الضلعين ومربعا الضلعين ههنا ثمانية مربع الاثنين اربعة وبوجه اخر لو كان الوتر اثنين لكان مساويا لواحد من الضلعين فيكون الزوايتان الموتران
بهما متساويين بالمساوى فيلزم ان يكون فى مثلث زاويتان قائمتان وهو باطل كون الوتر ثلثة اجزاء وخرجين تعين الشق الثالث المشار اليه
بقوله بل بينهما اى بين الثلثة والاثنين فبطل الجزء فثبت الاتصال كما قرر فى موضعه من بطلان التركيب من اجزاء غير متناهية وح فنقول
هذا المتصل قابل للقسمة الى جزئين متماثلين متوافقين فى الحقيقة فلزم الاتحاد حقيقة لان متباينين فى الحقيقة لا يتصلان حقيقة بل تماسا
لان الاتصال يقتضى وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يابا هما كما قال ابن سينا صاحب كتاب الشفاء فى الحكمة فافهم ان هذا السالم
عزيز بما يشكك فيه بان الانفصال يعدم ذات الاتصال ويحدث موجودان اخران من اتم العدم فقائل ان يقول يجوز ان يكون المتصل

بواحد هوية واحدة شخصية اتصالية هى حقيقتها وبعد طريان الانفصال يحدث حقيقتان اخريان فمن الايلزم الاتصال بين الامور المتخالفة بالحقيقة بهذا يكون مكابرة عند الحدس المصائب فان الانفصال والكان اعداما وايجادا لكن لايحدث بل الفصل الا الاجتماع الموافقة للكل فى الحقيقة ضرورة وكذلك مكابرة وايضا نحن لانحتاج فى تقرير الكلام الى الانقسام الفكى بل يكفى الوهمى الذى هو غير ممدوم كما لايخفى على ذوى بصيرة ثاقبة ومنهما المعرف مانع الوالج اى الداخل من الخروج والخارج من الولوج وبذا ليس تعريفا للمعرف ولايلزم عدم الاطراد والصدق على كل مساو للشئ بل بيان الحكم المعرف فيجب الاطراد صدق قضية كلية موضوعها المعرف ومحمولها المعرف والعكس اى كلما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف واعلم ان التعريف ليس فيه الا التصوير محض لايصح ان يعترض عليه اصلا نوع من انواع الاعتراض لكن ههنا وعادى شخصية فيتوجه اليها الاعتراضات من المعارضة والمنع والمنع واما المعارضة فالايصح باقامة الدليل على بطلانه فانه ما اقام المعرف وليلا على صحته فيؤول الى النقض واما يصح باحداث معرف اخر فهذا الايصح الا فى التجديد وليس لهذه كثير نفع واما المنع فان كان مجردا فلايضر وان كان مع الشاهد فالنافع الشاهد فيؤول الى النقض ولذا قال وجميع الايرادات على التعريف تقوض وعادى فلابد للمورد من اقامة الدليل ويكفى فى جوابها المنع وهواى المعرف طريقى ان كان بالذاتيات بخلاف اصطلاح المشهور فى المنطق فان التحقيقى عندهم مقابل اللفظى ومتناول للحدود والرسوم وربما يطلق على ماجب بحقيقة وهو يكون المقصود منه الوصول الى حقيقة الشئ وان كان باللوازم الخارجة عن حقائق الموجودات ولفظى ان كان بلفظ اشهر ادق فيه احضار ما كان حاصلا وقد اخذ فى اللفظى الاعم والذاتى ما فيه يكون داخلا فى فهم الذات وقيل الذاتى مالايعلل ويقابل بالامكان فانه عرض للكن مع انه يصدق عليه لايعلل اذ لا امكان بالغير وارد لابطال الاكتساب بالتعريفات ان تعريف الشئ انما نفس ماهيته او مؤلف من اجزائها او من العوارض وتعريف المعرف بنفسها او اجزائها تحصيل الحاصل فيكون باطلين اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان نفس الشئ عبارة عن جميع الاجزاء والعوارض خارجة عن ماهية الشئ فلا يحصل بها الحقيقة فبطل اقسام التعريفات باسرها فبطل الاكتساب بالتعريفات والجواب انا نختار ان المعرف مؤتلف من الاجزاء ونقول التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا ان ثبت وقيدت فهذا المجموع المفصل هو بعينه الموصل الى الصورة الواحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن على الاجمال وهو المحدود فالفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فهناك تحصيل الحاصل ولم يكن حاصلا بهذا السبب وهو الاجمال فتدبر وههنا كلام طويل لايسعه المقام وان شئت الاطلاع عليه فارجع الى شرح السلم والى حواشينا على الحواشى الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف لما فرغ عن المعرف شرع فى الدليل فقال ثم الدليل فى اصطلاحنا مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى كذا العالم وهو الاضعر باصطلاح المنطق وقد يخص بالقطعى فالدليل على هذا مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى قطعى وليسمى الظنى بالامكن التوصل فيه الى خبرى ظنى امارة ثم شرع فى بيان طريق النظر فقال والانتاج مبنى على التثليث اذ لابد للمطلوب من الطرفين ولايكفيان بل لابد من واسطة تربط بينهما توجب المقدمتان ومن ههنا اى من اجل ان الانتاج موقوف على المقدمتين قال المنطقى هواى الدليل قولان اى قضيتان اطلقوا اللام على الاثنين يكون عنه قول اخراى قضية اخرى وهو يتناول القياس والاستقراء والتمثيل وقياس المساوات وغيرها فانه يلزم بواسطة مقدمة جنبية وقد يقال الدليل قول مؤلف من قولين يستلزم لذاته قولا اخر فتخصيص بالقياس قال اهل المنطق الاستقراء والتمثيل لايلزم منهما شئ وفيه نظر ظاهر لان شان التمثيل والقياس واحد فان حاصل التمثيل ان علة هذا الحكم موجودة فى مادة اخرى فيلزم قطعا وجوب وجود الحكم ايضا كما ان القياس لايلزم منه شئ الا اذا سلم مقدماته وانما يجيئ الظنية فيما صل ظنية المقدمات كما فى القياس الخطابى فالاولى ان لايخرج والاى القياس خمس صور وقد بينا انتاجها واما غير القرينة فكثيرة كما تشكل الرابع وصور القياس لاتفترا فى الشرطى ولايحتاج اليها فى الاكثر الاولى ان يعلم حكم ايجابا كان او سلبا بالكل فراجع شرحنا هذا واصل الدليل ثم يعلم ثبوته اى ثبوت هذا الشئ بالموضوع للاخر الموضوع كلا او بعضا اى الكل فرد منه او بعضه بذا الحمل الصغرى فيلزم منهما ثبوت ذلك الحكم للاخر ايجابا كان سالبا كذلك بالضرورة

المعرف مانع الوالج

فى بيان الدليل

فى بيان القياس

فلا بد من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وما في التحرير الاتي من مساواة طرفي الكبرى يعني سلب الصغرى فان السلب عن احد المتساويين يستلزم السلب عن الاخر فليس بشيء لانه اي هذا الانتاج ليس لذاته بل بملاحظة ان حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة اجنبية وهذا انما يرد عليه لو كان قيد لذاته والا لاورد عليه ان القياس المركب من سالبة صغرى وموجبة سالبة الموضوع كبرى منتج مع انتفاء ايجاب الصغرى كقولنا الجسم ليس ب وكل ما ليس ب ج والجواب ان السلب من حيث هو هو رفع محض عقد الوضع في الكبرى لا يخلو عن ملاحظة الثبوت بالامكان او بالاطلاق لان معنى القضية ان ما صدق عليه العنوان كذا وليس كذا فان لاحظته ايها المورد في الصغرى ايضا فلا سلب بل ايجاب سلب صفات الصغرى معدولة وسالبة المحمول انما لا تخلو عن الثبوت ايها المورد فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط وليس الا بملاحظة مقدمة اجنبية فافهم والصورة الثانية ان يعلم حكم كل فرد شيء بهذا حاصل الكبرى ويعلم مقابله اي مقابل ذلك الحكم ايجابا كان او سلبا للاخر كلا او بعضه هذا حاصل الصغرى فيعلم منه سلب ذلك الشيء عن الاخر كلا او بعضا بتاليف قياس بعكس الكبرى يرتد الى الاولى والحق ان انتاج هذه الصورة الضروري لان الحكمين المتقابلين لا يكونان للامر واحد فلا بد من مغايرة ذاتي الاصغر والاكبر فيصدق سلب الاكبر عن ذات الاصغر بالضرورة وموضع اشباع الكلام مقام اخر وما في المختصر ان لانتاج الاول الصورة الباقية ترتد اليه بالعكس فهي دائرة مع الاولى وجودا وعدما فاذا [illegible] كيف لا والتغيير لازمة لكليهما لان اللزوم للمقدمة اجنبية بل لذات يجوز ان يكون مع متعدد والدوران مع الاول وجودا وعدما لا ينافي اللزوم للمقدمة اجنبية والصورة الثالثة ان يعلم ثبوت امرين لثالث موضوع واحدهما اي احد الحكمين كلي فيعلم التقاء هما فيه اي يعلم التقاء ذلك الامرين الثابتين لثالث في هذا الثالث فيلزم ثبوت واحد من الامرين لبعض الاخر او يعلم ثبوت امر اي لثالث مع عدم ثبوت الاخر كذلك الثالث فيعلم عدم التقائهما فيه فيلزم للثبوت الثاني صدق سلب هذا الاخر عن بعض الامر الاول فلا يكون اللازم لاحدهما او سالبا كما يظهر بادنى تامل والصورة الرابعة ان يثبت الملازمة بين امرين فيصح فيه وضع المقدم وضع التالي والا يلزم وجود المقدم من غير وجود التالي فلا لزوم بينهما هف والعكس اي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم لجواز اعمية اللازم فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم الاخص والرفع بالعكس ينتج رفع التالي رفع المقدم والا لزم تخلف الملزوم عن اللازم فلا لزوم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي لجواز اخصية الملزوم فلا يلزم من انتفائه ارتفاع لازمه الاعم وادوم مع استلزام الرفع الرفع اي مع استلزام رفع اللازم رفع الملزوم لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع هذا الانتفاء المحال جاز عدم بقاء اللزوم وكيف لا والمحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم على هذا التقدير اقول في الجواب اللزوم متحقق امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير لان اللزوم ههنا كلي فوقت الانفكاك هو وقت عدم بقاء اللزوم داخل تحته فيرجع الى منع صدق اللزوم وقد فرض هف فتدبر وفيه انه قد تقرر في المنطق ان المعتبر في كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم ويجوز ان يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية وابطل قدبين في ذوبر المتاخرين الشرطية المرتبة مع الاستثناء الكلي ينتج الرفع الرفع وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب المذكور فالصواب في الجواب ان كلا منا فيها اذا كان الملازمة والاستثناء صادقين فمع تجويز استحالة انتفاء الازم يرجع الى منع صدق الاستثناء فلا يصح هذا والله اعلم والصورة الخامسة صورة الاستثناء المنفصل وهي ان يعلم المنافاة بينهما اما صدقا فقط او كذبا فقط او فيهما فيلزم النتائج بحسبها فتفكر اما اذا كان المنافاة في الصدق فقط فمنتج وضع كل رفع الاخر والا لزم صدقهما ولا عكس لجواز ارتفاعهما وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الاخر والا كذبا معا والا وضع كل وضع الاخر لجواز اجتماعهما في الصدق وفي الثالث ينتج وضع كل رفع الاخر ورفع كل وضع الاخر مسئلة النظر مفيد للعلم بالضرورة الغير المكذوبة بسيطة نفوا فادة النظر العلم مطلقا قائلين بان لا علم الا بالحس وهذه زيادة في حماقتهم وتشتيت هذه لان الجزم قد يكون جهلا وهو اي الجهل مثل العلم فيما يعلم ان الحاصل بعده اي النظر علم لا جهل ويجاب بان ذلك هذا جائز في المحسوسات ايضا فان الجزم الحاصل بعد الحس قد يكون جهلا فلا يفيد الحس العلم ايضا وثانيا بمنع [illegible] الغير المكذوبة عالمين بان الحاصل بعد النظر صحيح

من صورة الخامسة

[illegible]

لا جهل قول فيه انما ذا يعلم انه اى هذا النظر الذى ادعيتم صحته نظر صحيح فان الاحتمال اى احتمال عدم الصحة قائم من المبادى الى المقاطع فلا يحصل العلم صحة النظر ابدا قلنا لم لا يجوز ان يعلم صحة النظر بالحس او بمقدمات يعلم به قال والحس لا يفيد الا علما جزئيا وهلوى لعلم الجزئى ولا يكون كسبا فلا تحصل علم اصلا واعلم ان هذا ايراد ليس بشئ فان للمجيب ان يقول يجوز ان تحصيل العلم بصحة النظر بالضرورة او بالكسب من مقدمات معلومة بالضرورة وقيام الاحتمال بعد حكم الضرورة مما مندفع بمرد الصفف والحق لا يتجاوز عنه بل الحق فى الجواب منع التمثيل اى تمثيل العلم والجهل بل هما نوعان متباينان كما هو مذهبنا فقد بين وهذا ايضا غير واف فان مقصود صاحب الشبهة من التمثيل التشابه بحيث لا يتميزان فى دليل الامر بالكف لكان الجزم بما يكون علما وربما يكون جهلا فلا تتميز فى دليل الامر فيعود الشبهة كما كانت فافهم وهذا نصف مسئلة قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى رحمه الله ان الافادة النظر الصحيح العلم بالعادة اى يجرى عادة الله تعالى بان يحدث العلم عقيب النظر اولا موثر فى الوجود الا الله كما نطقت به الشريعة الحقة بحيث لا مساغ للارتياب فيه والموثر فى وجود العلم هو الله تعالى بلا وجوب منه تعالى زعم الاشعرى ولا عليه فيما لعادة ولم يدر ان الوجود من غير وجوب تحصيل بل تحصيل من غير مرجح وقال المعتزلة انه اى حصول العلم عقيب النظر بالتوليد فان الناظر تحلق النظر فيتولد منه فعل اخر من غير صنع لله تعالى عقيب كحركة المفتاح عند حركة اليد وهذا ايضا باطل لا ينبغى للمسلم ان يلتفت اليه وقال الحكماء انه اى حصول العلم بعده بالاعداد فانه اى النظر يعد الذهن اعدادا تاما فاذا تم استعداد الذهن يفيض العلم عليه النتيجة من مبدء الفيض وجوبا منه فان الوجود بلا وجوب بطل فعلى هذا النظر علة معدة لحصول العلم واختار الامام فخر الدين الرازى من الاشعرية انه اى حصول العلم واجب عقيبه اى عقيب النظر بان يجرى عادته تعالى بايجاب وجود العلم واحالة عدمه بخلاف الاشعرى فانه لا يقول بالوجوب اصلا ولا دخل للنظر فى هذا الا الايجاب بل هو والنظر مخلوقان لله سبحانه واجبان به بخلاف قول الفلاسفة وانه يتعين حصول العلم واجبا منه تعالى ابتداء حتى لا يحتاج الى النظر عند كون هذا العلم غير متولد منه اى من النظر بان يكون للموثر قدرة العبد بوساطة النظر لانه ليس بقدرة العبد تاثير كما ظهر من الشرع الحق ظهور الشمس فى نصف النهار وبما قررنا ظهر لك الفرق بين هذا القول والاقوال السابقة فلا يلتفت الى ما قيل ان هذا لا يحصل له الا بالاجاء الى حدا لا قوال السابقة قال المصنف وهذا اشبهه بالصواب فان حاصل هذا يرجع الى اللزوم فان لزوم بعض الاشياء لبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر غير معقول وكذا ثبوت الكلية بدون الاعظمية غير معقول وكذا وجود ثلثة اشكل الاول شلما مع نقطن الاندراج بدون العلم بالنتيجة غير معقول هذا المقالة الثانية فى الاحكام وفيها ابواب اربعة لان الايجاب المتعلقة به اما متعلقة بالحاكم او الحكم نفسه او المحكوم فيه والمحكوم عليه الباب الاول فى الحاكم مسئلة الحكم الا لله تعالى باجماع الامة لا كما فى كتب بعض المشائخ ان هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم العقل فان هذا مما لا يجترى عليه احد ممن يدعى الاسلام بل بما يقولون ان العقل معرف لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع ام لا وهذا ما نقل عن اكابر مشائخنا ايضا ثم انه لا بد لحكم الله تعالى من صفة حسن او قبح فى فعل لكن النزاع فى انهما عقليان او شرعيان ولما كان لهما معان والنزاع فى واحد او المعان يشير اليها ويعين محل النزاع فقال لا نزاع لاحد من العقلاء فى ان الفعل حسن او قبيح عقلا بالحسن والقبح اللذين هما بمعنى صفة الكمال والنقصان فانهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة كما يقال العلم حسن والجهل قبيح او الذين هما بمعنى ملائمة الغرض المذبذب ومنافرته وهما ايضا عقليان كما يقال موافقة السلطان لظالم حسن ومخالفته قبيحة بل النزاع انما هو فى حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه للمتصف به وعقابه للمتصف به عند الاشاعرة التابعين للشيخ ابى الحسن الاشعرى المعدودين من جملة اهل السنة ايضا شرعى اى يجعله متصفا اياه بهما فقط لا غير من غير كمنة وصلوح للفعل فما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح ولو العكس الامر اى امر الشارع لا العكس الامر اى امر الحسن والقبيح فيصير ما كان حسنا قبيحا وبالعكس وعندنا معشر الماتريدية والصوفية الكرام من معظم اهل السنة والجماعة وعند المعتزلة عقلى اى لا يتوقف على الشرع لكن عندنا من متاخرى الماتريدية لا يستلزم هذا الحسن والقبح حكما من الله سبحانه فى العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم

الذي لا يرجع المرجوع فالحاكم هو الله تعالى والكاشف هو الشرع فمدار الحكم الله تعالى بارسال الرسل وانزال الخطاب ليس بمناك حكم اصلا فلا يعاقب قبل الاحكام في زمان الفترة ومن هنا اشترطنا بلوغ الدعوة في تعلق التكليف فان الكافر الذي لم يبلغه الدعوة غير مكلف بالايمان اليقيني ولا يواخذ بكفره في الاخرة وهذا الرأي بخلاف رأي المعتزلة والاماميه من الروافض فخذ لهم الله تعالى والكرامية والبراهمة فتكلم الله تعالى فانه اي كل من الحسن والقبح عندهم يوجب الحكم من الله تعالى فهو الحاكم لا غير فهو لا الشرع بما بعد شرع بان فرض عدم ارسال الرسل ان كانت الافعال بايجاد الله تعالى لو جبت الاحكام على حسب ما فصل الان في الشريعة الحقة فاعلم ان المراد بالحكم في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل وبه اعتبار الشارع ان في ذمته الفعل او الكف مجهولا وهذا لا يستدعي خطابا بدلا كلاما ولا يوجب الحسن والقبح بهذا الاعتبار من الشارع لان الحسن والقبح ليسا الا الصلوح في الاستحقاق بوصول الثواب والعقاب واما انه يتعلق بحسب هذا الصلوح والاستحقاد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل او الكف فلا فاذن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين وبما قررنا يندفع ان هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة غير صحيح فانه ان اريد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود الشرع فكيف يتاتى قولهم العقل وان اريد كون الفعل مناطا للثواب والعقاب فبعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا يتاتى انكاره فلا نزاع الا في اللفظ فمن قال يتعلق الحكم قبل الشرع اراد الثاني ومن نفاه نفاه بمعنى الخطاب فتفكر والف ودع كل الامور التي غلام الدهر شم اردان يفصل قول المعتزلة فقال تمالوا فهما اي من كل ممكن حسن العقل وقبحه ما هو ضروري لا يحتاج الى النظر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار قيل في حواشي مرزاجان لا يدرك هذا الحسن والقبح الا بعد درك الاخرة ودار الاخرة سمعي لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب ابدا المتوقف على ما لا يدرك بالعقل فلا يدرك الحسن والقبح بعد درك اصلا فضلا عن كونه ضروريا اقول في الجواب العدل اجب عقلا عندهم فيجب الجزاء فلا بد من دار الجزاء سوى هذه الدار الدنيا وذلك اي هو دار الجزاء مطلقا كان لحكم العقل بالثواب والعقل فيهما وان كان خصوص المعاد الجسماني سمعيا فان اريد بالاخرة مطلق دار الجزاء سوى الدنيا فكونه سمعيا مسلم كما ظهر ولذا قالت الفلاسفة به ايضا مع انكارهم الحشر على ما هو المشهور وان اريد خصوص المعاد الجسماني فمسلم انه سمعي لكن لا يضر لكفاية مطلق دار الجزاء على انه يمكن ان يتحقق امر الاخرة بتحقق الثواب والعقاب كاف في حكم العقل بالحسن والقبح ضرورة فتدبر فان الجواب هو الاول وهذا الوجه من غير رضا المتامل ولو اسقط حرف حديث وجوب العدل اي فتفكر ومنعه ما هو نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع فانهما يعرفان بالتامل ومنه ما لا يدرك اصلا الا بالشرع كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا سبيل للعقل اليه اي الى معرفة لكن بالشرع اذ قد حكم على هذا الوجه كشف عن حسن وقبح ذاتيين لانه لما لم يكن جعل الشارع الا بحسب حكمته باعطاء شيء ما يصلح له علم ان في صوم اخر رمضان صلوحا للثواب وفي صوم اول شوال صلوحا للعقاب فمن هذا الوجه كشف الشارع فلا يرد ما في الحاشية ان التعصب ان العقل يحكم بعدم الفرق الا بجعل الشارع وغايته ما يقال ان لو اوجب يقهر النفس على الصوم مطلقا واما خصوص شهر رمضان فلفضائل فيه كنزول القرآن وغيره واذا كان الشهر محللا يكون اول شوال وهي الشيء خارج عنه فلزم قبح صومه وهذا الجواب غير وان اما اولا فلانه توهم تضرهم فانه يلزم منه ادراك العقل الحسن والقبح وانا ثانيا فلان غايته ما لزم عدم وجوب صوم اول شوال والمقصود كان هو التحريم فتدبر ثم اختلفوا فيما بينهم فقال القدماء منهم الحسن والقبح كلاهما لذات الفعل وقال المتاخرون لا بل كلاهما لصفة حقيقة لوجيه اي كلا من الحسن والقبح فيهما اي في العقل الحسن والقبح وقال قوم لصفة حقيقة في القبح فقط دون الحسن والحسن عدم القبح فلا يناط بصفة حقيقية فقيل من بعد ما لا يظهر لهذا القول سبب صحيح: الجبائي قال ليس الحسن والقبح صفة حقيقة بل اعتبارات ووجوه والحق عندنا معشر اهل السنة من الصوفية كما ستريد به الاطلاق الاعم من كونها لذات الفعل او صفته او لوجوه واعتبارات كما ستكشف لك فلا يرد المنع علينا لانه لما جاز ان يحدث الحسن لصفة ووجوه واعتبارات فعند

بطلا بنهاية بطل الحسن وتغيرا ما المعتزلة القائلون بكونهما لذات الفعل لا يصح عندهم بطلان الحسن فيرد النسخ علينهم ويجب الدفع على رأيهم ايضا انتهى الكلام واجيب من قبلهم ان الخصوصيات التي كانت في اول الزمان معتبرة في محل الحسن والقبح فالفعل كان في الزمان الاول مع خصوصيات معها كان حسنا واجبا ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحا وحراما فيصح النسخ ولا يخفى انه حينئذ يكون تعليل الحدوي اوليا الى قول البنانية ثم من الحنفية من قال ان العقل قد يستقل في ادراك بعض احكامه تعالى فاوجب بذا البعض الايمان وحرم الكفر وكما لا يليق بجنابه تعالى على كل احد بلغه دعوة رسول ام لا على الصبي العاقل نذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي والامام فخر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيره وروي عن الامام العمام ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما ترى من الدلائل على ثبوت الوحدانية بحيث لا محال للعاقل ان يرتاب فيه ومن ارتاب معها فلسوء فهمه وعدم تدبره لا ريب فيه وبذا الرواية يستند ذلك البعض اقول في كشف معنى هذه الرواية لعل المراد لا عذر بعد مضي مدة التامل فانه اي التامل بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه الغلب تلك المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول متفاوتة في الفهم فلا ينضبط في حد اعلم ان بذا التوجيه اشار اليه الامام فخر الاسلام حيث قال ومعنى قولنا انه يكلف بالعقل يريد به انه اذا اعانه الله تعالى بالتجربة والمهلة لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم يبلغه الدعوة على نحو ما قاله ابو حنيفة رح في الصغير اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لا يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة فلا يدان يزداد رشدا ليس على الحد في بذا الباب دليل قاطع وفي شرح اصوله لان ادراك مدة التامل في حق تنبيه الغلب بمنزلة الدعوة وفيه ايضا اي لا عذر له بعد الاهما لانه في ابتداء العقل وفرع فخر الاسلام على بذا التوجيه ان من لم يبلغه الدعوة لو لم يعتقد شيئا من الكفر والايمان في ابتداء العقل كان معذورا لانه لم يمض عليه مدة التامل ولو اعتقد كفرا لم يكن معذورا لان اعتقاده جانب يدل دلالة واضحة على انه ترك الايمان مع القدرة على تحصيله بالتامل وانه قابل فاختار الكفر ثم اعلم ان لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة فانهم كانوا قائلين ان حسن بعض الاشياء وما يدرك بالعقل ولا يتوقف على البعثة وهؤلاء الكرام ايضا قالوا بذلك فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض لكن الاحكام والظاهر من كلماتهم ان ذلك البعض هو الايمان والشكر ونحوهما عند المعتزلة كثير ويفهم من كلام الامام فخر الاسلام ان حاصل النزاع بيننا وبينهم ان العقل عندهم علة موجبة للحكم وعند الاشعرية مهدرة لا اعتبار لها وعندنا لا هذا ولا ذاك بل العقل يوجب اهلية الحكم وتعلق الحكم من التعليم الخبير والنزاع بهذه الاليق ان يقع بين اهل الاسلام لما ان اجماع المسلمين على ان لا حكم الا لله فخرج حاصل البحث ان ههنا ثلث اقوال الاول مذهب الاشعرية ان الحسن والقبح في الافعال شرعي وكذلك الحكم الثاني انهما عقليان وههنا طائفتان تعلق الحكم فاذا درك في بعض الافعال كالايمان والكفر والشكر والكفران تعلق الحكم منه تعالى بذمته العبد وهو مذهب هؤلاء الكرام والمعتزلة الا انه عندنا لا يجب العقوبة بسبب القبح العقلي كما لا يجب بعد ورود الشرع لاعتمال العفو بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم بمعنى اتصال الثواب الى من اتى بالحسنات والايصال العقاب للاتي بالقبائح الثالث ان الحسن والقبح عقليان وليسا موجبين ولا كاشفين عن تعلق وهو مختار الشيخ ابن الهمام للحكم صاحب التحرير وتبعه المصنف ورايت في بعض الكتب انه وجدت مشائخنا الذين لا فهم قائلين مثل قول الاشعرية بما حررنا من المذاهب تفرع عليه مسئلة البالغ في شاهق الجبل اي الذي لم يبلغه الدعوة فعند المعتزلة مواخذ بترك الحسنات وفعل القبائح وشاب بالحسنات وعند هؤلاء المشائخ لو اخذ باتيان الكفر مطلقا وبترك الايمان عند مضي مدة التامل والمواخذة بترك ما سوى الايمان فاشار الى ان الشكر لم يعلم حالها بروايته صريحة بانهم هل يعذرون بعدم درك العقل ايا ما الدلائل ام لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام لا يواخذون ولو تاركا للشكر العياذ بالله تعالى ثم اعلم ان مسئلة الحسن والقبح وكذا استلزامها للحكم يمكن ان يكون كلامية راجعة الى ان الله تعالى لا يحكم الا لما فيه حسن او قبح وان حكم الله يلزمها وان يكون اصولية راجعة الى ان الامر الالهي يدل على الحسن اقتضاء والنهي الالهي يدل على القبح كذلك وان يكون فقهية

راجعة الى ان الفعل الواجب يكون حسنا والحرام قبيحا فقد بان ان الاولى ان يسرد في المقاصد دون المبادي لنا في اثبات نفس الحسن والقبح العقليين اعم من ان تثبت احكامها الحكم اولا انه لو كانا شرعيين لكانت الصلوة والزنا متساويتين في نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل احدهما واجبة والاخرى حراما ليس اولى من العكس وهو ترجيح من غير مرجح منافٍ للحكمة الآمر وهو حكيم البتة قطعا وقد فيه ثانيا لو كانا شرعيين لكان ارسال الرسل بلا فائدة وفتنة لارحمة لانهم كانوا قبل ذلك في رفاهية لعدم صحة المواخذة لشيء مما يستلذه الانسان ثم بعد مجيء الرسل صار البعض تلك الافاعيل في عذاب ابدي فاي فائدة في ارسال الرسل الا التعذيب وتعذيب عباده فصار بلاء هف لانه عن رحمته الله تعالى به على عباده في كثير من مواضع تنزله واعلم ان هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على ان وجوب الايمان وحرمة الكفر ايضا عقلي لانه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذورا لكان بعثة الرسل في حقه بلا فائدة ظاهرة جدا فاهم ولنا فيه ثالثا ان حسن الاحسان وقبح مقابله بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يقول بارسال الرسل كالبراهمة فلو لا انه ذاتي اي غير متوقف على الشرع لم يكن كذلك اي لما اتفق عليه والجواب بانه يمنع كون الاتفاق لاجل ذاتية الحسن والقبح بل يجوز ان يكون حكمهم بهما لمصلحة عامة لا يضر فوات رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة والا لما صار الاحسان لاجلها حسنا وانما يضرنا لو ادعينا انه اي الحسن لذات الفعل وليس لنا بل المدعى عدم التوقف على الشرع سواء كان بالذات او بالعرض ومنع الاتفاق على انه مناط حكمه تعالى اي التقريب غير تام لانه لا اتفاق على كونها مناطا للحكم لا يسمنا هذا المنع فانا لا نقول باستلزامه حكما منه تعالى بل ذلك بالسمع وقد يورد الدليل لا لاثبات نفس عقلية الحسن والقبح ولنا ايضا عما اورده مغير الاسلوب اشارة الى التعريض بقوله واستدل بانه اذا استوى الصدق والكذب في المقصود اثر العقل الصدق فلو لا ان حسنه ذاتي لما اثر وفيه ان اراد الاستواء في نفس الامر فممنوع وان اراد الاستواء في المقصود مع حصول جميع الاعراض والمواقفة للعقل فمقبول لكن نفس الامر لان كل معلول مع عوارضه متغايرة فتقدير استواء فيما يتعلق على ذلك التقدير وان اراد الاستواء في المقصود بعين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز ان يكون الايثار لمرجح اخر ولا قائل ان يكون هو الاعتبار وبما قررنا ظهر لك اندفاع انه لا تعويل بالدليل فانه انما اخذ الاستواء نظرا الى المقصود دون جميع العوارض واللوازم وتحققه يقيني ثم ان بالتين المجتين مع قصورهما عن الدلالة على كلية المطلوب لا تخلوان عن نوع خطابة اذ بقي كل ان يقول يجوز ان يكون الاتفاق على حسن الاحسان وقبح الاساءة في مقابلة بمعنى كونهما صفة كمالية للحقيقة الانسانية وصفة نقص لا بالمعنى المتنازع فيه وكذا ايثار الصدق ايضا لكونه صفة كمال لا لكونه يستحق به الثواب فافهم الاشعرية قالوا لو كان الحسن والقبح ادلا لو كان كل منهما ذاتيا لم تكليف لان ما بالذات لا يبطل وقد تخلف فان الكذب قد يجب لعصمة نبي عن يده ظالم وانقاذ بريء عن سفاك فصار حسنا وقد كان قبيحا والجواب انا لا نسلم انه تخلف ههنا بل الكذب باق على قبحه والوجوب جاء للاجتناب عن اعظم منه قبحا فهو ههنا ارتكاب اقل القبيحين الكذب وهلاك نبي او بريء لا ان الكذب صار حسنا قيل في حواشي مير زاجان يرد عليه ان هذا الكذب واجب وكل واجب حسن فيدخل في حد الحسن والحسن لا يكون عند الخصم الا ذاتيا فهذا الحسن ذاتي فلا يجامع مع القبح وبما قررنا بان ربط هذا الايراد من غير ارتباط اقول في دفعه ليس ههنا حسن الكذب بالذات بل بواسطة حسن انقاذ نبي بالعرض والحسن بالغير لا ينافي القبح الذاتي وهو معنى قولهم الضرورات تبيح المحذورات اي لاجل عروض ضرورة تجيء فيه الحسن بواسطة وفهما فيما به معاملة المباح غاية الامر انه يلزم القول بان كلا منهما كما يكون بالذات كذا بالغير ولعلهم يلتزمونه فلا يسلمون ان كلا من الحسن بالذات تحقيقه ان عروض صفة قد يكون حقيقة شيء وقد يكون حقيقة لامر آخر متعلق به نوع علاقة فينسب الى هذا بالعرض ويقال في غير هذا الفن له بالاتصاف بواسطة في العروض فههنا الكذب قبيح بالذات ويستلزم الحسن بالذات هو عصمة نبي ورفع قبح اخر هو هلاك نبي قبيحة فوق قبحة هذا الكذب واجتماع ما بالعرض مع ما بالذات واقع لا استحالة فيه فلا يرد ان الحسن والقبح عندهم كما بالذات الفعل فكيف يرد تقع بعروض عارض وانما يرد لزم اجتماع

الضدين

الضدين فتدبر ثم يلزم على هذا ان يكون هذا الكذب حراما وواجبا من جهتين لبقاء القبح مع عروض الحسن ولا باس به عندنا لكن لا يتاتى من المعتزلة فانهم لا يجوزون اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد لا يجوزون الصلوة في الارض المغصوبة بل لا يجوزون اجتماعهما في الواحد بالجنس اليضا وسيجيء هذا الايراد بهذا الجواب بجميع الصور الا بتكلف ويمكن ان يقرر الكلام بكذا ان مقتضى الذات ربما يراد به ما لو خلى الشيء وطبيعته استلزم بقاء البرودة للماء وبالذات وربما يراد به ما يستلزمه الذات استلزاما واجبا كالزوجية للاربعة فالاول يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض كما ان الماء سخن بمجاورة النار بخلاف الثاني فلعل المعتزلة اذا ذهبوا الى ان الحسن والقبح مقتضى الذات بالمعنى الاول فلا بعد في اتصاف في بعض المواضع بالعروض عارض فيجوز ان يقال الكذب ولو كان قبيحا بالذات لكن استلزامه الحسن بالذات عاقه وازال عنه القبح فصار حسنا يحسن بلزومه ولا يلزم اجتماع الحسن والقبح في ذات واحدة لكن على هذا لا يبقى بين قولهم وبين قول الجبائي كثير فرق بكذا ينبغي ان يفهم هذه المباحث وبه اي باذكرنا ان الحسن الذاتي لا ينافي القبح الغيري امكن لهم التخلص عن النسخ فانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير والقبح بالغير حسنا بالذات امكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب على هذا فنكاح الاخت كان قبيحا بالذات حسنا بحسن ابقاء النسل فكان مباحا والآن لما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما وهذا لا يصح على التوجيه الاول اذ يلزم مع كون نكاح الاخت حراما ومباحا والتزامه بعيد كيف وقد بقي مباحا الى مجيء شريعة اخرى مع ارتفاع الضرورة قبله وبالجملة منه التزام ما يلزم في التوجه الى البيت المقدس والكعبة فانه يلزم ان يكون احدهما حراما واجبا ولا يجبري عليه مسلم واما على التوجيه الثاني فلا بعد في نكاح الاخت فانه يجوز ان يكون القبح مقتضى الذات لكن المانع المذكور ازاله وجعله حسنا لكن التزام هذا في الكعبة والبيت مشكل فان التوجه الى الكعبة كان مستمرا في شريعة والان مستمر في شريعة افضل البشر عليه وآله الصلوة والسلام والتوجه الى البيت كان مستمرا في شريعة موسى فكيف يجبر مسلم على القول باستمرار وجوب امر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان لما نع المستمر الذي يجب ان يعتقد ان التوجه الى البيت كان حسنا لحسن عارض بالذات اي من غير واسطة في العروض والتوجه الى الكعبة كان مانعا عنه فصار قبيحا بالعروض ثم زال حسنه وعندي بهذه الشريعة الغراء وبقي غير حسن كما كان قيل وحسن التوجه الى الكعبة بالذات كما هو الظاهر او بالعوارض فافترض وكان التوجه الى البيت مانعا عن هذا التوجه الحسن صار قبيحا بالعرض فتدبر والضعف على انه لا يتم بهذا البيان ولا ينتهض على الجبائية وعلينا وان تم على جمهور المعتزلة فانه انما يلزم منه بطلان كونهما مقتضى الذات مطلقا ونحن لا نقول به بل انما يقول بالاطلاق الاعم فلا يلزم ان يتكلف للجواب وقالوا ثانيا لو كان كل منهما ذاتيا لاجتمع النقيضان في مثل الكذب نفعا فانه صدقه يستلزم الكذب في الغد الذي هو ملحق منه له وبالعكس اي كذبه يستلزم صدقه الكذب في الغد فصدقه ملزوم الكذب القبيح بالذات وكذبه يلزم عدمه الحسن بالذات وللملزوم حكم اللازم فيكون صدقه قبيحا مع كونه حسنا وكذبه حسنا مع كونه قبيحا ولا يخفى عليهم بانه يلزم عليهم ان يكون صدقه حسنا عيا وقبيحا شرعيا وهما ضدان فاين المفر لان لهم ان يقولوا يجوز ان يبطل احدهما فانه يحصل الشارع بخلاف المعتزلة فانهم يقولون انهما لذات الفعل فتامل فيه وربما يمنع ذلك اي كون حكم الملزوم حكم اللازم بعينه بالذات الا ترى ان المفضي الى الشر لا يكون شرا بالذات كيف ويجيء الرسول موجب لهلاك الناس الكثير مع انه خير كثير اعظم قال الشيخ ابو علي في الاشارات الشر داخل في القدر بالعرض فان التقدير الالهي انما تعلق اولا وبالذات بالخير لكنه قد كان متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلذا قدر الشر وجده هذا ثم لا يخفى على المتادب بالاداب الشرعية ان الجواب ترك التاييد بكلام ابن سينا فانه ليس من رجال هذا المقال قول هذا الجواب يرشد الى التزام المذكور سابقا من انه كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما بحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه لا ستره فيه وقد بقي في تقرير الدليل ان صدق الكذب غدا بعض تحقق مصداقه الذي هو الكذب

في العدم وهو قبيح بالذات عندهم فالصدق قبيح مع كونه مسامحة لا يتوجه هذا الجواب اصلا وفيه انا لا نسلم ان الصدق نفس تحقق المصدق بل المطابقة للمعتقد الواقعي فواقعية المصدق لازمة له لا انه هي ولو سلم فالكذب الغدي اعتبار ان اعتبار انه تحقق مصدق لخبر واعتبار ان مصداقه غير متحقق قلنا ان تقول انه بالاعتبار الاول حسن بالذات وبالاعتبار الثاني قبيح فلا خير في هذا عندنا ظاهرا واما عندهم فللتامل فيه مجال لعدم قولهم باجتماع الوجوب والحرمة في شيء ولو باعتبارين وقالوا ثالثا ان فعل العبد اضطراري فان الفعل ممكن والممكن ما لم يترجح وجوده على عدمه لا يوجد فحين الوجود يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا وترجيح المرجوح محال فالعدم حال ترجيح الوجود محال فوجود الفعل واجب فلا اختيار للعبد فيه اصلا فهو اضطراري فلا يكون حسنا ولا قبيحا اصلا عقلا اجماعا لان الاضطراري لا يوصف بهما وهذا التبيان غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد الوجوب بخلاف ما في المختصر حيث استدل ان فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لانه اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو لغو فانه متوقف على ابطال ما مع ان فيه شق الالتفاتي زائد لا حاجة اليه ولذلك قال هذا احسن واخصر مما في المختصر وقد يقال ان استحالة الترجيح للمرجوح مم بل يجوز ان يكون الراجح اولى غير واجب والعدم مرجوحا ممكنا فترجيح المرجوح غير اولى لانه تحصيل حاصل لا كفائية وهذا مكابرة فان استحالة بين اولى غني عن البيان والجواب ان غايته الزم من البيان وجوب الفعل من المرجح ويجوز ان يكون هو الاختيار وان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار فانه عدم تعلق الاختيار وهنا قد تعلق به الاختيار ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة مع كون كل منهما واجبين عن مرجحيهما والاول اختياري للثاني على انه منقوض بفعل الباري تعالى فان فعله ان يرجح فقد وجب والا استحال صدوره قيل تفصيل الدليل انه لو صدر الفعل من العبد بلا الارادة فالارادة لا يصدر بارادة اخرى وهي باخرى والا لزم التسلسل في المبدا ايضا لنجد من انفسنا عند صدور الفعل الا ارادة واحدة فانون علة الارادة غير ارادة المريد فاما ان يجب بخلق الله تعالى الفعل المريد لكن من غير ارادة وشعور على التقديرين فلا يعبد في تحقق الارادة مضطرا والفعل واجب عند الارادة فيكون اضطراريا اذ الاختياري ما يصح فعله وتركه وبعبارة اخرى ان يتحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الاضطرار ان لا يصح تركه والا لزم الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير الى هذا لا يتمشى الجواب المذكور بل لا يمكن دفعه نعم يرد النقض بفعل الباري جل مجده الا ان يقول بالارادة المشوبة بالغير فلا يجتزئ عليه السلام ثم قال هذا القائل وبشكل ح مثله امور الاول ان لا يكون الحسن والقبح في فعل العبد والباري جل مجده عقليين الثاني ان لا يكون الباري جل مجده مختارا مرتقى في فعله بل كان اختياره مشوبا بالغير الثالث يلزم كون العبد مضطرا في الفعل والترك معا مستحقا للثواب والعقاب ثم قال لكن دفع الاول والثالث بالتزام ان الاختيار المنوب بالاضطرار كاف في الحسن والقبح وكذا في استحقاق الثواب والعقاب وانت تعلم ان القول بتجويز انصاف الاضطراري بالحسن والقبح خرق الاجماع بلا اشكال في الثواب والعقاب ليس لان الفعل فيه مختارا ومختار بل لان العبد يقال لا اقدر بان الفعل قد وجب فلا استطيع ان احترز عنه فلم يكن لله الحجة البالغة عليه وهو غير مندفع بقوله وقال واجابوا عن الثاني بتجويز التخلف اذ غايته ما يلزم فيه الترجيح من غير مرجح وهو غير ممتنع بل الرجحان من غير مرجح اي لوجود من غير موجد ثم رده بانتفاء استحالة التخلف وهكذا وقع القيل والقال ولم ينكشف حقيقة الحال واجاب المعلم في الحاشية ان هذا غير تام على رأي الاشعري فانه يكتفي لوجود قدرة متوجهة في توجه التكليف الشرعي عنده الا الحسن العقلي بل الاجماع وقع على ان الاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح العقليين وتحقيق المقام على ما استفاد من اشارة الكرام وتحرير عليه انه في تحقيق المرام ان عند ارادة العبد تحقق الداعي الى الفعل من التخيل الجزمي والشوق اليه فيصرف العبد اختياره المعطى من الله سبحانه فيه متعلقا بذلك الفعل واذ ليس الشان الا كما ان تحرك المادة المستعدة مطابقة بلسان الاستعداد عارية عنه بامساك المبدء عنه كذلك جواد اهل جرى عادته باعطاء ما يصلح المادة صلوحا

كالملائكة فان الله تعالى يخلق الفعل في المريد بجري العادة بمقتضاه وكما يخالف عند سدين او ولي ويسمى خرق العادة فهذا بحسب التحليل من النظر والدقيق من النظر يحكم بان هذا السدد واشباهه من توافق وجود الفعل وعدم ارتفاعه يجب الفعل هذا كله على راي اهل الحق من اهل السنة الباذلين جهدهم في قمع البدعة كثر بهم الله تعالى واما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد والصلاح يخلق العبد الفعل فيجب بخالقه فيتصف العبد اتصافا واجبا بخلقه فليس الاختيار في العبد الا صرف القدرة والارادة الى الفعل سواء وجد بهذا التعريف كما عند المعتزلة او لا كما عندنا وهذا لا ينافي الوجوب والفعل لله تعالى فتحقيقه انه تعلق علمه الازلي بالاعلم على ما كان وهو الحال الوجود على النظم الاتم فتعلق ارادته الازلية بان يوجد على هذا النمط اذ لم يكن نظم صالح للوجود اولى من هذا النظم فيوجد العالم بهذا التعلق ويجب على مقتضاه مثلا تعلق ارادته بان يكون آدم في الوقت الفلاني ونوح في وقت بينهما الف سنة فوجدا وجبا بهذا النمط وهذا التعلق هو الخلق بالاختيار واما القدرة بمعنى ان يصح الفعل والترك بالنظر الى نفس القدرة فقد تقدمت الى اهل الكلام فان اريد بان نسبة الفعل والترك متساوية الى الارادة واتفق ايهما وجد فهو بنظم لانه لو كان النسبة واحدة فتحقق الفعل دون الترك ترجيح من غير مرجح بل وجود من غير موجد اذ لا موجد هنا كما يجيء التنبيه عليه ان يصح الفعل والترك بالنظر الى نفس القدرة وان وجد احدهما نظرا الى الحكم فان الحكيم لا يمكن ان تعلق ارادته على خلاف ما علم من النظم الاتم فهذا صحيح وغير مناف لوجوب الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة ووجوب الحكمة لكونها صفة كمالية واجبة الثبوت للباري باقتضاء ذاته فالقدرة بهذا المعنى وبمعنى صفة بها انشاء وفعل وانشاء وترك وانما يشاء ولم يفعل مثلا لا لعدم القدرة والارادة ترجيح تعلق القدرة بجانب الفعل او الترك لكن هذا الترجيح يكون في الله سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم ويجب لكونه ازليا كسائر الصفات وفينا على حسب دواعينا واغراضنا وقد انكشف لك الفرق بين الاختياري والاضطراري على اتم الوجوه بحيث لا يبقى لغبي شائبة انخفاء فح نقول قد اندفع الايراد لعدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح بان الاختياري ما ذكر ولا ينافيه الوجوب بل الفعل الاختياري اما الاختياري بمعنى الاول فيجب بعد الاختيار والثاني بانه لا شائبة للاضطرار كيف والايجاب منه تعالى لاجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات فيجب ثبوته له تعالى والايجاد كيف ما اتفق من غير وجوب امر مستحيل يجب تنزيهه تعالى عنه فلا تغتر بمسلم الا على هذا والله تعالى اعلم بحقيقة الحال واما الاشكال الثالث فحلها كما ينبغي يطلب من شروح فصوص الحكم ونشير اليه انشاء الله تعالى اجمالا وقد بان لك من هذا التحقيق ان مبادي الفعل الاختياري يجب ان يكون اضطراريا والا لزم التسلسل في المبدء والصدر الشريعة رحمه الله تعالى ههنا كلام لاثبات الاختيار بمعنى ترجيح احد الجانبين مع التساوي مع وجوب الفعل فلنذكره ونفك عقده حتى تبين لك حقيقة الحال فنقول مبدر حمه الله تعالى ولا ارى مقدمات المقدمة الاولى ان المصادر ربما يطلق ويراد بها معانيها المصدرية التي وضعت بازائها وربما يطلق على معناها الخارجية بعلاقة منها كالحركة فانها يطلق ويراد بها معناها المصدرية وقد يراد به الحالة الخارجية الاول بمعنى اعتبار لا وجود له في الخارج الا باعتبار المصداق والثاني امر عيني وهذا ظاهر هذه المقدمة الثانية وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه وعند عدم شيء منها يمتنع وجوده اما الاول فلانه لو لم يجب وجوده الممكن عدمه فان توقف وجوده حال العدم على شيء اخر لم يتم العلة التامة علة تامة وانما يتوقف فوجوده تارة معها وعدمه اخرى ترجيح من غير مرجح فالقيل المحال رجحان الشيء بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وهو غير لازم فان الموجد هنا كما موجود قلت قد لزم هذا المعنى لان زمان العدم لم يوجده فيه شيء فقبل زمان الوجود ان اوجده شيء فيكون هذا الايجاد مما يتوقف عليه فلم يتم المفروض علة تامة وان لم يوجده لزم وجود الممكن من غير ايجاد كذا قال وفيه ما فيه والصواب في الجواب ان يقال قد لزم هذا المعنى فانه لو لم يجب عما كان نسبة الوجود والعدم اليه سواء كما كان قبل وجود هذه العلة فلم تحقق ايجاد فلزم وجود الممكن من غير موجد وهو محال فلا بد من رجحان الوجود على العدم وترجيح المرجوح محال فالوجود واجب واما الثاني فلانه انما يتم على ذلك التقدير لا لكن وجوده من غير ايجاد عاية فلم يتم العلة علته وقال هذه المقدمة مسلمة بين

بل انه ثبته والفلاسفة لكن لا لبنته يقولون على وجه لا يلزم منه القول بالعلة الموجبة بالغير المختارة بخلاف الفلاسفة المقدمة الثالثة انه لا بد ان يدخل في علة الحادث امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافات والا فاما ان يكون علة موجودات مختصة او معدومات مختصة او مختلطة بين الموجودات والمعدومات والشق باسره باطلة اما الاول فلانه لو كانت موجودات لا بد لها من علة حتى تنتهي الى الباري جل مجده فاما يلزم قدم الحادث او الاستحالة العظيمة مع ارتفاع الباري تعالى عنه علوا كبيرا واما الثاني فلانه لا يعقل علة المعدوم للموجود والبعض المركب اجزاءه ما يتوقف عليها المركب فلا يكون للمعدومات جملة ما يتوقف عليه واما الثالث فلانه كلما تحقق وجودات يتوقف عليه المعلول الحادث تحقق الحادث والا فيتوقف على عدم امر فاما عدم سابق فيلزم قدم الحادث فيتحقق جملة ما يتوقف هو عليه من الوجودات المستندة الى الباري اخرا والعدمات واما العدم اللاحق لشئ لكن عدم مكن فلا بد له من علة هي عدم جزء من علة وجوده فتلك العلة ان كان امرا موجودا فعدمه لا يكون الا بعدم جزء من علة وبكذا نسبق الكلام فيلزم الاستحالة العظيمة وان كان عدم امر فعدمه وجود لان نفي النفي اثبات كوجود خالد مثلا فقد توقف عدم بكر على وجود خالد وكان الحادث موقوفا على عدم بكر فتوقف على وجود خالد وقد كان فرض تحقق جميع وجودات يتوقف عليها وجود الحادث فقد ثبت ما ادعينا ان كلما تحقق وجودات توقف عليها وجود الحادث تحقق الحادث وبطل علية المختلط واذا ثبت بذا فعدم الحادث لعدم واحد من الوجودات وبكذا فيلزم الاستحالة العظيمة فلزم قدم الحادث فلا بد في علة الحادث من امور لا موجودة ولا معدومة لانه الشق الباقي بذا اخلاصة كلامه في تحقيق هذه المقدمة بعد حذف الزوائد ثم اورد على نفسه ان هذه الامور لا تخلوا اما ان يكون موجودة او معدومة لانهما نقيضان وقد بطل كونها علة فكذا علية تلك الامور ثم اجاب بانه اذا اوردت تلك الامور في احدهما لا يتم البيان اذ لو اوردت في الموجود لا يلزم من عدمه الاستحالة العظيمة فانه يجوز ان يكون بعض الموجودات تلك الامور وليس عدم لا منها وجزء من علة فانها لا يجب لوجود العلة وان اوردت في المعدوم لا يلزم من انعدام المعدوم الوجود لانه يجوز ان يكون المعدومات تلك الامور كالايجاد ولا يكون عدمه تحقق وجود ثم قال فقد ثبت دخول الاضافيات في علة الحادث فلا يكون مستندا ها الى الباري بالايجاب والا لزم قدم الحادث او الاستحالة العظيمة بل استندا وها اليه سبحانه لوا سطة او غيره واسطة لا على سبيل الوجوب منه فانما يجب بطريق التسلسل وهو بطلان فيكون الاضافة عين الاضافة واما ان لا يجب فالمبرهان الحق هو بذا فان ايقاع الحركة غير واجب مع ذلك اذ مع الفاعل ترجيح للمختار احد المتساويين واما الحالة فهي واجبة على تقدير لا يقاع

المقدمة الرابعة ترجيح المختار احد المتساويين او المرجوح جائز بل واقع لانه اما ان ترجيح اصلا او للراجح او للمساوي او للمرجوح والاول باطل والا لما وجد الممكن اصلا وكذا الثاني والا لزم انتفاء الثابت بقي الاخيران وهما المدعى ولان الارادة صفة من شانها ان يرجح المريد احد المتساويين فلا نسال ان المريد لم اراد هذا كما لا يسال ان الموجب لم اوجب بذا ثم قال واذا عرفت بذه المقدمات فالجواب ان المستدل ان اراد بالفعل الحالة الموجودة فمسلم انه يجب عند وجود مرجحة التام ولا يلزم الجبر لانه اما متوقف على الاختيار وهو على اخر وبكذا الى غير النهاية او اختيار الاختيار عين الاختيار فلا جبر ولا متوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع وهو ما يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الايقاع واما ان لا يجب لكن يرجح الفاعل المختار احد المتساويين وان اراد الايقاع بعين ما قلنا فيه انتهى ولا يفيده بذا العبد اثا ولا فلان التقريب في المقدمة الثانية غير تام لانه لا يلزم من البيان الاوجوب الممكن حسب اقتضاء العلة لا عند وجود العلة فانه يجوز ان يكون العلة فاعلا مختارا موجودا في الازل تام الارادة لكن تعلق ارادته في الازل لوجود المعلول في حين معين لما علم في ازل من جودة بذا النظم وعدم صلوح المعلول للوجود الا على بذا النحو فيجب في ذلك الحين لا عند وجود العلة بذا واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون علة الحادث قديمة مختارة تعلق ارادته في الازل بان يوجد في حين معين مما لا يزال بجودة بذا النظام وح لا يلزم قدمه فيما قبل ذلك الحين عدم علية حتى يلزم الاستحالة العظيمة فقط لما قال لا بطال الشق الاول في المقدمة الثالثة واما ثالثا فلان ما ذكر في جواب النقض على بيان المقدمة الثالثة غير واف فان هذا الامور التي سماها لا موجودة

القدماء الاسماء والبيان يدخل في علة الحادث امور

المقدمة الرابعة صحيح مختار

والا معدومة لها نحو واقعية اولا على الثاني فهي من الاختراعيات كاجتماع النقيضين ونحوه فلا يصح للعلية ولا للمعلولية وعلى الاول فلا بد لها من جاعل بحسب
هي منه بحسب اقتضاء ماهيتها والا فنسبتها ونسبة عدمها الى هذا الجاعل واحدة فحال الجعل وقبله سواء فلزم تحقيقه من غير جعل وهو مناف للامكان
فيكون نسبة الواقعية اولى من اللاواقعية ورجحان المرجح ما دام مرجحا محال فلزم الوجوب ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء الى الواجب بطريق
التسلسل في المبدء فانه محال مطلقا اعتبارا بكان او عينيا ولا بطريق ان ايقاع الايقاع الذي هو علة الايقاع علة كما جوزان التغاير بين العلة
والمعلول ضروري فقد ثبت وجوبها بالاستناد الى الباري للقسم فيلزم حين دخول الاضافيات ما لزم في شق الموجودات المحققة ولا يمكن دفعه الا بما
او نا من الحق الصراح واما ابعا فلان ما ادعى في المقدمة الرابعة باطل لان الفاعل لكان نسبة الطرفين المتساويين اليه على السواء فمحال وجود الفاعل
وقبله سواء فلا ايجاد من الفاعل ولا تاثير فيلزم الوجود بلا ايجاد وقد سلم استحالته وان كانت نسبة احدهما اولى فهو الراجح فالترجيح للراجح فاذن بان
لك ان ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ورجحان احدهما بلا ايجاد متلازمان فاذن بتجويز احدهما يلزم تجويز الاخر ونسبة الفعل الى
المدرة وما قال في الاستدلال ففيه اما ختيار الشق الثاني وهو انه ترجيح الراجح والاستحالة فيه لانه ترجيح بهذا الترجيح لا ترجيح آخر والمحال انما
هو ترجيح المرجح بترجيح آخر وهو غير لازم وان قال اراد ترجيح اخر فانا نتشقق غير حاصر اذ يبقى ترجيح الراجح بهذا الترجيح وما قال ثانيا ففيه انا لا نسلم
ان شانها ذلك كيف وهو مستحيل بل الارادة شانها ترجيح احد الجانبين الذين صح تعلق القدرة بهما نظرا الى ذاتهما بادراك واذ قد تحققت ان
الترجيح من غير مرجح باطل وان لا ترجح الا للراجح بهذا الترجيح فقد درية ان لا يمكن ان يوجد شئ موجود ولا يثبت امر سواء سمي موجودا او واسطة
الا اذا وجب من العلة الموجدة او المشيئة وهذا الايجاب لكان بعد تحقق الارادة والاختيار فالفعل اختياري والا اضطراري فالموجد لكان
هذا الارادة فاعل بالاختيار والفاعل بالايجاب دوريت ايضا ان الاختيار بعض ترجيح احد المتساويين مع التساوي بالنسبة الى القادر من غير وجوب
فهو من الهوسات لا حاصل له بل ليس الا اختيارا الا ما ذكرنا هذا والعلم الحق عند فيض العلوم وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام فانه قد زلت اقدام
كثير من الاذكياء وضلت افهام جم من الفضلاء ولم ار الى الشئ بذلك الصواب وتمييز القشر عن اللباب بل ضلوا واضلوا كثيرا الا من اتى الله وله قلب سليم

فائدة في تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبد عند الجبرية الذين هم الجبرية حقا لا قدرة للعبد اصلا لا على الكسب ولا على الايجاد بل هو كالجماد والذي يقدر
على شئ وبناء سفسطة فان كل عاقل يعلم من وجدان نحو اس القدرة والذي شخصهم على هذه السفسطة ورود نصوص خلوق الاعمال ولم يتعمقوا فيها وعند المعتزلة
قدرة مخلوقة لله تعالى فيه موثرة في افعاله كلها سيئاتها وحسناتها فالعبد خالق لافعاله وبردة نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتاويل والاجتماع القاطع بحيث
لا يتزعزع عنه شبهات اولى التلبيس الضالين والمضلين الذين شمر واذيالهم لتاويلها ضلوا انعم واضلوا كثيرا وهم محوس هذه الامة للحديث الذي
رواه الدار قطني القدرية مجوس هذه الامة وهم يقولون ان لفاعل بقدرة الله تعالى فقط قدرية فانهم القدرية المراد في هذا الحديث وبذا اندفع ما
من جهلهم بالاحاديث الصحيحة فان فيها يحتج قوم يكذبون بالقدر وفي اشير ابن عمر وقع مرسلا انهم يكذبون القدر ثم ان الشيعة الشنيعة يقولون ان
المعاصي بقدرة العبد دون الحسنات توهما ان خلق القبيح قبيح ليس الامر كما ظنوا كيف وقد جعلوا ان الخلق اعطاء الوجود وهو خير محض وانما الشر الاتصاف
بها بالنسبة الى ذات المتصف فانه يوجب الاثم وهذا الراي اشنع من راي المجوس فانهم يقولون بالواجبين احدهما خالق الخير والاخر خالق الشر لاجل هذا
الرغم والشيعة ايضا مجوس لقولهم خالق الخير وخالق الشر وما نحن راي المعتزلة بل هو لاء الجهلة ايضا ان الامكان ليس من شانه افاضة الوجود فان
من هو في نفسه باطل الذات محتاج في الواقعية الى الغير وكل على مولاه كيف يقدر على ايجاد الافعال من غير اختلال بالنظام الاجود وهذا ظاهر لمن له ادنى
حدس من اصحاب العناية الالهي لكن من لم يجعل الله نورا فما له من نور وعند الحق اصحاب العناية الذين هم اهل السنة الباذلون انفسهم في سبيل

الله بالجهاد الاكبر له قدرة كاسبة فقط لا خالقة لكن عند الاشعرية من الشافعية ليس شيء من ذلك الكسب لا وجود قدرة متوهمة تخيلية الشخص قادرة مع الفعل بلا مدخلية لها اصلا في شيء فعندهم اذا اراد الله تعالى ان يخلق في العبد فعلا يخلق اولا صفة تسمى اولا لامر انها قدرة على شيء ثم يوجد الله تعالى الى الفعل ثم يوجد الفعل فنسبة الفعل اليه كنسبة الكتابة الى القلم قالوا ذلك كاف في صحة التكليف والحق انه لغو للجبر وهو ظاهر فانه مع شيء لم يكن في العبد قدرة حقيقة فاي فرق بينه وبين الجماد وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة لله تعالى الى القصد المصمم الى الفعل فلها تاثير في القصد المذكور فاذا تم صلوحه لوجود هذا القصد نفيد وخلق الله تعالى عند ذلك الفعل المقصود بالعادة وقد تخلف عنه قليلا كما نقل في المعجزات والكرامات واما عند عدم مانع من الموانع اصلا فيجب صدور الفعل منه سبحانه فانك قد عرفت ان الوجود من غير وجوب باطل فلا يفيل فعله بذا يلزم ايجاد قدرة الممكن وقد علمتم منهم فقبل ذلك القصد من الاحوال غير موجود ولا معدوم وهي الامور الاعتبارية اللتي وجودا نها بمناسبتها فليس لها ضافيتها خلقا فانه اضافة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل هو احداث وليس الاحداث كالخلق بل هو اهون فانه لاجل ان تتم صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة تتمات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان على ما تحقق فلا باس ان يحدث قدرة العبد بهذا القصد مصمم وليس المنصوص شاهدة الا بان الخلق لله تعالى فقط اي اضافة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتباريات الا ترى ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان غير معلل فلا يرد انه على تقدير الجعل المؤلف المختار لاكثر المتكلمين المجعول هو اتصاف الجهة بالوجود والوجود حال فليس الاحداث مغاير للخلق وعلى تقدير الجعل البسيط في الاحداث ايضا اضافة نفس ذات الحال كما في الخلق لان الجعل والامكان مؤلف يوجب تذوت المجعول ذاتا مستقلة بخلاف الاحوال اذ ليس لها ذات مستقلة انما هي امر نسبي فتدبره وقيل بل هو موجود فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل لانه اولى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة اذ فائدته ان يوثر في شيء وادناه ان يوثر في هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم لا يخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التاثير ولانه ادنى ما يتجه به حسن التكليف فان التكليف لغير القادر مما يحيله العقل وهذا او في طريق كونه قادرا وهذا الراي كانه واسطة بين الجبر والتفويض والحق هو التوسط بينهما كما حكي عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه وعن ابائه الكرام قال المصنف فيه ما فيه وجه بان فائدة خلق القدرة واتجاه حسن التكليف تقتضيان ان تخصص جميع افعال العباد وقد ابتيم عنه فتخصص القصد المصمم تخصص من غير مخصص وهذا غير واف فان مقصودهم قدس الله اسرارهم ان فائدة خلق القدرة واتجاه التكليف يقتضيان ان يكون لها نوع من التاثير في الافعال الاختيارية اما في وسيلتها فقط او فيها والتاثير في الوسيلة اذ ناها تخصيصها بها واما تخصيص جميع الافعال الاختيارية فلا يصح لانه حينئذ يبطل العلم بالكلية وهو جائز كما في قوله تعالى وما نشاؤن الا ان نشاء الله تعالى رب العالمين والله خلقكم وما تعملون وامثالها واحاديث خلق الاعمال ثم في النصوص ايضا اشارة الى هذا التخصيص من نسبة المشية والعمل الينا كما لا يخفى على المنصف فتامل حق التامل ولا تلتفت الى شبه اولي التلبيس فالحق لا يجاوز عما قلنا قال المصنف عندي ان في صدور الافعال الاختيارية لا بد من ادراك كلي ينبعث ارادة كلية وادراك جزئي ينبعث ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية المنبعث منها الارادة الكلية ففي انبعاث الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار ولا يفهمه هذا العبد فان هذه الارادة الجزئية ان كانت موثرة في الفعل فهو مذهب المعتزلة وهو قد مضى عنه وان لم يكن موثرة فيه بل الفعل منه سبحانه فهو قولنا بعينه والايراد المذكور لازم لا يندفع الا بالجواب الذي مر وشرح ذلك في النظرة الالهية فانه لا حيدة عن تفاريع العصبي والذي وصل الى من هذه الرسالة ليس فيها الا العبارات الرائقة والكلمات الفصيحة وحاصلها لا يزيد الا عكر ابطال قول المعتزلة بما ذكر هنا من عدم صلوح الممكن لايجاد وقول الاشعرية بما ذكر هنا ايضا ويلوح من ظاهر لانه اختار مذهبنا ولم يقصد دفع الاكرون

المشار اليه فليس في تلك الرسالة الا التعبير والله اعلم بحال عباده والاشعرية قالوا لا يعلل لو كان كذلك اي لو كان كل من الحسن والقبح عقليا لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول قبيح وقد وجب تنزيهه عن القبائح فوجب منه الحكم على مقتضاها فلا اختيار والجواب ان موافقة الحكمة للحكمة لا يوجب الاضطرار فانا قد اوجبنا هذا النحو من الحكم لاجل الحكمة بالاختيار وقد عرفت ان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما اجاب به في التحرير من تسليم عدم الاختيار في الحكم لانه خطاب الله تعالى وخطابه صفة قديمة عندنا والعقاب القديمة غير صادرة بالاختيار فغير واف لان الخطاب وان كان قديما لكن التعلق حادث والحاكم حين وجده مختار فيه فيعود الشبهة كما كانت فتدبر وقالوا خامسا لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة على مرتكب القبيح وترك الحسن لان الحسن يستحق الثواب على الفعل والقبح استحقاق العقاب فلو في احدهما بالفعل القبيح او ترك الحسن قبل البعثة وحافية عليه كان عدلا فيجوز وهو اي الجواز منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان معناه ليس من شاننا ولا يجوز منا ذلك فان امثال هذه العبارة يتبادر عنها هذا وفي هذا تعليل وفق لما تيسر ورود من ان الاية لا تدل الا على عدم الوقوع وبين عدم الجواز اقول في الجواب انه ان اراد بجواز العقاب بالجواز الوقوعي فلا نسلم الملازمة فان القول بالقبح العقلي انما يقتضي الجواز نظرا الى ذات الفعل والجواز نظرا الى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظرا الى الحكمة وكيف يجوز نظرا الى الحكمة وقد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء مسلك الدال على القبح والحكيم لا يعذب على المعذور ولهذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وان اراد الجواز نظرا الى نفس الفعل وان كان ممتنعا نظرا الى الوقوع والحكم بطلان اللازم ممنوع والكبرية للابطال لا على عدم كونه شان الباري الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران المنعم ونحوهما واما فيهما فالمسلك واضح ولا عذر اصلا والعقاب عليهما عدل غير منافٍ للحكمة كما ذهب اليه معظم مشائخنا الكرام وايضا الملازمة ممنوعة فانه اي التعذيب فرع الحكم وممن لا يقول به وهذا غير واف اصلا لان حقيقة القبح ليس الا جواز التعذيب فكيف يكون مناط الحكم وانما يتمشى على المعتزلة بل على معظم مشائخنا ايضا ولا ينفع الحمل على عدم الوقوع فان المواخذة على قبيح ظاهر قبيحة واقع عند المعتزلة وجوبا وعلى المتدين بالشرك واقع عند مشائخنا الكرام فخصوا الاية بعقاب الدنيا بدلالة السياق وهو قوله عز من قائل واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليهم القول فدمرناها تدميرا ولعل هلاك القرى وتخريبها بسبب عن وقوع العباد المصطفين في الغم ودعائهم به عليها وهو بسبب عن مسقهم ولهذا ينافي هلاك القرى عن الشفق الى زمان ارسال الرسل وليس من شان كل قبيح تسبيبه الى هلاك القرى حتى يقال بالفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة حتى جوز الشافعي بذنوب قبل البعثة دون الاول واورد ايضا الرسول بالعقل فانه رسول باطن في نية القلب فالمعنى اذا والله اعلم وليس شاننا التعذيب من غير اعلام العقل الذي به بنية الانسان وغير ذلك من التاويلات وههنا جواب آخر هو انه ليس ببعيد ما لم يثبت فيه نبي اصلا في الواقع بل لم يترك الانسان سدى فتقدير وجود زمان خال عن البعثة مطلقا ووقوع الاعمال القبيحة تقدير محال فبعد فرضه لا يلزم صحة العقاب فتنبه الكريمة والله اعلم وليس شاننا العقاب من دون البعثة فانها لازمة بوجود الانسان من لدن ادم الى يوم القيمة ولم يخل زمان عنها فافهم المعتزلة قالوا لو كان الحكم شرعيا لزم افحام الرسل عند امرهم المكلف بالنظر في المعجزة للتعلم انهم رسل فيقول هذا المكلف لا انظر في المعجز تك ما لم يجب النظر على لان لا انسان ان يكف عما ليس واجبا عليه ولا يجب على ما لم يصدر عن انسان نبي ولا نبوة الا بالمعجزة ولا يعلم المعجزة الا بالنظر فح لا يجب النظر ما لم انظر فلزم افحام الرسل اي تكلمهم وهو محال الذي يفوت الغرض من الرسالة فان قيل يلزم عليهم هذا قلنا لو لا يلزم علينا لان وجوب النظر عندنا من القضايا العقلية القياسية فلا كان هم وجوب النظر من المكابرة فلا افحام وفيه ما فيه لان وجوب النظر موقوف على افادته للعلم مطلقا وفي المالميات خاصة وفيه خلاف الرياضيين وعلى ان معرفة الله واجبة وفيه خلاف الحشوية وان المعرفة لا تتم الا بالنظر ونسب الاما عنه الى المتصوفة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه

الا عن الملاحدة المدعين للتصوف وعلى ان مقدمة الواجب واجبة ويصح الخلاف فيه ولا يثبت بهذه المقدمات الا بنظر ادق والموقوف على ما لا
يثبت الا بالنظر الدقيق كيف يكون فطريا كذا قيل وفيه ان هذه مؤاخذة لفظية فان لهم ان يقولوا ان وجوب النظر وان كان نظريا لكن لا يتوقف
على الشرع فيمكن ان تقول الرسول ان هذا واجب عليك مع قطع النظر عن اختياري فالمتمثل فلا يتمشى منه لا يجب النظر ما لم انظر وفيه عطسة
واضحة لان يقول لا انظر فانه غير واجب فاذا قال الرسول النظر واجب يقول المكلف هذا نظري لا يدرك الا بالنظر فليجز عدم صدقه وانى لا ادعى
صدقه فما لا اعلم وجوبه فهو في الافحام لازم قطعا فما هو جوابكم فهو جوابنا فانقلت للرسول ان يقول ادعى تحقيقا انكنت صادقا فيما يفيد ك الا بالنظر فاستمع
وليس للعاقل الا باء عن سماع مثلها فلا افحام قلت هذا انقلب على اصل الدليل فانه لو كان الوجوب بالشرع كان له ان تقول انى ادعى تقييدا ان كنت
صادقا فيما يلزم الاحكام بقولى فاسمع فتدبر فانه سانح عزيز والجواب انا لا نسلم ان الوجوب بالشرع يتوقف على النظر فان الوجوب بالشرع
نظرا لم ينظر مع فلا يصح قوله لا يجب النظر ما لم انظر بل للرسول ان يقول قد وجب عليك النظر لقولى فينظر اولا فانتقلت على هذا الجواب يلزم تكليف
الغافل فانه غافل عن الرسالة قال وليس في ذلك اى تكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة من تكليف الغافل فانه اى المدعو الى النظر يفهم الخطاب والغافل
الذى يمتنع تكليفه هو الذى لا يفهم الخطاب كالنائم والمجنون بالمجنون المطبق فانهم اقول في دفع الجواب لو قال المكلف حين قال الرسول انظر
لا امتثل ما لم اعلم وجوب الامتثال اذ لا ان يمتنع عاقل يعلم لوجوبه ولا يضيع وفيه فيه ولا اعلم الوجوب ما لم امتثل امرك بالنظر لكان المكلف بمجل من الاباء
عليه لزم الافحام والجواب عنه ان للرسول ان يقول ان الحسن والقبح في الاشياء ثابتة وانا اعلم المفرق في بعض الاشياء فاصغ الى فليس من شان العاقل
ان لا يصغى الى ناصح مدع للنظرات السديدة بل شانه ان يفحص تحقيقا للحال فينظر الصدق فيطيع وان ظهر الكذب فلا يطيع هذا كما هو جواب على
تقدير عقلية الحسن والقبح لكنه يتاتى على تقدير كونهما شرعيين فان للرسول ان يقول لما القول قولى وانى اثبت في بعض الاشياء ضررا لا اعلمه
لك عنه وليس شان العاقل ان لا يفحص عن صدقه كما قرر ما وقع عن واقف الاسرار الالهية قدس سره انه لا يتم عن الاشعرية لم يصل الى فهم ذهن هذا العبد
قال المصنف والحق في الجواب ان ارادة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا لعباده عقلا عند المعتزلة فانهم قالوا بالوجوب العقلى او واجب عادة عندنا
فان الله تعالى كريم جرى عادته بارأة المعجزات واذا كان الارادة واجبة عقلا او عادة فيرى المكلف المعجزة بالضرورة عند ارادة الرسول فيقع
العلم بنبوته وانا نبقى هذه الاسولة والاجوبة وهو تمام قوله ولو كره الكافرون والمعتزلة قالوا ثانيا انه لولاه اى كون الحكم عقليا لما امتنع الكذب منه
تعالى عقلا اذ لا حكم للعقل يقبح واذا جاز الكذب عليه فلا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب ولو اكتفى به لكفى فيسد باب النبوة وهو مفتوح والجواب
انه اى المذكور نقص فتجب تنزيه تعالى عنه وقد مر انه لا نزاع فيه فانه عقلى باتفاق العقلاء فالملازمة ممنوعة وما في المواقف في اثبات الملازمة
ان النقص في الافعال مرجع الى القبح العقلى المتنازع فيه ولا يليق تفسيره باستحقاق العقاب فانه لا ثواب ولا عقاب على البارى بل ما يستحق بان
يذم لكن هذا الاستحقاق في افعال العباد ويكون باستحقاق العقاب فشرعية القبح يوجب شرعية النقص فيجاز عقلا الكذب وفيه انهم لما
بينا في الوجوب الذاتى كيفما كان او فعلا من جملة النقص في حق البارى ومن الاستحالات العقلية عليه سبحانه وكهذا اى لكونه من الاستحالات العقلية
البتة الحكما اى ثبت كونه نقصا استحيلا اتصافه تعالى به العلماء سفة مع كونهم لا يسندون اقوالهم الى نبى من الانبياء فلا لزوم بين النقص والقبح
لكن يلزم على الاشاعرة التابعين للشيخ الاشعرى امتناع تعذيب المطائع لله تعالى في الاعمال كما هو مذهبنا معشر الماتريدية ومذهب المعتزلة
فانه اى تعذيب المطائع نقص مستحيل عليه سبحانه عقلا فلا يتاتى هذا الجواب من قبلهم ثم انه يرد عليهم ان لا يصح تعذيب العاصى ايضا فانه ما صار عاصيا
باختياره بل بجعل الله سبحانه كما هو راينا ومعشر اهل السنة والجماعة وجعل شخص عاصيا ثم تعذيبه عليه بانه لم عصيت نقص مستحيل عليه سبحانه ولا يلزم منا

هذا اليضا لانا نقول ان نقص الافعال من شانها الحوق العقاب فتعقب العقاب على العصيان كتعقب الحمى على الحمة ولا نقص فيه لان اعطاء ملائمات الشئ لا قبح فيه وان كان هو لما فانقلت فلم خلق هذه الافعال في ذوات العاصين حتى وصل هذا النوع من الالم الشديد قلنا التحقيق انه كما ان في الافعال استحقاق ان تعقبه الالم او الراحة كذلك في الذوات ايضا استحقاق لان تتصف بافعال فيصرف قدرته الى العزم فيتم هذا الاستحقاق فيخلق المفيض فيه الفعل فتتصف فانقلت فهو لا يصح العفو لانه خلاف ما يستحقه الفعل قلت كلا بل البعض يستحق جواز العفو وجواز العقوبة وتلك الذوات بعضها يستحق العفو لاستحقاقها اتصاف فعل حسن منهم به استحقاق العفو فيتصف به فيعفو عنه ولذا لا يعفى للكفر ولا يحبل الكافر معذورا لوجه لان الكفر يستحق العقوبة فقط على ان عفو المستحق للالم صفة كمال لا نقص فيها فلا يراد ولا نخفه بالاستحقاق ان هناك صفة يعبر عنها بالاستحقاق والاستعداد كما في عرف الفلسفة بل الاستحقاق صلوحها وهذا الصلوح هو الاستعداد وتفصيل امثال هذه المباحث في شروح فصوص الحكم مسئلة قال الاشعرية مما لا شك فيه ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة ومعظم مشائخنا وقد نص صدر الشريعة على ان شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفي الكشف نقلا عن القواطع وذهب طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم قال والذي ذهب كثير من اصحاب ابي حنيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وهو مذهب المعتزلة باسرهم ومعرفة الحسن هو الوجوب اولازمة اذا الغرض ان المواخذة في ترك الشكر عقلية تعرف بالعقل والمراد بالشكر ههنا صرف العبد جميع ما اعطى له الى ما خلق لاجله كالعين للمشاهدة بالفعل مشاهدة ليستدل به على عجب صنعة الحق تعالى وليعلم اراد واما الصرف الذي يدرك بالعقل لا الصرف مطلقا والا فلا معنى لدعوى العقلية واستدل بانه لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب لفائدة والا كان عبثا ولا فائدة له تعالى لتعاليه عنها او للبيس له لكمال منظور للعبد لانه لو كان فانما في الدار الاخرة وهما منفيان اما في الدنيا فلانه مشقة وبلاء لا يصلح فائدة واما في الاخرة فلانه لا مجال للعقل في ذلك اقول في رده ان بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة من كون الحكم عقليا في الجملة كما هو مقتضى التنزل لقوله بانه لا مجال للعقل مشكل فانه قد سلم المحال على انه لو تم هذا استدلال لاستلزم عدم الوجوب مطلقا عقلا والظاهر من التنزل ان الكلام هنا في الخاص بعد تسليم المطلق مع ان فيه خبطا اخر فان المشقة لا تنفي الفائدة بل قد يصير المشقة مشتملة على فوائد لا يحصى فان العطايا على قدر البلايا قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا المعتزلة قالوا انه يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه وكلما كان كذلك فهو واجب فشكر المنعم واجب وقد يمنع الكبرى عقلا بل ما كان كذلك ففعله اولى وان سلمنا بالشرع لم يكن الوجوب عقليا بل صار شرعيا قال صدر الشريعة كيف يجوز عاقل ان يمن على من الملك الوهاب بالقوم به حيوته ويستلزمه من المأكولات والمشروبات والملبوسات واغرق في بحار الرحمة واعطى كل لحظة بانواع النعم التي لا يمكن تعدادها واحصاءها ثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بانواع الكفران ويكذبه بانواع التكذيبات الشنيعة والملك قادر على الاخذ الشديد مع هذا كله كيف لا يأخذه بنوع من انواع التعذيب ولا يذمه بشتى من الاذمة بل يعمى من ذلك كله ولا يزيده هذا على دعوى الضرورة وعورض وليلهم ولا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه لان العبد مع جميع القوى في ملك الرب والشكر لا يكون الا تابعا بها وصرفها فيكون تصرفا في ملك الغير بغير امره وهو حرام فالشكر حرام ويجاب بانا لا نسلم ان تصرف من غير اذن المالك بل لا اذن العقلي من جهته بناء على انه مثل لاستطلال او الاستصباح فان العقل يحكم ان صاحب الجدار والمصباح راضيان بهما وعورض ثانيا بانه اي الشكر شبيه الاستهزاء وكما ان الاستهزاء حرام وشبهه بالاستهزاء لان نسبة ما اعطى الى ما في ملك المنعم اقل من نسبة لقمة اعطاه الذي ملك خزائن المشرق والمغرب وان اخذ من اعطى تلك اللقمة في المحافل بذكر عطاياه وشكره عد لاعباد مستهزيا وهو ضعيف جدا فان المعتبر عند الله تعالى الاخلاص في النية وايضا لو كان شبهة الاستهزاء لكان حراما بالشرع وكيف يقال ان الشرع ورد بحرمة ما شبيه الاستهزاء فتدبر مسئلة لا خلاف في ان الحكم ان كان في كل فعل قديما عندنا لانه الخطاب القديم لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثة بعض منه اتفاقا فالخصوصة اما عند المعتزلة فلانه اي الحكم لو كان ذاتيا لا تتوقف على الشرع لكن منه ما لا يدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه فلا يحكم

علیہ ہنالک عقلا واما عند غیرہم من اہل الحق فلان الموجب وان کان الکلام النفسی القدیم لکن ربما کان ظہورہ بالتعلق الحادث بحدوث البعثة
فلا حکم مستمر قبلہا ومن ہنا ظہر فساد ما اعتادہ الاشعریة من جعل ہذہ المسئلة تنزلیة فلا حرج عندنا فی شیء من الفعل والترک حتی الکفر والشرک
ومشائخنا لا یعتنون علیہ ویقولون قد یظہر بعض ما یوجبہ الکلام النفسی بالعقل بعد مضی مدة التامل من حرمة الشرک ووجوب الایمان کما قدمر
فانقیل فعلی ما ذکرتم کیف یصح الخلاف بین اہل السنة فی ان الاصل الاباحة والتحریم اجاب بقولہ واما الخلاف المنقول بین اہل الحق ان الاصل الافعال
الاباحة کما ہو مختار اکثر الحنیفة والشافعیة او اصلہا الحظر کما ذہب الیہ غیرہم وقال صدر الاسلام الاباحة فی الاموال والحظر فی الانفس فقیل النفس
وقطع العضو وایلامہ بالضرب والتصرف علی الفرج بقیت علی الحرمة الا ما خص منہا بدلیل کالقصاص والنکاح فقیل ہذا الخلاف وقع بعد الشرع بالادلة السمعیة
ای دلت تلک الادلة علی ان ما لم یقم فیہ دلیل التحریم ماذون فیہ بدلالة دلیل آخر کما عند اکثر الحنفیہ والشافعیة او ممنوع عنہ بدلالة دلیل آخر کما عند
غیرہم فلا ینافی ہذا عدم الحرج قبل البعثة وفیہ ما فیہ اذ یظہر من تتبع کلامہم ان الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم یجعلوا رفع الاباحة الاصلیة نسخا
لعدم خطاب الشرع فتدبر کذا فی الحاشیة ویقال فی تقریر الجمع فلنمہد مقدمة اولا ہی انہ لم یمر علی انسان زمان لم یبعث فیہ الی الناس رسول مع دین لان
شریعة ادم عم کان باقیا الی مجیء نوح وشریعتہ الی ابراہیم وکانت شریعة عامة للکل فمن انتسب فی حقہ فقد قام شرع غیر قائم مقام شرع موسی
وعیسی فی حق بنی اسرائیل ولقی فی حق غیرہ کما کان الی ورود شریعتنا الحقة الباقیة الی یوم القیمة ویدل علیہ قولہ تعالی ما من امة الا خلا فیہا نذیر
وقولہ تعالی یحسب الانسان ان یترک سدی واذا تمہد ہذا فنقول نحو لا یاتی خلاف فی زمان من ازمنة وجود الانسان اصلا ولا ینافی الحکم بالاباحة
مطلقا وللابا التحریم مطلقا کیف وفی کل زمان شریعة فیہا تحریم بعض الاشیاء وایجابہ واباحة وغیر ذلک فاذن لیس الخلاف الا فی زمان الفترة الذی
اندرست فیہ الشریعة بتقصیر من قبلہم وحاصل ان الذین جاؤا بعد اندراس الشریعة وجہل الاحکام فما جہلہم ہذا یکون عذرا فیعامل مع الافعال کلہا
معاملة المباح اعنی لا یواخذ بالفعل ولا بالترک کما فی المباح وذہب الیہ اکثر الحنفیة والشافعیة وسموہ اباحة اصلیة وہذا ہو مراد الامام فخر الاسلام
بقولہ وبنا نقول لہذا الاصل ای یکون المحرم ناسخا لا اباحة الاصلیة توضیح ان البشر لم یتروکوا خلوا فی شیء من الازمان وانما ہذا ای القول بالاباحة
الاصلیة بناء علی زمان الفترة قبل خبر بعثتنا یعنی اذ الاباحة متحققة بل بمعنی نفی الحرج ولعل المراد من الافعال ما عدا الکفر ونحوہ فان حرمتہا فی کل
شرع بین ظہورا تاما دواما لا یکون عذرا فی حق احد من القوم بتحریم الاشیاء کلہا لاختلاط الحلال بالحرام فالجہل بالتعیین فحرمت احتیاطا فصار الاصل التحریم
کما عند غیرہم ولعلہم ارادوا ما سوی الاشیاء الضروریة وزعموا صدر الاسلام ان تحریم الانفس اصل ثابت فی کل شرع لم ینسخ فظہر فحکم بہ واما غیرہا فقد جہلت
وہذا السبل عذر ولذا فصل ولعل ہذا تفسیر منہ لقول الحنفیة والشافعیة وفی کلام المصنف اشارة الیہ یفہم ہذا ما عندہ ولعل اللہ یحدث بعد ذلک
امرا والمعتزلة منقسمون الافعال الاختیاریة وہی التی یکلفون بہا وتعلیق التکلیف دونہا کالکل الفاکہة متلا والاضطراریة التی سووا بالواجبة ومباحة عندہم الی
ما یکون فیہ جہة محسنة حسنا شدیدا یورث ترکہ قبیحا ذوما او اضعف بحیث یثاب علی الفعل ولا یعاقب بالترک او اضعف منہ بحیث یامن العقاب بالفعل والترک
او متجہة قبحا شدیدا بحیث تعاقب علی الفعل او ضعیفا لا یوجب الحرج بل ترک الاولویة فیقسمہا الی الاقسام الخمسة المشہورة من الوجوب والندب والاباحة و
التحریم والکراہیة والی لیس کذلک ای لم یدرک فیہ جہة محسنة او متجہة ولہم فیہ قبل الشرع ثلثة اقوال الاباحة تحصیلا لحکمة الحلق وفعالا لعبث یعنی لو لم
یکن مباحا لفات فائدة الخلق التی ہی انتفاع العبد فصار غرضا وربما یمنع الاستلزام ای یستلزم عدم الاباحة یفوات فائدة الخلق لجواز ان یکون فی الفائدة
الابتلاء بایجاب او اجتناب وفی الحظر لئلا یلزم التصرف فی ملک الغیر وہو الخالق من غیر اذنہ وقد مر ما فیہ علیہا انہ کیف یتم بالاباحة والحظر المعلقین
وقد فرض ان لا حکم لای للعقل فیہ فالقول بہما مع ہذا الفرض جمع بین المتنافیین وذلک لان الفرض ان لا علم بعلة الحکم تفصیلا ای فی فعل فلا ینافی

لہ وہو ما ذکرہ الشارح بقولہ لان اہل السنة لا یثبتون الا اصل الاباحة

لہ بدونہا

ذلك العلم اجمالا لعلة شاملة لجملة الافعال قول يرد عليها انه يلزم جواز اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر فان فرض عدم العلم بالحكم في فعل يجوز ان يكون الوجوب مثلا والآن اشتبه الاباحة والحظر ولا ينفع الاجمال والتفصيل اللذان ذكرا في الجواب لان اختلاف العلة لا يرفع التناقض ههنا الاجمال في حد ذاته معرفة الحكم لا في محل الحكم فتامل فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجمال كالحكم الاجتهادي الخطائي فيجب العمل به الى ان يطلع الشمس الحقيقة تتحقق البغتة فلا يلزم جواز الاتصاف اصلا كذا في الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بعدم علم الحكم في خصوص فعل فعل وتجويز ان يكون غير الاباحة والحظر حتى يلزم من انتباههما دليل الاجمالي اجتماع المتنافيين بل المقصود عدم العلم الحاصل بدليل دليل مخصوص مخصوص لكل فعل فعل فعمدوا الى دليل اجمالي شامل لكل فعل فوجدوه حاكما بالاباحة او الحظر فجعلوا التوقف في الحكم بشيء من الاحكام لان ثمة حكما معينا من الخمسة ولا ادري ايهما واقع فيتوقف اقول هذا يقتضي الوقف في الخصوصية اي الحكم في خصوص الخصوص ولا ينافي ذلك الحكم اجمالا في كل فعل فتدبر وهذا شيء عجاب فان الماصدر على الاولين بعدم كفاية الاجمال والتفصيل في عدم المنافاة وههنا حكم بعدم المنافاة لاجل الاجمال والتفصيل الا ان يقال المراد ان الوقف في الخصوص لا ينافي الحكم الاجمالي وهو على سبيل الخطاء في الاجتهاد والاصوب في التقرير ان يقال ان عدم كفاية الاجمال والتفصيل ههنا كان اهل المذهبين الاولين حكموا بالاباحة او التحريم مطلقا والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة لكل فعل فعل فاحتمال ان يكون في البعض جهة محسنة موجبة معاوتة عند الله تعالى فيكون الحكم بخصوصية الوجوب ويرد الشرع بخصوصية ان ورد كما ورد في صوم اخر رمضان المبارك فيجتمع فيه الوجوب مع الحرمة او الاباحة ولا ينفع الاجمال والتفصيل وبهذا ظهر اندفاع تقرير الجواب المذكور سابقا والمقصود من ما يريد ههنا ان المفروض انما هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعينة في كل فعل فعل ولا ينافي معرفة حكم مخصوص بفعل مطابقا لما في نفس الامر بالاستنباط عن ضابطة كلية لان يعلم حكم واحد شامل للكل كما في المذهبين الاولين متى يلزم الخلف فتدبر والصف تنبيه بخفية قسموا الفعل الحسن بالاستقراء الى ما يحسن لنفسه اي من غير واسطة في الثبوت فما لا يقبل حسنه السقوط لاجل كونه مقتضي الذات بلا اعتبار امر آخر كالايمان فانه يقتضي حسنها لا بشرط زائد او يقبل حسنه السقوط لاجل اقتضاء الحسن بشرط دائم مكن الزوال كالصلوة وقد منعت في الاوقات المكروهة فسقط حسنها في هذه الاوقات ولكن لا ينافي ان ينافي انه لم يسقط حسنها الذاتي في هذه الاوقات بل غلب القبح العارض وهو لا ينافي بقاء الحسن الذاتي ولذا لو ادى الصلوة فيها كانت صحيحة كما في وقت العصر اليوم وعدم جواز صلوة الصبح لامر خارج لا لبطلان الحسن الذاتي فالاولى ان يستدل بسقوطها عن الحائض فان صلوتها قبيحة لذاتها ولذا لم تجب عليها فلم يجب القضاء فانتقلت فالايمان ايضا ساقط عن الصبي لغير العاقل والمجنون فهو كالصلوة قلت انما سقط لعدم الامكان لا للقبح وسقوط حسنه والمراد بعدم عدم السقوط عدم السقوط عن المكلف والايمان لم يسقط عنه بحال بخلاف الصلوة لان الحائضة مكلفة فافهم وقولي ما هو حسن لغيره بان يكون بهذا الغير واسطة في الثبوت وهو اما ملحق بالاول اي بما هو حسن لنفسه لكون هذه الواسطة واسطة لا في العروض فالحسن عارض للفعل بالذات وهو اي الملحق بالاول انما يكون فيما اي الغير الذي هو الواسطة لاختيار للعبد فيه فح لا يكون هذا الغير فعلا اختياريا صالحا لان يتصف بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط كالزكوة والصوم والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنقص والبيت ولا اختيار للعبد فيه ومع هذا فحاجة الفقير اقتضت ان يكون دفعها من الاغنياء ومن قليل فاضل ما لهم حسنا وهو الزكوة والنقير لما كانت طاعة اقتضت ان يكون قهرا بمنع شهواتها الثلث حسنا وهو الصوم والبيت اقتضت ان يكون تعظيما على الوجه المخصوص حسنا وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا دخل بهذه الوسائط في العبادة او غير ملحق بالاول لكون الغير واسطة في العروض وهذا القسم ينقسم الى قسمين الاول ان يكون هذا الغير تنادي باداء هذا الحسن كالجهاد والحدود صلوة الجنازة فانها في انفسها تعذيب عبادة لله تعالى كما في الاولين او التشبيه بعبادة الجماد كالثالث لكنها حسنت بواسطة هدم الكفر واعلاء كلمة الله وهو حسن بالذات وبحسنه يحسن تعذيب الكفار

ينافي في الاصل الاجمال

بالقتل والنهب وبه يتادى هدم الكفر واعلاء الكلمة الالهية وبواسطة المعصية اى الزجر عليها ليعتبر جما الناس عنها والزجر عن المعصية حسن لنفسه وجنسه
حسن تعذيب العباد الفساق باقامة الحدود وهذا الزجر يتادى بفعل اقامة الحدود وبواسطة تعظيم سلام الميت فان تعظيمه كان حسنا بنفسه وبجنسه حسن
هذا الصنع من الدعاء وربما يورد ان تعذيب الكفار والقتل معهم لا قبح فيه بل يجوز كونه حسنا بالذات واى دليل على خلافه نعم مطلق التعذيب لا حسن فيه
لكنه غير الجهاد وكذا صلوة الجنازة ذكر الله تعالى وعبادة له مع الدعاء فيجوز ان يكون حسنا بالذات وليس شبهها بعبادة غير الله تعالى كما في الحج نعم
الكفر واسلام الميت وسائط في الثبوت كالنية في الحج هذا والظاهر ان الجهاد لا يصلح الحسن الملحوظ بالاول الا ترى ان القتال معهم يسقط بادنى شبهة والحسن
بالذات لا يسقط عن الذمة بالشبهات بل يجب سعيا للاحتياط كما لا يخفى على الناظر في الفقه واما صلوة الجنازة فلما سقط بفعل البعض علمنا ان ليس المقصود
اتعاب البدن بذكر الله بل قضاء حاجة الميت فيكون حسنا لاجله وبهذا يخرج الجواب عن الجهاد ايضا فتدبر والصف والكتائب ان لا يتادى بهذا الغير بهذا
الحسن كالسعي الى الجمعة فانها حسنت بحسن صلوة الجمعة ولا يتادى بالسعي فقط وربما يمثل بالوضوء فانها حسنت بحسن الصلوة لاجل كونه شرطا وفيه شائبة
من الخفاء فان الوضوء بما هو طهارة حسن فان كان الحسن الحاصل من جهة حسن مشروطه الا ترى ان الشرع ندب الدوام على الطهارة والمندوب حسن وليس مدلولها
لاقامة الصلوة فان من اوقات ندبية الطهارة وقت الخطبة وسائر الاوقات المكروهة فتدبر ويعلم ان جميع المامورات فيها حسن آخر ثبت بكونه مامورا به لا يقال
الحسن الثابت قبل الامر فما لا يمان مع كونه حسنا فى نفسه حسن لكونه مامورا به ولا تظنن ان هذا يدل الى مذهب الاشعرى من ان الحسن ثبت بالامر فانا نقول
ان اداء ما مور به حسن فى نفسه فانه من قبل شكر المنعم واداء بعده العبادات من افراد واداء المامور به فيكون حسنا بجملته لان الشرع جعله حسنا وكان اثباتنا
اتيان المنهيات فى انفسها متساويين احاذنا الله تعالى عن هذا القول وبهذا اقسام القبح فالقبح قبيح لعينه لا يحتمل السقوط بقبح الشرك وسائر العقائد الباطلة
والزنا او يحتمل السقوط كاكل الميتة سقط قبحه فى المخمصة وقبيح لغيره يتادى بارتكاب هذا القبح كصوم يوم العيد قبيح لاجل كونه اعراضا عن ضيافة
الله تعالى ويتادى بارتكاب الصوم بترتب الاعراض والا يتادى كالبيع وقت النداء قبح لافضائه الى فوات الجمعة واداء القبيح لغيره الذى يكون فيه وسيلة
فى الثبوت ومهدرة لم ار بيانه فى كلام القوم وان كان فمثاله الغصب فانه انما حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الواسطة مهدرة وصار الغصب قبيحا بالذات
الامر المطلق مجردا عن القرينة بل الحسن لنفسه لا يقبل السقوط كما اختاره شمس الائمة قال واقف الله سره الكتاب بالبين قدس سره واذا قنا الله تعالى ما اذا قه
ان هذه المشية غلطفانه ليس فى كلامه الا انه يدل على الحسن لنفسه وهو الظاهر كيف عدم القبول للسقوط فى بعض المامورات قال التعليل فلا يحمل مبادرا الى الحسن
لغيره كما ذكر فى البديع حكاية قول لا يدرى قائله لثبوت الحسن فى المامور به اقتضاء فثبتا لا فى الذى يكفى لدفع الضرورة فلا يكونه لنفسه فلا بد له من قليس فى ابد هذا
وفى الاسرار لا اعلم خلافا فى ان الامر المطلق يدل على الحسن لنفسه والله اعلم بحقيقة الحال الباب الثانى فى الحكم يعندنا معشر اهل السنة خطاب الله المتعلق بفعل
المكلف اى بتنزل المكلف فلا يختص الحد بالمتعلق بكل مكلف وقد كان لى ان اكتفى فى بعض كلمات الاشعرية على هذا فورد علينا النقض بنحو والله خلقكم وما تعملون فزيد قولنا
اقتضاء حتميا اولا او تخييرا فنحو والله خلقكم وما تعملون ليس منه لعدم الاقتضاء والتخيير فيه فلم يرد النقض اعتذر ايضا بان الحيثية معتبرة والمقصود خطاب
الله المتعلق بفعل المكلف بما هو مكلف والاية ليست متعلقة بفعله بما هو مكلف وهو فيه وان خرج لكن يخرج الاباحة لانها غير متعلقة بفعله بما هو مكلف او لا يكلف
فيها فتدبر وكلمة او ههنا ليس للشك ولا الابهام بل للتنويع فلا يضر التعريف والمراد بالفعل ما هو اعم من فعل القلب والجوارح فلا يخرج نحو وجوب الايمان نعم
يرد عليه خروج نحو الاجماع حجة الا ان يقال ليس بحكم الا اذا دل بان العمل بمقتضاه واجب وح صار متعلقا بفعل المكلف فتدبر وبهذا انكشف الاول انه
لا ينعكس الحد فانه يخرج منه الاحكام الوضعية كالحكم بسببية الوقت للصلوة والبيع للملك وبمثلها فمنهم من زاد فى الحد او وضعا وقد خلت تلك الاحكام
ومنهم من لم يزد فقال لدفع هذا الايراد يمنع خروجها عن الحد ويدعى ان فى الاحكام الوضعية اقتضاء ايضا فان الاقتضاء المذكور فى الحد اعم من التصريحى

الباب الثانى فى الحكم

الفصل الاول

والقضي والوضعيات فيها اقتضاء ضمنيا فانه يفهم من سببية الوقت للصلوة انها واجبة عنده وهكذا فانقيل لم يدخل القضية اذ فيه ايضا اقتضاء ضمني فانه يفهم منه الاجتناب عن امثال افعالهم السيئة واتيان امثال الحسنة اجاب بقوله والقصة بما هي قصة لا اقتضاء فيها فانها بهذا الاعتبار اخبار محض ولا يدخل واما باعتبار انها يفهم منها ايجاب وحرمة نظرا الى ان شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل فحكم داخل في الحكم وفيه نظر فانه ان اريد الدلالة الضمني الدلالة على الاقتضاء ولو التزاما فعدم كون القضية غير دالة عليه غير ظاهر اذ يفهم منه الالفاظ وان اريد الدلالة مطابقة او تضمنا او التزاما مقصودة بالذات فكون الاحكام الوضعية باسرها كذلك دالة على الاقتضاء على هذا النحو غير ظاهر فان قوله صلعم لا يقبل الله الصلوة من غير طهور للفهم منه بما هو هذا الكلام الا اشتراط واما اقتضاء وجوب الوضوء فلا يلزم من جهته وجوبا بالصلوة فتامل فيه فانه موضع تامل وما في التحرير مطابقا لقول بعض الشريعة ان الوضع مقدم عليه فان وضع الشارع سببية الوقت موجب لوجوب الصلوة عنده والموجب مقدم فيها شيئا ان فادراج احدهما في الاخر غير معقول وما في التلويح ان التغائر لا يفيد عينية الاقتضاء بل التغائر بين الاعم والاخص ضروري ساقط اذ المراد بالتغائر المباينة والوضع مباين للاقتضاء موجبا له لا يضر لما نحن بصدده لصدق الاقتضاء الاعم من الصريحي وغيره وان كان الصريحي مباينا له ومتاخرا به عنه وتاره جميع هذا المكتفي كونها من الحدود وقاما لا يسمى الخطابات الوضعية حكما وان سمي غيرها والامشاحة في الاصطلاح المبحث الثاني في مسلك المعتزلة ان الخطاب عندكم مشتمل الستة اي الكلام النفسي قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه لما امتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم اذن مباين للخطاب فلا يصح تعريفه به والجواب ان حدوث الحكم غير مسلم بل الحادث هو التعلق اي تعلق الحكم بالفعل تخييرا فافهم فانه ظاهر جدا المبحث الثالث الحكم ينقوض باحكام افعال الصبي من ندبه صلوته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته اولا واذا كان يودي بالنائب الولي وهي ليست متعلقة بفعل المكلف واجيب في كتب بعض الشافعية بانها للخطاب للصبي اصلا فليست صلوته مندوبة وانما للولي التخيير على الصلوة لا عتبار الثواب بل وله اي للولي الثواب وعملية الاداء اي اداء الحقوق من مال الصبي لان الحقوق يجب اولا على الصبي والصحة امر عقلي لا حكم شرعي لانها تتحقق بالمطابقة اي مطابقة الجزئي للحقيقة المعتبرة شرعا ولا حاجة فيها الى الخطاب وفيه ما فيه لان القول بنفي الثواب عن الصبي بعيد جدا ومخالف للاحاديث المشهورة فضلا عن صلوته حد المندوب فلا مجال لمنع مندوبية صلوته قال في الحاشية الاظهر ان ترتب الثواب بعلة يجري عادة الله تعالى ان لا يضيع اجر من احسن عملا انتهى ولا يخفى عليك ان هذا لا يصح من قبل الشرعي اذ لا حسن ولا قبح من غير خطاب فلو لم يكن حكم من الشرع ليس هناك العمل الحسن والمعلى رائنا واذ كان هناك حسن من دون ورود خطاب لكن انا بته الصبي ليس من هذا القبيل فانه قد ورد الخطاب النبوي والتقرير بالتصدق الثواب على اعمال الصبيان فانقلب لا يسمى هذا الخطاب حكما انما الحكم الخطاب المتعلق بفعل المكلف قلت هذا الكلام ظاهر لا يلتفت اليه فافهم واما الحقوق المالية فلو لم يجب على الصبي كان لا خذ من ماله ظلما فاذن الحقوق المالية كضمان المتلفات يجب في ماله اولا ثم ينوب عنه الولي في اداءه ولا تزيد بصحة بيعه ما ذكر سببا تكون عقلية بل ان بيعه نافذ مع اذن الولي وهذا حكم شرعي البتة فان معناه ان بيعه بعد الاذن سبب لملك المبيع المكلف ولا تحقق هذا الا بعد اعتبار الشارع ذلك ولو اورد بدلها كحرمة بيعه وعدم نفاذه عند عدم الاذن لكان اوفق للمتعب فاذن الحق ما قال صدر الشريعة رحمه الله الصواب خطابا بعد المتعلق بفعل العباد المبحث الرابع انه يخرج من الحد ما ثبت بالاصول الثلثة غير الكتاب من السنة والاجماع والقياس لعدم خطاب الله هناك والجواب انها كاشفة عن الخطاب الالهي فالثابت بها اي بالاصول الثلثة ثابت به اي بالخطاب الا انه في الحكم حقيقة هو ذلك الخطاب فانقلت فعلى هذا يلزم ان لا يعد نظم القران خطابا لانه كاشف ايضا عن النفسي قال واما عدم عد نظم القران منه اي من الكاشف مع انه كاشف عن النفسي فلان الدال كانه المدلول فلا يسمى كاشفا بديا فانقلت فما بال الحنفية لا يسمون الكشف الا الى القياس قال وما من الحنفية ان القياس مظهر دون المثبت

والاجماع مبني على انه صرح في الفرعية فانه يحتاج الى اصل مقيس عليه حال اخذ الحكم بخلافهما او لا يحتاج في اخذ الحكم منهما الى شيء سواء فنبهوا اثبات الحكم اليهما وكشف الحكم اليه فتامل فيه فانه دقيق حقيق بالقبول ثم في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف فبعضهم جعلوه خطابا والاخرون لا والحق انه خلاف لفظي ان فسر بما يفهم ولو بالاخرة اي ما في صلوح الافهام كان خطابا فعليا اي في الازل لانه صالح فعليا لافهام فما لا يزال وان فسر بالفهم اي وقوع افهامه لم يكن في الازل خطابا اذ لم يتحقق الافهام فيه بل فيما لا يزال فقط والخطاب في اللغة توجيه الكلام للافهام ثم اطلق على الكلام الموجبة للافهام فان اكتفى بالصلوح للافادة فالازلي خطاب في الازل وان اريد الافهام الخاص فلا واما اخذ العلم بافهامه في الجملة كما قال السيد قدس سره فغير ظاهر ولا يفهم من لفظ الخطاب وما قال في الحاشية ان المعتبر في كون الكلام خطابا احد الامرين الافهام بالفعل او العلم بالافهام في المال ولما المفهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهما في المال فليس الا خطابا بالقوة عند الفريقين فادعاء محض بل الكلام الذي تنبني للافهام خطاب عند من يكتفي بالصلوح للافهام في المال على انه ليفهم الا ان لم يفهم لشرط العلم بانه مخاطب علم كونه مفهما فظهور الخطابية انما هو بالعلم واما نفس الخطابية فبالقوة والتوجه للافهام ولو آلا فتامل وينبني عليه انه حكم في الازل وفيما لا يزال فمن قال الكلام خطاب في الازل قال انه حكم وفيمن لم يقل الا نقول به فانقلت كيف يتاتى ازلية الحكم مع انه الخطاب المتعلق والمتعلق حادث قلت المراد بالتعلق في الحد وقوع فعل المكلف من متعلقاته كالمفعول ونحوه وليس هذا التعلق حادثا بل الحادث التعلق بمعنى ان يصير المكلف مشغول الذمة بالفعل وبهذا من قال كذا في التحرير ولك ان تقول بعبارة اخرى المراد في الحد التعلق الاعم من التعلقي والتنجيزي والحادث التنجيزي فتدبر ولما فرغ عن الحد شرع في التقسيم فقال ثم الاقتضاء الذي في الحكم ان كان تحتما للفعل غير كف فالايجاب اي ما في الحكم الايجاب وعلى هذا يلزم ان لا يكون الكف عن الحرام واجبا ولا يصلح الدخول في ما في الاقسام فينحتل الحصر فالصواب ان لا يفيد بغير الكف وهو ظاهر عند كون الامر للنفسي مدلول اللفظ او ان كان ترجيحيا فعل فالندب اي فالحكم الندب او ان كان تحتما للفعل الكف فالتحريم اي فالحكم التحريم بالقياس الى المكفوف عنه وان كان ايجابا بالقياس الى نفسه المطلوب فتدبر وحسن التدبر او ان كان ترجيحيا للكف فالكراهية اي فالحكم الكراهية والتحنيث الاباحة اي الحكم بالتخيير الاباحة والحنفية لما وجدوا الحكم ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني لا خطوا في التقسيم حال الدال في الطلب الحتمي لانه لعمدة في الباب فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض ان كان ذلك الطلب للفعل والتحريم ان كان ذلك للكف او ثبت الطلب الجازم بظني فالايجاب ان كان ذلك الطلب للفعل وكراهة التحريم ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة فقد بان لك ان النزاع بينا وبين الشافعية ليس الا في التسمية لا في المعنى فلا وجه لما شنع الدبوسي صاحب المحصول لابطال قولنا ومن زعم من الشافعية ان النزاع معنوي في ان الافتراض في كلام الشارع على ايهما يحمل فقد غلط كيف وان النصوص كلها كانت قطعية في زمن الرسول صلعم واله واصحابه وسلم والظن انما انشاء من بعد ذلك الزمان ومن البين ان لاطلاق الافتراض في لسان الشارع ليس الا على الالزام لاغير والذي اوقعه في هذا الغلط بين الفاضل الامام ابو زيد في وجه التسمية بالافتراض والوجوب وكراهة التحريم يشاركانهما اي الافتراض والتحريم في استحقاق العقاب بالترك اي الافتراض والوجوب يشاركان في استحقاق العقاب بترك فعلهما والتحريم وكراهة التحريم يشاركان في استحقاق العقاب بترك الكف ومن ههنا اي من اجل التشارك في هذا اللازم قال الامام الاعظم محمد رحمه الله تعالى كل مكروه حرام تجوزا او لاستحقاق العقاب بالفعل للقطع بان محمدا رحمه الله تعالى لا يكفر جاهد المكروه والحقيقة من الكلام ما تحلاه اي الامامان الشيخان انه الى الحرام اقرب لتشارك في استحقاق العقاب بالفعل هذا واعلم انه قد يطلق الافتراض على ما يكون ركنا او شرطا لعبادة تقدم انه فرض فيه وان كان ثابتا بدليل ظني كما يقع مسح ربع الراس فرض وامثاله وما لم يكن شرطا ولا ركنا بل مكملا لها ولكن كان حتما يقال الواجب سواء كان الحتم مقطوعا كما يقع الستر والطواف او لا كما يقع الفاتحة واجبة في الصلوة وهذا الاصطلاح مذكور في الكشف وبعضهم زعموا انهم انما اطلقوا الفرض في امثال المسح لانه قطعي ثابت بالكتاب وشنع

عليه فيه تشنيعات يطول الكلام بذكرها ومن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه واعلم انهم جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم ومجلوا مرة اخرى الوجوب والحرمة فحمل بعضهم على المغايرة وقالوا انما جعل الوجوب والحرمة لانهما اثران لهما اوارادبهما الايجاب والتحريم اطلاقا للمسبب على السبب ولك ان تجوز في القسم وتقول اريد بالمقسم حين قسم الى الوجوب والحرمة ماثبت بالخطاب وهذا الضيق بكلام صدر الشريعة بل كلامه ظاهر فيه وحمل بعضهم على انهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلا باس بجعلهما من اقسام الحكم لانه ليس ههنا صفة حقيقة قائمة بالفعل حتى يسمى وجوبا وحرمة فان الفعل معدوم ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقة فاذن ليس الا صفة الحاكم وهو معنى افعال ولهما اعتباران اعتبار قيامهما بالفاعل ونسبتهما اليه يسمى ايجابا واعتبار تعلقهما بالفعل فانه متعلق بالفعل وبهذا الاعتبار يسمى وجوبا وهذا معنى قوله فان معنى افعل اذا نسب الى الحاكم واعتبر مع هذا الانتساب يسمى ايجابا واذا نسب الى الفعل واعتبر مع هذا الانتساب يسمى وجوبا فبينهما اتحاد ذاتي وتغاير اعتباري واورد ان الوجوب مترتب على الايجاب فان الشئ يجب بالايجاب فكيف الاتحاد والا لزم ترتب الشئ على نفسه ويجاب بعد ارتضاء المناقاة بين الاتحاد والترتب بجواز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار اخر ومرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الاخر ولا استحالة فيه وفيما نحن فيه نسبة الفعل متاخرة عن نسبة الى الحاكم قال السيد قدس سره وبهذا يجاب عن ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وهما متباينان بالذات فلا يمكن الاتحاد ويقال انه لا باس في كون الشئ باعتبار مندرجا تحت مقولة وباعتبار آخر تحت اخرى وهو معنى امتناع صدق المقولات على شئ باعتبار اة شئ محل مناقشة فانه جائز لا باس به انتهى كلامه الشريف اقول انه قدس سره لم يرد المقولة الحقيقية كيف والفعل المقولة عبارة عن هيئة غير قارة حاصلة من التاثير ولا يصدق على صفات الباري بل اراد الاعتبارية والحاصل ان تصادق المقولات الحقيقة التي هي اجناس عالية لم يلزم وتصادق المقولات الاعتبارية التي لغير العقل وان لم تكن اجناسا باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا باس بان يصدق عليه باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل اي هيئة تاثيرية واعتبار نسبته الى الفعل المفعول انفعال اي هيئة تاثيرية فلا يرد ما قيل في حواشي ميرزا جان ان الشيخ شيخ الفلاسفة ابا علي بن سينا في الشفاء صرح بان المقولات متباينة بالذات تباينا ذاتيا فلا تتصادقان على شئ ولو باعتبار وجه لعدم الورود ان قول ابن سينا في المقولات الحقيقة لا الاعتبارية ونحن ندعي صدق الاعتبارية فاين هذا من ذلك واعلم ان ما ذكره المصنف بعد تسليم قول ابن سينا وذلك ان تقول اي حجة في حسبان ابن سينا فانه ما اقام عليه دليلا قلنا ان لانسا عده فمعنى كلامه قدس سره ان دعوى امتناع صدق المقولات وان اشتهر بين الفلاسفة وصدر عن شيخهم محل مناقشة عندي فلا ايراد ثم ههنا بحثان الاول انه لا يلزم من الدليل غير ان الفعل لا يتصف بصفة خارجية ولا يلزم ان لا يتصف بصفة اعتبارية والوجوب يجوز ان يكون صفة اعتبارية وما قال في الحاشية ان الوجوب ليس صفة لفعل خارجي حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده والمعدوم ما دام معدوما لا يتصف بصفة حادثة اصلا فمع لاحظ للفعل من الوجوب الا وجود فعل متعلقا به ففيه انه سلم تعلق فعل فكونه متعلقا صفة حادثة فيلزم ان لا يصح هذا التعلق هو التعلق ان اتصاف الفعل به باعتبار وجوده التقديري ومع يصح اتصافه بصفة اعتبارية اخرى ثم ان تنزلنا لنقول سلمنا ان الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن المكلف به موجود عند تنجيز التكليف قطعا ويحدث من تعلق الخطاب الازلي به صفة فيه هي صيرورته مشغولة بادا الفعل وهو الوجوب فافهم واما الكلام بان الطلب لا يتعلق بالمعدوم ويسلم انه مكلف فلا بد له من وجود فالمكلف والمكان معدوما زمانيا لكنه حاضر عنده تعالى فيتعلق به الطلب لكل الفعل حاضر عنده تعالى موجود ابدي زمانه فيمكن ان يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب فلا يفقه ههنا العبد فان ما يجيء من تكليف المعدوم الطلب التعليقي وهو لا يستدعي الوجود بل التعلق التعليقي يصح بالمعدوم واما وجود المكلف والفعل فمحققين بزماني وجودهما في الازل عنده تعالى قول بقدم الدهري والاصوليين لا يرد به شيئا فريا هذا الثاني ان تغاير الوجوب والايجاب ضروري فانهما متضائفان مقتضان للموصوفين المتغايرين والكاره مكابر والجواب اما لا نسلم تغاير المفهومين وانما المقصود اتحاد المصداق بالذات مع المغايرة بالاعتبار وبهذا معنى فعل قائما بالفاعل متعلقا بالمفعول فالعقل ينتزع منه مفهومين

احدهما لاعتبار قيام هذا المعنى بالفاعل فيتصف به القابل الاخر باعتبار تعلقه بالمفعول ويصف به المفعول المفروض عنده معنى أعلى هو وجوب وايجاب اى
مصداقهما وبهذا ظهر اندفاع الاول كما لا يخفى على ذى كياسة الحق عند علام الغيوب ولما فرغ عن تقسيم الاقتضاء والتعبير اى الخطاب التكليفى شرع فى تقسيم
الوضعى فقال ثم خطاب الوضع اصناف منها الحكم على الوصف بالسببية اى بكونه سببا للحكم وهى بالاستقراء وقتيته الكائن بسبب وقتا كالدلوك اى الزوال
لوجوب الصلوة لقوله تعالى واقم الصلوة لدلوك الشمس ومعنوية الملم يكن وقتا كالاسكار للتحريم لقوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم ومنها
الحكم بكونه مانعا اما للحكم فقط مع بقاء السبب على السببية كالابوة فى القصاص فانها منعت للقصاص مع وجود السبب هو القتل ظلما او السبب كالدين فى الزكوة
فانه منع النصاب عن كونه سببا فان اداء حاجة اصلية والنصاب صار مشغولا فلم يبق فاضلا معينا حتى يكون مقتضيا الى وجوب الاغنياء فقد اتضح الفرق
بين هذا والابوة فان الشرع جعل فى باب الزكوة النصاب المغنى سببا واما القصاص فالسبب فيه القتل لعمر العدوان وانما تخلف الحكم فى البعض لمانع فافهم
ومنها الحكم بكونه شرطا للحكم كالقدرة على تسليم المبيع للبيع اى صحته وهى حكم او السبب كالطهارة شرطت فى الصلوة وسببها تعظيم البارى تعالى وقد شرطت
الطهارة فيها لاجل ان التعظيم يتقدم مع فقدان الطهارة هذا لان الشرع فى مسائل الاحكام والتقدم تعريف الواجب لما فيه من التعب وانكان علم سابقا
فى التعميم وهو ما استحق تاركه العقاب استحقاقا عقليا كما عليه قاطبة اهل الحسن والقبح العقليين او استحقاقا عاديا كما عليه الاشعرية وزيد تاركه فى جميع وقته ليدخل الموسع
وقيل تاركه فى جميع وقته بوجه ليدخل الموسع والكفائى ولا حاجة اليهما وكفى ما فى المتن فتدبر وما قيل انه لا يصح استحقاق العقاب بالعدم لانه غير مقدور لان
ارادة الكف عن الفعل للزم ان يكون تارك الغير الكاف لا يستحق بالعقاب ففيه ما سيجئ ان عدم المقدور وانكان فى نفسه غير مقدور لوجب استحقاق العقاب فافهم قيل
فعلى هذا يلزم عدم صحة العفو قلنا كلا والعفو لمستحق العقاب من الكرم فلا ينافى الاستحقاق والصلح وقيل ما اوعد بالعقاب على تركه ولا يخرج العفو لان المخلف
فى الوعيد جائز فيجوز ان يوعد العقاب ولا يأتى به فان اهل العقول السليمة يعدونه فضلا لا نقصا وهو مروى عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما دون الوعد
فان الخلف فيه نقص مستحيل عليه سبحانه وردّ هذا العذر بان الوعد والله تعالى خبر فهو صادق قطعا لاستحالة الكذب هناك واعتذر بان كونه خبرا مما هو انشاء
للتخويف فلا بأس فى الخلف ورده بقوله وتجويز كونه انشاء للتخويف كما قيل فى حواشى مرزاجان وغيره باعدل عن الحقيقة بلا موجب ملتجئ الى العدول وهو
غير جائز على ان مثله يجرى فى الوعد ايضا يمكن ان يقال انه لانشاء الترغيب فيجوز فيه الخلف فليتدبر باب المعاد وهف اقول نمنع انه لو تم تجويز الانشائية يلزم
على بطلان العفو مطلقا لانه التجاوز عمن يستحق المواخذة وعلى هذا ليس المواخذة موعودة والكلام كان فى خروجه بعد تسليم وجوده افاد تم العذر تجويز الخلف
فلا بد ان يقال فى العذر ان الايعاد فى كلامه تعالى تعليق بعدم العفو فلا خلف ولا ايراد ذلك ان تقلب عليه بان التقييد عدول عن الحقيقة بلا موجب ومثله
يجرى فى الوعد ايضا فيلزم جواز تعذيب الموعود بالجنة بغير حساب جوازا او قوعيا فالحق ان الموجب للعدول متحقق وهو ثبوت جواز العفو لاهل الكبائر الغير المشرك
ثبوتا قطعيا مثل الشمس على نصف النهار فلا بد من العدول عن الظاهر فى الوعيدات التى لغير الكفرة فاما بالتقييد او جعله لانشاء التخويف واما بوجه
فلا موجب فيه فيبقى على الحقيقة وما قال فليس بشئ لان التخويف لا يكون الا على فعل قبيح موجب استحقاق الذم فالتجاوز عن مستحق الذم والعقاب هو العفو
قيل فى ترجيح الاضمار على التخويف بان التخويف مخصوص ببعض المؤمنين المغفورين ونص الوعيد شامل لغيرهم وليس فى حقهم تخويف ولا يصح فى كلام احد
ان يكون تخويفا فى حق البعض دون البعض فى حق الاخرين ولا يبعد ان يجاب بانه هناك تخويف فى حق الكل لانه ربما يواخذ فان مواخذة المخوف جائزة وربما
يعفو فتم الايات والاحاديث المخصوصة بالمشرك لا تحمل على انشاء التخويف لعدم الموجب هناك ولذا وقع فى كلام الشيخ الاكبر خليفة الله فى الارضين قدس
سره ان لا وعيد حقيقة الا النصوص الواردة فى حق المشركين مسئلة الواجب على الكفاية اى الواجب الذى من شانه ان تيأب الاولون ولا يعاقب التارك
او اذا اتى به البعض وانما يعاقب الكل والاجب على الكل والمجرى فى هذا الكتاب فى اطلاق الواجب بحيث يشمل الفرض ايضا ويسقط بفعل البعض فافهم قيل

سقوط الواجب من غير اداء نسخ لم قال ولا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون لانتفاء علة الوجوب وهو ليس بنسخ وهي حصول المقصود من ايجابه باتيان واحد وحقيقة ان المقصود من الايجاب قد يكون العقاب المكلف بالاشتغال به كما في الامكان الاربعة وقد يكون المقصود شيء اخر ويجب لاجله ليحصل المقصود بحصوله فاذا حصل المقصود لا يبقى الواجب واجبا كالجهاد فانه انما وجب لاعلاء كلمة الله تعالى فاذا اتى البعض حصل الاعلاء وسقط الوجوب وهذا بما اهمل من النسخ وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض المبهم وهو مختار صاحب الحصول واما القول بانه واجبا على واحد معين عندالله غير معلوم عندنا فلم يصدر ممن يعتد به وبطلانه بين فانه يلزم ان لا يكون المكلف عالما بما كلف به ولا يصح من احد نية اداء الواجب والقول بانه واجب على البعض المعين وهم الشاهدون للميت كصلوة الجنازة فانها يجب على من شاهدها فشرح لقول الجمهور فانهم لا يقولون بوجوب صلوة الجنازة على كل احد كيف وهذا تكليف بما لا يطاق وقد صرح صاحب الهداية ان سبب وجوب صلوة الجنازة شهودها وقال صدر الشريعة في شرح الوقاية يصير صلوة الجنازة فرضا على جيرانه ودون من بعيد فان اقام الاقربون كلهم او بعضهم سقط عن الكل وان بلغ الابعدان الاقرب فمع حقه فعلى الابعدان يقوم بها فان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر موته اثم قافهم لنا اولا النصوص كقوله تعالى كتب عليكم القتال وقوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم وسلم رواه الامام ابو حنيفة وغير ذلك فلا وجه للعدول عنه ولنا ثانيا اثم الكل بترك اذا ظنوا ان غيرهم يفعل ولو لم يكن واجبا عليهم لم يأثموا جميعا قال في الحاشية وفيه ما فيه ولعل وجهه ان اثم الكل لا يوجب الوجوب على الكل بل يكفي اثم الكل لكونه فردا من البعض كما سيجيء بعيد وقد يقال ان اثم الكل للوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل والمدعى هذا وهو ظاهر فان اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول والا يلزم الاثم بترك البعض وهو ينافي الوجوب الكفائي قالوا الوجوب على البعض قلنا اولا يسقط بفعل البعض ولو كان واجبا على الكل لم يسقط بفعل البعض كسائر العبادات قلنا لا نسلم الملازمة اذا المقصود وجود الفعل في الواقع وقد وجد فلم يبق علة الوجوب فسقط كسقوط ما على الكفيلين باداء احدهما لحصول المقصود وهو حصول حق الدائن وهذا سند للمنع فلا يضر المناقشة فيه بانه ليس على الكفيل دين وانما عليهما المطالبة فانه يكفينا في الاستناد سقوط المطالبة عنهما باداء ما توجه به المطالبة اليهما نعم لو كان قياسا كما يفهم من بعض كتب الشافعية يضر فافهم وقالوا ثانيا الابهام في المكلف كالابهام في المكلف والتكليف بالمكلف اليهم صحيح فكذا على المكلف المبهم لحصول المصلحة به قلنا اولا قياس في مقابلة النصوص فلا يسمع وقد تقرر بانا لو اوجب الكفائي لسقط بفعل الكل والبعض فالمكلف القدر المشترك وهو البعض فلا تخيل المانع الا الابهام وهو غير مانع لان الابهام في المكلف مثله في المكلف به وهو لا يمنع وجه الجواب ان السقوط بفعل البعض والكل لا يستلزم الوجوب على القدر المشترك كيف والنصوص قاضية بالوجوب على الكل فلم لا يجوز ان يكون من خواص بعض الواجبات سقوطها بفعل واحد فافهم نقلنا ثانيا قياس مع الفارق او تأثيم المبهم غير معقول بخلاف تأثيم المتعين بترك المبهم فابهام المكلف مانع دون المكلف به قيل عليه مذهبهم اثم الكل بسبب ترك البعض فلا تأثيم للمبهم قلنا بل لازم اذ ترك البعض يقتضي اولا وبالذات اثم البعض اذ هم التاركون الواجب والكل يدل على اثم الجميع ثانيا وبالعرض بعدم اولوية البعض دون البعض بل القول لا يصح تأثيم الكل بالعرض ليفرض الا اذا كان واجبا على الكل بالعرض فيهم غير قائلين به فيلزم تأثيم المبهم اقول لدفعه الكل من فرد البعض المبهم اذ مرادهم بالبعض اعم من ان تحقق في البعض او الكل فان الكل اذا توابا توابا عليهم تفاقا فاثم الكل فرد من اثم البعض كما ان اتيان الكل كان فردا من اتيان البعض وهذا النحو من تأثيم المبهم معقول البتة لانه لا ينافي التحصيل نعم تأثيم المبهم الغير الجامع للكل اي من حيث انه مبهم غير معقول فشكر وفيه اولا ان الكل وان كان فردا للبعض لكن الوجوب على اي على واحد وصدق ما صدق عليه البعض وعلى البعض المبهم في اي فرد تحقق وعلى الاول الوجوب على الكل وانما الاختلاف في التعيين وعلى الثاني فتأثيم المبهم لازم قطعا لان الاثم لا يكون الا تارك الواجب عليه وهنا الكل تارك للواجب البعض المبهم فهو الاثم وهو غير معقول لانه يتوجه الحساب بالذات اليه فتدبر وثانيا نقول

هذا العبد ان تاثيم المبهم بطل لان العقاب اما على بعض مبهم من حيث الابهام او على بعض معين او على الكل وبطلان الاول ضروري وكذا الثاني اذ لا ذنب لبعض دون البعض وكذا الثالث وهو ظلم لان لكل احد منهم العذر بانك اوجبت علي البعض فعذبني سواي ولا يصح ان يقال انما يعذب الكل بعدم الاولوية فيقال ان هذا ليس بولي من عفو الكل بل العفو اولى لان رحمته سبقت غضبه ولو قيل ان الوجوب على افراد البعض وكل من افراده قال آلى ما قلنا من الوجوب على الجميع هذا والعلم الاتم عند علام الغيوب وقالوا ثالثا قال الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم يعني لم لا ينفر من كل فرقة طائفة واحدا كان او اكثر مع رسول الله صلعم ليتفقه النافرون وينذروا قومهم بعد الرجوع اولا لم ينفر طائفة في الشرايا ولم ينفر كل احد ولا يبقى اخرون مع رسول الله صلعم لتفقه الباقون وينذروا قومهم الذين مع الشرايا اذا رجعوا فقد امر البعض بالخروج للتفقه او الجهاد وكل منهما واجب على الكفاية قلنا ليس في الكريمة ما يدل على الوجوب على البعض بل فيه التحريض لخروج البعض ليحصل لهم فائدة التفقه وعلى التنزل نقول ما دل بالسقوط بفعل البعض جمعا بين الادلة هذا الدليل والدلائل الدالة على الوجوب على الكل من المنصوص وغيرها ثم قال في التحرير يشكل مسئلة الوجوب على البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة بفعل البعض العاقل كما هو واضح عند الشافعية مع انه لا وجوب عليه ولا يسقط الواجب الا باداء من وجب عليه اقول لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين باداء المتبرع مع انه لا وجوب لاداء الدين عليه والحاصل انه ربما يكون المقصود من ايجاب شئ خروج الفعل المقصود منه في الوجود فان وجد بنفسه او باداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب وهذا كما انه يتحقق في حقوق العباد فان المقصود وصول الدين مثلا فان وجد الدين مال المديون او احد بقدر دينه من غير اذنه اداء المتبرع الدين سقط الوجوب عن ذمة المديون كذلك في حقوق الله التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة دون التعاب المكلف بالذات بل الاتعاب لاجل وقوع الفعل فقط فلو وقع المصلحة بنفسها كما اذا اسلم الكفرة او ماتوا او قتلوا انيما بينهم وقتلوا جميعا سقط وجوب الجهاد عن الذمة سواء قيل ان هذا قياس الحقوق الالهية على الحقوق العبدية وهو غير صحيح فقط

فائدة **مسئلة** ايجاب الامر من امور معلومة صحيح وواقع وهو الواجب المخير اصطلاحا كخصال الكفارة وقيل فيها ايجاب بالجميع ويسقط بفعل البعض فلو اتى المكلف بالجميع يستحق ثواب واجبات على هذا الراي لانه اتى لواجبات اقول هذا غير مطرد واذ ذلك فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز كنصف احد المستعدين للامامة الكبرى فانه واجب ونصب الكل حرام فكيف يستحق الاتي بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم ولعل قائل بهذا انما يقول بثوابات مما امكن ثم لظاهر ان النزاع انما هو فيما ورد الامر مرددا بين اشياء معلومة هو على هذا فالنقض انما يرد لو ثبت الامر فيها بهذا الوجه والا فالاتم هذا الاحتمال عالم يشتهر قائله قال السيد وقال بعض المعتزلة لا يتعدهم قال في الحاشية قال مشايخهم الواجب الكل بدلا وهذا عين مذهبنا فلا نزاع في المعنى وبعضهم جعلوا النزاع معنويا فحرروا بانه المذهب بان الواجب الكل ثم رددنا بانه لو كان كذلك لزم الاثم بترك البعض وقيل الواجب واحد معين عند الله مبهم عندنا وهواي المتعين بالفعل فمختلف الواجب فمن اتى بالاعتاق فهو الواجب عليه ومن اتى بالاطعام او الكسوة فهو الواجب ورد بان الوجوب يجب ان يكون قبل الفعل لعلة ارادة العلم بالوجوب يجب قبل الفعل وانما هذا العالم قائل لعلية الوجوب حتى تمثل الامتثال من غير العلم بالوجوب غير المعقول فانه الاتيان بالواجب من حيث انه واجب وبنية في اكثر الواجبات خصوصا في الكفارة قال في الحاشية الوجوب طلب هو قبل المطلوب والتعين ولوفي علم الباري انما يكون بعد الوجود لان العلم تابع للمعلوم انتهى وهذا يرد شدك الى ان الحاصل انه لا يتصور للطلب للمعين قبل الوجود وهذا كما ترى فان الله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها كما يوجد فيعلم كلما ياتي به المكلف عينا فيصح تعلق الطلب ويحق ما قلنا سابقا فافهم وقيل الواجب احد معين لا يتكلف لكن يسقط عن الذمة به اي باتيانه ويسقط باتيان الاخر الغير لو قوعه بدلا منه لنا الجواز مطلقا تحقق كيف وان الواجبات كلها انما طلب فيها القدر المشترك فان الصلوة انما طلب لامر المشترك بين الصلوة الجيدة الواقعة في كل جزء من وقتها والكاملة والناقصة والمعول عليه دلالة قاطعة فيجب القول به قائلو وجوب الكل قالوا

نفي التخيير وانما قيديه لان بعضهم لا يمنعهم لا يعطي الا هذا القدر اولا الواحد غير معين وغير المعين مجهول وتحصيل وقوعه فلا يكلف به لانه يستلزم امتناع التكليف به وهو يحكم ابطال المعين المختلف وغير المختلف لانه مجهول فلا يصح التكليف به ايضا قلنا لا نسلم ان غير المعين مجهول بل انه معلوم من حيث انه واجب وهو مفهوم واحد من الثلثة وان كان مجهولا من حيث انه معين لكنه ليس واجبا بهذا الاعتبار ويقع هذا المفهوم بوقوع كل فاستحالة ممنوعة وانما يستحيل لو كلف بايقاعه غير معين في الخارج وقالوا ثانيا ان الواحد واجب وغير فيه مخير عنه وكون الواجب احدهما والتخيير فيه تناقضان قلنا الواجب المبهم والمخير فيه المتعينات التي هي افراده وذلك جائز لان محل الوجوب غير محل التخيير كوجوب احد الشيئين والاجازة اقتضاء عما مع امكان كل منهما وقالوا ثالثا الوجوب بالجميع في المخير كالوجوب على الجميع في الكفاية فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هناك على الكل فان اقتضى فيهما واحد وهو حصول المصلحة بهم قلنا اولا انه تعليل في مقابلة النص القاطع وثانيا انه قياس مع الفارق اذ ثمة واحد لا بعينه غير معقول فلذلم يجب هناك على واحد لا بعينه بل على الكل بخلاف التاثيم تبرك واحد فانه معقول قالوا وجوب معين مختلف قالوا اعلم الله ما يفعله فهو الواجب في الحاشية اقول يلزم منه انه لو لم يفعل لم يكن شيء واجبا عليه الا ان يقال علم انه يفعل فذلك الشيء ولا يخفى ما فيه من الكلفة قلنا نعم انه الواجب لكن لكونه احدها لا بخصوصه يعني لكونه فردا من افراد الواجب هو الواحد من الثلثة لا الان الوجوب هو خصوصه فافهم قالوا وجوب واحد معين غير مختلف قالوا اولا يجب ان يعلم الامر الواجب والا لما صح الامر فيكون الواجب معينا عنده تعالى لان الابهام لا يكون في المعلوم قلنا بعد حسبانا وجهه وهو مفهوم احدها والا بهام في افراده فان العلم تابع اي مطابق للمعلوم وقالوا ثانيا لو اتى المكلف بالكل معا فالامتثال اي الاتيان كما وجب اما بالكل فيجب الكل لانه لا امتثال الا بالواجب والامتثال بكل واحد فيلزم تعدد العلة التامة على واحد وهو محال او الامتثال لواحد لا بعينه وهو غير موجود فتعين الكل قول في الجواب اختار الشق الاول ولا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل فانه انما امتثل بالكل لكونه فردا من مفهوم احدها ووجوده فيها وانما يلزم وجوب الكل لو امتثال بالكل لو لم يكن بكل بدل فح يصير المجموع بما هو المجموع واجبا الا ترى ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزء وان كان المجموع من الاثنين هو العلة التامة لان العلة التامة بالحقيقة عدم العلة التامة فاذا عدم جزء تحقق عدمها في ضمنه فهو العلة لاشتماله عليها واذا عدم الجزء الثاني فالكل علة لاشتماله على عدم العلة التامة فكذلك هنا الواجب حقيقة واحد لا بعينه فاذا وجد احدهم فهو الواجب لاشتماله عليه واذا وجد الكل فهو الوجوب لاشتماله عليه ايضا ويمكن ان يقرر باختيار الاخير ومنع كون الواحد لا بعينه غير موجود بل هو موجود في ضمن وجود الكل وبه الامتثال وهذا اظهر واجاب في المنهاج بان الامتثال بكل لا يأس تعدد العلة التامة اقول تلك معرفات شرعية وليست علة حقيقة فلا حلف وفيه نظر لان لهذا المعرف اسوة بالعلل العقلية فيلزم من الامتناع فيها الامتناع هنا وهذا مناف لما تحقق المصنف من يجوز تعدد العلل في باب القياس فالصواب ان يقرر بان الامتثال امر موجود فلا بد من علة وجوده وليس علة شرعية بل عقلية والشرع انما جعل الواجب واجبا واما كونه موجبا للامتثال فامر عقلي نعم انها علل عادية والمؤثر حقيقة هو الله تعالى للكل التبعة وفيها ايضا غير منصوص وكيف يجوز عاقل ان احترق خشب واحد باحتراقين ولعل هذا امر شارح المنهاج بقوله ان الدليل الدال على امتناع التعدد دال على امتناع تعدد المعرفات ايضا ثم انه يلزم من الامتثال بكل وجوب كل فلا يصح الا بالمرجح الى ما سيق في الجواب ثم ان المستدل بين فساد وجوب واحد لا بعينه فان سلم فلا ينفع القول بالامتثال بكل وان لم يسلم فهو الجواب فافهم تقسيم الواجب انكان لا داء وقت مقدر شرعا فموقت والا فغير موقت والوقت في الموقت اما ان يفضل عن الواجب فيسمى ظرفا وموسعا والمشهور ان الموسع اسم للواجب كوقت الصلوة وهو سبب للوجوب لاضافة الصلوة اليه وهي تتكرر بتكرر الوقت وهذا يقتضي السببية وظرف للمودى فانه يسعه ويسع غيره وشرط للاداء وهواي كونه شرطا للاداء الحكم في كل واجب موقت وليس المظروف عين المشروط لان المشروط الاداء والمظروف الصلوة المؤداة لا الاداء غير المودى وما في التحرير فظاهر ادا بالاداء الفعل المفعول فيتحدان اي المشروط والمودى المظروف لا المراد فعل الفاعل هو الاداء لانه اعتباري لا وجود له فمندفع لان الحادث وان كان باعتبار ما يصلح المشروطية واما ان يساوي الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره فيسمى معيارا او مضيقا والمضيق قد يطلق

على الواجب وهو قد يكون سببا للوجوب كرمضان عين شرعا لفرض الصوم واليوم الواحد لا يصلح محلا للصومين فاذا تعين للفرض فلم يبق غيره
شرعا وعاقصار الوقت معيارا له فلا يشترط تعيين اذ لا مزاحم فيصح بنية مطلق بل يصح بنية سابقة اتفاقا والواجب الاخر عند الحنفية خلافا للجمهور هم
الائمة الثلثة قال الشيخ ابن الهمام لحق معهم لان التعيين شرعا لفرض الصوم يقتضي عدم صحة ما نوى لا صحة ما لم يوكيف وهو بناء على ان الم اروصوم
الفرض والاعمال بالنيات قال في الحاشية اذا لغى جهة الخصوص شرعا بقي مطلق النية الصحيحة لوجود اصل النوع اذا انحصر في فرد ينال ذلك الفرد
هذا ورده واقف الاسرار البارع في العلوم بان اعتبار الخصوص شرعا لا يوجب بقاء المطلق بل يجوز ان ينتفيا معا سلمنا ان الكلام في صحة الاطلاق ايضا
وشيدا ركانه في بعض تصانيفه بان تعيين الشهر لصوم الفرض يوجب حرمة صوم اخر لانه لا يبقى مشروعا كيف والنهي في الشرعيات تقرر المشروعية بل يجوز
ان يصح وانكان لا تاتي عاصيا كصوم العيد فلم يحصر النوع في الفرد ولو سلم ان الشهر لم يبق محل الصوم اصلا لكن لا يلزم منه عدم اشتراط نية التعيين بل
يجوز ان يلغو النية ويكون الصائم لغير الفرض كعادم النية في حكم المفطر هذا وتحقيق المقام ان اليوم الواحد اي يوم كان لا يسع اكثر من صوم واحد
بالضرورة فشهر رمضان لا يسع كل يوم منه الا صوما واحدا ولما اوجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم الذي يسعه صوم فرض فلم يبق محلا لصوم اخر كيف
ويؤيده ايضا حديث رواه الفقهاء فاذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان لانه نفى حقيقة غير صوم فلم يبق محلا لرمضان فايام هذا الشهر كلها لليالي في حق صوم
غير رمضان بخلاف يوم العيد فان الشرع ما عين الصوم الواحد الذي يسعه بصفة بل حرم ايقاع هذا فان اوقع يكون صوما والموقع عاصيا فاتضح
ان الواحد الذي يسعه كل يوم من ايام هذا الشهر تعين بصفة الفرضية ولا يسع صوما اخر حتى يكون غيره فالصوم المضاف الى هذا اليوم وانعلم تعينه بتعيين
الفرضية مساو في الصدق بصوم الفرض فالاطلاق والتعيين سواء وبينه بينه والصوم المضاف اليه المقيد بقيدا لفضلية في قوة الصوم الفرض والتنفل
ولو نوى على هذا الوجه تيادى الفرض وبلغوا بهذا التقييد فكذا ههنا هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا للاباية المسافر عند الامام ابي حنيفة رحمة
الله تعالى لا يكفي لاداء الفرض اذا كان نية نفل للترخص فرمضان في حقه كشعبان فلا يتادى نية واجب اخر ولا نفل في رواية لذلك ولانه لما رخص
للفطر لمصالح بدنه قالا دلى ان يرخص لمصالح دينه بدلالة النص ومن جملة مصالح دينه ان يفرغ ذمته عن اداء واجب اخر وعلى هذا فيصح الفرض
بنية النفل فان مصلحة دينه تقتضي ان يقع عن الفرض وبهذا رواية اخرى افتى بها ورد الشيخ ابن الهمام هذا الوجه بان الترخص لا يوجب ان يكون رمضان في
حقه كشعبان بل هو يوجب حل الفطر فحسب واما عدم امساك الوقت صوم اخر فبحاله كما يدل عليه الحديث المروي بعمومه وهذا كلام حق وان شئت فشاهد كلامه
بما ذكر سابقا ان هذا اليوم كان لا يسع الا صوما واحدا وقد جعله الشرع بصفة الفرضية وليس صوم اخر حتى يجوز اتصافه بوصف سواء كان حلالا او حراما
والوجه الثاني ايضا ضعيف اذ لا اشركة في المناط فان اعتبار مصالح البدن ممكن بتجويز الافطار فان العمل صالح لبعض مصلحة اداء واجب اخر فانها غير
ممكنة اذ المحال ليس صالحا لصوم اخر غير الفرض كما علمت واما المريض فقد اضطربت الاقوال نفيا وكشفت المنارة انه يقع عن الفرض اذ لا ترخص الا بحقيقة العجز
واذا صام بان ان لا عجز ولا يخفى ما فيه فان الرخصة منوطة بتبين زيادة المرض حقيقة واذا صام وازداد مرضه فينبغي ان يجوز عن واجب آخر عنده
قال الشيخ ابن الهمام وحقق في المريض تفصيل بين ان يطيقه فتعليق الرخصة بخوف الزيادة فهو كالمسافر وان كان المرض لفساد اللحم فيعتقها فان
صام بنية النذر وقع عن الفرض وفي الشق الثاني ايضا خفاء كما اذا صام صاحب المرض الثاني واستضر به وزاد مرضه ينبغي ان لا يقع عن اي فرض لانه
روى الامام ابو الحسن الكرخي ان المريض والمسافر سيان وهو مختار صاحب الهداية هذا كله على روايته واما عندهما فالصحيح والمريض والمقيم والمسافر
سواسية في كفاية مطلق النية والمباشر لاداء صوم الوقت وهو الاشبه بالصواب كما قررناه ثم اعلم انه فصل عن المصنف ان المريض الذي لا يطيق الصوم
والمرفه المسافر سواء في عدم المشقة فتجويز الافطار لاحدهما دون الاخر تحكم وليس كذلك فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على عدم اعتبار المشقة

في رخصة السفر والفقد الاجماع حتى لم يرد خلاف فيه فالباقي السفر على الاطلاقة بخلاف المرض فان الظاهر ان ترخيص الافطار فيه للمضرة كيف وقد يخف الامر عن المريض فلو كان مطلقه مرخصا لما كان لافتراضه فائدة بل يرتفع الصوم من البين اللهم الا قليلا كالمعدوم فافهم وقد لا يكون المعيار سببا للوجوب كالنذر المعين فيتأدى بمطلق النية وبنية النفل لانه رواية غير مختارة لانه كان للتأدي في ذلك اليوم صوم واجب وكان له ان يصنعه نفلية وغيرها ولما نذر به صار واجبا فلا تتصف بالنفلية ولا يصح غيره حتى تتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس الى النفل كالليالي بالقياس الى الصيام كلها فيلغو النفلية ويبقى نية الصوم في هذا اليوم ومصداقه ليس الا المنذور فيصح ولا تتأدى بنية واجب آخر كالقضاء والكفارة بلا خلاف في رواية بخلاف رمضان فانه يصح بكل نية فرقا بين ايجاب الله تعالى وبين ايجاب العبد فيما يجاب الله تعالى صار صوم رمضان بوصف العرض فلا تتصف بصفة اخرى لا يكون غيره لتتصف واما المنذور فانما تعين بنذره وقد كان ايام العمر وقتا لاداء واجب آخر فبنذره لا يخرج صوم اليوم عن قبول وصف الوجوب والا لزم قلب المشروع وهو معصية ولا نذر بها واما ابطال النفلية فكان فيه ماذونا من الشارع فوقت النذر المعين محل لا يقع الصوم مع وصف الكفارة مثلا وامكان ايقاعه اثما لتفويت واجب النذر فانكشف الفرق باتم وجه فلا تصغ الى من يقول لا فرق بين النذر ورمضان لانا فرضان فلم يبق في الوقت ميا نهما شرعا فبقي ان يتحد حكمهما وهو ذو شبهين شبه بالمعيار وشبه الظرف فانه لا يسع في عام واحد الا واحدا وبهذا شابه المعيار كما لا يسعه الا واجب واحد ولا يستغرق فعله وقته الذي هو اشهر الحج وبهذا يتأتى الاتساع وفيه ان العام الواحد بعض من الوقت فان وقته العمر كله فلا يصلح شبها بالمعيارية والا فوقت الصلوة ايضا معيار اذ بعضه لا يسع الا صلوة واحدة ثم عدم استغراق فعله تمام الوقت لا يكفي للظرفية بل سعة الوقت بفعل آخر مثله وليس اشهر العام الواحد كذلك وههنا وجه آخر للاشكال اي للكونه ذا شبهتين هو ان العام الاول لا يصلح الا لحج واحد والتأخير عنه اثم فهو وقته والعام الآخر مشكوك فتعين للاداء فبهذا الوجه معيار وان وجد عوام اخرى فهي ليفة صالحة للاداء والحج فوسع الوقت الذي هو العمر حجا آخر وبهذا الوجه صار ظرفا كذا ذكره القاضي الامام ابو زيد في الاسرار ولعل هذا الوجه هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله ومعنى قولنا اشكل ان وقته العمر واشهر الحج في كل عام صالح للاداء ام اشهر الحج من العام الاول وقت معين للاداء ويمكن حمل عبارة المتن عليه ايضا ثم هذا الوجه انما تم على رأي الامام ابي يوسف رحمه الله فانه يرى التعيين واجبا واما على رأي الامام محمد رحمه الله فنسبة العمر اليه نسبة وقت الظهر اليه فالحج وان كان وقته العمر لكنه يحتمل الموت قبل ادراك العام الثاني فالعام الاول يحتمل ان يكون هو الذي يضيق الوقت ويحتمل ان يكون بعض العمر فيتسع قلت هذا لا يوجب وقوع التحديد من الشارع بل شأنه مثل الزكوة اذا تضيق بقرب الموت والصلوة اذا تضيقت بالتأخير بخلاف قول ابي يوسف رحمه الله فان الوجوب عنده متراخ على الفور لاحتمال الموت فتضيق شرعا فاذا عاش ولم يحج العام الاول فتضيق الثاني شرعا وصار هو مع العام الاول موسعا فافهم وتأمل فانه تحقيق به ومن ههنا اي من اجل شبهه بالمعيار والظرف اعطي حكم بين حكميهما فكانيا تأدى فرضه بمطلق النية ويقع عن النفل اذا نواه وانما لم يعكس لان النفلية تضاد الفرضية وليست بمطلقة كما في المعيار والاطلاق لا يضاد وانت لا يذهب عليك انه هل يصلح العام الاول للتنفل ام لا وعلى الثاني يلزم ان يصح بنية النفل ايضا وعلى الاول فلا يكفي الاطلاق فان المؤدى لم يتعين للفرض وايضا الواجب وان كان واجبا فوريا لكن غايته حرمة غيره لانه صار في الوقت في حق امداده كالحرم فلا بد من نية التعيين بخلاف شهر رمضان والحق في وجهه ان في الحج توسع حتى حكم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وبارك تلك المرأة ان حج انك وكان غيره قائما فاكتفى بنيته امه فاذا لم ان يصح نية مطلقة من الحج واما النفلية فمضادة بالكلية فلا يصح ههنا هذا والله اعلم بمراد عباده وهو العلام الغيوب مسئلة اذا كان الواجب موسعا كالحج الوقت وقت لاداء فتخيير المكلف ان باشر في اي وقت شاء من وقته المقدر ولا يتضيق في كل وقت قال القاضي ابو بكر الباقلاني واكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل او العزم بدلا وتعين الفعل آخرا ولا يجب اي هو لا يتجدد العزم في كل جزء

حتى ان الخل بالعزم في الجزء الثاني عصى بل يجوز ان يكون مذهبهم العزم الاول تسحب النسحاب البدلية الى ان تضيق كما يرد ما في المنهاج ان البدل تعدد او اتحد وقد ذكر لك لم يوجب في الشرع وجه عدم الورود فانا لا نسلم تعدد البدل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا تسحبا النسحاب البدلية واما ان فاد وجد الغرباء فليس كل بدل بالذات بل البدل احدهما الموجود في ضمنهما كما في خصال الكفارة اذ خصوص الاول والثاني لا دخل له في البدلية قلت ان البدل يفيد تعدد فان ايقاعات الفعل بعد والاجزاء اي عدد اجزاء الوقت ولا شك ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانهم انما لم يوجبوه في اول الوقت فيجب لا يقاع الثاني وهكذا فكذا اعزامها متعددة فتساوي الايقاعات الاعزام الابدال فالقول الواجب ليس الا الصلوة ولا تعدد فيها وانما التعدد في الايقاعات الجزئية فالواجب واحد والبدل كثير قلت العزم المطلق عزم واحد بدل الصلوة المطلقة وجزئياته فانتقل الشرع انما اوجب صلوة واحدة لا صلوة لكن موسعا فيجب في كل جزء بدلا صلوة واحدة والعزم البدل ان كان هو الواحد الموجود في الجزء الاول المنسحب الى الاخر فهذا هو الجواب الاول والا لزم تعدد الابدال قطعا قلت يجب الواجب من الشرع صلوة واحدة لكن لا بوحدة تعيينية اي واحد كان فان الواجب الصلوة في اي جزء وقعت ولا شك ان الصلوة الواقعة في الجزء الاول جزئي وفي الجزء الثاني جزئي آخر فاذا لم يؤد في اول الجزء فيجب عليه الاداء في جزء اخر بل ايقاعها في جزء آخر وكذا الاعزام فتتعدد الا ان الواجب واحد موجود من هذه الجزئيات بالذات والاعزام قد كثرت في الوجود فلا جواب الا الاول ونقل عن بعض الشافعية وقيل عن بعض المتكلمين وقته اوله فان اخره فقضاء فينبغي على هذا ان يأثم بالتاخير عن اول الوقت وردي عن بعض الحنفية العراقيين ليس كل الوقت وقتا للواجب بل اخره وقته فان قدمه فنفل يسقط به الفرض كالوضوء قبل الوقت ونسب في المنهاج هذا القول الى الحنفية وهذه النسبة غلط وما قال في بعض شروحهم قالوا لو اسير في اول الوقت واجب الاداء ففيه نقل لا محصل له فان نفس الوجوب لا يوجب تعلقه الاتي به بل يناقضها ولو تعلق به المكلف اتى بالواجب قطعا قال الامام ابو الحسن الكرخي ان بقي الى المودى في غير الاخر بصفة التكليف له الى اخر الوقت فما قدمه اجزاه الا فنفل لنا ان الامر وسع وقت الفعل وخير المكلف في الاداء في اي وقت شاء دلالة لواتى في اي جزء لا يعد عاصيا بالاجماع القاطع قبل حدوث هذه الاداء والتعين باول الوقت او اخره تضييق مناف للتوسع والتخيير بين الفعل والعزم كما في قول القاضي زيادة على توسعة الامر من غير دليل واستدل بان المصلي في غير الاخر بل في الواسطة متمثل فليس الواجب في الاول والاخر والا لا متثال ثم هو متمثل لكونه مصليا قطعا لا لكونه آتيا لا حد الامرين فبطل قول القاضي وربما يمنع المقدمة المذكورة فانها كيف يسلمها القاضي فقيل انها مجمع عليها اجماعا قطعيا فلا يصح المنع اقول الاجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء فرع الاجماع على وجوبها فيه لان الامتثال اداء الواجب كما وجب وقد تقدم الخلاف فيه فلا اجماع فتامل اشارة الى منع الغرضية مستندا بان الامتثال في وقت اعم من الوجوب فيه والجواب انا ارد نا به اتيان المامور به على وجهه هذا لا يحصل الا بالاتيان كما وجب ذلك ان نقول في تقرير الدليل ان خروج المصلي في غير الاخر عن عهدة التكليف انما هو لاتيان الصلوة لا لاتيان احد الامرين والاجماع على هذا لا يتوقف على الاجماع على الوجوب موسعا تدبر قال واقف الاسرار قدس سره الخروج عن عهدة التكليف فرع وجودها والعهدة بالوجوب ثم لو حرر الكلام على طريقة المنع وجعل المذكور سند المنع لتفع هذا القيل والقال من البين فتدبر ثم اقول المخصص لا يقول بالبدلية من الطرفين بان يكون الصلوة بدلا من العزم والعزم من الصلوة كخصال الكفارة بل ههنا الصلوة اصل والعزم خلف فالامتثال بالصلوة بخصوصها لكونها اصلا لا لافضليته كما ان الامتثال لوضوء المعذور لكونه اصلا لا لافضلية وجوب التيمم بدلا منه فتامل فانه دقيق القاضي وتبعه قالوا لو اتى باحدهما اجزاه ولو اخل بهما عصى فالواجب احدهما قلنا العصيان ممنوع على تقدير الاخلال بهما كيف وكثيرا ما لا يتوجه في اول الوقت الفعل واراده فينبغي ان بعض ولو قيل اريد بالعزم عدم ارادة الترك قلنا مسلم انه واجب لكن هو من احكام الايمان لا دخل فيه للكلو ولا يصلح بدلا عن الفعل فان المومن يجب عليه ان لا يريد الترك للواجب كما ترى لو اخل بالعزم بان اراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت فافهم وقال

قوله قيل على بعض المتكلمين

فتدبر

في البديهي لابطال قول القاضي لو كان العزم بدلا عن الصلوة يسقط به البدل كسائر الابدال وليس كذلك فان الصلوة لا يسقط حتى قال انه يتعين اخر والجواب منع الملازمة بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزموه فانه يسقط الوجوب في ذلك اليوم اما في الاخر فلا بدل وفيه نظر ظاهر فانه اذا اتى بالبدل مرة سقط وجوب البدل والمبدل فلم امتثال الامر فانه لا يقتضي التكرار فان وجب وجب بامر آخر فهذا واجب اخر ولا كلام فيه فتامل وهذا عندي وايضا يلزم ان لا يكون المودى بعد العزم في وسط الوقت ممتثلا بعد العزم بقاء الوجوب والا والامتثال متحقق ليس الا اداء الواجب كما وجب اللهم الا ان يلتزم ويقول نفل يسقط به الفرض والضرر يلزم ان لا يصح هذا المودى لانه ان ادى بنية اداء الواجب فلا واجب وان ادى بنية النفل او مطلق النية فلم تذهب اليه احد في الموسع فتامل انصف فانه دقيق بعض الحنفية قالوا لو كان واجبا اولا عصى بتاخيره وفي الكشف بعبارة اخرى الايجاب في اول الوقت والتخيير فيما بينا لان الايجاب يقتضي المنع عن الترك والتخيير يجوزه قلنا اللزوم مم وانما يلزم لو كان الوجوب مضيقا بل انما وجب موسعا ولا تنافي فان الوجوب الموسع مانع عن الترك في كل الوقت والتخيير انما هو في اجزاء الوقت بشرط ان لا يخل به في كل الوقت بعض الشافعية قالوا لو كان واجبا في الاخر لما صح في الاول قلنا هم وانما يلزم لو كان فيه بخصوصه بل هو موسع من الاول الى الاخر مسئلة السبب في الواجب الموسع الجزء الاول عينا عند الشافعية للسببية وعدم المزاحمة من الجزء الاخر وعند عامة الحنفية ليس السبب الجزء الاول عينا بل موسعا الى الاخر كالمسبب فانه موسع وارادوا بتوسيع السببية انتقالها يعني السبب الجزء الاول ان تحصل به الاداء حصل المقصود وتقرر السببية والا فالثاني به وهكذا الى الاخير وعند الامام مر فر الانتقال الى توسع الاداء وبعده لا سببية فمن صار اهلا في الجزء الذي لا يسعه لا يجب الصلوة عليه عنده وعندنا يجب فيسقط ان شاء الله تعالى وبعد الخروج اي بعد خروج الوقت ولم يودها لكل سبب وروي عن ابي البشر الجزء الاخير من الوقت متعينا حينئذ اي حين الخروج للسببية واستدل اولا بالاجماع على الوجوب على من اسلم او بلغ في وسط الوقت وبالجملة صار اهلا فيه ولو كان السبب الجزء الاول عينا لما وجب عليه والالزم التاثير من غير سبب وان شئت فارض الايليات متعاقبة في اجزاء متعاقبة الى الاخير فلا يتعين جزء عينا للسببية فيمكن ان يجاب بانه اي الجزء المدرك اول في حقها فتدبر وبهذا الجواب من قبل الشافعية وانما هو احداث احتمال اخر والقول بان السبب الجزء الاول المقارن للاداء واستدل ثانيا بان السبب اما الكل فيلزم ان لا يصح الصلوة الا بعد انقضاء الوقت واما الاول بعينه فيلزم ان يكون المودى في الوسط قضاء واما اخير بعينه فيلزم ان لا يصح الاداء قبله متعينا ان يكون كل سببا جهة الانتقال وفيه نظر لان للخصم ان يختار الثاني فان قيل السببية ليس للوجوب المضيق حتى يلزم كون المودى في الوسط قضاء بل السببية للوجوب الموسع فهو مقتض لشغل ذمة المكلف بالاداء في اي جزء من اجزاء الوقت بعينه ولا يخرج عنه كما في خصال الكفارة الواجب احدها لا شيا مخيرا وشيء الشيخ ابن الهمام ان كان سببية الاول عينا بان انتقال السببية يوجب ان يكون اداء المسبب معرفا للسبب وهو قلب لموضوع السببية لانه تقرر السببية على هذا الراي على الجزء المقارن للاداء فالجزء المقارن لا يعرف الا بالاداء وهذا ليس بشيء لان السبب عندنا الجزء الاول وبه تثبت الواجب في الذمة فان ادى فيها والا انتقض هذا الجزء وتحقق آخر

وسكنات والزمان من شخصا تهانفي الجزء الاول كانت الحقيقة الصلوتية مطلوبة فيه فان ادى فيها والاصارت في الجزء الثاني مطلوبة وهذا فالسبب الجزء الاول للنفسه بل لكونه جزء ما فان ادى فيه تقرر السببية عليه وتفرع الذمة والا فوجد الجزء الثاني فهو السبب للكله لانه جزء ما من اجزاء هذا الوقت لكن اشتمل ذمة المكلف بالاداء في جزء اخر في شخص آخر وهكذا انما هو لمعنى بانتقال السببية ومغائرة الايقاعات بهذا الوجه كافية والاستدلال الثاني الذي عليه مدار الائمة لا يفيد الا سببية جزء ما لا بعينه واذا خرج الوقت ولم يؤد نسب الى كل الوقت للانه كل كيف ولم يكن له دخل في الاداء فاني يكون له دخل في القضاء بل الاشتمال على السبب الذي هو جزء ما هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام والتكلان على المفضل المنعام فرع صح عصر لو به في الجزء الناقص وهو وقت احمرار الشمس لان السبب انتقلت اليه فنقصانه اوجب نقصا وادى كما وجب لا عطر سراي لا يصح قضاء العصر لليوم الاخر لان سببيته اي الجملة من الوقت ناقص من وجه دون وجه فالواجب به لا يكون ناقصا من كل وجه فلا يتادى بالناقص من كل وجه واعترض بلزوم نحو اذا وقع بعضه في الناقص وبعضه في الكامل بان شرع في الكامل واتم في الناقص فعدل منه الى ان الكل كامل اعتبارا بالغلبة فان اكثر الاجزاء كالكل وللاكثر حكم الكل فالواجب به كامل من كل وجه ورد عليه انه يلزم ان يصح اذا ادى اكثر الاجزاء في الكامل واقل في الناقص فان المؤدى كامل باعتبار الغلبة كالسبب فلا وجه ان يقال ان سببية الجملة ليست الا لانها اشتملت على جزء ما من تلك الاجزاء ولا نقص في هذا المطلوع وانما هو في خصوص مادة تحققه هي وقت الاحمرار فورد من سلم في الناقص فلم يصل فيه لا يصح عصر القضاء في ناقص كغيره مع تعذر الاضافة في حقه الى الكل فانه لم يكن اهلا فيه فالسبب ليس في حقه الا الناقص فليتبغي ان يصح في ناقص غيره ولا يعدان يقال ان سنته الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو حصة ما للمطلق فهو كامل لا نقص فيه انما النقص في الخصوص فقط وانما صح عصر اليوم مع ان سببه اي المطلق كامل لان الايجاب منه لم يكن الا بالاداء فيه فقد وجب ناقصا وفيه ان وجوب القضاء بعينه وجوب الاداء ولما كان وجوبه كذلك كان وجوب القضاء ايضا ناقصا فيتادى في الناقص فتامل فاجيب بمنع عدم الصحة فانه لا رواية عن المتقدمين فيلزم الصحة هذا مختار الامام فخر الاسلام وقال شمس الائمة لا يصح وهو المختار فلشار اليه بقوله والحق ان النقص في الوقت لذاته فان الوقت وقت كسائر الاوقات ولذا يصح عبادات اخرى وانما لزم النقص الاداء للصلوة بالعرض لوقوع السنة لعبادة الكفار فان الشمس تطلع وتغرب مع قرن الشيطان فيعبد فيه فتحمل هذا النقص في الاداء لشرفه وكماله والاوقات هذا الكمال دون غيره اي غير الاداء فان فيه ضيعا النقصان مع امكان الاجتناب عنه فلا يصح هذا والله اعلم بحقيقة الحال المسئلة لا تفضل الوجوب عن وجوب الاداء في الواجب البدني عندنا خلافا بخلاف الواجب المالي كالزكوة فانها عنده قبل الحول كانت نفسها واجبة دون اداءها فانه يجب بعد الحول بدليل عدم الاثم بالتاخير من وقت تملك النصاب الى حولان الحول فان مات قبله لا يؤخذ بها والسقوط بالتعجيل قبل حولان الحول بنية الفرض فعلم ان نفسها واجبة قبله وليس مطلوبة الاداء اقول يرد الوضوء قبل الوقت فانه لا يأثم بالتاخير الى الوقت ويسقط بالاداء قبل الوقت فيجب ان يفتقر فانه ايضا وهو بدي في الحاشية يمكن ان يقال ان الكلام بعد تحقق السبب وههنا لم يتحقق سبب وجوب الوضوء فلم يرتض به وقال فيه ما فيه ووجهه ان المقصود النقض على الدليل وهو لازم فان ما استدل به جار ههنا ايضا مع عدم الافتراق عندكم ويمكن ان يقرر الكلام بان السقوط بالاداء فيه مع عدم الاثم في التاخير حال تحقق السبب انه الوجوب دون حال اخرى فانه لا سباع فيها الى القول بالوجوب فتدبر به وقد يجاب بان الوضوء انما يسقط الوجوب لحصول المقصود وهو ارتفاع الحدث بخلاف الزكوة فان المقصود فيها الاداء الذي هو قربة فلو لم يكن واجبة من قبل لم يكن مخرجة فالت هذا لا يصح على راي الشافعي لان النية شرط عنده فالمقصود هناك القربة ايضا قلت المقصود رفع الحدث لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق بدون النية ورد هذا الجواب بان الزكوة يجوز ان يكون المقصود فيها وصول المال الى المصرف عن محل مخصوص وهو النصاب واذا قد وصل سقط الوجوب ولعل هذا

مجادلة فان الزكوة من اركان الدين وهي من العبادات فالمقصود من ايجابه اتعاب المكلف بايقاعها في العين فلو لم يكن واجبة قبل الحول لم يكن مخرجة هذا والاحسن في الدفع ان يقال ان الزكوة يسقط بالتعجيل بنية اداء الفرض وان نوى النفل لم يسقط فعلم انها واجبة ولا يأثم بالتاخير الى الحول ومن مات قبل الحول لا يأثم وان ظن الموت فعلم انها غير واجبة الاداء بخلاف الوضوء فانه لا يودي بنية الفرض بل انما يسقط الوجوب في الوقت لارتفاع علة الوجوب وهو الحدث ونظيره سقوط الجهاد بموت الكفار او بقتل كفار اخرين اياهم ثم اعلم ان دليل الشافعية لا يدل الا على الافتراق في المالي وهو متفق عليه ولا يلزم منه عدم الافتراق في البدني وشيخ الشيوخ ابو معين ركنهم بان الواجب البدني ليس الا فعل الصوم مثلا وهو نفس الاداء كيف والصوم امساك مخصوص او غيره والثاني مكابرة وهبت وعلى الاول فهو اما نفس فعل المكلف او غيره فان كان غيره فاما ان يوجد بفعله وفعله ليس الا الامساك الذي هو الصوم فقد وجد الشيء باقتضاء نفسه واما ان لا يوجد بفعله فلم يبق اختيارا يا للعبد حتى يكلف به وان كان نفس الفعل والفعل هو الاداء فوجوب نفس الصوم هو وجوب ادائه فلا يفترقان بخلاف الواجب المالي فان المال شيء يجب في الذمة بايجاب الله تعالى والاداء فعل فيه فلا باس بالافتراق ولعله بين هذا مطنبا في العبارة وفيما ذكرنا كفاية والجواب انه لا شك ان للصوم والصلوة حقيقة وهي الحالة التي تحصل في العين والتصور والاداء اخراج تلك الحالة الى الفعل فالاداء فعل فيه كما انه فعل في الحال وح فنقول الصوم ان اريد به الحالة التي يتصف بها العبد فهو عين الفعل بمعنى المفعول وغيره بمعنى الايقاع والاداء وقد جعله الشارع جبرا على ذمة المكلف كما يجعل المال في ذمته وهذا نحو من الوقائع المعتبرة من الشارع ولا طلب عند هذا الجعل ثم بعد ذلك يطلب من العبد ان يوقع ذلك الثابت في الذمة في العين فاثبات الحالة الصرفية مثلا في الذمة هو نفس الوجوب وحكمه صحة الاداء وطلب ايقاع هذا الثابت وجوب الاداء فاتضح الفرق وسعني الثبوت في الذمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف مشتغلا بشيء سيطالب بايقاعه هذا واما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقا اي انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في المال والبدني فمن حاضت اخر اي في وقت اخر الاجزاء لاقتضاء وعليها القضاء وجوب الاداء بخلاف من طهرت اخر اي يجب عليه القضاء لوجوب الاداء عليه واعلم ان هذا التفريع ذكره صاحب الكشف وليس في متنه وليفهم من هذا ان القضاء مبني على وجوب الاداء والاستدلال الاتي يدل على ان مبناه على نفس الوجوب والظاهر هو هذا لان الثابت في الذمة اذا لم يود في الوقت ولا بد من التفريع فيجب اداؤه في غير وقته قال في الحاشية ويمكن ان يقرر اصل الكلام بانه بالحيض في الاخر انتقل السببية عما قبلها من الاجزاء الى ان انعدمت فانعدم نفس الوجوب فلا يطالب بالقضاء وبالطهارة في الاخر تقررت السببية بعد انلم يمكن فاشتغلت الذمة في نفس الوجوب على الانتقال وان كان معه وجوب الاداء ايضا وقد اسار الى انه لا يصلح توجيها للتفريع فالاخرى ان يجعل هذا من تفريعات انتقال السببية وقد وقع في كلام الامام فخر الاسلام تفريع عدم مواخذة من مات قبل الاخر وهذا مثله قال وانت الاسرار ولكن ان تسقط مؤنة انتقال السببية ويقول حتى القضاء على اصل الوجوب لكن بشرط بقائه وهنا لم يبق لارتفاع الاهلية عند توجه المطالبة بخلاف الظاهرة اخر التقرر الوجوب مع عدم الاداء وهذا لا يفهم هذا العبد فان ارتفاع الوجوب بعد تقرره وبراءة الذمة بعد اشتغالها لا بد له من وجه وكيف يرتفع الوجوب وقد يقرر سببيته فلا بد من الاستعانة بانتقال السببية فان سببية السبب قد ارتفعت وارتفع الاهلية عند سبب اخر فتامل واستدلوا لوجوب القضاء على نائم كل الوقت بالاجماع وهو فرع الوجوب لان ما لم يكن الذمة مشغولة لا يتدارك وهو اما نفس الوجوب او وجوب الاداء والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء عليه على نائم كل الوقت لعدم الخطاب ولا بد له من الخطاب وانما عدم الخطاب حذرا عن اللغو فان خطاب من لا يقدر على فهمه لغو فانتفت اذا لم يكن النائم مخاطبا ولم يجب عليه الاداء لا يجب عليه القضاء لان القضاء عندهم لا يجب الا بما يجب به الاداء قلت لفظ الاداء يطلق على معنيين احدهما نفس الفعل الواجب ووجوبه اما مع طلب الاداء وهو وجوب الاداء وبدون طلب بل بنفس ثبوته في الذمة وهو نفس الوجوب ومقابلة القضاء وهذا هو المراد في تلك

مسئلة والثانی ایقاع الفعل المطلوب هو یعم القضاء والاداء وهو المراد ههنا فتدبر ثم من العجائب ما وقع فی بعض شروح اصول الامام فخر الاسلام من
ان النائم ایضا مطالب بالصلوة لکن لان یظهر اثره فی القضاء فان الطلب کما انه قد یکون لان توقع المطلوب کذلک قد یطلب لان یوقع مثله کما فی من
صار اهلا الحمر الوقت بحیث لا یسع الا قدر التحریمة وفیه انه لو تم لزم ثبوت وجوب الاداء لوجوب الخطاب بذلک الصلوة دلیلا علی الافتراق بین الوجوبین ثم هو فی نفسه
باطل ایضا لان المانع من تعلق الخطاب عدم الفهام المخاطب فان خطاب الغافل باطل ضرورة ولم یکن المانع العقلی عدم القدرة علی الاداء حتی یصح توجه الخطاب
بقدرة متوهمة لیظهر اثره فی القضاء فالحق ما اسلفناک فافهم واورد الشیخ ابو معین بما حاصله ان الواجب علی النائم بعد زوال النوم وجب مستقل لم یکن وجب
من قبل بدلیل شرعی ولما کونه قضاء او اداء فعرف متداول العرف القدیم غیر فارق یقال قضیت الصلوة وادیت من غیر فرق واما وجوب نیة القضاء
ثم بل یجب علیه نیة ما اوجب الشارع بعد زوال العذر فلا دلالة علی ثبوت الوجوب علی النائم بذلک بل القوم نقلوا الاجماع علی کون صلوة النائم بعد الانتباه
قضاء والقضاء وان کان اصطلاحا منا لکن ما اصطلحنا علیه یقتضی حصول وکان مفهوما معلوما من الشارع والاجماع علی ثبوت هذا المعنی بصلوة النائم
بعد الانتباه وایضا حدیث القضاء ناطق بان الصلوة المنسیة والمنام عنها هی التی تودی بعد الانتباه فتدبر قیل انا لا نسلم فخاطبة النائم یوجب اللغو
وانما یلزم اللغو لو کان مخاطبا بالفعل الآن حال الیوم بل هو مخاطب به بعد الانتباه فالخطاب تعلیقی وهو غیر ممتنع التعلیق بالنائم کالخطاب المتعلق
للمعدوم فانه تعلیقی لا یلزم منه اللغو والجواب ان الکلام فی الخطاب التنجیزی فانه لا بد لوجوب الاداء منه والخطاب للمعدوم انما یصح تعلیقا فکذا یصح ان
یتعلق بالنائم تعلیقا ولا یصح تنجیزا ولا فرق بین هذا الخطاب التعلیقی بین الصبی والبالغ بخلاف الاول للتنجیز فعلی هذا لو ابتدأ الصبی بالنفل القضاء علیه
لعدم التیقن بالاهلیة فی الوقت الا اضیاطا واستدلوا ایضا لصوم المسافر فانه ان ادی بنیة الفرض یصح ولو لم یود وبات قیل ذلک العدة من ایام
اخر لاثم فعلم انه کان الصوم واجبا علیه ولم یکن واجب الاداء ولا یمکن ان یقال انه واجب الاداء وجوبا موسعا ولهذا لا یاثم بالترک لانه لو کان کذلک لکان
حال السفر وبعده متساویین فانه بعد الاقامة مدرک العدة وجوب موسع ایضا فینبغی ان یاثم اذا مات قبل ادراک العدة کما یاثم بعد ادراکها ثم فی الحاشیین
واجاب الشیخ امین المحام عن هذین الدلیلین ان ههنا اقامة السبب مقام المسبب فنفی النائم انما یجب القضاء لادراک السبب وفی المسافر انما یصح الصوم
لذلک لانه کان الصلوة والصوم واجبین علیهما وهذا غیر واف فان اقامة السبب انما کانت عبارة عن اعتبار الشارع الذمة مشغولة بحیث یکون الفعل
مستقطا للطلب الذی سیقع ویستحق الحسن ان یحصل حین الطلب یا من عن العقاب الذی یتوقع بالترک بعد الطلب فهذا لیس لوجوب عبارة
عبارة شئت وان کان اقامة من غیر هذا الاعتبار فای شئ یقتضی النائم والمسافر وای شئ ینوی المسافرین اداءه وعمله بالغریمة هذا ولیعلم
النائم عند علماء الغیوب وما قیل فی التلویح ان الوجوب لازم بغایة الحسن لان استحقاق الثواب لا یخلو عن نوع شغل الذمة وعقلیة الحسن حق کما هو مذهبنا
فثبت الوجوب قبل ورود الخطاب فیرد علیه انه یلزم ثبوته لا ثبوت الوجوب بدون الشرع ولم یقل به احد منا کیف ولیس لنا اصل خامس هذا
وقد عرفت ان معظم اصحابنا قائلون بالحکم قبل الشرع ولا یلزم منه اصالة اصل خامس فان هذه الاصول کاشفة عن الشغل الذی کان من
الشارع خبیرا لکون الحسن عقلیا وقد قالوا بمعرفة بعض الاحکام بالعقل ایضا ثم اعلم انهم صرحوا بان لا طلب فی اصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من
الشارع ان فی ذمته حجرا للفعل بین فعله یستحق الحسنی بالاداء بعد الطلب ویبعد عن الضرر الذی یتوقع بالترک بعد الطلب واما وجوب الاداء
ففیه طلب الا ان مثل استحق الحسنی والاستحق العقاب واورد ان الفعل بلا طلب کیف یسقط الواجب وهو ای الواجب انما یکون واجبا بالطلب فقط و
قد علمتم ان لا طلب فلا وجوب فای شئ یسقط بالفعل وایضا قصد الامتثال انما یکون بالعلم به ای بالطلب فاذا لا طلب فلا قصد للامتثال فلا یسقط الواجب
بالفعل فاذن لا یصح الافتراق بین الوجوبین اصلا فی المالی ولا البدنی بل انما یحدث بالطلب ووجوب موسع الی الاخیر وعنده یتضیق لا غیر وهو

ورود الفرق فی هذا الخطاب

ولیستحق الحسن الذی یحصل حین الطلب

مختار الشيخ ابن الهمام في الجواب انا لا نسلم ان الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب ايضا والشيء قد ثبت في الامة ولا يطلب كالدين المؤجل والثوب المطار الى انسان لا يعرف مالكه فانهما شيئان في الذمة ولا يطلبان وهذا سند للمنع فلا يضر المناقشة فيه بانه يجوز ان يكون ههنا وجوب موسع الى حلول الاجل ومطالبة المالك كذا في الحاشية وفيه اشارة الى انه لا تتم الاستدلال بما كما وقع عن بعض المشائخ ذلك ان يقول لو كان الوجوب موسعا الى الاجل ومطالبة المالك لزم الاثم بالموت قبلهما لانه ترك الواجب في جميع وقته مع القدرة على الاداء وفيه تامل والامتثال يتفرع على العلم بثبوته لا على العلم بثبوت طلبه فلا يقتضي السقوط بسبق الطلب هذا ظاهر جدا اقول فقه المقام ان لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب كقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام وقت الصلوة ما بين هذين الوقتين وخطاب تكليف بالاقتضاء فاذا كان الخطابان مختلفين يجب ان يكون الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر فالاتحاد في ثبوت الفعل حقا موكدا على الذمة من الاول وهو خطاب الوضع وهو الوجوب بنفسه فطلب الايقاع في العين من الثاني وهو الخطاب التكليفي وهو وجوب الاداء فعلم ان الوجوب ووجوب الاداء شيء آخر فينفصل احدهما عن الآخر وعلم ان لا طلب في الاول اي نفس الوجوب بل في الثاني اي وجوب الاداء والا فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف فانتفت التكليف وضعا ولزم قلب الوضع فتدبر وانت لا يذهب عليك انه لو تم قائما بدل على مغايرتهما في المفهوم لا على انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في الواقع والمطلوب هذا دون ذلك قال شيخ الاسلام ابو المعين قدس سره انه غير تام اذ يجوز ان يكون مفهوم خطاب الوضع طلب الايقاع عند وجود السبب لا غير فهو تقييد الطلب ولا نسلم المغايرة الذاتية بينهما فح لا بد ان يرجع الى الدليل السابق بانه لو كان مشتملا على الطلب لا يلزم من التايم اللغو فانه تتعلق به خطاب الوضع هذا تامل فيه فان فيه اخذ بعض مقدمات دليل في دليل آخر ولا شناعة فيه واعلم انه قد ثبت انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء ببراهين لا بد حضها شبهة اصلا لكنهم ما اكتفوا بهذا بل ادعوا ان في غير الآخر نفس الوجوب قطعا واما وجوب الاداء فانما يتحقق في الآخر وتتعلق الخطاب فيه وهو وقت التضييق واورد عليه انه لو كان الامر كذلك لكان الطلب مع المطلوب اذ حال التضييق حال وجود الواجب وقبله ليس وجوب الاداء وهذا لا يراد للاختصاص بهذا المقام فانه في الصوم ايضا يلزم ذلك لان اليوم وقت الصوم وقبله ليل ولا طلب فيه للصوم اجاب بان الان السابق على زمان يسع الواجب فقط وتضييق عن غيره والان السابق على اليوم المقارن للصوم توجه الخطاب بان يصلي في وقت التضييق والصوم في اليوم فلا فساد وهذا لو على ما ادعوا ان فيما قبل الاخر ان ادى سقط الفرض فهناك وجود النية وان اخر فلا اثم فليس هناك طلب والا لاثم لمخالفة الامر فهناك وجوب من دون وجوب الاداء واما في الاخر فيأثم بالتاخير ففيه لوجه الخطاب ولا يخفى ما فيه فانه لا يدل الا على انتفاء الطلب المضيق فانه ان كان طلب في الاول موسعا الى الاخر بحيث تخير المكلف ان يودي في اي وقت شاء فلا يلزم الاثم بالتاخير ولا محذور ولعله من ههنا زعم المعتزلة ان المطلوب نفي الطلب الحتمي لكن يتوجه عنه كلامهم في مواضع نعم انه يلزم عليهم ان لا تحقق امتثال اصلا ولا يكون الرسول عليه وآله الصلوة والسلام والصحابة رضوان الله تعالى عليهم ممتثلين للاوامر الالهية فان الامتثال ايقاع المامور به كما هو مامور وقد فرض ان لم يتعلق امر قبل الآخر وفي الآخر لم يتعلق لمنع الاداء في الوقت السابق على الآخر عن المطلوب فيه ولا يبعد ان يتكلف ويقال ان عدم ثبوت الامتثال لاجل ثبوت ما هو على منه وهو اتباع رضا الله بالمبادرة الى الفعل قبل طلبه غير صحيح ثم انه يلزم ان لا تحقق التكليف المنجز في الصلوة الا على قليل من المكلفين الآتين بالفعل حال التضييق او العاصين ولعلهم يلتزمونه هذا وقد وقع في هذه المسئلة نوع اطناب لانه من مطارح الاذكياء ازل فيها اقدام كثير من الفضلاء والله تعالى ولي السداد مسئلة الواجب كما ان اداءه وقضاءه الاداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا وقد دخل فيه المودى في الاخر من الوقت وغير الاخر فشمل الواجب فينبغي الوجوب واجب الاداء فهذا معنى الاداء غير سابق فقبل الاداء فعل ابتداءه كالتحريمة عند الحنفية وركعة عند الشافعية

ان والطلب بالفعل

في وقته المقدر شرعا ليدخل ما يشرع في الوقت وان خارجه ومنه اي من الاداء الاعادة وهو الفعل فيه اي في وقته المقدر شرعا ثانيا لخلل واقع في الفعل الاول غير الفساد كترك القاعدة على مرتبها واختلاف فيه قيل مندوب لان الصلوة الواجبة قد تمت فلا جهة للوجوب مرة اخرى والاصح انه واجب ان كان الخلل اداء مع كراهة تحريم كترك الواجب لان الذمة بقيت مشغولة بهذا الواجب المتروك فلا بد من ادائه واذا لم يعرف قربة الا في ضمن صلوة فوجب الصلوة ليكون الواجب مؤدى فيكون هذه جائزة الادى التي وقعت فرضا خلافا لابي البقاء الثاني يصير فرضا بهذا وله وجه ايضا والقضاء فعله بعده اي فعل الواجب بعد الوقت المقدر شرعا استدراكا لما فات عما ابهو اتيمكن من فعله كالمسافر اذا لم يتمكن لمانع شرعا كالحيض او عقلا كالنوم فعلى هذا العبادة الغير الموقتة ليست اداء ولا قضاء ولا وقت مقدر لها فتسميتها الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء مجاز فانه وان كان فعلا في وقته الذي جب اتمامه فيه بالاحرام لكن ليس في وقت مقدر شرعا وعن فعل الاداء والقضاء وفي غير الواجب بدل الواجب في التعريف بالعبادة وقال الاداء فعل العبادة في وقته الى آخره والقضاء فعل العبادة في غير وقته الى آخره ثم ان هذين التفسيرين للاداء والقضاء لا يشملان الحقوق العبادية وكذا تفسير القضاء للقضاء بمثل غير معقول والتفسير الجامع ما قال الامام فخر الاسلام الاداء تسليم عين الثابت بالامر كالعبادة في وقتها وتسليم عين المغصوب والقضاء تسليم مثل الثابت بالامر كالصوم للمصوم او الفدية اي عن الشيخ الفاني او تسليم قيمة العرض المغصوب واورد ههنا تقسيمات وتعريفات كما هو دأب الشريف اعترضنا عنها مخافة ان يطول الكلام شرع تاخير الفعل الواجب الموسع مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية اتفاقا لا بد لدعوى الاتفاق من دليل ولا يستقيم الحكم بالمعصية على اناكيف ولم يتوجه الخطاب عندنا في غير الاخر ولا معصية من غير مخالفة الخطاب قال الامام فخر الاسلام ويدفع مسئلتنا لم يوجد المطالبة بد لالة ان الشرع خيره في وقت الاداء فلا يلزمه الاداء الا ان يسقط خياره بالتضييع للوقت ولهذا قلنا اذا مات قبل اخر الوقت لا شئ عليه فعم هذا الدعوى لا يستقيم على القول بالوجوب للاداء موسعا ايضا وان تعلق الخطاب في اول الوقت فان الشارع وسع الى الاخر فالتاخير جائز ولا معصية في الجائز والقول بان التوسيع ليس الا عند عدم الظن بالموت تغيير للنص فلا بد لذلك من دليل والقول بان المعصية لفساد العزيمة كالعزم على ترك الواجب وان كان اقرب من الاول لكنه غير صحيح اذ لا فساد في العزيمة ههنا فانه ما عزم الا بالترك الجائز ومن ههنا ظهر لك فساد ما في الحاشية اقول فيه دليل على ان الاخر الذي يتعين للسببية وتضييق به الموسع اعم من ان يكون بحسب الواقع او باعتبار المكلف فالموت يجعل البعض كلا انتهى وذلك لان هذا تاويل لا يسمع من غير موجب ما ثور فكيف مع مخالفة كلام مشايخنا الامام فخر الاسلام ثم يرد عليه الخ يلزم ان يعصي من اخر مع ظن السلام لانه عند الموت تضييق الواجب كما قلت والترك حين التضييق يوجب الاثم ولا تجدي الجواب بان لقائل ان الاثم انما يلزم بترك الواجب في الوقت كله وههنا ترك في بعض بالاختيار وفي البعض بالموت لانه ترك في كل الوقت بالاختيار لان الموت جعل البعض كلا مع انه يجري فيما اذا اخر بظن الموت وكذا لا يصح الجواب بان الموت لا يكون سببا للعصيان فلا يعصي لانا لم نجعل الموت سببا بل تركه باختياره في وقته كله وكذا لا تجدي الجواب بان جاعل البعض كلا انما هو ظن الموت لا الموت نفسه لانه مطالب بالفرق كيف الموت عجز كله واما الظن فلا عجز ان ظهر كذبه فالموت اولى من الظن هذا فالحق هو ما قلنا ان لا اثم اصلا فانه لم يمت وظهر كذب ظنه وفعله في وقته فالجمهور على انه اداء لصدق حده عليه فانه فعل في وقته المقدر شرعا وقال القاضي قضاء لان وقته شرعا بحسب ظنه قبله لانه لما ظن الموت تعين له الاداء قبله قال الشيخ ابن الهمام هذا مستبعد القائل بوجوب نية القضاء والا فالنزاع لفظي ويرد عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله واخرفانه يأثم قطعا لقصده مخالفة الامر فاذا بان الخطاء وفعل في الوقت فهو اداء اتفاقا ويلزم عليه ان يكون قضاء لان وقته المقدر شرعا كان قبله حتى اثم بالترك فيه اقول الفرق بين ما قال القاضي وبين هذه الصورة بين فان الاول اعتقاد عدم الوقت مطلقا لا وقت القضاء ولا وقت الاداء وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الاداء فقط فالاول تضييع من كل وجه فلا يسع الاداء ولا القضاء بخلاف الثاني فالفرق الفرق فتامل اشارة الى انه لا ينفع لان علة القاضي موجودة ههنا ايضا هو صيرورة وقته مقدرا شرعا قبل الظن والا لما اثم بالتاخير فالحق ما قال

على القول بانهم ان يقولوا الظن معتبر مالم يظهر الخطاء واذا قد ظهر عادالحكم الى الاصل المودى واقع في الوقت بلاريب فمن اخر مع ظن السلامة ومات فجاءة فالتحقيق انه لايعصى به والقتل بالعصيان اذا التاخير لظان السلامة جائز ولاتاثم بالجائز والقول بان شرط الجواز اى جواز التاخير الى الاخر سلامة العاقبة اليه واذا مات فجاءة فقد فات شرط الجواز للتاخير فينبغي ان ياثم وردبانه يلزم التكليف بالمحال بالممتنع ذاتيا فانه اذا لايعلم بسلامة العاقبة واما الظن فهو متحقق في هذه الصورة فعلى اعتباره جاز التاخير فلا ياثم وقيل الجواز ليس من باب التكليف فلا تكليف بالممتنع وفيه ان [illegible] تكليفا لكنه اباحة فلا اباحة في الممتنع واشار المصنف الى ضعف هذا الرد بقوله لا العلم به اى شرط جواز التاخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة حتى يودي [illegible] بالمحال فان العلم بالسلامة محال عادة ودائما نفس السلامة فواضح تقتضيه هذا القول التخيير بين الممكن وهو التاخير حال السلامة والممتنع وهو التاخير [illegible] سلامة ولاستحالة المشروط عند عدم الشرط وهو التخيير على هذا الوجه يرفع حقيقة التوسع فان التوسع يقتضي ان يتخير المكلف في التاخير وهذا التاخير [illegible] ان يحتاط ولا يؤخر فاذن لابد من البناء على الظن فجاز التاخير فلا اثم فالملت هذا منقوض لوجب العمري فانه يجوز فيه التاخير [illegible] سلامة والية المقصود من اشتراط السلامة ان يجوز التاخير بشرط عدم الترك فلو مات في وسط الوقت قبل الاداء وحد تركه وليس فيه التخيير بين ممكن وممتنع قلت قد وجد التخيير في الموسع على جواز التاخير الى اخر الوقت من غير فصل فلو شرط سلامة العاقبة لزم الزيادة عليه وكان التاخير جائزا في وقت دون وقت وتخييرا بين التاخير مع الاداء مع السلامة والتاخير كذلك مع الموت وهذا يرفع حقيقة التوسع المفهوم من النص وهذا بخلاف الواجب العمري اذ لا نص فيه على التاخير الى اخر الوقت بل التاخير مقيد فيه بشرط عدم الاخلال والاجاز الترك عمدا من غير عذر الى ان يموت وهذا رافع حقيقة الوجوب فافهم وفرق الشيخ ابن الحاجب بان وقتية العمر كالحج فيعصى بالتاخير وان كان مع ظن السلامة والموت فجاءة وبين غيره اى غير ما وقتية العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصى بالتاخير مع ظن السلامة وان مات فجاءة ليس بسديد لان الوجوب مشترك بين الواجب العمري والموسع فان كان سبب العصيان في الاول الوجوب فينبغي ان يعصى في الثاني ايضا وعذر الفجاءة عام فيهما فلو قبل عذر الفجاءة في الموسع قبل في العمري فلا فرق وفيه ما فيه فان الفرق ظاهر لان العمري وقته العمر كله فالوجوب فيه يقتضي ان يعصى بالتاخير عن العمر فاذا اخر الحج مثلا ومات فجاءة فقد ترك في تمام وقته المقدار وهو اتم وللا تتم الوجوب بخلاف الواجب الموسع فانه اذا مات قبل الاخر فما ترك في تمام وقته يقصير متلكن مع هذا ينبغي ان لا يعصى فيما اذا ظن الموت لعدم الوجوب وجوب الاداء فرقا ان في الموسع فلا ياثم قبل الاخر لعدم وجوب الاداء وفي العمر لا ينفصل احدهما عن الاخر فيما تم بالترك هذا والله الغفور للمتاثم يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء مسئلة اختلفت في وجوب القضاء بامر جديد وعليه الاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كابي اليسر واتباعه وهو بما يوجب الاداء ولم يروه ان يحصل به وجوب الاداء يحصل به وجوب القضاء والا لم يجب القضاء على تارك كل الوقت ولا قضاء الصوم على الحائض والمسافر بل اراد بالاداء الفعل الذي يودى في الوقت سواء كان وجب الاداء اولا فوجوب القضاء اى الفعل في غير الوقت يثبت بسبب يجب به الفعل في الوقت وهو المختار لعامة الحنفية وكبارهم كما لقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي وللحنابلة واهل الحديث ثم هذا الخلاف في القضاء بمثل معقول فقط كما صرح به البعض وهو الحق صاحب الكشف وهذا لبعده والخلاف في القضاء مطلقا بمثل معقول كما لك او بغيره كما هو الظاهر من كلام الائمة فانه اطلق الامام فخر الاسلام وشمس الائمة القول فيه للاكثر ان عدم اقتضاء صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري فلا يكون صوم الجمعة بايجاب صوم الخميس واجبا والا لكان كل يوم يقتضي كان صوم الجمعة اداء وسواء لصوم الخميس هذا بين البطلان وهذا الاستدلال انما يتم لو قلنا اى الخنيفة الانتظام يقتضي فان عدم اقتضاء صوم الخميس صوم غيره انما يوجب عدم الدلالة عليه لفظا وهو اى هذا الادعاء بعيد منهم كيف ولا يليق بحال احاد من الناس فما ظنك باصحاب الايدي الطويلة في العلوم ولو كان المدعى هذا لما احتاجوا في ايجاب القضاء الى دليل زائد وحكموا الوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد وتكبيرات التشريق ولعل مقصودهم ان مطالبة بشيء يتضمن مطالبة بمثله عند فوته لا بان يكون اللفظ دالا عليه بالمطابقة او

لان التوسع يقتضي [illegible]

لان بين اول الوقت [illegible]

او التضمن فايجاب الاول هو الايجاب الثاني الذي هو المثل وتحقيقه انه لاشك ان ايجاب الاداء يوجب ثبوت الواجب على الذمة وشغلها به سواء كان منفصلا من الطلب ولا وطلب ايقاع هذا الفعل انما هو لتفريغ هذه الذمة عن الاشتغال واذا لم يوقع الفعل ينفي هذا الاشتغال والضرورة قاضية بانه انكان لمثل مشتمل على المصلحة التي اشتمل عليها الاصل كان في تفريغ الذمة طلب لاجل تفريغها فالوجوب الذي هو شغل الذمة بالفعل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان قبل الخروج وطلب ايقاع ذلك الفعل في الوقت لتفريغ تلك الذمة متضمن بطلب المثل في الاشياء التي لها مثل عند فوات الاصل تضمن الملزوم للازم وعدم اقتضاء صوم الخميس بصوم مثله اذا كان صوم الجمعة او السبت او غيرهما بهذا النحو من الاقتضاء غير ضروري البطلان ولا مبرهن عليه بل البرهان ربما يقتضي خلاف ذلك فانه لو لم يكن الاشتغال الاول باقيا مطلوب التفريغ بالمثل فاذا كان بهذا المثل قضاء له بل عبادة مستقلة اخرى والواجبان يكذبه والمراد على الاسرار التي روعيت في الاصل كما يشهد به الضرورة الغير الموقوفة ويشهد بذلك قول النبي صلعم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه الشيخان فانه صلعم حكم بقضاء نفس تلك الصلوة المنسية وقد يستدل بان فوات الاصل لا يستلزم العفو بالكلية ولا يبقى على الذمة حتى او يبقى على الذمة كما كان او يبقى معصية لانه لا سبيل الى الاول والا لوجب الجائز ولا الى الثالث فان المعصية معصيتان معصية التقصير عن الوقت هي ثابتة ولا رافع لها سوى الكرم ومعصية ترك نفس الواجب وهي تزول بالقضاء فتعين الثاني وهو المدعى فنقول فيه فهم المثلية في المصلحة المقصودة من الاداء غير معقولة عندنا بل من غير توقيف من الشارع فانه ربما يظن المثلين مماثلين وفي الواقع لا تماثل كما يظن بعض وقت الاسمر اوربع اخرى فيها في ذلك الوقت وصوم آخر رمضان واول شوال فيحتاج لمعرفة التماثل الى نص فانكان معرفا للتماثل على طبق ما لا بابي منه العقل يسمى مثلا معقولا وتقلب لها علة فيقاس عليها الامثال الاخر التي يوجد فيه تلك العلة كما قسنا على المسافر والنائم فيهما في حق الصلوة والصوم وعلى المكتوبات المنذورات وانكان معرفا للتماثل بين الشيئين بالذي لا يدرك العقل وجه التماثل والحكم فيه بما لا بابي عنه يسمى مثلا غير معقول كما افتت للصوم في حق الشيخ الفاني والى ما ذكرنا اشار بقوله نعم معرفات القضاء بمثل معقول او غير معقول بل يجب اما يكون غير معرف الاداء فان كان هذا المعرف قياسا فالحاجة الى معرفة المثل لمعرفة ان الاشتغال الثابت يزول بالاتيان بهذا المثل كما كان يزول بالاتيان بالاصل لكن الكلام في اصل سبب الوجوب واشتغال الذمة فنقول السبب هو سبب الاشتغال هو الاول فافهم فالحق الايجي وزعمه وقد بان لك ان لا فرق بين القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول ليس في موضعه فان الاداء كما كان مفرغا للذمة عن اشتغالها بالاصل يفعل لك الاتيان بمثل غير معقول وبمثل معقول وان طلب الاصل متضمن بطلب المثل عند الفوات معقولا كان او غير معقول وبان لك ايضا انه لا يصح القياس على القضاء بمثل غير معقول اصلا بان لك ايضا فساد ما توهم ان هذا محض نقيض الوجوب المنفك عن وجوب الاداء كما قررنا سابقا وهو فاسد بوجه آخر ايضا هو ان الصوم لا ينفك وجوبه عن وجوب اداءه في غير المعذور وقد ايجاب به في المشهور ان مقتضاه اي صوم الخميس اعني ان الصوم وكونه في الخميس فاذا عجز عن الثاني اي عن كونه في الخميس بقي اقتضاؤه الصوم مطلقا فان انتفاء القيد لا يوجب انتفاء المطلق فلا نسلم عدم اقتضاء صوم الخميس صوم الجمعة وانما لا يقتضيه بخصوصه واما مطلق الصوم مع قطع النظر عن تخصص الخميس فيقتضيه نعم غاية السقوط اولا وجوب الا بالقيد فالمطلوب صوم مقيد بكونه في الخميس لا مطلق الصوم الصالح لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلب له وبهذا لا يجب قبله ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا عن القيد بل فيه فقط هذا ولو حمل كلام المشهور على ان الامر يقتضي تحصيل الصوم المقيد بكونه في الخميس مطابقة تعريفا للذمة والصوم مطلقا باعتبار يتضمن مثله عند الفوات فرجع الى ما سبق لهم ولا يرد عليه شئ وقال في شرح لمختصر هذه المسألة مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد اي مجموعهما وهما متغايران وجودا في الخارج فلا يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى مطلوبا في الذمة اوهما يتحدان فيه ويلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق فلا يبقى المطلق عند فوات القيد فلا يبقى مطلوبا فالمطلب للقضاء فيما كان في الاداء وهذا بعيد وحسان الى من يأبى عنه فان كون المطلق والمقيد متغايرين في الخارج

يرجع الى الفوات

لا يوجب ان يكون بمطلوبين مستقلا والا لان تثبتا في الذمة كذلك حتى يبقى المطلق مطلوبا وثابتا في الذمة عند انتفاء القيد لم يجز ان يكون المجموع ثابتا بالاجماع في الذمة ومطلوبا بذلك الشرط فعند انتفاء لا يبقى شيء في الذمة فاقتضاء وجب مستقل وكذا كونهما مستحقين في الخارج لا يوجب ان يكون الذمة مشغولة بهذا الامر الحاصل بعد الاتحاد فقط لا بغيره بل يجوز ان يكون مشغولة بهذا بطلقه فعند انتفاء القيد يفوت الشغل ما يواخذ ولا يفوت شغل الذمة بمطلقه بل يقول الاتحاد انما يقتضي اللزوم بين انتفاء القيد والمطلق الموجودين بهذا الوجود والواحد لا اللزوم بين انتفاء الاشتغالين ولا يخفى ان تضمن مطالبة الواحد مطالبة شلة فتامل احسن التامل فان ما ذكر مغلطة كثيرا ما من الخلط بين الوجود وثبوته في الذمة والمطلوبة اقول هذا الكلام ناظر الى اتحاد الجنس والفصل وتغايرهما ولا يصح فيما نحن فيه اذ القيد ههنا ظرف زمان فالصلح فصلا فان قبل نعم ليس بفصل لكنه مشابه له في لاتحاد قال واتحاد مقولة متى بالمظروف غير صحيح عندنا لو سلم فان صح بناء على اتحاد العرض العرضي المتقدم مع المعروض فلا يلزم من فرد منها اي من مقولة متى انتفاءه اي انتفاء المظروف الذي هو معروض المقولة انتفاء فان الاتحاد اتحاد بالعرض فلا يوجب لانتفاء والانتفاء كما في الجنس والفصل فان الاتحاد بينهما بالذات فيرتفع كل بارتفاع الاخر فتامل على ما قررنا لا يرد عليه ان كلام المتامل مبني على مسئلة اتحاد الجنس والفصل كما هو مشروح في موضعه وبانتفاء الفصل لا يبقى حصة الجنس قطعا فتدبر بل الصحيح وقد يقال معصوده ان الواجب صنف البتة وهو مفيد ضمنا امر واحد يصدق عليه هذا المقيد ويعبر عنه باحد امرين مستقلين والطلب تعلق بكل منهما فعلى الثاني هناك امران مطلوبان لا يلزم من انتفاء طلب احدهما انتفاء طلب الاخر وعلى الاول طلب احدهما هو عين هذا الاخر او داخل لكن يرد عليه ما قدمنا انه على الشقين النزاع باق اما على الثاني فلجواز ان يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع فينتفي الاشتغال بالمطلق كما كان او بشرط الاجتماع فلا اشتغال رأسا فلا يجاب القضاء ولا يجاب اخر داما على الاول فالواجب وان كان امرا واحدا هو ما يعبر عنه بهذا المقيد لكن باشتغال الذمة به هل يبقى ويقع المقيد الاخر مبرءا للذمة او لا بل لم تبق اشتغال اصلا ولزم معصية فقط يزول بالفعل القضاء لما ان الحسنات يذهبن السيئات فافهم واستقم ونقض مختلوا الحنفية نذر اعتكاف رمضان اذا صام ولم يعتكفه حيث قضاه بصوم جديد فلو كان بالسبب الاول وهو النذر لم يجب صوم جديد ولم يوجبه التعدد وكان لا يجب القضاء اصلا كما قال ابو يوسف الامام والامام حسن بن زياد وهو خلاف مختارهم وهذا الاخير وروده على التامل ما تحاد السبب بل يرد على المتامل بالسبب الجديد ايضا لانه لا بد من التامل بلا اتفاق وههنا لا يمكن اذ الصوم الرمضاني المؤدى لا يمكن في غيره ومع الجديد لا تامل ولا يقال اصحابنا بالجديد قالوا بالسبب ههنا التفويت نقول عليهم انه غير موجب للصوم الجديد فمن اين جاء والجواب ان نذر الاعتكاف كان موجبا لاداء الصوم لانه شرط بقوله عليه الصلوة والسلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني والبيهقي وصحيه النفاذ والايجاب بالشرط موجب للايجاب بشرطه لكن بان ظهر تاثيره الذي هو وجوب الصوم المانع وهو وجوبه قبل هذا النذر فما زال المانع وبقي النذر موجبا للاعتكاف مطلق على الذمة ثبت شرطه الذي هو الصوم وظهر اثره وقد وقع في تقرير الامام فخر الاسلام نوع اضطراب وفيما ذكرنا كفاية ثم ههنا ايرادات لا بد من ذكرها وحلها على ما ظهر لهذا العبد الاول ما لا نسلم اشتراط الصوم المقصود في النذر كيف والحديث يدل على اشتراط مطلق الصوم الثاني ان الصوم المقصود لو كان داخلا في النذر لكان حاصل نذر الاعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشهر وهذا غير مشروع بل محال فلا ينعقد النذر وقبل النذر بغير الشروع صحيح كما في صوم العيد قلت هناك الصوم مشروع باصله غير مشروع بوصفه والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض كالليالي في حق الصيام كلها بعبارة مفصلة الصوم المطلوب شرط في الاعتكاف او المقصود وعلى الثاني يلزم ان لا يصح النذر فانه نذر بمعصية اوامر مستحيل وعلى الاول ينبغي ان يصح القضاء مع اي صوم كان لان النذر بوجهه الاعلى هذا النحو والجواب عنهما انه لم يقع ايجاب الصوم المقصود لكونه بخصوصه شرطا في الاعتكاف كيف وقع يلزم ان لا يصح في شهر رمضان اصلا بل لان مطلق الصوم شرط والنذر بالمشروط بالشرط لكونه مقدمته له فالنذر يقتضي وجوب الاعتكاف والصوم معا فمن هذا الوجه صار الصوم المقصود واجبا ثم لما اضاف الى الشهر المبارك وجب الاعتكاف فيه وعاق النذر عن ايجاب الصوم لانه لم يكن موجبا للصوم بنفسه وانما يوجب ضرورة توقف

الاعتكاف عليه وهو واجب بنفسه لا يوجب صوما اخر لانه لا يمكن فيه وفي غيره تصحيح الايجاب على خلاف تقتضي النذر ايضا لكن الصوم الاخر من ضروريات التكميل
بعد وجود صوم الشهر وعمل في الاعتكاف لوجود شرطه فوجب مقارنا لصوم الشهر فيه فاذا صام ولم يعتكف نفى الاعتكاف على ذمته مطلقا عن تلك المقارنة
وقد كان اوجبه النذر ولا ايجاب للمشروط بدون الشرط فوجب الصوم بذلك النذر وهو الصوم المقصود ولا يسقط عن الذمة لان الواجب لا يسقط بدون
الاداء او زوال سببه لوجوب واذا وجب فانما وجب ليقارن الاعتكاف لا بالذات فصارت المقارنة ضرورية فلا يصح بدون هذا الصوم وبعبارة قصيرة
ان هذا النذر لما اوجب الاعتكاف الحاصله الى ايجاب الاعتكاف وايجاب مقارنة بالصوم لكن لم يظهر اذا الثاني في الاداء لمانع فلزم القضاء لارتفاعه هذا
ما عندي فاحفظ الثالث انه يلزم ان لا يصح في قضاء شهر رمضان هذا واشار الى جوابه بقوله ولهذا الخ وبانه وجب الصوم المقصود ولا يقتضي في شهر رمضان اخر
ولا واجب اخر لما بيناسي قضاء رمضان الاول اذ المخلف الذي هو القضاء كالاصل الذي هو الاداء واذا جاز الاداء في الاصل جاز في الخلف هذا افاده السائل وقال
لما وجب الصوم المقصود الذي هو شرطه بزوال المانع فكيف يصح في القضاء دالا لزم تفويت الواجب فان جعل مطلق وجوب الصوم مانعا عن وجوب الصوم
المقصود فمع انه لم يدل عليه مانية المطلق دليل يلزم ان يصح في صوم الكفارة او المنذور الاخر والجواب وبالله التوفيق انا لا نقول شرطه الصوم المقصود وانما نقول
شرطه الصوم والنذر بالمشروط يتضمن النذر بالشرط المقارن له فالنذر بالاعتكاف كان موجبا لها الا انه لم يظهر اثره في الصوم لكونه واجبا بنفسه بايجاب
غير ممكن فاوجب النذر اعتكافا فاوجب لكن مقارنا لصوم الشهر المبارك والا كان ايجاب المشروط من غير شرطه فاذا فات الصوم مع الاعتكاف بقي على ذمته
اعتكاف مقارن بهذه الصيام بايجاب النذر كما كان فحج لا يخرج الى ايجاب صوم اخر بخلاف ما اذا صام ولم يعتكف فانه تبقى الاعتكاف في ذمته مطلقا عن
مقارنة صوم فاوجب النذر صوما اخر مقارنا له والا عاد المحذور المذكور من وجوب المشروط بدون شرطه هذا عندي ولقد طول المتاخرون في هذا المقام
في اسفارهم فلعلم يأتوا بشيء يرتفع به قلق القلوب ومانبه عليه عسى الله ان يهدي به الطالبين مسئلة مقدمة الواجب المطلق اي الواجب الذي وجوبه غير متوقف
على المقدمة وجب مطلقا اي سببا كان او شرطا شرعا كالوضوء او عقلا كترك الضد او عادة كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه وقيل الوجوب في السبب فقط دون
غيره من المقدمات وقيل في الشرط الشرعي فقط وهو مختار ابن الحاجب وقيل لا وجوب بشيء من المقدمات مطلقا لنا ان التكليف به اي بالواجب بدون التكليف
بمقدمته يودي الى التكليف بالمحال اذ شيء بدون السبب والشرط محال لا يقال المحال ليس الا التكليف بالواجب ماخوذا مع عدم الشرط مثلا لا بالواجب مطلقا
فان الصلوة بدون الوضوء محال لا الصلوة المطلقة لانا نقول التكليف بالواجب ما مقارن بالمقدمة فهو المدعى او مطلق بحيث يصلح المقارنة وهو مما فح
التكليف تكليف بما يتناول المحال فالمحال مكلف به وهو تجويز اذ هذا ظاهر جدا فلا تفعل الا ترى تحصيل اسباب الواجب وجب وتحصيل اسباب الحرام حرام بالاجماع اي
فقد اجمع على وجوب اسباب الواجب وحرمة اسباب الحرام فلا يلزم التكليف بالمحال لا ان هذه المقدمة تثبت بالاجماع ليرد عليه انه قد ثبت بدليل اخر منفصل عن
دليل وجوب الواجب وقد كان الكلام في الوجوب بايجاب ذي المقدمة فتامل وقيل لا نسلم لزوم التكليف بالمحال فيما يلزم لو كان التكليف بالواجب من
غير وجوب المقدمة اصلا في نفس الامر وهو غير لازم اذ يجوز ان يكون وجوبها لغيره اي لغير موجب الواجب كالايمان فانه وجب بنفسه سلوا وجب لعبادات ام لا لغيره
ان الكلام كان بالنظر اليه يعني انه لو لم يكن المقدمة واجبة بالنظر لى الواجب لكان التكليف بالواجب متنا ولا لحال عدم المقارنة بالمقدمة فصار التكليف
بالواجب تكليفا بالمحال قلت كيف يجب المقدمة وهي غير مامورة اذ لا يلزم الامر صريحا قلت لا نزاع في ذلك بل المراد من وجوب المقدمة انه اي الامر بالواجب
يستتبعه اي الامر بالمقدمة فهي واجبة لوجوب الواجب ومامورة بامره وهو معنى قولهم ايجاب بالمشروط ايجاب الشرط ولهذا لا يلزم الا معصية واحدة اذا ترك
الواجب مع المقدمات بالنظر الى الواجب الاصلي لا لذات لا لمعاصي بالنظر الى الاسباب والشروط بل معصية الواجب الاصلي مسوية اليها بالعرض والظاهريون
المنكرين لا يتكرون ان هذا يلزم انكروا الوجوب صريحا فالنزاع لفظي وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده القائلون بعدم الوجوب فقط قالوا لو وجب لتوقف

عليه الواجب من المقدمة لزم تعقل الموجب لان الايجاب بدون التعقل غير معقول والثاني باطل لانا كثيرا ما نامر بشيء ونعقل عن المقدمات فثبت الملزوم ممنوع وانما يلزم التعقل لو كان الامر حقيقيا وبالذات وليس المقدمة مامورة لا بماموريته الاولى بالعرض ومن ههنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسها ولا وجوب النية وانما يلزم فيما اذا كان الوجوب حقيقيا بل لانه لزوم ههنا كما ليفيد اذ لا يجب النية في الوضوء والغسل عندنا وفي غسل الثياب وستر العورة بالاتفاق ومن ههنا ظهر لك اندفاع ما استدلوا به من لزوم المعصية بترك المقدمة دليلزوم وجوب النية في المقدمات وقالوا لو وجبت لما صح التقييد لعدم الوجوب ونحن نقطع بلغة اذ يجب غسل الوجه دون الراس قلنا بطلان اللازم ممنوع ولا قطع بصحة مثالك بحسب العادة وقالوا لو صح لزم قول الكعبي من انتفاء المباح ويتفرع اذا اشتبهت المنكوحة بالاجنبية اذا دخل امرأتان في بيت وقد زوج احديهما الوكيل ولا يعرف الزوج الزوجة بعينها وقد مات الوكيل حرمت المنكوحة لان الكف عن الحرام وهو وطء الاجنبية واجب وهو لا يكف عنها جميعا للاشتباه ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام ولو قال فاطلقا لزوجته احد طلاقا حرمتا لان الاجتناب عن المطلقة يقينا فيه اي في الاجتناب عنها كذا في كتب الشافعية واما عندنا ففي تلك الصورة لا يقع الطلاق على المعين منهما بل في المبهم وانما يقع على المعين بالبيان فله قبل البيان ان يطأ ايهما شاء بدلا لكن وطء احديهما يكون بالتعيين للطلاق في الاخرى فليس هناك الكف عن احدهما واجبا حتى يكون الكف عنهما مقدمة الواجب نعم لو طلق معينا طلاقا بائنا ثم بشيء المطلقة ينبغي ان يحرما لان هذا من صور اشتباه المنكوحة بالاجنبية اقول واذا ثبت وجوب المقدمة فالغاية داخلة في المغيا وانما كانت مقدمة ليعلم وجود المغيا فعلم وجود المغيا موقوف على دخولها وعموم التوقف في الغايات كلها محل تامل انما يصح في البعض الذي مر مقدمات للمغيا فرع اخر قالوا خروج المصلي بصنعه فرض لان من ضرورات الدخول في صلوة اخرى خروجه عن الاولى والدخول في اخرى فرض هكذا الخروج عن الاولى ولا يفيده هذا العبد فان كونه من اللوازم لا يوجب ان يكون الخروج بصنع المصلي عنها فرضا كيف ويجوز ان يخرج من الصلوة بعد تمام الاركان من غير اختيار بل هو الظاهر من حديث الاعرابي فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلوتك ان شئت ثم رواه الامام محمد على انه لو سلم فالخروج اذن من تمامات الصلوة الاخرى لا من فرائض هذه ولم يقل الامام ابو حنيفة على فرضيته انما استخرجها عن بعض الفروع كفساد الفجر فيما اذا طلع الشمس في القعدة الاخيرة بعد التشهد قبل السلام والجمعة فيما اذا خرج وقت الظهر في تلك الحال وتعلم الامي سورة فيما وغيرها وفيه كلام قد استوفى في فتح القدير وقال الامام ابو الحسن الكرخي ان القول بفرضية الخروج بصنعه لا مستند له فالك الفرض ما يكون قربة وهذا الخروج ليس قربة بل قد يكون معصية فكيف يكون فرضا لا شبهة ما قالا انه ليس بفرض والله اعلم بالصواب مسئلة وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده المفوت وقيل الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده وقيل الامر بالشيء نفس النهي عن ضده فمنهم من عمم في امر الوجوب والندب فجعلها نهيا وعن الضد تحريما وتنزيها فالندب الى الشيء نفس كراهة الضد ومنهم من خصص الحكم بامر الوجوب فليس ضد المندوب بمكروه وقيل ليس الامر نهيا عن الضد ولا يقتضيه الا عقلا وعليه المعتزلة وعلمية الشافعية ثم عن الخلاف في النفي كذلك فالمختار انه متضمن النهي عن الضد وقيل نفس الامر به سواء كان تحريما او تنزيها وقيل اذا كان تحريما فقط وقيل يقتضي كون الضد بمعنى سنة لا ان الامر بالشيء ونهي جميع الاضداد لان كلا واحد منها مفوت للواجب المامور به بخلاف النهي فانه امر باحد اضداده فخبر وقيل ليس النهي امرا بالضد ولا يقتضيه عقلا كما في الامر وقيل في النفي لا يتضمن الامر بضده ولا نفسه بخلاف الامر فانه الامر بالامتناع عن الضد من لوازمه وجوب الفعل والا فان جاز الاتيان بالضد مع وجود الفعل ارتفع التضاد والا ارتفع الوجوب واذا كان من لوازم الوجوب فتحقق وجوب الفعل لتحقق وجوب الامتناع عن الضد فلو لزم حرمة بمثبتية الوجوب وخطابه وهو المراد من التضمن كما ان جعل الملزوم هو بعينه جعل اللازم ولا يحتاج الى جعل مستقل كذلك لا يحتاج الامتناع عن الضد الى موجب سوى موجب الفعل والمراد بهذا المعنى بالتمثيل وقال اللوازم مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا لكان كذلك لزم امكان الانفكاك اي كما ان جعل الملزوم هو جعل اللازم كذلك ايجاب الملزوم هو بعينه ايجاب اللازم وبمثله يقال في النفي يعني ان الاشتغال بالضد من لوازم كف الفعل فاذا تحقق ايجاب الكف لا بد من

تحقق ايجاب الاشتغال الى الضد ولو تخييرا وفيه شئ لان كون الاشتغال الى الضد من لوازم الكف عن الفعل مسم فانه قد يوجد الكف ولا خطر ضد بالبال فضلا عن الاشتغال سوى هذا الكف وليس بنهي وكذا ليس من لوازم عدم الفعل فان العدم يكون من عدم العلة للوجود المانع الذي هو الضد فلا يلزم الايجاب فالخطاب ههنا واحد بالذات متعلق بالفعل وبالضد والتفاوت بالاصالة والتبعية فبالاصالة للواجب وبالتبعية للكف عن الضد كما في ايجاب المقدمة فعلى هذا اذا ترك الواجب مع الاشتغال الى الضد فالمعصية معصية واحدة هي معصية ترك الواجب وانما ينسب الى الضد بالعرض وعلى هذا فلا يليق ان يخالف في هذا الحكم وجعل الشيخ ابن الهمام فائدة الخلاف في هذه المسئلة ان عند قائلي التضمن اثنان العينية معصيتين وعند المنكر معصية واحدة وعلى هذا فالخطاب عند القائلين بالذات واصالة الى الواجب والكف عن الاضداد وعند المنكرين ليس كذلك وعلى هذا فلا يتم الدليل قطعا لانه لا يلزم من تعلق الخطاب بالملزوم تعلقه باللازم بالذات لكن الظاهر ان لم كما لا يخفى وح فالنزاع لا طائل تحته ومن ههنا قيل يقتضي الامر بالشئ كراهة ضده فان خطاب التضمن انزل من خطاب الصريح فلا بد من الفرق بينهما نعم الاطلاق ليعلم انه ذكر الامام فخر الاسلام اولا ثلثة مذاهب في ضد المامور به والمنهي الاول انه لا حكم للامر والنهي في الضد اصلا الثاني وقد ينسب الى الشيخ ابي بكر بن العصام قدس سره تحريم ضد المامور به ووجوب ضد المنهي عنه ان كان واحدا الثالث كراهة المامور به وكون ضد المنهي عنه في سعة سنة وهبة وقال هذا اصح عندنا ثم قال بعد ذكر هذه الفريقين الاولين واحتج الفريق الثالث بان الامر على ما قال الجصاص قدس سره الا انا اثبتنا بكل واحد من القسمين ادنى ما ثبت به لان الثابت لغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه والذي اخترناه فبناء على هذا وهو ان هذا المكان امر اضروريا سميناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء ههنا انه ضروري غير مقصود فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع ثم قال بعد عدة سطور وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا لما لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس منتهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا يفسد صلوته ولكنه مكروه قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء الى اخر ما ذكر من التعريفات كما هو دابه الشريف وقد تتبعه العلماء الاعلام في حل هذا البحث فحمل بعضهم على ما اشار اليه المصنف وحاصله ان بالضد خطاب التضمن وهو انزل من الصريح فلا يثبت به التحريم بل نزل منه وهو الكراهة ومن هذا الوجه سماه كراهية فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ ابي بكر وعلى هذا يستقيم قوله واما اذا لم يفوته كان مكروها الا ان يقال من ههنا شرع في كلام اخر فاراد بالمكروه ههنا المتعارف من المعنى لا ما ثبت بخطاب غير صريح كما اراد سابقا ثم اورد المعترض عليه بقوله لكن يلزم على هذا اطلاق المكروه على الحرام وهو بعيد جدا وحمله اخرون على ان مقصوده رح اثبات الكراهية في غير المفوت من الاضداد واقتصر كلامه اما اثبتنا لكل من الامر والنهي ادنى رتبة وهو الخطاب التضمني الصرف الذي سميناه واقتضاء اصطلاح واذا ثبت الخطاب التضمني فائدته ان الاضداد ان غير مقصود بالحكم بالامر ولم يعتبر الامر لا بالذات فاذا لم يفوته لم يتبين حرام بل مكروها وعلى هذا التقرير لم يتبين ذكر هذا المذهب في المخالفة منا سبا ثم ان ما ادعاه رضي الله عنه لقوله فاذا لم يفوته كان مكروها غير مفهوم جدا لانه على الان فانه اذا لم يفوته لم يتعرض له الامر فان ثبت الكراهية فبدليل اخر لا بحكم الضدية واما القعود قائما لا يفسد لان القيام ليس فرضا وايميا في الصلوة واما الكراهية فلان تخلل الغير الافعال الصلوتية فيها مكروه اذا كان من جنسها لا لانه كضد شئ واما لبس المحرم الازار فلانه لما نهي عن لبس المخيط وقد كان المستفرض ايميا تعين لبس الازار والرداء لا لانه ضد للبس المخيط فيبقى بكذا الكلام في باقي الفروع لا بطول الكلام بذكره ثقلت فالامر بشئ نهي عن ضد ضد عينا فكل من الاضداد منهي عنه والنهي عن الضد يستلزم الامر بالضد الا تخييرا فهذا الضد الاخر منهي عنه عينا ومامور به تخييرا فاجتمع الوجوب والحرمة في شئ واحد بهذا قلت الامكان بالنظر الى شئ كما انه لا ينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الى شئ احرى كالمامور به والوجوب بالنظر الى شئ لا ينافي الحرمة بالنظر الى شئ اخر فلا استحالة في الاجتماع ولو قيل ان حرمة ضد الواجب لاداء مفوت له وليس الاجتناب عنه مطلوبا بالذات بل لاداء الواجب وضد المنهي انما يكون واجبا لتحصيل الاجتناب عنه فضد هذا الضد انما يكون مطلوبا بالتحصيل الاجتناب عن هذا الضد وانما هو لتحصيل

الواجب فانكان ضد العدم ضد الواجب بعينه لا يكون واجبا مطلوبا بالاجتناب عن هذا العدم لان الاجتناب عنه على هذا الوجه لم يكن مطلوبا بل بوجه يقارنه اداء الواجب لم يكن بعيدا بل ولى كما يخفى على المتامل لا يقال يلزم على الاول هو تضمن وجوب الشئ حرمة الضد حرمة الواجبات فان الواجبات ما هو ضد لواجب اخر كحرمة الصلوة من حيث انها ضد الحج اذ الاركان الصلوتية لا يجامع الاركان الحجية وبالعكس اى حرمة الحج من حيث انها ضد الصلوة ويلزم على الثانى وهو تضمن نهى الشئ لوجوب الضد وجوب المحرمات ولو تخييرا فان من المحرمات ما هو ضد لمحرم آخر كوجوب الموالاة اذ الايلاجان لا يجتمعان وبالعكس اى فى وجوب الموالاة لانه ترك الزنا لانا نقول فى الاول اى لاجل الجواب عن الاول الامر لا يقتضى الاستيعاب فلا يكون نهيا عن الضد وانما يدل فى هذا الاحيان والاشتاة فى الالتزام فاداء الصلوة فى وقت يكون الحج بها تركا دارم التبعية فيمكن فعل ضد الواجب فى وقت اخر ومن ههنا قيل ان الشئ فى حرمة ضد الواجب انما يكون الواجب مضيقا فان الموسع لا يوجب حرمة الضد اذ يجوز تركه والاصح انه لا حاجة الى هذا التقييد لما انه يجب فى جزء من اجزاء الوقت كذلك يحرم الاشتغال بضده او اضداده فيه فان الحرمة على حسب الوجوب لكن يلزم على هذا ان لا يكون الحج وقتة العمر كله فان حرم فى جزء من اجزاء الوقت وقد اجمع على ان العمر كله وقته كذا يلزم فى الصلوة ايضا ان لا يكون تمام وقته المقدر وقتا له الا ان يقال فى الحج ذلك اى العمر كله وقته نظرا اليه من حيث هو هكذا ان يكون اداء الحج فى كل وقت صحيحا ولا يبقى المواخذة به وانما جاء الحرمة فى بعض الاحيان نظرا الى ترك واجب آخر ونقول فى الثانى التعين للحرمة لدليل اصلى موجب لها خرج المحل عن قبول التخيير تبعا فان الحكيم ليس شانه ان يامر بشئ لنا من عن الحرام وهو حرام مثلا فلا يكون الكف عن الزنا مطلقا ولو بالموالاة مطلوبا بل الكف الخاص فلا يلزم وجوب الموالاة فتامل فيه ويمكن الجواب بعدم التنافى بين الوجوب بالشئ التخيير والحرمة الذاتية فتدبر ولاصحاب سائر المذاهب وجوه ضعيفة مذكورة فى المبسوطات مع ما عليها فارجع اليها ونحن نذكرها فاعلم القائلون بالعينية قالوا التقاضى منهما اولا ولو لم يكن الامر بشئ هو النهى عن الضد فهما امثلان او ضدان او خلافان وعلى الاول يلزم ان لا يصح الاجتماع ويصح بالضرورة اذ لا استحالة فى الامر بشئ والنهى عن ضده وبالعكس على الثالث فيمكن اجتماع الامر بالشئ مع ضد النهى عن الضد وضده امر به فيلزم اجتماع الامر بالشئ مع الامر بضده هف قلنا خلافان ولا تسلم لزوم امكان الامر مع ضد النهى عن الضد فانه يجوز التلازم بين الامر والنهى عن الضدين فلا يصح الانفكاك نعم يلزم التضمن كما علمت ولعله لهذا رجع القائلين عنها الى التضمن وثانيا ان السكون ترك الحركة بالامر فالسكون طلب لترك الحركة وهو النهى عن الحركة قلنا الاضداد اللتى هى سلوب المامورات مسلم انها عينية كما لكنها خارجة عن النزاع فان الاضداد الثابتة الوجودية وما لا يكون كل ضد ما مورا تركا له ممنوع كيف ليس الاكل نفس ترك الصلوة نعم ترك الضد من لوازم وجود المامور به فالامر به يلزم النهى عن الضد وظن الخصم للعينية او التضمن بالامر اما ان النهى لا يقتضى الا نفى الفعل وليس وجود الضد عينه او لازمه لجواز انتفاء الفعل بانتفاء المقتضى لا لوجود المانع وقد مر انه وارد واما لزوم وجوب المحرمات وقد مر الجواب عنه واما لزوم انتفاء المباح وسيجئ انشاء الله تعالى حاله وظن الخصم بامر الوجوب احد الامرين الاخيرين اذ فيما من وقت الا وقته مندوب فيلزم ان يكون كل مباح مكروها وسيجئ انشاء الله تعالى ما ينكشف به حاله المنكرون اللزوم والتضمن قالوا لو كان الامر بشئ هو بعينه النهى عن الضد او يلزمه او يلازمه وبالعكس لزم من الامر بشئ والنهى عن شئ تعقل الاضداد والتالى بطل بالضرورة اما اللازمة فلانه لا يعقل امر ولا نهى من غير تعقل متعلقها قلنا المراد تعقل فيما يجوز التكليف به بامر او نهى صريحا او لزوما بينا التكليف صريح وليس الامر فيما نحن فيه كذلك فان النهى عن الضد لازم للامر لزوما غير بين وان ادعى انه بين بالمعنى الاعم وجيب فى المشهور بان المنفى تعقل ضد ضد واما تعقل مطلق الضد فضرورى لان الامر لا يكون الا حال العدم المامور به والا لزم طلب الحاصل وعدمه لا يكون الا باشتغال الضد فلزم تعقل الضد المطلق والحاصل ان تعقل الاضداد الجزئية على التفصيل غير ضرورى وعدمه مسلم واما تعلقها بالوجه الاعم كما فى الضد المطلق فلازم ضرورى ومتحقق هيهنا فلا يرد انه اذا سلم انتفاء تعقل ضد ضد فقد سلم ما ادعى للمستدل فان الكلام فى ان الاضداد الجزئية منهى عنها ام لا كما فى التحرير ولا يرد ايضا انه سلم اولا انتفاء تعقل الاضداد الجزئية واخرا ثبتت تعقل ضد ما كما فى التحرير ايضا واعترض على هذا الجواب اولا بانه لا يلزم انتفاء المامور به

حال الامر بل غايته ما يلزم انتفاء المامور به في الاستقبال فلا يلزم تعقل الضد وهذا غير واف فان المجيب ان يقول لا بد من تعقل انتفاء المامور به في الاستقبال والاشتغال بضده وبهذا القدر يتم المطلوب فالاخرى في الاعتراض عليه بان الامر لا يقتضي تعقل انتفاء ولو في الاستقبال لا ترى ان المطيع مامور من الله تعالى وعلمه محيط بكل شئ وكذا لا يلزم الانتفاء حال الامر فان المومن مامور بالايمان في الاستقبال بل لا بد من تعقل انه غير حاصل من غير صنع المامور وكين انتفاء مشتية وهو لا يستلزم تعقل الضد اصلا وثانيا بان غايته ان يلزم تعقل الضد ولم يكن لمستدل بقاء تعقل الضد منهيا او مطلوبا فان مقصوده لو كان لام نفس النهي عن الضد او ملزومه وبالعكس لزم تعقل الاضداد في الام منهية وفي النبي مامورة قالوا الامر والنهي بشئ لا يعقل من غير تعقله بهذا التوهم لتعقل والحق في الجواب ما ذكرنا ولقد وقع بهتا نوع من الاطناب وبعد بقي جنايا وعليه لتكلان مسئلة نسخ الوجوب على التخاء الاول نسخه بنفوذ ال على الاباحة والجواز لنسخ صوم عاشورا الثاني نسخه بالنهي عنه كنسخ التوجه الى بيت المقدس فانه منهي عنه الثالث نسخه من غير ابانة جواز وتحريم ففي الاول الجواز بالنص الناسخ ثابت البتة وفي الثاني لا جواز اصلا بالاجماع بقي الكلام في الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يبقى وعند الشافعية يبقى واختاره المص وقال اذا نسخ الوجوب بالنوع الثالث بقي الجواز بالنص المنسوخ خلافا للغزالي الامام حجة الاسلام فانه وافقنا في انه لا يبقى بالنص المنسوخ فان ثبت بدليل اخر ان الوجوب يتضمن الجواز فانه جواز مع الحرج في الترك والناسخ لا ينافيه فانه ليس بصيغة النهي بالفرض فيبقى على ما كان من الجواز والنفي الحرج في الترك اعلم ان الجواز الذي كان يفهم هو الجواز المقارن للحرج في الترك لا الجواز الاعم منه ومن الاباحة فان الامر ليس الا بطلب الفعل حتما لا غير فبعد طريان الناسخ لم يبق هذا الجواز المقارن للحرج في الترك البتة ومطلق الجواز الشامل للدليل عليه اذا كان دليل لم يبق في الحد فالجواز الذي كان يتضمنه الامر لم يبق والذي يدعون بقاءه لا دليل عليه فافهم فانه دقيق قيل الجواز جنس الوجوب والجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا يتقوم بفصل اخر بين يرتفع فصل الوجوب وهو عدم الحرج على الترك كالجسم النامي يرتفع نموه الذي هو الفصل ويبقى جماد بفصله فتدبر وفيه نظر ظاهر فانه اذا ارتفع التقوم بفصل فلا بد من علة اخرى للتقوم بالفصل الاخر والنص المنسوخ اذا لم يكن والاعلى هذا التقوم فلا بد من دليل آخر اليه انكان ثبت به والا لما اذا ارتفع نمو الجسم لا بد من علة الجمادية كما لا يخفى على المنصف وربما يقال ان المركب الخارجي الذي فيه اجزاء غير محمولة محايثة للجنس والفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس واما المركب الذهني الذي لا يمتاز جنسه عن فصله في الخارج بل امر واحد هو بعينه الجنس والفصل فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والوجوب انكان مركبا من المركبات الذهنية اذ لا يتعقل اجزاء غير محمولة فالقياس مع الفارق فتامل فيه ولما ادعى ان الجواز جنس الوجوب وصادق عليه ويطبق مبانيا اياه وكان موضع اشتباه اراد ان يفصل معاني الجواز ليرتفع الاشتباه وقال اعلم ان الجائز كما يطلق على المباح المباين للواجب والمندوب كذلك يطلق على ما لا يمنع شرعا هذه العبارة تحتمل محملين الاول ما حكم الشارع بعدم امتناعه والحرج فيه فهذا يشمل المباح والواجب والمندوب وهو الذي يدعي الشافعية بقاءه بعد نسخ الوجوب الثاني ان الشرع لم يحكم فيه بالامتناع فهذا هو التوقف الذي يقول به بعد نسخ الوجوب الى قيام دليل اخر على الجواز والاجواز ويطلق على ما لا يمتنع عقلا بالجملة ويطلق على ما استوى فيه الامران شرعا او عقلا اي قام دليل شرعي او عقلي على الاستواء وهو اعم من المباح فان فيه الاستواء الشرعي فقط وعلى بناء الاستواء وعدم الحرج في الفعل ويطلق على المشكوك فيه لكذا عقلا او شرعا كسور المحار مسئلة يجوز في الواحد بالشخص اجتماع الوجوب والحرمة بان يكون نوع منه واجبا ونوع آخر حراما كالسجود لله والسجود للشمس فانهما نوعان لمطلق السجود الواحد بالجنسي مع وجوب الاول وحرمة الثاني ومنع بعض المعتزلة هذا الاجتماع مكابرة لا يلتفت اليه وصرفهم السجود الى قصد التعظيم بان السجود ليس حراما ولا واجبا انما الواجب تعظيم الله تعالى والمحرم تعظيم الشمس لا يجدي في هذا المقام فان التعظيم واحد جنسي واحد نوعي هو تعظيم الله تعالى واجب الاخر هو تعظيم الشمس حرام انما الكلام في الواحد بالنوع

بل يجتمع فيه الوجوب والحرمة بان يكون شخص منه واجبا حراما فهذا وان كان هو المشهور من ان الكلام في الواحد الشخص متحدان في المال لكنه انما عبر بهذه العبارة لان التكليف بالنوع والشخص انما يوجد بعد الاتيان ولا يتصف بالوجوب والحرمة الا لانه فرد من النوع وبذا لهو مراده مما قال في الحاشية وبذا اولى من المشهور لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقا لان التشخص بعد الوجود ولان النوع انما يتصف بالوجوب والحرمة الا باعتبارين بخلاف الواحد بالجنس انتهى ولم يرد به ان ما ذكره القوم باطل بل ان هذا التغيير اولى وحسن وحاصل الوجه الثاني ان وجوب النوع عبارة عن وجوب الاتيان بفرد ما وحرمته عن وجوب الكف عن جميع الافراد فيلزم اجتماع المتنافيين في شخص واحد فلا يصح اجتماعهما الا من جهتين بخلاف الواحد بالجنس لان وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما وحرمته عن لزوم الكف عن نوع ولا تنافي ولو اريد تحريمه لزوم الكف عن جميع افراده فهو تحريم لهذه الحقيقة المطلوبة الكف فهو نوع بهذه الجهة كما انه ان حرم النوع في شخص اوجب في اخر فهو بهذا الاعتبار اعتبر بهما فهو حبس والحاصل انه ان اعتبر حقيقة مبهمة واوجبت باعتبار تحصلاته المبهمة فهي الواحد بالجنس في هذا الاصطلاح وهذا النحو من الاجتماع جائز باتفاق من يقيد بالتفاتهم وان اعتبرت نفسها واوجب الاتيان بها ما تيان واحد من الافراد ولم يلاحظ خصوص المتحصل منها او حرمت نفسها بان يكون المقصود عدم الاتيان بها نفسها لا بخصوص تحصلها فهو المراد من الواحد بالنوع وهذا النحو من الاجتماع متنازع فيه ولا شك ان التعبير بالواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس هذا غاية التوجيه بكلام المصنف وحاصل المسئلة ان ايجاب شئ في ضمن بعض انواعه وتحريمه في ضمن بعض اخر جائز خلافا لبعض المعتزلة الغير المقيدة بهم وانما الكلام في وجوب شئ وحرمته بان تتصف بهما في اشخاصه سواء سمي ذلك الشئ جنسا او نوعا فاما ان تتحد فيه الجهة حقيقة او حكما كما اذا تساويا فذلك الاجتماع مستحيل فانه يلزم الاتيان به وعدم الاتيان به وهو جمع بين النقيضين فهذا التكليف به وليس هذا من تكميل نسخ الموئد لانه يرتفع هناك الحكم الموئد فالحكم المتحقق واحد وههنا الكلام في الاجتماع ثم ترقى وقال بل تكليفه محال لانه يلزم من هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شئ واحد ذاتا وجهة فيكون واجبا وحراما وهو جمع بين الضدين في نفس الامر قال في الحاشية وفيه ما فيه فانه انما يتم اذا لم يكن تعدد جهة اصلا واما اذا كان تعدد جهات متساوية فمحل الوجوب والحرمة مختلفان فلا اجتماع للمتنافيين نعم لا يمكن الامتثال حينئذ بالتكليف تكليف بالمحال لان التكليف محال فتدبر او يتعدد الجهة حقيقة وحكما بحيث يمكن الافتراق من احدهما كالصلوة في الدار المغصوبة فعند الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية يصح بذا النحو من التكليف فالصلوة في الارض المغصوبة واجب وحرام معا فيثاب بها لاستحقاق ثواب الصلوة ويعاقب بالغصب قال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يصح ويسقط اي بالفعل الذي شانه هذا الطلب وتبعه الامام الرازي صاحب المحصول فان سقوط الطلب اما بالامتثال او النسخ وكلاهما منتفيان وعند الامام احمد بن حنبل واكثر المتكلمين والجبائي والروافض لا يصح هذا النحو من التكليف ولا يسقط به الواجب لنا انه لا مانع يحيل الاجتماع وصفين متضادين وهو غيرية ما مع او عدم اتحاد المتعلقين لما حقيقة ثابت ههنا فان الكون في الحيز وان كان واحدا بالشخص لكنه متعدد باعتبار انه كون من حيث انه صلوة وعبادة الله تعالى وكون من حيث انه غصب وتعد على ملك الغير فبالجهة الاولى يكون واجبا بالجهة الثانية حراما فلا اتحاد في المتعلقين اصلا فلا استحالة قيل في حواشي مير زاجان لا نسلم ان الكون في المغصوب من حيث انه صلوة واجب حتى يجتمع الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجبا بوتا ولهذا لو امر بالصلوة وهو مما ذا النهي عن الكون في المكان المغصوب يدل على ان الكون المطلوب بالصلوة غيره بذا ظاهر كلام القائل ويمكن ان يقرر معارضته بانها لا تصح لان المطلوب غير هذه الصلوة والمخصص النهي عن الكون في المغصوب يلائم المعارضة قوله اقول في الجواب الدلالة اي دلالة النهي عن الكون في المغصوب على ان الصلوة المطلوبة غير الصلوة فيه ممنوعة فانها فرع التضاد بين النهي المذكور واذا جوزنا الاجتماع بينهما نظرا الى ان الامر مطلق كما هو حقيقة مع لغائر الجهة والحمل على الحقيقة ضروري اذا لم يصرف صارف فاين الدلالة على عدم تناول الامر لهذه الصلوة وان جزاء الايراد منا فتقرير الجواب ان الكون في المغصوب من حيث انه صلوة واجب البتة لان الامر بالصلوة طالب لمطلق الصلوة فانه مطلق والتقييد لا بد له من صارف وليس تخيل الا النهي عن الغصب ولا يصلح قيدا الا اذا

ان يكون المطلوب في الامر بالصلوة

على الفساد والدلالة فرع التضاد وهو بطل لتعدد الجهة فانعم فصار ما نحن فيه كما اذا امر عبده بالخياطة ونهى عن السفر فخاط وسافر فانه مطيع في الخياطة عاص في السفر قطعا كذا هذا والنقض بصوم يوم النحر بانه اذا نذر صوم يوم النحر يجب ان يصح اذ الحرمة لجهة كونه في يوم النحر والوجوب من جهة كونه صوما منذورا فصار مثل الصلوة في الارض المغصوب مدفوع بان التحاق اي تحاق حكم الصلوة في المكان المغصوب ممنوع ههنا فعندنا يخرج عن العهد بالصوم فيه فيصح الصوم من جهة كونه صوما منذورا يثاب عليه من جهة كونه في يوم النحر واعراضا عن هذا قد تعالى فانقلت ينبغي ان لا يصح هذا النذر فانه معصية والنذر بالمعصية باطل اما الاول فلما روى الشيخان عن ابي سعيد الخدري لا يصح الصيام في يومين يوم الاضحى والفطر والطبراني عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارسل ايام منى صياحا ان لا يصوموا هذه الايام فانها ايام اكل وشرب واما الثاني فلما روى اصحاب السنن عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين واذا لم ينعقد لم تحقق الوجوب قلت لا نذر ههنا بالمعصية فان المعتبر انما نذر الصوم خلا معصية فيه وانما المعصية في قارنه وهو الاعراض والنهي يقرر المشروعية والفاظ ابي سعيد رضي مختلفة ففي بعضها نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم الاضحى وفي بعضها نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيام يومين يوم الاضحى ويوم الفطر وفي بعضها نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيام هذين اليومين وفي بعضها نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيام يوم الاضحى ويوم الفطر وفي بعضها نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيام يوم الاضحى ويوم الفطر وعن لبستين وعن بيعتين وعن صلوتين وعن صومين وعن صلوتين وعن صومين وعن صلوتين وعن صوم

لازما عليه فتدبر ثم ان ههنا حيثي الوجوب والحرمة ليسا مما يلزم احدهما الاخر بل بينهما عموم من وجه الوجوب المندوبة وجهة الحرمة الاعراض عن ضيافة الله تعالى فلا نفع التخصيص في الجواب اصلا ولنا ايضا لو لم يصح اجتماع الوجوب والحرمة لما ثبت صلوة مكروهة لان الاحكام كلها متضادة والكون المتعلق بالصلوة واحد واذا كانت مكروهة لزم وجود الكراهة والوجوب فيها فان المكروه انما هو الفعل وان كانت الكراهة لاجل الوصف وهو الواجب وان كان باعتبار الذات فان جوز نظرا الى اختلاف المتعلق فيجوز في الحرمة والوجوب لذلك انلم يجوز لكان الصلوة المكروهة باطلة وهو خلاف الاجماع فلا فرق بين التحريم والتنزيه فتدبر ولا يرد على هذا التقرير ما في المختصر ان ههنا كونا واحدا هو غصب وصلوة وفي الصلوة المكروهة الكراهة من قبل الوصف ولو فرض الكراهة من قبل الذات يلزم فساد الصلوة المكروهة ووجه الاندفاع جلي مما نبهنا عن التقرير والايضاح ولو فرق بان نهي التنزيه يتعلق في الاغلب بالوصف واما نهي التحريم فيوجب فساد الذات فالجواب عنه انه سيجيء ان النهي عن الشرعيات تقرر لمشروعة ويرجع الى الوصف وبعد التنزل فالكلام فيما اذا دل القرينة على انه لاجل الوصف كما في الصلوة في المكان المغصوب ولا شك ان هذا النهي والوجوب لا يتضادان كما ان الكراهة والوجوب كذلك فافهم واستدل على المختار لو لم يصح للاجماع لما سقط التكليف بما فيه جهة حرمة كالصلوة في الارض المغصوب فان غير الواجب لا يسقط وهل هذا الا كما يقال الصلوة من غير وضوء غير صحيحة لكن يسقط بها التكليف واللازم باطل كيف وقال القاضي وقد سقط التكليف اجماعا وردبمنع تحقق الاجماع واستند بخروج الامام احمد فتعقب بانه بدء اجماع من سبق عليه ولهذا غير المعتد وقال لو كان لعرفه احمد فان شانه اجل من ان يخفى عليه الاجماع وفيه انه لعله عرفه ولم يعمل لانه لا يرى اجماع غير الصحابة حجة وقيل لا يرى اجماع غير الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم حجة وهذه مناقشات في السند ولا وجه للمنع الا بعدم صحة النقل والعاصمي شنقه وسيجيء ان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة في حق العمل ثم لما كان الواجب ان في التفريغ عن المغصب حركة هي تفريغ وشغل والاول واجب والثاني حرام فاشار الى رده وقال ثم اعلم ان جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها اي الدار المغصوبة فيتعلقان اي الوجوب والحرمة به من خطاب الله باتم غير صحيح في نفس الامر لتكليف ما يلزم من التكليف بالمحال فان الامتثال بالوجوب والنهي المذكورين لا يصح الا لو خرج ولم يشغل المكان والخروج والحركة ممكن غير شغل المكان محال بل يلزم التكليف بالمحال فانه يلزم الامر بالخروج والنهي عنه قال واقف الاسرار لابي هاشم ان تقول الخروج نفس ثقل الاقدام لا وجوب فيه وحرمة لكنه يشتمل على وضع يشغل مكان الغير والتفريغ وبينهما عموم من وجه اتفق اجماعهما في الخروج فالاصح ان يقال ليس ههنا كشغل هو غصب بل شغل باذن المالك دلالة لانه لو رضي بتفريغه فلا وجه للحرمة فتدبر واستصحاب المعصية في هذا الخروج حتى يفرع زجره عنه هذا الفعل الشنيع كما ذهب اليه امام الحرمين ليس ببعيد قال صاحب البديع والمختار بعيد فانه لا وجه في استصحاب المعصية فدفع بان ادامة الشغل معصية موجبة للزجر على انه مسبب من معصية والحق ان التوبة ماهية للذنوب فلا وجه لاخره والخروج نية التفريغ توبة والله يقبل التوبة من سائر المسلمين مسئلة يجوز تحريم احد اشياء من الاشياء المعلومة كما يجاب فيها اي في الامر المقصود منع الخلو لان الاتيان باحدها لا يكون الا بان لا يخل بها جميعا وههنا اي في تحريم احدها المقصود منع الجميع لان المقصود الاجتناب عن واحد وذلك اما بالاجتناب عن الكل او واحد فقط فامتنع الكل وتعين الواحد فيما تقدم في الواجب المخير دليلا وخلافا واعلم انه لما كان للمتوهم ان يتوهم انه قد تقرر ان تحريم الواحد المبهم تحريم لكل فرد وسيصرح في كلمة اذ فكيف يكون المنع الجمع افاد اعلم ان تعلق الترك باحد اشياء على انحاء احدها ان يتعلق الترك بمفهوم احدها فيفيد التعميم كما لا يجوز اتيان واحد اصلا لان عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع الافراد وثانيها انه قد يكون عدم الطبيعة بعدم فرد واحد فانه قد تقرر انه اذا انتفى فرد فقد انتفى الطبيعة من حيث هي في الجملة وسيجيء تحقيقه وتفصيله احكاما ورد انشاء الله تعالى في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون والتعميم هو المتبادر الى الفهم من كلمة او بعد النهي نحو لا تطع آثما او كفورا والثاني ان يتعلق الترك باصدق عليه مفهوم احدها ويكون هذا المفهوم عنوانا وشرطا للمنهي عنه

غير مقصود بالذات بالنهي فيفيد اما عدم هذا الفرد او عدم ذلك الفرد وتعلق بمفهوم احدهما بالعرض بناء على ان كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة فالمفيد هذا النحو من الترك عموم السلب وهو المراد ههنا والثالث ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع وذلك فيما اذا كان العطف فيه بالواو ونحو لا تاكل السمك واللبن اي مجموعهما وهذا النحو ليس من الحقيقة من انحاء تعلق الترك ما جد اشياء والرابع ان يكون الترك نفسه بها بالذات اما ترك ذلك لا اتروك الا بالعرض وذلك اذا كان العطف بالواو والمقصود عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن والاظهر انه من عطف الجملة على الجملة ليعاد في المتعلق يعني الترك يكون المراد بين الترك ولا يخفى عليك ان مال الانحاء الثلثة الاخيرة واحدا انما التفاوت في الطرق فان المقصود في الكل منع الجمع بكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام مسئلة المندوب بل هو مامور به عند الحنفية لا يكون مامورا به لا مجازا وقيل في شرح المختصر عن المحققين نعم انه مامور به حقيقة وهو قول القاضي الباقلاني وجمهور الشافعية لنا ان الامر حقيقة في القول المخصوص الفعل وذلك القول حقيقة في الايجاب فالامر حقيقة فيه قال واقف الاسرار الالهية قدس سره لا يكون اللفظ حقيقة في لفظ الا يلزم ان يكون حقيقة فيما هو حقيقة فيه بل هو حقيقة مطلقا سواء كان هذا اللفظ حقيقة او مجازا الا ترى الفاتحة حقيقة في القول المخصوص وان كان فيها الفاظ مجازية والحق ان يقال الوارد في قوله وذلك القول المحال من القول المخصوص والحاصل ان الامر حقيقة في القول المخصوص حال كونه للوجوب فلا يلزم ان يكون امرا للندب ليستحكم بناء لكن ينبو عن هذا التوجيه بعض عبارات الكتب الاخر نعم انه دليل مستقل ايضا لو كان المندوب مامورا به بمعنى ان تركه معصية لانها مخالفة الامر والنهي والملازم باطل فانه لا حرج على تارك المندوب اليه ايضا لو كان المندوب مامورا للما صح قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لولم اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء رواه النسائي ولانه يفهم منه انه ما امرتهم وندبهم اليه والقول بالتجوز خلاف الاصل لا يصار اليه امثال هذه العبارات سابقة الشافعية قالوا اولا انه اي المندوب طاعة اجماعا واطاعة فعل المامور به قلنا لا نسلم انه فعل المامور به فقط بل هو فعل والمندوب اليه ايضا وقالوا ثانيا ارباب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب وامر وقسمة مشترك فالامر مشترك بين امر الندب وامر الايجاب قلنا هم قسموا ايضا الى امر تهديد وامر اباحة الى غير ذلك فيلزم ان يكون المندوب والمباح مامورين به ولم يذهب اليه ذاهب هذا نقض ثم اشار الى الحل بقوله فهم توسعوا عن حقيقة الامر وقسموه اخذا بالمعنى المجازي فتدبر وايضا قسموا مدلول الامر انما قسموا صيغة الامر اليها فلا يلزم ان يكون امر الندب امرا حقيقة فانقلت فيلزم انه صيغة امر قلت لا باس به فانه صيغة امر في اصطلاحهم كذا في الحاشية مسئلة المندوب ليس بتكليف لانه في سعة من تركه ولا تكليف في السعة خلافا للاستاذ ابي اسحق ولما كان كلامه بظاهره فاسدا ولا يليق بشان هذا التحرير ان يتفوه به اولا كلامه واشار اليه المصنف وقال لعله اراد وجوب اعتقاد الندبية اي مندوبية المندوب ولا شك انه تكليف ولهذا جعل المباح تكليفا لان اعتقاد اباحة واجب لكن ذلك حكم اخر لا يلزم منه كون المندوبية والاباحة تكليفا فانزاع لفظي ولو جعل نفس خطاب الشارع بالاباحة كان ادبا بالندب او بالتحريم او بالكراهة لا مطلق الخطاب الذي يعم للقصص فانه بعيد جدا تكليفا لم يبعد ولو سلم النزاع حينئذ ايضا الى اللفظ فقط فافهم مسئلة المكروه كالمندوب لا نهي ولا تكليف والدليل عليه هو الدليل الذي مر في عدم كون المندوب مامورا به تكليفا والاختلاف ههنا هو الاختلاف هناك فتدبر مسئلة الاباحة حكم شرعي لانه خطاب الشرع تخييرا او الخطاب هو الحكم الشرعي والاباحة الاصلية تفرع منه اي من الخطاب بالتخيير لانه كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك اي عدم المدرك الشرعي مدرك شرعي لحكم الشرع بالتخيير والاباحة الاصلية لا يكون الا في موضع عدم المدرك الشرعي للحرج في الفعل والترك بل يحكم بخصوصه صلى الله عليه وسلم مدرك شرعي للحكم بالتخيير فالاباحة الاصلية فيها حكم بالتخيير فهي لا يكون الا بعد الشرع خلافا للمعتزلة فانهم يقولون بالاباحة وغيرها من الاحكام قبل الشرع وقد تقدم منا ايضا احقاق الحق هناك فتذكر مسئلة المباح ليس بمامور به للواجب لانهما نوعان متبائنان من الحكم فان المباح المتساوي فعله وتركه شرعا والواجب المأذون في الفعل الممنوع عن الترك وظن انه جنس له ان المباح يلزم المأذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب لانه المأذون في الفعل مع الحرج في الترك قلنا لا نسلم ان ذلك اي المأذون في الفعل

تمام حقيقة المباح بل هو المتساوي طرفا وتركا فالماذون في الفعل جزء الحقيقة وفعل النزاع لفظي فمن جعله جنس الوجب اخذه بمعنى جائز الفعل ومن جعله مباينا له اخذه بمعنى جائز الفعل والترك مسئلة المباح ليس بواجب بالضرورة خلافا للكعبي من المعتزلة وما احتج بان كل مباح ترك حرام اي يلزم ترك حرام وكل ترك حرام ومزوم واجب ولو مخيرا لكل مباح وجب ولو مخيرا لقلنا الصغرى ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضي وهو الارادة القديمة والحادثة مثلا بناء على ان علة العدم عدم علة الوجود وح لا يكون عدمه مستندا الى فعل المباح الذي هو المانع لوجود الحرام كيف لا وان عدم المقتضي كاف في عدم الحرام فوجود المباح بعد ذلك لا دخل له في عدم الحرام قال في الحاشية انه لا بد لترك الحرام من احد الامرين اما عدم الارادة او فعل المباح فكل واجب لو تخييرا ثم قال وفيه ما فيه وجملة ان المقتضي للعدم بالذات هو عدم الارادة واما المانع فعله بالعرض لا يستند العدم الا عند وجود المقتضي وبان العدم للشئ محض لا يصلح للوجوب ولا يريد الكف فلا نزاع في وجوبه قال في البدين وغيره الحق انه لا مخلص عنه بعد تسليم ان مقدمة الواجب واجب فان فعل المباح مقدمة لترك الحرام الذي هو واجب وهذا ليس بشئ لان المقدمة لا يجب الا اذا ثبت مقدمة وفعل المباح ليس مقدمة الترك الا عند وجود القصد الى الحرام واما قبله فلا يتوقف الترك على فعل المباح غاية الامر انه ينتفي بانتفاء المقتضي لا بفعل المباح الذي هو المانع فح لا يلزم وجوب المباح الا حال القصد الى الحرام ونحن نلتزمه على هذا وينبغي ان تقييد مسئلة وجوب احد اضداد الحرام بما اذا كان مقدورا وفي وقت التقوية لا مطلقا فلا يرد ما اوردتم من وجوب احد اضداد الحرام وان الحرام وان قول الكعبي ملازم لما اوردتم فلا تغفل ومنهم من خالفه واما تنبيا فلان فعل المباح انما يكون كذلك اي للحرام لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم فانه ربما يفعل افعال مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام اصلا او بخلية ثم قصد بفعل المباح تركه فانه يكون واجبا في هذا الحال كما في الخمير الصحيح هو من وعد الاجر عليه ونحن نلتزمه لاشتماله فيه فانتفت فعل المباح مفوت للحرام البتة سواء قصد به ترك الحرام او لم يقصد فح لا وجه لمنع الصغرى ولو منع الكبرى بانا لا نسلم ان كل مفوت الحرام واجب بل اذا قصد به تقويت الحرام كان له وجه قلت كونه مقوما اول المسئلة بل نما يكون مقوما اذا نسب اليه العدم ولا ينسب الا اذا قصده عصه مع وجود الارادة واما عند عدمها فينسب عدم الحرام وفواته اليه لا الى المباح فتامل فيه فانه لا يبقى ح كثير فرق بين هذا السند وبين السند الاول واما بعد تسليم كونه مقوما فلا وجه بشرط قصد التقويت فانه وجب يبقى لا يشترط فيه النية كما تقدم ولزم عليه اي على الكعبي بانه اي وجوب المباح مصادمة للاجماع فان الاجماع انعقاد دل على ان الاشياء المباحة مشتهاة البتة فاجاب بانه اي الاجماع على الاباحة بالنظر الى ذات الفعل فانها بما هي مباحة اجمع في نفس فعله ولا في تركه وهذا اي وجوبه اما بالنظر الى ما يتلزم من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا بالعرض ونقض الكعبي بانه يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام ترك الحرام افيه يفعله وكل ترك حرام وجب ولو تخييرا واجيب بان لزوم باعتبار الجهتين فمن جهة نفس ذاته حرام ومن جهة انه ترك حرام واجب ولا شتاته وقد تقدم جواب حسن فتذكر مسئلة المباح قد يصير واجبا كالنفل بالشروع فانه يصير واجبا خلافا للشافعي فعلم ارادة الاباحة ما اذن في الفعل وهو اعم من المندوب والمباح وعوى الوجوب بالشروع ثم انه على هذا التقدير لا بد من دعوى حرمة كما يدل عليه قوله قد يصير وسيجئ هذا ايضا في خلاف الشافعي الامر فانه يقول بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع فاذن الاولى في عنوان المسئلة ما في كتب مشائخنا النفل يجب بالشروع خلافا له لنا الجواز عقلا بان التخيير ابتداء اي في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا بقاءه اما عقلا فظاهر واما شرعا فالحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى اختيارا للوقوع بالنهي عن البطال العمل بقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم فوجب الاتمام صيانة للمودى عن البطلان فوجب القضاء بالافساد لان ما وجب في الذمة يبقى مضمونا بالمثل عند الفوت وادعى عليه اما اولا فلان معنى قوله غير من قابل النهي عن ابطال العمل بالرياء والسمعة والنفاق وانشائها كما هو المروي عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم واجاب عنه مطلع الاسرار بان هذا تخصيص للنهي عن مطلق الابطال بالمخصص فان الابطال كما يكون بالاشياء المذكورة يكون بالافساد ايضا ويعضدهم

الحصر في هذا الابطال بل نقول ها هنا ايضا فلان بطلان العمل في الافساد غير مسلم اذ يجوز ان يثاب الرجل على بعض الصلوة وان لم تثبت ثواب الصلوة مما بطل عمله وعمل هذا مكابرة فان بعض الصلوة لا خطر لها من الثواب بما يعبأ به في الكلوم اظهر ثم ههنا كلامان عويصان الاول ان الدليل لو تم لدل على وجوب الاتمام فتركه يكون اثما وقد صح عن رسول الله صلعم في صحيح مسلم افساد صوم النفل بالاكل ولا ينفع ما في فتح القدير انه عليه وآله وصحبه الصلوة والسلام اعله فقضاه فان الكلام في نفس الافطار فانح مشتمل على ترك الواجب فانقلت لعله يكون الافطار في صيام التطوع رخصة مطلقا كما انه رخصة في الصوم في حق المسافر قلت فاين الوجوب فان الواجب ما يأثم بتركه ولا مخلص عند هذا الا بايداء عند او باثبات المنسوخية او القول بان الوجوب بجهة الصلوة على من استقبل في الاخر فتدبر الثاني ان بعض الصوم لما لم يكن صوما لم يكن فيه ابطال العمل فانه ما عمل الا بعض الصوم وليس بعمل فالافطار لا يوجب ابطال العمل فتامل فيه ولنا ايضا ما رواه الترمذي عن ام المومنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت كنت انا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيناه فاكلنا منه فقالت حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيناه فاكلنا منه فقال اقضيا يوما اخر مكانه فهذا يدل دلالة واضحة على وجوب القضاء ولزوم منه وجوب الاتمام فان القضاء تلو الاداء لكنه معارض بما رواه ابو داود والترمذي عن ام هاني قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله صلعم وام هاني عن يمينه فجاءت الوليدة باناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله ام هاني فشربت منه فقالت يا رسول الله لقد افطرت وكنت صائمة فقال لها اكنت تقضين شيئا قالت لا فقال لا يضرك ان كان تطوعا الا ان يحمل على عدم المضرة الاخروية من الاثم لما كان باعطاء رسول الله صلعم وكان تبركا من فضليته او كان مبنيا على المغفرة واما القضاء فانما يلزم لئلا يتعاطى على النذر فان الوفاء واجب صيانة لايجابه عبادة اليكم قول فلان يجب بالشروع والتسليم اولى واعتمد بانه جعل الشروع الايجاب سببا للوجوب في الوجوب مختصا به واما الشروع فليس في معناه الا ترى ان الحرمة تثبت بالتحريم ولا تثبت بالكف عنه وليس النذر موجبا لان فيه صيانة ما جعل اليه فلا حتى يكون صيانة الفعل اولى بل لان الايجاب عهد مع الاقلاب من ايفائه فتامل فيه ولنا ايضا القياس على الحج بل الاستدلال بدلالة النص وجوب الاتمام في الحج والعمرة وهذا اجود مما استدل به في هذا المقام وانقلوا ما تره ان الموجب هناك انه يجب الاتمام في فاسدها ولا يظهر ملاءمة بين هذه العلة وبين وجوب القضاء وتارة قالوا الاتمام في الحج على خلاف القياس فلا يقاس عليه فنقول كلا فانا نفهم المناط ان العبادة الناقصة يجب اكمالها سواء كان حجا او عمرة او صوما او صلوة وما العبادة التي بعضها ايضا عبادة كالاعتكاف في ظاهر الرواية فلا يجب الاتمام لانه غير ناقص فتدبر

وكل الامر الى الله عز وجل مسئلة الحكم منه رخصة وهي ما تغير من عسر الى يسر اي الحكم الميسر النازل بعد ذي العسر ومنه عزيمة ولها تفسيران الاول الحكم المتغير عنه فما لا يكون عزيمة الا حيث يكون رخصة وثانيهما ما لم يتغير من العسر الى اليسر بل حكم ابتداء كذلك وكون الحكم عزيمة او رخصة من احكام الوضع صرح به في البديع وما قيل بعض الرخص اجتبة بعضها حرامة فكيف يكون الوضع فيها فقيه ان مصداق الرخصة وان كان حكما تكليفيا لكن الكلام في كون الرخصة رخصة او عزيمة ولا شك انه ليس فيها الا الوضع فتامل وهي اي ما يطلق عليه اسم الرخصة اقسام اربعة من حيث كونها رخصة وفاليسر الاول ما استبيح اي حول بمعاملة المباح في حكمه المواخذة مع قيام الدليل المحرم اياه وقيام حكمه وهو الحرمة كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه فانه باق على الحرمة ودليل حرمته لم يخرج عن الدلالة ولم يصير مباحا اصلا لكن الشارع اذ هو غفور مفضل قبل العذر وعفو بالعفو وانه لا يخلف الميعاد وفيه العزيمة اولى اي في هذا النوع العمل بالعزيمة اولى لانه اطاعة للرب عز وجل فان الحكم باق ولو صبر وعمل بالعزيمة ومات بهذا العذر كان شهيدا اجورا كما يثاب عليه قصيبة جيت ومن هذا النوع الاكراه على ا

الكفر على اللسان عند الاكراه مباحا فالصيانة المقتول يكون عاصيا لانه اوقع نفسه في التهلكة بالكف عن المباح وقد قال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ولعل في كلامهم تسامحا والله اعلم بمرادات عباده والثاني التيمم اخي حكم سببه بقاؤه على السببية وراء بحكم السبب وجوب الاداء لا نفس الوجوب والخروج عن السببية وهم بين بينه وبين الثالث فرق الى زوال العذر الموجب للرخصة كفطر المسافر والمريض فان سببية الشهر باقية في حقهما حتى لو صاما بنية الفرض اجزء لما روى مسلم والبخاري ان رسول الله صلعم لحمزة ابن عمرو الاسلمي ان شئت فصم ان شئت فافطر وتاخر الخطاب عنهما في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واعلم انه روى عن بعض الصحابة كابن عمر واختياره الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات المكية انه لا يجزي الصوم لهما ان صاما انما ويؤيده ظاهر الاية ويشهد له ظاهر حديث ليس من البر الصيام في السفر رواه الشيخان ولا بد فيه ان الحديث ورد فيما اذا امر الصوم الان خصوص السبب لا عبرة به بل العموم اللفظ والجواب الاباثبات معارض اقوى يخصص الا جلد وهو الذي يقدم وما روى الدارقطني عن ام المومنين عايشة قالت كل قد فعل النبي صلعم صام وافطر اتم وقصر في السفر لكن تركه اخره لما كانت الصلوة كعتين كعتين اضرب في السفر رواه الشيخان وما روى مالك والشافعي والشيخان وابو داود عن انس قال سافرنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا وافطر بعضنا فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وما روى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي سعيد قال كنا نسافر مع رسول الله صلعم في شهر رمضان فمنا الصائم ومنا المفطر فلم يجد المفطر على الصائم ولا الصائم على المفطر وكانوا يرون انه من وجد قوة فصام فحسن ومن وجد ضعفا فافطر فحسن وفي العزيمة اي لاحد لهما اولى قلت اي في هذا النوع لانه استثنى الذمة لقيام السبب فاولى ان يخلصها ويرضي ربه قيل ان يطالب لكن انما يكون اولى ما لم يستضر بها فلو بات بها او مرض ثم لانه اوقع نفسه في التهلكة باختيار ما لم يطالب الله تعالى منه ثم انهم قيدوا ما لا ثم بما اذا علم بالرخصة وذلك ظاهر لانه ان لم يعلم فهو مطيع في ظنه فالله تعالى لا ينظر الى صور الاعمال انما ينظر الى القلوب الثالث ما نسخ عنا تخفيفا كائنا ما كان من قبلنا من اخر على الامم السابقة والحكم الناسخ رخصة كفرض موضع النجاسة واداء الربع في الزكوة الى غير ذي من كون التوبة قتلا وتحريم السبت عدم جواز التيمم وعدم جواز الصلوة الا في المسجد وعدم حل الغنائم الرابع ما سقط اليه الحكم مع العذر مع مشروعيته في الجملة اي مع عدم ذلك العذر وسيجي رخصة اعملا لكتوبة حرمة الميتة للمضطر فان الله تعالى استثناه عن دليل الحرمة والاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء فلم تتعلق به الحرمة لهذا العذر وكذا الكره وفي هذا النوع لو مات دخل النار ثم الميتة وعند بعض الفقهاء سقوط حرمة الميتة من الاول وروي عن الامام ابي يوسف انه لا بد للاثم من العلم بالاباحة النية لما عرفت قالوا وتسمية النوعين الاخيرين الرخصة مجاز وليس فيهما تغيير من العسر الى اليسر بل اليسر اصلي فلا رخصة حقيقة والنوع الثالث اثم في المجازية اذ لم يبق الحكم الاصلي مشروعا اصلا فلا شائبة لكون عزيمة بخلاف النوع الرابع فانه فيه شائبة الرخصة لكونه مشروعا في غير صورة العذر كالاول في الحقيقة اي كما ان النوع الاول اثم في كونه رخصة حقيقة لان الحكم الاصلي باق من كل وجه ففيه تغيير ما تغييرا قويا بنا بخلاف الثاني وان كان الحكم الاصلي باقيا من جهة بقاء السبب لانه ليس الخطاب متعلقا به ففيه تغيير ضعيف من الاول كذا قالوا وقد نقل مطلع الانظار الالهية قدس سره عن جدي المولى قطب الدين السهالي ان الرخصة يطلق على معنيين احدهما ما يعبر عن عسر الى يسر وهذا معنى واحد مشكك يصدق بالتشكيك على الاربعة فصدقه على ما استبيح مع قيام المحرم وحكمه في صورة العذر اشد ثم صدقه على ما بقي مشروعيته مع قيام العذر كصوم المسافر ثم على ما بقي مشروعا غير صورة العذر من نوعه كصلوة ظهر المسافر ثم على ما بقي مشروعا في جنسه كتعين البيع فانه مشروع في الفعل ثم على ما لم يبق مشروعا اصلا كالاحرز والاعلال التي رفعت عنا رحمة الله تعالى وثانيهما ما استبيح مع قيام المحرم سواء بقي حكمه او لا وبهذا المعنى في الاخيرين مجازا انتهى منقولا بالمعنى واعلم ان مشايخنا قسموا العزيمة الى فرض واجب وسنة ونفل والرخصة الى ما سمعت وليس مقصودهم ان الرخصة لا تنقسم الى هذه الاقسام بل قسموا العزيمة لانه الاصل ويعلم الرخصة بالمقابلة وكان للرخصة تقسيما اخر مخصصا به بعرضوا له وليس عرضهم تقسيم العزيمة مطلقا

ع بحكم عليه بالفرض

على العزيمة المشروعة التي فيها الثواب فلذا لم يقسموا الى المندوب والحرام والمكروه وكفيما دخل في الاقسام لان الكف فعل وبعد وقع نوع من الاطناب لكنه لا يخلو عن الافادة فرع قالوا استقطوا غسل الرجل مع الخف من اقسام الرابع من الرخصة وهو رخصة للاسقاط لان الخف اعتبر شرعا مانعا من سراية الحدث اليها واذا لم يسر فلا يشرع ما وضعه الشارع لازالة الحدث وصار كالبطن والخد وفيه انه انما يتم لو لم يكن الغسل في الرجل مما كشر وعا لان شان النوع الرابع ذلك لانه شرع بعد ان لم يشرع خصيصه فانه لو غسل قدميه مع كونه في الخف تم الوضوء ولهذا اي لمشروعية الغسل لبطل مسحه لو خاض في النهر بعد ما كان توضأ ومسح على الخف ودخل الماء في الخف فعلم ان الغسل مشروع وح لا يجب الغسل ثانيا بانقضاء المدة وهذا ايضا انه المشروعية والا وجب الغسل بانقضاء المدة وكذا الحال في الشرع وجيب بمنع صحة الرواية ببطلان المسح بل نقول لا يبطل المسح ورضي بهذا الشيخ الهمام في فتح القدير واما عدم وجوب الغسل بعد النزع فلقوله وان الغسل انما يلزم بعد النزع وبعد انقضاء المدة لانه قد حصل فالغسل بعد تحصيل الحاصل ورد وهذا الجواب بالوجه الاول بان الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة كالظهيرية وغيرها فلا وجه بمنع النقة وفيه انه وان كانت مذكورة فيها لكن ذكر في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا يبطل المسح على كل حال ومثله في المجتبى ولما تعارضت الروايات فالترجيح لقوة الدليل وهي دليل عدم بطلان المسح فروايته لبطلان بضعفها ممنوعة ورد وجوابه بالوجه الثاني بان الاجماع على ان الغسل المزيل للحدث لا يظهر اثره في محدث على ذلك المزيل فالغسل الذي وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالة الحدث الذي حدث في القدم بعد احد هما كيف وليس هذا الا كالاكتفاء بالتوضي السابق على اليول بعده وهذا مخالف للروايات الدينية بل الحق في الجواب ان يقال المعتبر في رخصة الاسقاط نفي الشرع للعزيمة في نظر الشارع بان يكون العمل به اي بالحكم الاصلي الذي هو العزيمة اثما لاعدم ترتب الاجزاء ان ابى وبطلان هذا اي لانه ممنوع وانما حكمت تلك بالاجزاء توالى الا يعدم الاثم فانتفت كيف يكون الاتيان سببهما وقد صرح في الهداية ان الاحد بالعزيمة اولى واجاب لقوله وما قالوا ان العزيمة اولى فالمراد انه اولى باسقاط سبب الرخصة اي ينزع الخف فح لا يبقى رخصة المسح ولهذا العلم يظهر الى الان دليل على ان دليلية العزيمة ههنا ولو باسقاط سبب الرخصة اللان الغسل اشق والعبادة الشاقة اكثر ثوابا هذا واعلم ان الجواب وان صح في هذا الموضع لكن الاصح الرواية المذكورة فانه لما لم يدخل التخفف في خطاب غسل الرجل صار وضوءه شرعا من غير غسل الرجل ولم يبق الحدث الى العدم صار غسل الرجل بمنزلة غسل الظهر والبطن فكيف يجري الغسل حتى يبطل المسح ولا يجب شيء بالنزع ولا انقضاء المدة بل الحق ان الرواية غير صحيحة ولا تعمل بها فالطريقين الانصاف والله اعلم باحكامه مسئلة الحكم بالصحة في العبادات معلق بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على الشرع وتصور الطرفين وان كان متوقفا على الشرع لانها اي الصحة استتباع الغاية وهي اي الغاية عند المتكلمين موافقة الامر وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة المراد بالموافقة اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب الظن اشرط عدم ظهور فساده لانا امرنا باتباع الظن ما لم يظهر فساده والمسقط القضاء هو الموافقة الواقعة ولهذا وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ولم يظهر خطاؤه في نفس الامر وان كانت صحيحة بهذا يفهم من الحاشية ولا يخفى ما فيه من لهيت فان المامور به الصلوة انما امر بالطهارة الواقعية لكن لما كان العلم بها متعسرا اكتفى بالظن فصلوة الظان فاسدة في نفس الامر ولم يوجد موافقة الامر في الواقع ووقعه مشغولة في القضاء وانما لا يتم لو يؤخر تقصده الى الامتثال والله تعالى تجاوز عن الخطاء والنسيان وعدان ثبت على النية فموافقة الامر وسقوط القضاء تلازمان عند التحقيق فتدبر ولان عند الفقهاء كونه مسقطا لوجوب القضاء سواء كان تحقيقا كما في اكثر الصلوة والصيام او تقديرا كما في العيد والجمعة والحاصل فراغ الذمة وهذا الاسقاط في الاداء به كما امر وبعد ورود الامر ومعرفة الحقيقة الصلوتية المامور بها يعرف ذلك اي استتباع الموافقة وسقوط القضاء بلا توقف على الشرع اصلا ومن زعم انه ان اريد بكونها عقلية انه لا مدخل للشرع اصلا فظاهر ان الامر ليس كذلك للتوقف على تصور امر الله تعالى وان سلم انه عقلي فقد اشتبه عليه توقف الطرفين على الشرع توقف الحكم عليه وقيل انهما من احكام الوضع فان صحة عبارة عن استتباع الغاية ولا يستتبع عليه الا بعد تمامية الاركان والشروط ولا توقف عليه الا بعد حكم الشرع ان حقيقة الصلوة مثلا تم بهذه

والشرط وهو خطاب الوضع وجوابا بالاشک عاقل فی ان معرفة حقیقة الصلوة مثلا بهذه الارکان وشرائطها لایمکن الا بتوقف الشارع لکن الصحة اتیانا المکلف فعلا مطابقا لتلک الحقیقة وهذا الحکم غیر متوقف علی الشرع بعد تصور الطرفین فتامل وقیل الحکم بالصحة بمعنی الموافقة کما عند المتکلمین عقلی وبمعنی الاسقاط القضاء شرعی وضعی اقول الاسقاط فرع التامیة من جهة الارکان فی الشرائط المعتبرة عند الشارع وهو ای کونه تاما فرع بالموافقة للامر کما هو مغیر مع الارکان والشرائط وهو عقلی فالصحة بمعنی الاسقاط ایضا عقلی وهذا انما یصح اذا اردنا بالموافقة الواقعیة ویحکم بعدم صحة صلوة الفاقد الطهارة مثلا غیر مطابقا کما قررنا فتذکر وقیل الحکم بالصحة فی المعاملات وضعی اتفاقا قالان صحتها ترتب اثارها علیها وترتب الثمرات علی العقود موقوف علی التوقیف من الشارع البتة اقول اولا العقود اسبابا بالاریب فیه من الوضع لکن الصحة لیست هذا بل هی الاتیان بها کما جعلها اسبابا وجعل ذلک الاتیان هو المناط لاستتباع الثمرات وهو ای الاتیان بها کما جعلها اسبابا بسیط ورد وثانیا بان هذا حقیقتا وارکانا وشرائطها یعرف بالعقل ثم انه یظهر من کلام القوم ان الصحة فی العبادات بمعنی وفی المعاملات بمعنی اخر ولیس کذلک بل الصحة عبارة عن الاتیان علی وجه یترتب علیه الشارع هذا فی العبادات والمعاملات کلها وهو الموجب لترتب الثمرات فانه اذا وجد بهذه الحقیقة بارکانها وشرائطها ترتب علیه اثارها واحکامها بالضرورة لکن تلک الاثار مختلفة ففی العبادات سقوط القضاء وترتب الثواب وفی الاخروی العفو وثبوت الملک الذی وضعت له وفی الضروح زوال الملک وهذا المعنی ای الاتیان بوجه عقلی لایتوقف الحکم بها علی حقیقة بعد معرفتها علی توقیف من الشارع ثم ان للصحة عندنا معنی اخر فی المعاملات هو کونها مستتبعة لاثارها وارکانها وشرائطها وعدم مطلوبیة الفسخ من الشارع وبقابله الفساد ان ثبت قلت المعاملة المشروعة باصله ووصفه والفاسد المشروعة باصله دون وصفه وظن ان هذا المعنی وضعی شرعی فان مطلوبیة الفسخ وعدم المشروعیة بالنظر الی الوصف لایعرف الا بعد ورود الشرع والحق انه لیس کذلک فان شرعیة هذا الوصف ودون ذلک وکون هذا مطلوب الفسخ دون ذلک مسئلة الشرعیة لکن الصحة ان بذاتها غیر متوقفة علی الوصف الغیر المشروع وغیر مطلوب للفسخ وهذا شروعه بعد معرفة ذلک غیر متوقفة علی الشرع هذا ثم الحق فی هذا المقام ان صحة الجزئی الذی صدر من المکلف عبادة کانت او معاملة هذا بیانه کما شرع ولاشک انه عقلی کما بینا وصحة الکلیات عبادة کانت واخذ للصحة بالمعنی الاعم المشهور او بالمعنی الاخص بالمعاملات المصطلح منا فقط لیست الا باعتبار الشارع حقیقة وجعلها عبادة مترتبة علیها الثواب او معاملة سببا للملک او زواله مطلوب الفسخ عندها علی وصف وغیر مطلوب الفسخ عندها عنه ولاشک فی شرعیة هذا وکونها من خطاب الوضع واشار الی هذا والمعم بالتامل وقال تامل ❊ ❊ ❊ ❊

**الباب الثالث فی المحکوم فیه وهو افعل مسئلة لایجوز التکلیف بالممتنع بالذات مطلقا کالجمع بین الضدین فی ذاته لا بالنسبة الی قدرة دون قدرة او الممتنع بالذات من المکلف وان کان ممکنا بالنسبة الی قدرة الله تعالی کخلق الجوهر من القدرة الحادثة وجوزه الاشعریة التکلیف بالممتنع بالذات بالنوعین المذکورین صدورة وختلفوا فی وقوعه فمنهم من قال انه واقع ومنهم من قال لا واما الممتنع عادة هو الممکن فی ذاته وبالنظر الی قدرة المکلف لکن فی العادة لبعد من المکلف کحمل الجبل فیجوز التکلیف به عندنا خلافا للمعتزلة فانهم لایجوزونه مطلقا ولایجوز عندنا شرعا لقوله تعالی لایکلف الله نفسا الا وسعها والاجماع منعقد علی صحة التکلیف بما علم الله انه لایقع وان کان هذا الذی لایقع محالا بالغیر وفی شرح الشرح بل علی وقوعه ایضا لنا لو صح التکلیف بالممتنع لکان مطلوبا لانه معنی التکلیف والطلب موقوف علی تصور وقوعه کما طلب الا ای وانلم یتصور ذلک المطلوب لما طلب ذلک بل تسلم اخره وهذا ضروری فلا حرج لو جاز التکلیف بالممتنع لکان متصورا کما طلب ای من جهة الوقوع وتصور وقوع المحال من حیث انه محال فی الخارج معلوم بالضرورة فجواز التکلیف بالمحال باطل فما تمسکت به استدلال فی مقابلة الضرورة اظلا استحالة فیما اذا قال للمکلف اوجد اجتماع النقیضین ایه المحال قال وهذا الذی ذکرنا فی التکلیف الحقیقی والطلب حقیقة واما التکلیف الصوری الذی من غیر طلب حقیقی بان یتلفظ بصیغة الامر ویقول اوجد المحال وات باجتماع النقیضین فما هو الا کقولک اجتماع النقیضین واقع فان الاخبار به حقیقة غیر صحیح وان کان التلفظ به صحیحا کذا ههنا الطلب حقیقة غیر صحیح وان کان التلفظ بصیغة الامر صحیح ولانقول باستحالة هذا التلفظ

بهذا الدليل وانما قيل كلام اهل الحق بامتناعه لمدرك اخر دال عليه لو تم المدرك المتم امتناع هذا التكليف والمدرك لا خر هو ان التكليف بما لا يقصد سفه او هزل وهو مستحيل على الله تعالى وان التكليف بالجمع تقصد فيتحيل عليه تعالى وهذا المدرك شامل للصوري والحقيقي الا انه مختص بتكليف الله تعالى فقد برد لبعض الفضلاء ايجاش على هذا المسلك اشرنا الى دفعها اجمالا والان نفصل تفصيلا فقال اولا ان تصور وجود المحال غير لازم للمطلوب التكليف اقول مرزا جان في الجواب ذلك المنع مكابرة اذ لا معنى للطلب اذ قاعدا الا استدعاء حصوله واستدعاء الشيء لا يكون الا بعد تصوره بالضرورة وقال ثانيا سلمنا لكنا نقول ان التصور لو جه ما كاف للطلب وهو غير محال نقول في الجواب علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة وبالذات اذ لا علم حقيقة الا بالكنه فكان المطلوب هو الوجه لان ما هو مستدعى والاستدعاء انما تعلق بما هو معلوم وقد فرض انه غيره وكيف لا يكون غيره والمحال انما هو الوجه لا الوجه وقد اشار الى جواب هذين الاشكالين في الدليل لقوله والطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب الا لما طلب ذلك الشيء بل شيئا اخر وهذا ضروري ثم ان ما ذكره غير واف فانا لا نسلم ان علم الشيء بالوجه ليس علما اصلا كيف العلم ما به تمييز الشيء عن اغيارة والتمييز حاصل نعم هو علم ضعيف حيث لا يدرك الحقيقة ولا تمييز عند الذهن حق التمييز لكن اشتراط الاستدعاء بهذا النحو من الادراك مما لم يعلم اصحاب الصور يقولون ان العلم بالوجه علم به حقيقة دون صاحبه لان الحاصل بل لذات صورته لكنا معشر اهل الحق لا يساعدهم على المصور بل العلم عندنا حالة انكلاتية اخرى ولو تنزلنا لها قلنا على راي اصحاب الصورة الوجه في علم الشيء بالوجه وان كان معلوما بالعرض لكن هذا العلم العرضي لم لا يكفي للتكليف كيف وقد خرج بهذا العلم عن كونه مجهولا مطلقا ثم هو ملتفت اليه بالذات والالتفات الذاتي كاف البتة هذا فالصواب ان يجاب بانه لا بد هنا من التصور كما طلب واقعا وهذا النحو من التصور بالوجه كان او بالكنه لا يتصور في المحال اذ لا حقيقة له بمعنى اتصافه بالوجود في عنوانات فرضية من غير معنون اصلا وقال ثالثا سلمنا ذلك لكن لا نسلم استحالة تصور المحال واقعا بل المعقول ان تصور الفعل ماهية المحال متصفة بالوجود في الواقع سواء اتصف في الواقع وصدق العلم اولا وكذب ليس بمحال بعد كيف وتصور الكواذب لا يستحيل اقول في الجواب ان اراد عدم استحالة التصور مع انتفاء الواقع سواء اتصف او لا فلا كلام لنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود ان الخ من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجودها ايقاعا في الخارج فانه يرجع الى تصوره موجودا وغير موجود فان الكلام في الطلب الحقيقي وهو لا يكون الا بتصور الايقاع واشار الى هذا الدفع في الدليل لقيد الحيثية في المحال وقال رابعا ان في الامر بالصلوة لم تتصور بها الا امر متصفة بالوجود في الواقع والا لقلب علمه جهلا اذ لم يوجد الصلوة بعد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وح فقد صح الطلب من غير تصور وقوعها ايقاعا في الخارج فانتقض مقدمة من دليلكم اقول في الجواب لا نسلم عدم تصورها ايقاعا بل تصورها الا مر على ما سيقع لان باتيانها في تبوتها فلا استحالة في تصورها كذلك وان جر ذلك النقض بالمعاصي فلا يتوجه هذا الجواب اذ لم تتصور صلوته على ما سيقع لانه لا يقع منه شيء بل الاولى ان يقول تتصور حقيقتها ويضعفها بالايقاع ثم يطلبها ولا يلزم من هذا وقوعه فان العلم التصوري لا يقتضي وقوع معلومه وهذا لا تصور في المحال اذ ليس حقيقة بتمثيل وتوصف بالايقاع فانه لا يصلح الا تصاف به واشار الى هذا الدفع في الاستدلال بمفهوم قوله وتصور وقوع الخ من حيث هو مع بطلان تصوره وقوعه لكن صحيح وقال خامسا ان قولنا اجتماع النقيضين مع قضيته موجبة يستدعي تصور الخ الموضوع شيئا فامكن تصور الخ فانتقض قوله وتصور وقوع الخ اذا قول في الجواب الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما هو محققا في السلم وتقريره ان الخ لا يتصور ولا يحكم عليه ايجابا ولا سلبا واما امثال هذه القضية فالعنوان فيها ممكن عام ليس محالا فالحكم عليه بالاستحالة لكن يصح الحكم عليه باعتبار موارد تحققه فان الانتفاء ثابت للعنوان بمعنى ان موارد تحققه منتفية وقد استوفينا الكلام المتعلق بهذا في شرحه فاطلبه هناك ولولا الفن غيرنا لاسعنا الكلام فيه وان شئت ان يظهر لك حقيقة الحال في امثال هذه القضايا فاطلب من حواشينا المتعلقة بالحواشي الزاهدية على شرح المواقف لكن هنا ان هذا غير واف فيما هو بصدده فان له ان يقول لما كفى تصور العنوان للحكم باعتبار موارد تحققه فليكف في طلب موارد تحققه تصور العنوان وان شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف بايقاعه

ان التصور يكفي للطلب

ان تصور المحال لا يتعقل

ان يستلزم تصور الخ

في ضمن مواد والتحقيق فالصواب في الجواب ما اشار اليه بقوله على انه فرق بين تصوره اي المحال ايقاعا وبين تصوره مطلقا فالاول مع لازم على تقدير التكليف به لانه طلب ايقاع ولا بد من تصور المطلوب بخلاف الثاني فانه ليس مستحيلا وهو اللازم في القضية المنقوض بها اذ لا بد للحكم من تصور العنوان لا تصورا ايقاعه فتدبر واشار الى دفع هذا النقض بزيادة فيه في الخارج الاشعرية قالوا اولا لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي بامور والفعل منه محال كيف لا وقد علم الله تعالى انه لا يقع منه الفعل فالفعل منه خلاف العلم وخلاف علمه تعالى ممتنع فالفعل منه ممتنع وكذا من علم الله تعالى بموته ومنع عنه قبل تمكنه اذ المعلوم محال والجواب انه لا يلزم منه الامتناع بالذات ولا يمتنع تصور الوقوع منه بل يفيد ان الواقع عدم الوقوع ويجوز ان يكون الوقوع ممكنا غير واقع والعلم لا يجعل شيئا واجبا ولا يعطي الامكان فان العلم بامكان المعلوم اذا تناوله تابع للمعلوم فانه وليس سببا للامكان ممكنا في ذاته تعلق العلم به ممكنا وان كان ممتنعا تعلق به ممتنعا كيف لا والامكان لا يكون بالغير لان الكلام في الامكان بالذات وما قيل انه يلزم من جواز الفعل مع تعلق العلم بالعدم جواز الجهل فان الجائز اذا قد لا يكن وقوعه فلو فرض وقوعه كان العلم مخالفا له وهو الجهل فجواز الفعل باطل ولزم امتناعه ممنوع لزومه فان العلم حاك عن الواقع المتحقق لا عن الواقع المرضي وجواز الوجود انما يوجب جواز الفرض دون الوقوع المتحقق بل يقول امكان وقوع خلافه انما يوجب امكان تعلق العلم به من الازل فلا امكان للجهل وايضا يستدعي استدلال الاشعرية ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم بالحادثات المتقضيين من الفعل في حدوثه وخلاف العلم محال فهو اما واجبان تعلق العلم بالفعل وممتنع ان تعلق بالعدم والمستلزم منهما بمقدور فاستحالا من المكلف ولزم كون كل تكليف تكليفا بالمحال اعلم ان الاشعري ذهب الى ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة الله تعالى فالزموا علينا تكليف المحال اما من الاول فلانه لما لم يكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل غير المقدور وستحيلا بالنسبة الى المكلف واما من الثاني فلان افعال العباد لما كانت مخلوقة الله تعالى لم يكن مقدورة للعبد فاستحالت منه بل الاشعرية التزموا التكليف بالمحال والحق انه ليس بلازم والالتزام من غير لزوم اما عدم اللزوم من الاول فان القدرة انما يجب في زمان الايقاع اي ايقاع الفعل حتى يتحقق الامتثال لا زمان التكليف فلم يكن التكليف بما هو غير مقدور حال الايقاع واما عدم اللزوم من الثاني فان التكليف عنده اي الاشعري لا يتعلق الا بالكسب كما هو عندنا ايضا وهو فعل مقدور للعبد لا بالايجاد الذي له هو غير مقدور له وفيه كلام عظيم في علم الكلام يطول الكلام بذكره لكن ينبغي ان ينبه بان الاشعري لا يخلص عن القول بالتكليف لغير المقدور فان الكسب عنده ايضا من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شيء من الافعال فتامل ونصف وقالوا ثانيا كلف الله ابا جهل بالايمان وهو التصديق بما جاء به النبي صلعم وسلم كلها ومنه اي بعض ما جاء به انه لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو محال كيف لا وهو اي التصديق بعدم التصديق انما يكون بانتفاء التصديق اذ لو كان التصديق تعلم التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق ملزوم لعدم التصديق وملزوم النقيض محال بالذات فكلف ابو جهل بالمحال بالذات والجواب ان لا تكليف لابي جهل الا بالتصديق في احكام الشرع انه من الله تعالى من البعث والنشور والجنة والنار وعذاب القبر وشفاعته وغير ذلك وعدم التصديق اخبار منه تعالى اليه صلوات الله عليه وآله واصحابه وابو جهل غير مكلف بتصديق هذا الاخبار فلم يكلف بتصديق عدم التصديق فلا استحالة كذا قالوا فان قلت ان التصديق بالاخبار الشرعية ايضا مستحيل منه لانه خلاف خبره وخلاف صحيح قال ولا يخرج الممكن عن الامكان للعلم او خبر فانهما انما يقتضيان ان يكون متعلقهما واقعا لا لكونه واجبا ولهذا القدر تم الجواب اذ لا يضرهم لو علم ابو جهل بانه لا يؤمن سقط التكليف لانه لا فائدة حينئذ وهم به بعض المصنفين وقال وما قيل لو علم انه لا يصدقه يسقط منه التكليف ممنوع اي بل خلافه فان الانسان لم يترك سدى الحال فلا يسقط عنه التكليف ابدا قال في الحاشية وكيف يسقط وان علمه تعالى اذا لم يكن مانعا من المقدورية فاخباره به وعلم المكلف به اولى ان لا يكون مانعا فتامل وفيه انه لم يكن القائل بسقوط التكليف قائلا بانتفاء القدرة بل يقول ان فائدة الابتلاء

او الامتثال ولا يجب بعد علم المكلف بعدم الوقوع وتشير اليه في المباحث الباب الرابع لكن الحق ما ذكره ههنا قيل في الجواب انه مكلف بالتصديق بالجميع اجمالا فهو مكلف ايضا بتصديق عدم التصديق اجمالا والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كان تفصيلا لا اذا كان اجمالا لان التصديق الاجمالي ليس ملزوما بعدم التصديق فلا استحالة اقول التصديق بالجميع اجمالا صح منه فان هذا الاجمال لا بد ان يكون منطبقا على هذا التفصيل والا لم يكن اجمالا لانه اذا كان منطبقا فالتصديق بالجميع محال لانه يتحقق منه التصديق بعدم التصديق وقد فرض انه لا تصديق منه لانه قد فرض انه تعلق بعدم التصديق وهو مستلزم بعدم التصديق فتدبر ولا يصح حق الوضوح فان المجيب قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق على عدمه في التعلق الاجمالي وههنا اخذ هذا الاستلزام من غير تبيان والاوضح ان يقال ان التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بجميع ما جاء به لا يكون مطابقا الا اذا لم يوجد منه اي من ابى جهل التصديق ولو كان اجمالا والا كان كاذبا فالتصديق الاجمالي ايضا ملزوم عدم التصديق ولو اجمالا وملزوم النقيض محال بالذات فافهم واليه يلزم على الجواب ان الايمان التفصيلي يكون فرضا عند الاستفصال فيلزم الاستحالة قطعا فتدبر مسئلة الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية ومشائخنا العراقيين خلافا للحنفية البخاريين وقيل للمعتزلة ايضا وقيل مكلف بالنهي فقط واما التكليف بالعقوبات والمعاملات فاتفاقي بيننا وبينهم لعقد الذمة عقد الذمة انما يقتضي ان يقام عليهم العقوبات كما تقام علينا وتنفذ وتفسخ المعاملات كما تنفذ وتفسخ عقودنا الا ما استثنيت ولا يلزم منه ان يكونوا مكلفين ديانة حتى يترتب عليهم المؤاخذة في الاخرة بفعل المحرام وارتكاب العقود الفاسدة وان شئت فيطالب بالفرق بينها وبين العبادات الا ان يقال ان الترك لما صح من غير ايمان بخلاف العبادات وفي التحرير ذلك اي عدم كون الكافر مكلفا مذهب مشائخ سمرقند ومن عداهم من المشائخ متفقون على التكليف بها وفي كتب الشافعية حرر النزاع بكذا اذا تمت شرائط وجوب الفعل فقد شرط الشرع هل يصح بالتكليف عند الشافعية يصح وعندنا لا ولا يتكلم في جري من حرمانه وهو تكليف الكافر ولما لم يكن لهذا اثر في كتبنا وكان وكان فاسدا في نفسه ايضا فانه لا يليق بحال من يدعي الاسلام ان يتفوه بمنافاة فقدان الشرط الشرعي للتكليف فانه لا يكون المحدث مكلفا حقيقة الجنب وان لا يكون احد مكلفا بالحج الا بعد الاحرام ولا بالصلوة الا بعد التحريمة ولا بالصوم الا بعد النية ولا يلزم الاعتكاف بالنذر الا بعد الشروع في الصوم وكيف شاء لهم ان ينسبوا مثل هذا القول القطيع الى هولاء الاكابر اولي الابصار والابصار والعجب كل العجب من صاحب البديع حيث تبعهم في تقرير الخلاف اراد المعان يبين محل النزاع فقال انما اختلفوا به اي لفروع في حق الاداء فرض عليهم كالاعتقاد المفروض عليهم اداء انه فرض في حق الاعتقاد فقط فالعراقيون من مشائخنا قائلون بالاول اي مساواة الاداء للاعتقاد في الفرضية كالشافعية القائلين به فيما قبلون عليهما اي بحكم هولاء بكونهم معاقبين لاجل ترك الاعتقاد والفروع جميعا والبخاريون من مشائخنا قائلون بالثاني فعليه فقط اي فيحكمون بصيرورتهم معاقبين بترك الاعتقاد وبالفروع لا بترك اداءها فقد بان ان هذه مسئلة مبتدعة ليست تجزية لمسئلة اخرى وبان لك ان الفائدة انما يظهر في حق المعاقبة فلو فرض الاتفاق في المؤاخذة الاخروية كما يظهر من كلام بعض المشائخ لا يبقى الخلاف اصلا بوجه من الوجوه اللهم الا ان يقال فقط واعلم ان الكل اتفقوا على ان الكفرة المنين على الكفر مخلدون في النار على حيث شاربهم في الكفر يقعون في الدركات فالمناقشون في الدرك الاسفل من النار لكنهم اختلفوا في ان هذا العقاب الشديد في مقابلة الكفر فقط او في المقابلة المعاصي ايضا فالبخاريون قالوا بالاول والعراقيون بالثاني ثم ان التكليف بالفروع انما هو لتهذيب الاخلاق الحميدة وتكميل الايمان والتقرب الى الله تعالى ونيل الدرجات والكافر لا يصلح لهذا كله فلا يصلح للتكليف تحقيقا عند البخاريين كمثل مريض لا يرجى تاثير الدواء فيه فيعرض الطبيب عنه فاعراض الله تعالى ليس شريفا لهم بل لكمال ادلالهم فاندفع ما قيل ان الكفر لا يصلح مرقها بانتقاط التكليف فافهم وليست هذه المسئلة محفوظة عن ابي حنيفة واصحابه وانما المشائخ الاخيرون استنبطوا ما من الفروع الفقهية فانهم اخذوا من قول الامام محمد فيمن نذر صوم شهر فارتد العياذ بالله يلزمه بعد الاسلام فعلم ان الكفر يبطل وجوب اداء العبادات وربما ان التزام العزيمة قربة فيبطله الردة فكم

لعله الاداء

فان قلت ان الالتزام كان في الاسلام ويبطل بالردة كونه قربة لا نفس الالتزام فيبقى اثره وهو الوجوب قلت الالتزام لم يكن وجوبا لانه قربة لا غير لا سيما على رأينا فان العلة صيانة اسلم قولا لكما مر فاذا بطل بالردة كونه قربة بطل سبب الوجوب مما هو سبب والا وجه اخر ذكره مطلع الاسرار الا ترى قدس سره ان الاسلام يجب ما قبله فلم يبق بعد الاسلام عليه شئ وتامل فيه وههنا مسائل تقللها الملم عن الشيخ سراج الدين انها بدل على ان مذهبهم ذلك وهو كافر دخل بكتابي وسلم فهم احرم لا يلزمه وهم لانه لا يجب عليه ان يدخل محرما ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لانها ليست لوجبة عليه لو حلف ثم اسلم لا يلزمه الكفارة لكتابية المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بانقطام الدم في الثانية عدم وجوب الغسل عليها وعدم لزوم الاحكام بخلاف وقال في الخانية وفيه ما فيه اما في الاولى فلانها انما لا يلزم الدم لان الاسلام يجب جنابة مجاورة الميقات واما في الثاني فلان المقصود انه لا يجب وادائها اذ لا فائدة فيه واما في الثالث فان الكلام يجب وجوب محافظة الايمان واما الرابعة فانما يتاتى اذا فرض انقطاع الحيض لاقل من عشرة قال مطلع الاسرار لا وجه لظهر الا عدم وجوب الغسل عليها ويمكن ان يقال ان علة وجوب الطهارة عندنا يمكن الاداء الصلوة ولما لم يمكن الاداء منها يتسير الاصلا لم يكن لوجوب الطهارة فائدة فلم يجب فتامل فيه والاولى في التكليف لتكليفهم بالفروع لصحت منه اذا ادى لموافقة الامر والالزم بطلانا اتفاقا قلنا نتقوض بالجنب فانه لو كان الصلوة واجبة عليه لصحت منه وللزم باطل وكل منها اي العبادات يصح مقارنات الشرط هو الايمان كالمحدث يصح منه الصلوة اذا وجدت الطهارة والجواب انها لا تصح منه ابدا فانه بعد الايمان لم يبق في ذمته شئ فاي شئ يودي بخلاف الجنب والمحدث فتامل فيه وثانيا لو وجب الفروع عليه لما كمن الامتثال وهو باطل اذ في الكفر لا يمكن لان العبادة دون الايمان لا تصح وبعده لا طلب فلا امتثال قلنا الامتثال ممكن حين الكفر فانه ليس ضروري للكافر فيمكن ارتفاعه من زمانه وان لم يمكن لشرط الكفر والضرورية الشرطية بعدم صحة الامتثال لا ينافي الامكان الذاتي ونقض بالايمان فانه لا يمكن الامتثال حين الكفر والالزم النقيضان ولا حين الايمان لانه لا طلب فيه فتدبر وفيان الفرق بين نفي التكليف بالايمان التكليف حال الكفر بان يحصل الايمان زمان حصوله بهذا التحصيل ولا يتصور ههنا اي حال الكفر بان يفعل العبادات زمان الكفر بطلانه وحدوث الايمان لانه لا يبقى التكليف ح وكذا مع بقاء الكفر والحاصل ان الامتثال لا يمكن لا حال الكفر معه ولا حال الكفر باحداث الايمان ولا في زمان الايمان اذ لم يبق التكليف في الاخيرين وفقد الشرط في الاول فتامل وثالثا لو كان الكافر مطلقا لوجب القضاء لبقاء الوجوب بعدم تفريغ الذمة ولا يجب اتفاقا قلنا الملازمة ممنوعة فان الاسلام يجب ما يهدم ما قبله من الذنوب والعبادات فهو كانه قضاء عن الكل وقلنا انه اي القضاء بامر جديد مع لم يوجد فانقلت نصوص القضاء عامة للمومن والكافر قلت قد ثبت من ضرورة الدين ان الاسلام يهدم ما كان قبله فهي مخصوصة ومن ههنا ظهر ان قوله او بامر جديد غير محرز وللمثبت الاثبات اي فلو اصر بوا منها قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي يودي الزكوة فعلم ان ترك الصلوة والزكوة سلككم في النار فهم مكلفون به وفيه ان هذا تاويل بعيد فان الذمة بكتبية والزكوة انما فرضت بالمدينة وما سوا ما من الاقسام مندوب فكيف ينتفض سببا لسلوك النار بل سبب سلوكهم كونهم كافرين وبنوا كفرهم بالكتابة اي ذكروا نسبة والمائدة ولم يعلموا ما تسألون عن سبب سلوكها النار مع انه لم يكن فينا علانية من علامات المومنين من الصلوة والاطعام بل علامات الكفار والخوض معهم وتكذيب يوم الدين الا ترى ثبت وجوب صدقة ما سوى الزكوة قبل الهجرة فح يكون لهذا الاستدلال وجه ومن ههنا ظهر لك فساد الاستدلال بقوله تعالى قويل للمشركين الذين لا يوتون الزكوة فساد هذه الاية ايضا بكية بل المعنى قويل للمشركين الذين لا يوتون التطهير للقلب بالتوحيد فتدبر ومنها قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولفظ الناس عام اللفظ والمومنين فالكل مامورون بالعبادة ومنها الفروع ايضا كذا قالوا وقد روى عن الامام الهمام في الوصايا الناس على ثلثة انواع الكافر المجاهر والكافر المنافق والمومن وكذا العبادة ثلثة ايضا الاقرار والاخلاص والعمل فالاول مامور بالاقرار والثاني فالاخلاص

والثالث بالاعمال الفرعية وبذا التوزيع هو المراد بهذه الآية ح لا دليل اصلا فتدبر ومنها قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فلفظ الناس عام للكافر والمومن فوجب ان يحمل على الكفار ايضا والتاويل في الكل بعيد لما بعد فيما ذكرنا من النبا ويلين واما الثالث فيا دلون بالتخصيص ان ظهر تخصص ابعد وان فلما قال بذا والله اعلم مسئلة التكليف الا بالفعل خلافا لكثير من المعتزلة قائلين بتعلقه بالعدم ايضا وهو اي الفعل في النهي كف النفس ولما كان النزاع يرجع الى ان العدم هل يصح تعلق التكليف ام لا وكان معناه ان العدم مقدور ام لا اراد ان يبين هذا المعنى لتنكشف المسئلة انكشافا فاقال لا نزاع لاحد في عدم الفعل لعدم المشية فان علة العدم عدم علة الوجود والمشية من علل الوجود ولكن لا يصلح هذا العدم مناطا للتكليف والثواب بل النزاع في عدم الفعل للمشية المتعلقة به بل عدم في الواقع بهذه الصفة ام لا وهو اي هذا العدم الذي يتحقق به الامتثال في النهي ويترتب عليه الثواب لو تحقق فنحن نقول الاستيلو يه اي لعدم المشية بالذات فليس العدم الناشي عن المشية متحققا في الواقع لانها اي المشية تقتضي المشية وهو ظاهر والعدم من حيث هو هو لا تتعلق به المشية فلا تعلق المشية به فلا سبيل لاي لعدم الا بتعلقها اي المشية بما هو وسيلة اليه وهو الكف عنه والعزم على الترك فالخير بالذات في حق المكلف المانع عن توجه العقاب هو عدم الحرام الذي هو الشر بالذات في حقه لكن لما كان الكف وسيلة الى ابقائه اي المكلف به ومن ههنا اندفع لو كان المطلوب بالذات في النهي هو الكف لكان الحد مرتبا على عدم الفعل الحرام واذ ليس في النهي الا مطلوب واحد وقد علمتم انه الكف وذلك فان المشية كانت بالذات في الحرام وهو الموجب للعقاب في الاخرة بالنار وفي الدنيا باقامة الحد فالخير بالذات عدمه وانما طلب الكف لانه وسيلة اليه ومانع عنه وهو اي كون الوسيلة التي هي الكف مقدورا يعني مقدورية العدم وهو ايضا ممنوع ان اثرها القدرة الا استمرارا فان باستمرار الوسيلة يستمر العدم والا اي فان لم يكن المعنى ما ذكر فلا يصح لان العدم من الازل بانتفاء علة الوجود فالعدم اصلي استمراره باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة او بها تتحقق لعلة لا تتحقق باخرى فاندفع ما اورد على الاستدلال على عدم مقدورية العدم بان العدم ازلي وثابت قبل القدرة فلا يكون اثرا لها بانه يجوز ان يكون استمراره بقاوه اثر القدرة وجه الدفع ظاهر فان البقاء انما يكون بقاء العلة فبقاء العلة انما يكون ببقاء عدم علة الوجود فلا دخل للقدرة فيه فتعرف ولهذا اي لاجل ان العدم لا يكون الا بانتفاء مشية الوجود والمشية انما تتعلق بالكف عرفوا ايا بان شاء فعل وان شاء ترك فعرفوا الترك الذي هو الفعل على المشية دون ان يقولوا ان شاء لم يفعل وان لم يشاء لم يفعل اذ كان الكف واجبا ومطلقا يعني يعني الغفلة عن المنهي عنه يلزم ترك الواجب وهو الكف فيعاقب مرارا بترك هذا الواجب قلنا لا تكليف للغافل يعني الغفلة غير مكلف به فلا وجوب فلا عقاب وبعد التصوير يجب العزم والا يعاقب على تركه بناء على عدم المقدور الواجب وفيه انه يلزم ان يكون الرجل الشاعر للزنا اذا لم يكف عنه لم يفعل عاصيا والانصاف الديني يحكم خلافه الا ان يلتزم ويقال بهذا العصيان مرفوع كما في الخبر الصحيح ان الهم بالسيئة لا يكتب والحق ان الجواب المذكور تنزلي والحق في الجواب ان الكف انما وجب لحصول حكمة عدم المنهي وهو عين الغفلة او قد تتحقق عدم الحرام بنفسه سقط الوسيلة من غير عصيان لانتفاء سبب الوجوب بذا واتضح اي فاعلم ايها الطالب ان الامتثال الذي يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالمقدور اي بالفعل المقدور وهو الفعل في الامر والكف في النهي واما عدم الامتثال الموجب للعصيان فيكون تارة بعدم المقدور كما في ترك الواجب فان المقدور لا يستمر بعدم تعلق القدرة وقد كان قادرا على تعليقها فيكون مقصرا ويكون عدم الامتثال تارة بفعل المقدور ايضا اذا كان المقدور شرا او عدم خير كما في فعل الحرام وذلك لانه كسب بالقدرة شرا فيكون مقصرا واما العدم المقدور بالذات الذي يترتب عليه العقاب فلعدمه اي لكونه معدوما غير متحقق لا دخل له في شيء من الثواب والعقاب واذا تمهد هذا فلا يرد ما قيل لو لم يكن عدم الفعل مقدورا لم يترتب الاثم في ترك الواجب الا بالكف عنه والتالي باطل والملازمة لان المؤاخذة بما ليس في قدرته باطل اشار الى بطلانه بقوله لان الملازمة ممنوعة فان الاثم قد يكون لعدم المقدور اذا كان واجبا وفي ترك الواجب قد علم الواجب المقدور وان لم يكن العدم في نفسه مقدورا قالوا من دعي الى زنا فلم يفعل عوقب على عدم الفعل بقوله تعالى

مباحث

واما مخالفة مقام به وهي النفس من الهوى فان الجنة هي المأوى من غير ان يخطر بباله فعل الضد حتى المرجح اليه قلنا مراده بمرجح على عدم الفعل بل مرجح للكف عنه بذا وهو ظاهر مسئلة تنسب الى الاشعري ان تكليف قبل الفعل وفيه الى ان هذا لم يثبت عنه فضلا بعلهم اخذوا من قوله القدرة مع الفعل الشرط مع المشروط وفيه ما فيه وهواي هذا القول المنسوب اليه غلط بالضرورة كيف لا يكون غلطا مع يلزم نفي تكليف الكافر بالايمان اذ الايمان لم يوجد بل لا يكون العاصي مكافا اصلا ولا شحاقه فوق هذا ويلزم ايضا نفي امتثال فانه الايمان كما تكليف وهو انما يكون باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف ولا يعلم التكليف ابدا قبل الفعل وايضا لا يصح نيته اداء الواجب فان وجوبه لم يعلم بعد ومع ذلك الفساد قد تبعه جماعة منهم صاحب المنهاج وللتدرا الامام حيث قال هذا مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه بان يقول هذا مذهبي وقال في الاحكام في تقرير النزاع التكليف ثابت قبل اي الفعل البتة لا ينكره الاشعري ويلتفط جيده اتفاقا يؤيده ايضا البتة وانما النزاع في بقائه حال بل هو باق حال حدوثه قال بالاشعري والبطلان لانه تكليف بايجاد الموجود وهو بديهي ايجاد الموجود بهذا الايجاد غير متمشى والمعتمد قرينة آخر وقال وبوبطه لانه كما يقول الطلب باق حين وجود المطلوب وهواي طلب الموجود باطل بالضرورة كما مر وقد يؤول بان المراد بالتكليف ايقاع المكلف في الكلفة ولا شك في بقائه وح لا يرد شيء والقول بانه لم يقل ببقاء الطلب بل ببقاء اشتغال الذمة غير نافع فان اشتغال الذمة بالامر انما تحقق مما بالفعل فافهم وما يقال التصحيح ان التكليف يتعلق بالمجموع من حيث المجموع وهو محدث شيئا فشيئا على التدريج فيلزم مقارنة ما بالحدوث ولا يلزم طلبا بالوجود لانه انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير مع انه لا يتم في الانيات اذ ليس حدوثها شيئا فشيئا فاسد لان الفعل اذا كان ممتدا كان الطلب المتعلق به محالا الى الاجزاء حيث اجزاء الفعل وكل جزء من الفعل تعلق به جزء من الطلب وكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب المتعلق به وهذا ظاهر فانقلت المطلوب بالذات ليس الا المجموع وانكان الطلب المتعلق به ذا اجزاء بالعرض والطلب المتعلق بالمجموع تحقق حال ابتداء حدوثه فتم مطلوب الخصم قلت ان الطلب المجموع بما هو قبل حدوثه فان حدوثه ليس في اول الاجزاء ولم يوجد بعض اجزائه بعد وكذا كل جزء قبله فلا معتبر اصلا قال ونشكل الاشعرية قالوا الفعل مقدور حال اي حين وجوده لانه اثر القدرة واثر ها مقدور واذا كان مقدورا فيصح التكليف به في هذا الحين اذ لا مانع من تكليف الا عدم القدرة وقد انتفى قلنا لا نسلم انه اثر ها فانه لا تاثير للقدرة عندكم اصلا الا في الكسب الا في الايجاد ولما كان هذا الجواب جدليا وفاسدا ايضا لانه اراد باثر القدرة ما تعلق به القدرة المتوهمة التي هي هذا رصحة التكليف عنده لم يكف به واجاب بعد تسليمه وقال ولو سلم انه اثر القدرة كما هو مذهبنا اذ لها دخل في الكسب فلانم انه يستلزم المقدورية فانه يجب بالاختيار لان الشيء ما لم يجب لم يوجد والواجب لا يكون مقدورا ولما كان هذا ايضا فاسدا لانهم يجوزون للموجود من غير وجوب وترجيح المختار احد المتساويين ولهذا صححوا حدوث العالم مع كونه مستندا الى الباري عز وجل فانكسب قد عرفت ان الوجود من غير وجوب طل وكذا الترجيح من غير رجحان وتصحيح الحدوث لا يتوقف على هذا بل يصح مع القول بالوجوب كما اشرنا سابقا بل لان الوجوب لا يوجب الاختيار لا يوجب الاختيار عدم المقدورية كما بينا سابقا لم يكتف بهذا الجواب ايضا واجاب بوجه آخر وقال ولو سلم ان اثر القدرة مقدور لا نسلم ان لا مانع الا ذلك بل لزوم طلب وجود ايضا مانع مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا بين اهل السنة القائلين للبدعة واكثر اهل الاهواء ايضا لو اقتضا وان خالفونا في كيفية تاثير القدرة ان هذه القدرة موجودة قبل الفعل عند اهل السنة الماتريدية وعند المعتزلة موجودة ومعه لا قبله عند الاشعرية لنا اولا انها شرط الفعل اختيارا هو سبل شروط تدبر فانه تقابل ان يقول ان تقدم الشرط على المشروط انما هو تقدم بالطبع ولا يحسب بحسب الزمان وكان الكلام فيه ففيه غلط فاشتراك الاسم على هذا مبني على ما قاله المتكلمون ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية وان المراد بحيث تاخره صريحا عن ارادة المريد لما امتنعوا من ان يكون معلول المختار قديما ولنا ثانيا لو كانت القدرة معه لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان قبيلا لانه غير مقدور في تلك الحالة ولا تكليف لغير المقدور ولا يصغ الى قول من يرى ان التكليف المحال اقتضاه واجيب من قبل الاشعرية شرط التكليف عندنا ان يكون هواي الفعل نفسه متعلقا

للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهنا الايمان وانكان غير مقدور للكافر لكن ضده الذي هو الكفر مقدور له لتمكنه فيصح التكليف كذا في المواقف فانقلت فعلى هذا يكون تكليف العاجز واقعا عندهم قاطبة فلا يصح نسبة الخلاف فيما بينهم فيما مر قلت ما سبق هو ما كان المكلف عاجزا عنه وعن ضده فلا تنافي فافهم اقول الايمان مقدور للكافر البتة اذ ليس تكليف الجواهر اتفاقا فيما بيننا وبينهم فانه يستحيل ان يعطي قدرة خلقة بل الكافر عندنا كالساكن القادر على الحركة وعندهم كالمقيد الغير القادر عليها لا بل عندنا كالمقيد اذا لمقيد قادر بالفعل على الحركة لكن للمانع لا يتحرك فكذا الكافر قادر على الايمان لكن بسوء العقائد منعه عن صرف القدرة اليه وعندهم كالزمن فانه غير قادر على الحركة اصلا والتفرقة بين ايمان الكافر وحركة الزمن ضرورية وانكابرة مكابرة اعلم ان القدرة المتعلقة بالفعل المتجمعة لجميع الشرائط التي يوجد الفعل بها او تخلق الله تعالى عنده يسميها استطاعة وهو مع الفعل البتة كما روي عن الامام الهمام في لو صايا وبعض مرادا الاشعري بذا واما انكاره القدرة لساسا فالاشعري اجل من ان تيقوه به فضلا عن ان يتعمده مذهبنا لكن كما جاز الخطاء عليه لم يتعمده في مراده فهو ان القدرة لا يكون قبل الفعل ونقلوا هكذا اشاعرة فيما بينهم وقد صرح الامام فخر الدين الرازي الذي من متبعيه ايضا وهذا والله اعلم الحال عبارة الاشعرية قالوا اولا انها متعلقة بالمقدور كتعلق الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بهذا النوع من التعلق بدون المتعلق محال وهذا الدليل ايضا يرشدك انه المراد بها الاستطاعة المذكورة قلنا اولا نتقوض بقدرة الباري عز وجل فان الدليل جار فيها مع انها ليست مع المقدور والا لزم قدم العالم وثانيا لا نسلم انها متعلقة بل القدرة صفة لها اصلاحية التعلق فلا يسلم وجود المقدور وقالوا ثانيا انها عرض وهو لا يبقى زمانين فلو تقدمت على الفعل لعدمت عنده فلم تتعلق بالفعل فانتفت فائدة خلق القدرة قلنا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين وثم تقم عليه دليل ولو سلم عدم البقاء فالشرط في التكليف الطبيعة الكلية التي يتيقن بتوارد الامثال في المقدورة على الفعل الاخير من مكنين منها وقالوا ثالثا لا يمكن الفعل قبلها اي قبل آخر منه فلا يكون مقدورا قبلها فاذن ليس القدرة قبل الفعل هو فاسد اكما تري لانه منقوض بقدرة الباري عز وجل وايضا وصف القابلية على نفسه ممتنعة بالذات واما ثبوت امكان وجوده في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل هو مروي للمتزلي القلاب فتدبر فرع القدرة الواحدة تتعلق بالامور المتضادة خلافا لهم فانهم لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالامور المتضادة مطلقا لا معايكون نسبتها الى الضدين على السواء ولا بد لا في زمانين بل قدرة هذا الصبي غير قدرة العنين الاخر مسئلة قسم الحنفية القدرة المشروطة في التكليف الى ممكنة متعلقة بسلامة الالات وصحة الاسباب وهو تفسير باللازم فان القدرة حقيقة صفة بها انشاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وهذا للصفة ملزومة بسلامة الالات فان عديم الرجل لا يقدر على القيام والى ميسرة فاضلة عليها فضلا منه تعالى بالميسر يصير متمكنا بها وقدرة الانسان مع يسر فلا بد هناك من صحة اسباب اليسر فيها والقدرة الاولى شرط في اداء كل واجب لكن ان كان الفعل بها مع العزم عاليا وقوعا فالواجب عليه القادر الاداء لوجوب اداء الواجب المشروط بهذه القدرة فقط عينا لا لاجل وجوب القضاء فان فات الواجب منه بلا تقصير لم يأثم ووجب القضاء وان كان له خلف والا يكن له خلف كالصيد فلا قضاء وبعد مه والا اثم بعدم التقصير وان قصر وفوت القضاء اثم مطلقا سواء كان له خلف او لا ووجب القضاء ولو لم يكن الفعل بها مع العزم عاليا وقوعا وجب الاداء لا بعينه بل بالترتيب عليه القضاء كالايلية في الجزء الاخير من الوقت بحيث يكون الواجب خلافا لزفر فانه يقول لا وجوب في هذه الصورة فلا قضاء لانتفاء قدرة يتحمله للاداء حتى فقد المكلف قادرا عادة كيف للاداء فرق بين الاداء في هذا الجزء وبين جزء قبله فانهما لا يتصوران منه بالقدرة الموجودة كلاهما ممكنان بالمتوهمة وقال في التحرير وانما يجب عليه انه لا تقطع بالاخير اي بكونه اخير الامكان الامتداد بايقاف الله تعالى الشمس كما حكي عن يوشع على نبينا وآله وعليه الصلوة والسلام حين غزى الجبابرة وكاد الشمس تغرب فقال للشمس قفي حتى لا ادخل فلما دخل سبت فلما فرغ عن القتال وهتا صلهم غربت وعن سليمان على نبينا وآله الصلوة والسلام حين كادت صلوة العصر تفوته اقول يلزم عليه ان لا يقطع بالتضييق لقيام احتمال الامتداد وقد يقطع وفيه انه يلتزم عدم القطع واي دليل على امتناعه ويلزم ايضا الامتداد

اما بازدياد الاجزاء فيتسع الوقت ولا نزاع فيه بل في التضييق او بالمد والبسط اي بامتداد الجزء الاخير وانبساطه فيلزم بطلان القول بالجزء لانه قد امتد وانقسم وفيه ان له ان يختار الشق الاول ويقول ان الممتنع يمكن ان لا يبقى اخيرا لاحتمال الامتداد وفيه المقدر شرعا بازدياد الاجزاء وفيه تحلل فان الوقوف في زمان الحركة من بلوغ الظل مثليين الى الغروب واما قوله ولا نزاع فيه فمم فان الكلام في المضيق ظنا ويلزم ايضا المناط ههنا الاخير الواقع لا الاخير العلمي فان النزاع انما وقع في ان الاول في الجزء الاخير الذي لا يسع الصلوة فالواقع هل يجب عليه شئ واما ظهر الامتداد او بالاتفاق كالشمس تسع الوقت ويجب الاداء عقيبا بالاتفاق وفيه ان المقصود لا يقطع في المضيق الواقعي بالتضييق لاحتمال الامتداد بالاتفاق فصار القدرة على الفعل فيه متوهمة وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليترتب عليه القضاء وكلام الامام فخر الاسلام صريح فيما قلنا لانا نحتاج الى سبب لوجوب وذلك جزء من الوقت ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحقق القدرة وجودا الان ذلك شرط حقيقة الاداء فما سابقا عليه قبله لانها لا يسبق الفعل لكن توهم القدرة يكفي لوجوب الاصل وشرعا عدم العجز الحالي دليل النقل الى البدل المشروع عند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه فالاولى ان يقال لا قطع بانقضاء الاخير لاحتمال البقاء فانقلت لا ينفع البقاء اذ لا يحصل الصلوة مع امتداد ما في مثل هذا الصغير اجاب بقوله وبطلان الطباق الكبير على مثل هذا الصغير بما يمنع مستندا بان مراتب الشرعة غير واقفة عند حد وفيه نظر اما اولا فلان انه ان اراد بالبقاء بقاء ذلك الجزء بعينه فمم يلزم صحة البقاء على جزء الزمان هو بديهي الاستحالة وان اراد بقاء الوقت بازدياد الاجزاء فيه وعليه ما اورد على التحرير واما ثانيا فلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير لا جواز له على فرض الجزء الذي لا يتجزى فانه يلزم الانقسام نعم يصح على راي الاقصار لان الشرعة غير واقفة عند حد رأسهم واما ثالثا فلان المخدور باق اولا يبقى القطع بالتضييق على هذا اجاب في الحاشية بان العلم بالتضييق على العلم بوجوده لا العلم بالقضاء فتامل وهو غير واقف لان حقيقة التضييق ان لا يفصل الوقت ان اداءه وانقطع به لا يكون الا بعد الانقضاء ضرورة فان قبل احتمال الفصل وهذا كله جدل فانه لا يلزم من البيانين الامكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا والحق في تحرير الكلام القول بترتب القضاء اما على نفس الوجوب كما في النائم وهو انما يكون بالسبب وقد وجد وهو الجزء الاخير او وجوب الجزء الاخير لا يصلح الاداء فلا بد في السبب من الجامعة والاقل من امكانهما وبانه يشكل ح اتحاد سببي الاداء والقضاء واجاب مطلع الاسرار الالهية عن الاول بان الجامعة بين السبب والمسبب عنه واجب كيف شهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع انه لا امكان للجامعة وعن الثاني انه قد سبق في مسئلة اتحاد السببين ان نفس الوجوب للاداء ثابت في الذمة وهو وجوب بقضاء وقد مر تحقيق نفيه لكن بقي ههنا كلام عويص هو ان اقتضاء السبب لوجوب سببي في الذمة وان كان صحيحا لكن لا يكون الا الى ما يكون صالحا للوجوب وقد مر ان المحال العادي لا يصلح للوجوب سمعا وان فائدة الوجوب صحة الاداء وهذا غير ممكن فان الوقت لا يصلح له في العادة بخلاف النائم فان الاداء بزوال النوم ممكن في العادة كما ينبغي هذا والله اعلم باحكامه او يترتب على وجوب جزء من الاداء لما في الفعل فاسدا لانه انما وجب قضاؤه صيانة لما وجب عليه حفظ هو الجزء المؤدى فكذا ههنا لما وجب الجزء من الواجب الذي يسعه الوقت الاخير بادراكه وجب قضاء الكل صيانة الا ان وجوب هناك بالشروع وههنا قبله وهذا ايضا غير واف لان الشرع انما امرنا بالصلوة في هذه الاوقات الا باجزائها استقلالا بل في ضمن الكل فاذا لم يمكن الكل ممكنا في العادة فات شرط وجوبه فلم يجب اداء اجزائه التي يسعها الوقت الاخير بخلاف النفل المفسد فان الشروع محقق وقع ما ادى به فيجب صيانة بالاتمام هذا فقد بان ان الاشبه قول الامام زفر رحمه الله تعالى لكن لا في المختار عند بروز الضعف واما القدرة الثانية فشرط لوجوب بعض الواجبات فيتقيد بها الوجوب اين وجوب اي وجوب الواجبات المشروطة بها حتى لو فاتت هذه القدرة سقط الواجب من الذمة بخلاف الممكنة اذ بفواتها لا يسقط الواجب عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم يقدر اصلا بقي الذمة

مشغولة ولو اخذ في الاخرة ولذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة ممكنة وكذا لا يسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيها قدرة ممكنة اذ لا غسا والامساك ليس بشيء كذا قالوا لكن الزكوة فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه شيء قليل من كثير لانه خمسة من مائتين فهذا الميسر مرة بعد الحول وهذا الميسر اخر وبهذا اي لكونها بالقدرة الميسرة تسقط وجوبها بالهلاك اي بلاك النصاب ولو وجبت مع الهلاك لطلب الميسر اولهذا انتفى الوجوب بالدين اذا كان مشغولا بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم العسر العظيم ولصدر الشريعة ههنا كلام جيد هو ان الذي ثبت من الشرع من اليسر في ايجاب الزكوة لا مرد له لكن لا يلزم منه ثبوت ميسر اخر وهو السقوط بالهلاك وليس فيه انقلاب اليسر عسرا فان اليسر الذي كان لم يفت لكن لم يثبت يسر اخر ولا باس به نعم لو قام دليل من الشرع دال عنه لتم وايضا يقتضي الى فوات اداء الزكوة فان له ان يوخر الى اخر العمر ويفوت في هذا التاخير القدرة الميسرة فيسقط الوجوب ولا تجب عليه الا بدليل من قبل الشرع واعتبار نوع من العسر لا يوجب ذلك وبما قررنا اندفع ما في التلويح بان مع انقلاب اليسر عسرا انه كان وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير سهوله فلو وجبت على تقدير الهلاك يبقى عزامة بال الاقتضاء الى الفوت من الشرع فلا باس فتامل مسئلة لا تشترط القدرة الممكنة للقضاء اي لوجوبها عينا لان الاشتراط انما لاشتراط القدرة للوجوب انما هو لاتجاه التكليف لا غير وقد تحقق التكليف لايجاب الاداء حين وجود القدرة ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب اي سبب وجوب القضاء فاذا لم يتكرر الوجوب في القضاء لا يجب تكرر القدرة التي هي شرط الوجوب فاذا ليس القدرة المتجددة شرطا لوجوب القضاء ففي النفس الاخير يجب قضاء الواجبات التي في ذمته وفيه نظر من وجوه الاول قد بينا ان مقتضى اتحاد السبب ليس الا ان الوجوب لتفريغ ذمة اشتغلت بالواجب كما ان وجوب الاداء فانه طلب مثله وان كان السبب فيهما واحدا وكان في التكليف بالاداء متضمنيا اما عند فواته ونفس القضاء كما شفاعة وكذا نفس الوجوب واحد فهذا ليس من باب التكليف واذا كان متجددا فلا بد من قدرة متجددة الثاني سلمنا ان تكليف القضاء وبقاء تكليف الاداء لكن لا يلزم عدم اشتراط القدرة القضاء بجواز ان يكون بقاء القدرة شرطا لبقاء الواجب كما انها شرط لابتداء الواجب الثالث ان الدليل على امتناع التكليف بالمحال ما هض ههنا فان التكليف به توقف على تصورها ايقاعا وذلك مستحيل في النفس الاخير ايضا انه سفه وعبث فيستحيل عليه تعالى الرابع ان النائم لا تكليف عليه ومع ذلك يجب القضاء ففي القضاء تكليف جديد فلا بد من القدرة وكذا المسافر في حق الصوم وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة لم ياثم بالترك بلا عذر وقد اجمعوا على التاثيم بيان الملازمة ان للمكلف تاخير صلوة القضاء وصيامها الى النفس الاخير وقد فات هناك القدرة فلو سقط الوجوب لم ياثم اذ التاخير كان جائزا ولا اثم في الجائز وفي النفس الاخير قد ارتفع الوجوب فلا اثم ايضا وفيه نظر اما اولا فلانه يلزم ان لا يشترط في الحج وسائر الواجبات المتعلقة بالقضاء القدرة فان له ان يوخر الى اخر العمر وقد انتفت القدرة فيلزم ان لا ياثم اللهم الا ان يلتزموا عدم اشتراط بقاء القدرة بقاء الواجب ولو لم يكن قضاء وكما يدل عليه الدليل الاول واما ثانيا فلان لتاخير الجائز التاخير الى اخر الاوقات من العمر التي تسع الاتيان بالقضاء فاذا اخر عن ذلك الوقت الى النفس الاخير اثم بفعله التاخير الغير المشروع فيجوز ان يشترط القدرة للقضاء ويكون له التاخير الى اخر اوقات القدرة لا الى الوقت الذي يفوت فيه القدرة لم انه لما در وعليهم نص لا يكلف الله نفسا الا وسعها اجاب بقوله فيخص لا يكلف الله الا اية نفسا الا وسعها بالاداء فان قلت فاين المخصص اجاب بقوله وقد خصص بنصوص قضاء الصوم والصلوة فانها شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظر ايضا فانه لم لا يخص تلك النصوص بهذه الاية بل العقل ايضا على تخصيص تلك النصوص فان طلب الاتيان من غير القادر من الاستحالات العقلية فلا يجوز عليه سبحانه اقول اذا وجب الواجب في الجزء الاخير لمن صار اهلا فيه وعدمت القدرة في القضاء فالتاثيم مستكمل بعدم التقصير منه في ترك الاداء ولا في ترك القضاء والله اعلم بالصواب وهذا غير دار فلا نهم يقولون في هذه الصورة ثم اعلم انه قد تشتغل الذمة بالاداء وبقيت بعد انقضاء الوقت فامر تقرر بها

باتيان الفعل فالوجوب الذي ثبت في الذمة واحد قطعا فيقول لايشترط القدرة لبقاء هذا الاشتغال لانه لبقاء وجوب سابق قد كان قادرا على تفريغها ولم تيفرغ فبقيت مشغولة في النفس الاخير فطالب بالايصاء لتفريغها والقدرة عليه ثابتة واذا لم يبق هذه القدرة ايضا بقي في مقابلة هذا الاشتغال او التوجه المغفرة او الاثم هذا امر معقول ولا يرد عليه شئ وتمام الدليلان تقرير الاول ان اشتغال الذمة بالاداء باق حين القضاء والامر به امر بتفريغ تلك الذمة ولا يشترط القدرة لهذا الاشتغال وليس هذا الاشتغال من باب التكليف وكذا النائم كاشتغال ذمة مشغولة حال النوم وتقرير الثاني كولم يكن في الذمة شئ فلا وجه للتاثيم وهو ظاهر ولا يحتاج الى تخصيص الكريمة لا يكلف الله اداء وبهذا الاشتغال ليس تكليفا وانما يكون لو طولبت مع عدم القدرة بتفريغها قال بعض المشائخ ان الاداء والقضاء سيان في اشتراط القدرة والاداء كما يشترط بوجوبهما اداء عينا واذا اخر الى النفس الاخير يتوجه بالقدرة المتوجه لاحتمال امتداد هذا النفس لكن لا ان يجب عليه القضاء عينا بل يترتب عليه الحلف وهو الايصاء او الاثم بعد الموت وبهذا يفرق بما ذكر والحاصل ان نفس اشتغال الذمة بالقضاء لا يشترط القدرة لبقاء الاشتغال بكل الواجبات واما طلب ايقاعها تفريغا للذمة فيشترط القدرة له اداء كان او قضاء ابتداء او بقاء هذا هو الذي يقتضيه النظر فان اراد هذا القدرة فكلامهم تام والا فمشكل والله اعلم بحقيقة الحال ٭

الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف ساه فهم المكلف بالخطاب شرط التكليف عندنا المراد بفهم نفس التصور لا التصديق والا لم يكن الكافر لعدم التصديق ويلزم الدور كذا في الحاشية ولزوم الدور لاجل شرعية الحكم فالايمان موقوف على توجه التكليف وهو على الايمان ومن يقول بعقليته وجوب الايمان لا يتمشى عليه واقتضا بعض المجوزين التكليف المحال وقيل اكثرهم وخالف بعض اخرون منهم لنا ان التكليف طلب لوقوع منه اي من مكلفه امتثالا اي لاجل وقوع الامتثال كما يراه معتبر التكليف بالمبح او طلب لوقوع منه ابتلاء اي لاجل الابتلاء بانه يعزم على الفعل ويشيم ذيله الامتثال كما يراه قائلوا التكليف بالمبح وهو اي الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور له به مبح لانه اي الايقاع امتثالا او الابتلاء فرع العلم وطلب المحال محال على ما مر وهذا لا ينتهض من قائل التكليف بالمبح لانه لا يسلم على رأيه طلب المحال محال فلا يمكن ان استدلوا بهذا فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا منتف مما لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فان قيل اللازم الضروري ان التكليف بشرط عدم الفهم محال اما في زمان عدمه ليس الفهم حالا في زمان عدمه فكذا التكليف المشروط به فان اريد ان طلب لوقوع امتثالا او ابتلاء محال ممن لا شعور له بشرط عدم الشعور فلا نسلم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور والمدعى استحالته في زمانه وان اريد ان طلب الوقوع منه محال في عدم الشعور فممنوع اقول في الجواب لما ثبت ان العلم من ضروريات حقيقة التكليف ولوازمه من ضرورة تصور الامتثال او الابتلاء الذين هما فرعا العلم والشعور فوجوده بدونه اي وجود التكليف بدون الشعور محال لانه وجود المشروط بدون الشرط والمحال محال في جميع الاوقات فالتكليف بدون الشعور محال في وقت عدم الشعور فتم المطلوب واستدل لوضع تكليف العاقل ليصح تكليف الهائم اذ لا مانع تجتمل فيه الاعدم الفهم وهو لا يمنع على هذا التقدير فهما سيان قيل لا نسلم انه لا مانع تجتمل لاعدم الفهم بل لعل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه وهذا خير واف بقضاء الضرورة ان الانسانية لا دخل لها في الباب الا لوجود الفهم فالانسان الغير الفاهم والبهيمة سواسيان والاستعداد المجرد من غير الفعلية لا يوجب الفهم حالا فلا يصح التكليف حالا والاضح تكليف البهيمة اقول انه لا نزاع في اشتراطه بل فيه نزاع ايضا فان المانعين في اشتراط الفهم هم المجوزون للتكليف بالمحال لا غيرهم وتكليف من لا استعداد ليصل بعد من التكليف بالمحال هذا او هو غير واف فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزول بل لا بد من النقل فان ظهر فلا دخل لكونهم مجبرين مما لا فلا وجه له بل الحق في المنع على رأيهم منع بطلان الثاني فان تكليف البهيمة ليس بعد من تكليف الانسان بالجمع بين النقيضين واذ قد اجاز وهذا فليجز ذلك واما على ما هو الحق في الواقع فلا سبيل للمنع فان بطلان الثاني مما ضروري ومجمع عليه على ما نقلوا انه لا نزاع فيه على ان عدم استعداده اي الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر كلها انسانا كانت او بهيمة لان كلها مؤتلفة من جواهر فرده لا غير والزوج

(يرجع على ما نقلوا)

ايضا جسم مولف منا عند اكثرهم لعدم ثبوت المجردات فلا قصور من جهة القابل ومع ان كل شئ مخلوق الله تعالى اختيارا والله قادر على كل شئ فلو قادر على اطعام البهيمة الفهم فيها استعداد الفهم ايضا فلا وجه لابداء مانع عدم الفهم فيما فتامل فيه اشارة الى انه يمكن ان يكون المنفي الاستعداد العادي وفي البهيمة استعداد العادي غير مسلم هذا المجنون تكليف العاقل قالوا اولا كلف السكران حيث اعتبر طلاقه وايلاءه هو غافل فصح تكليفه قلنا لانسلم ان اعتبار الطلاق تكليف بل هو من ربط المسببات باسبابها فانه اذا صدر سبب الطلاق من السكران وقع جبرا وصارت الزوجة اجنبية كالصوم يجب في الذمة جبرا بشهود الشهر وان لم يكن مكلفا بالاداء كالحائض لكن على هذا يجب ان لا يكلف بالكف عنها فلو وطئ حالها يأثم ثم قال مطلع الاسرار بالتزام ذلك فانه كالنائم عند العلماء الجبيرا الا ان السكر محرم افضى الى القبيح فيوخذ به بخلاف النوم اقول يشكل بصحة اسلامه ليس الاشكال فيه من جهة انه لو صح منه كان آتيا بالفرض فيصير مكلفا بالكيف وانه يجوز ان يكون حاله كحال الصبي يصح اسلامه مع عدم الوجوب عليه بل لان الاسلام اعتقاد واقرار والاعتقاد لا يتصور منه فرع العقل اللائق يقال يصح الاسلام من السكران الذي لا نوع من العقل قضاء وديانة والذي لا عقل له يصح قضاء فقط وليس في الاقرار اشكال وهو ممكن منه فتامل والحق في الجواب ان السكران من حرم ليس مكلفا حقيقة بمعنى انه مطلوب منه شئ بل مكلف زجرا بمعنى انه يجاز بمثل جزاء الصامي لاجل الزجر فصح عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما وتترتب احكامها من فرقة الزوجة وحرمة العبد وغيرهما ولو اخذ ترك العبادات الواجبة فيلزم احكامها كلها دنيوية واخروية والسر فيه انه يابى ما اتى من فعل محرم فعله باختياره وكان يمكن ان يرتكبه فلا يابى بهذه القبائح فالقبائح كلها باختياره حكما يسقط قبل انه لدنوه للتكليف ولو جزءا لانه ان كان ذا عقل يسير فاهم للخطاب لتكليفه لتكليف والا فلا وجه للتكليف لانه وليست المجنون سوا والا الردة لعدم القصد للسكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد فلا يبقى فيمن لا قصد له فكانه لزوم بلا التزام لهذا ولزم الكفر ليس كغيره بل التزامه انما اعتبرنا القصد في ثبوت الردة دون الاسلام ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى فثبت تشبيهه ولا يرتفع بشبهة بخلاف ان هذا في القضاء فقط قالوا ثانيا قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة اه واهم سكارى فكلفوا حال السكر بالترك للصلوة وهو حال عدم الشعور اقول لا نسلم انه حال عدم الشعور بل فيه دليل على ان السكران في فهم الخطاب في الجملة كما يقتضيه جده باختلاط الكلام والهذيان وظاهر انه في هذه الحالة شاعر البتة فانقلت قد اعتبر الامام الهمام في حد السكر عدم التمييز بين السماء والارض ولا شعور في هذه الحال اصلا اجاب بقوله واعتبار ابي حنيفة رح عدم التمييز في الحد للسكر الموجب للحد احتياطا منه لا لانه حقيقة عنده وانما احتاط فيه لان امر الحدود لان مبناه على الدرء ونحن مامورون بان نذروه بالحدود بالشبهات فاعتبر درجة الشديدة خان الضعيف قاصر من وجه فانقلت اذا كان السكران فاقدا فما معنى قوله حتى تعلموا ما يقولون قال ومعنى حتى تعلموا ما يقولون حتى تتقنوا ما يقولون وهذا الذي ذكرنا تاويل فيه فان العلم في اللغة اليقين الواقع لا غير الا مجازا وفي بعض النسخ وهذا تاويل ولا يظهر وجهه ولعله من سهو الناسخ الا ان يريد ان هذا تاويل لا تفسير فانه بالراي حرام والقوم التزموا التاويل بانه نهي عن السكر لا عن الصلوة في حال السكر فالمعنى لا يسكر واحتى تعلموا حال السكر كقولهم لا تمت وانت ظالم اي لا تظلم فتموت ظالما هذا فانقلت لا يساعده شان النزول فان الخمر بعد نزول هذا الاية بقيت مباحة كما فصل في التفاسير قلت المعنى نهي عن السكر وقت الصلوة اي لا يسكر واوقت الصلوة فيصلون وانتم سكارى ووقع في تلك القضية فتركوا وقت الصلوة وما بقيت بعد نزول هذا الاية مباحة الا في اوقات غير اوقات الصلوة فتدبر مسئلة المعدوم مكلف خلافا للمعتزلة ولما كان المتبادر منه انه مكلف متخيل وهو بينا في عدم تناول الخطاب شفاها فسره بقوله والمراد منه التعليق المعلق اي التعلق بشرط وجوده بالقوة كما قال الشفائي قيل الاشعرية يقضون بهذا على ما ورد عليهم اذا كان المعدوم مكلفا فالنائم اجدر بان يكون مكلفا وورد عليهم ان المعدوم هل يجب عليه شئ اولا وان شئت قلت بل الامر بالفعل الاول كيف لا يجب على النائم وكيف امكن لكم الاستدلال عليه بجواز الترك فان المعدوم

ان فائدة الاحكام انما تلزم بالالتزام

تارك من غير مواخذة مع القول بالوجوب عليه وعلى الثاني فالوجوب حادث فلذا الايجاب لانه متحدمعه فلا تكليف ازلي وايضا التعلق داخل في حقيقة التكليف وانه لا تعلق في العدم فلا تكليف واما نحن فلا يرد علينا لانا لا نجوز تعلق الامر بالمعدوم والايجاب من غير تحقق الوجوب وبالعكس واما الايجاب من غير وجوب ففي المعدوم واما العكس فلا وجوب لسابقته على الشرع كما روي عن الامام العلام ابي حنيفة هذا كلام بعض الاخبار الذي يعتقد الاماثل بالاعتقاد صاحب التلخيص رحمه الله قال مطلع الاسرار الامامية لا خلاف بيننا وبين الاشعرية اصلا فان معنى تجويزهم التكليف للمعدوم انه بحيث لو وجد بشرط التكليف لتعلق به التكليف وهذا المعنى لنا ثم ايضا مكلف عنه هم ونحن لا ينكر ذلك فان مراد هذا الخبر في السبق وجوب الوجوب الاستقبالي يختارانه ليس يجب على المعدوم ولا يلزم منه انتفاء الايجاب والمقتضي للايجاد ذلك فان التغاير الذي بينهما يجوز انتفاء احدهما مع بقاء الاخر كيف الوجوب عندهم هو معنى الفعل المأخوذ مع التعلق بالمأمور به ولما لم يكن في العدم تعلق لم يكن بناء وجوب واما الايجاب فمعنى افعل من هو قائم بالامر وهذا القيام حاصل ابدا واما الوجوب والايجاب اللذان هما اعتباريان وبينهما مطاوعة فكلاهما منتفيان في الازل عندهم واما الوجوب العقلي بمعنى ان المعدوم في الازل يجب عليه لما مر فلا وجوب ولا ايجاب لتعلميان ثابتان في الازل ولا استحالة وكذا حال النائم والمغمى ان ليسا في الازل كيف المعتبر في الايجاب المتجدد التعلق الخبر فلا تحقق الا عند وجود المكلف قوله وايضا ه فقد اجاب عنه بوجهين ثم قال مطلع الاسرار واما الوجوب السابق على الشرع فمذهب مشائخنا الكرام كالشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي لفظ لكن حاصلها ان الاحكام مدركة قبل ورود الشرع ولا يلزم منه ان يكون بلا امر كيف والامر قائم بذاته تعالى ورود الشرع بامر لاداء ما الشرع كاشف فكذا العقل عندنا كاشف عن الامر في بعض الاحكام فتدبر لنا والا لكان المعدوم مكلفا لم يكن التكليف ازليا لتوقفه على التعلق ولو عقليا وانه لم يكن المعدوم مكلفا لم تعلق به في الازل ولا موجود فيه حتى يتعلق به والتالي بطل بل بموازلي لان كلامه تعالى لان كلامه صفة له تعالى فيكون قائما به فيستحيل حدوثه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وفيه ما فيه لانه لا تم على المعتزلة فانهم يقولون انه ليس صفة قائمة به سبحانه بل الله تعالى متكلم بكلام قائم بجسم قالوا ليس هذا من قبيل الاتصاف بالمشتق من غير قيام المبدء فان متكلم مشتق من التكلم وهو خلق صفة تعبر ولا يلزم منه كون الكلام صفة ولانه لا تم على الكرامية القائلين لقيام الحوادث بذاته تعالى كذا في الحاشية ولا يخفى على المستيقظ بان مخالفة الحمقاء لا يضر التمامية كيف ومسئلة كون الكلام صفة له تعالى غير مخلوة متطعية لاوجه للترتب والاتيان فيه الا ترى كيف قال الامام ابو حنيفة من قال بخلق القران فهو كافر قالوا هو من الكفران لا من الكفر وكيف صبر الامام احمد على انحاء التعذيبات ولم يجز دخلا فضلا على اللسان فضلا عن الانكار وانظر الى ما قال الامام الشيخ داود الطائي عند حلول هذه الحادثة مقام احمد مقام الانبياء وسئل الامام العلام جعفر ابن محمد الصادق كرم الله وجهه وجوده اباءه الكلام عن القران بل هو خالق او مخلوق فاجاب القران كلام الله غير مخلوق وبالجملة مسئلة عدم خلق القران وكونه صفة قديمة مجمع عليه اجماعا قطعيا لا اشعر مخالفة الحمقاء فيه وكذا لا يضر مخالفة الكرامية في امتناع قيام الحوادث به تعالى فتدبر المعتزلة قالوا لو كان التكليف قديما يلزم امر ونهي من غير متعلق موجود اذ قدم الامر والمامور وذلك سفه وعبث وهذا لازم عليهم في الكلام النفسي ايضا فانه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلعم انه يحدث في التوراة قبل ان يخلق ادم باربعين سنة نعيصي ادم ربه فعوى وهذا خبر من غير متعلق وهو كذب فما هو جوابكم فهو جوابنا قلنا انما يلزم ذلك اي السفه والعبث لو كان الطلب في الازل تنجيزيا ولا نقول اما لو كان معلقا على وجوده مع صفة التكليف فلا يلزم كلام الرسول صلوات الله عليه واله واصحابه اجمعين وسلم في حقنا وبذلك اندفع ما قيل انه لا يصح تعلق التكليف بالمعدوم كيف لا وان تحقق التعلق بدون المتعلق ممتنع ضرورة ان الاضافة لا تحقق بدون المضاف اليه والتعلق اضافة بين الامر والمامور وذلك للاندفاع لان الامتناع المذكور في التعلق التنجيزي واما التعليقي فلا يحتاج الى تحقق المضاف اليه اذ ليس تعلقا متحققا بالفعل

فيكفي له العلم فتدبر فانه جلي ونكر قيل في الجواب السفه والعبث من صفات الافعال ولا تتصف بها الكيف والكلام النفسي من الصفات دون الافعال فلا تتصف بهما فلزوم السفه والعبث مم اقول لا بل تتصف بعض الصفات ايضا كيف لا الامر طلب يتصف بهما اجماعا اعلم ان عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة اي من اهل السنة والجماعة وكان متقدما على الاشعري ذهب مستخلصا عن هذا اللزوم لزوم السفه والعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الازل امرا ولا ونهيا او غيرهما من الاختيار والاستفهام بل تتصف بهذه فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات بل التقديم هو الامر المشترك بينهما والاقسام حادثة وقد رأيت في كتب بعض المحدثين انهم حكموا بكون هذا الراي مختارا واورد عليه ان هذه الاشياء من الامر والنهي وغيرهما انواع للكلام ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما فلا يتصور قدم المشترك واجاب عبد الله بن سعيد بمنع انها انواعه بل انها عوارضه بحسب عروض التعلق وهو حادث ويجوز خلوه عنه وكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه امر او نهيا ويمكن الاستناد بان كلامه تعالى واحد معين فلا يكون حسبا صادقا على الحقائق المختلفة اقول هذا الجواب غير تام فانا سلمنا انها ليست انواعا لكن لا شك في انها اقسام ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال وان كان التقسيم باقتباس العوارض واذا قال لوجود المقسم بدون هذه العوارض فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو بط لا يقبل مع انه يلزم خلاف الفرض فاذا قال ان القديم هو المشترك كيف فتدبر اعلم ان كلامه تعالى واحد ازلي لا اختلاف فيه في ذاته ولا انقسام بل انما تتعدد وتنقسم بتعدد التعلقات وبما قال القطان ان نفس في الازل تعلقا فلا تعدد ولا انقسام نعم هو صالح لان تتعدد وفيما لا يزال بعروض التعلقات المتعددة فيتم لو كان كليا صادقا على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر صحيح قوله وجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقا مم وان خصص بالمقسم الكلي فغير نافع ولعل هذا هو معنى ما في الحاشية انه فرق بين التقسيم بالعوارض وبينها بعد عروض العوارض وههنا التقسيم من القبيل الثاني وعروض العوارض فيما لا يزال فوجود المقسم بدون الاقسام فيما لا يزال محال لكن الحق ان المعنى المقصود فيه التخاطب لا يعقل وجوده بدون قسم ما ولا يخفى ان قصد التخاطب بالفعل لست يستدعي وجود الاقسام وانما قصد التخاطب فيما سيكون فلا يستدعي الا تحقق الاقسام فيما لا يزال فيه ان التخاطب لا يكون الا في التعلق التنجيزي فلا تعلق في الازل لا بمنعه صحة الافادة لا غير وهو لا يستدعي الاقسام بالفعل ولك ان تقول انه سبحانه تعالى في الازل المكلفين باعيانهم وانهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف مامورون عن كذا ولا يعلم وعلى الثاني يلزم ان لا تتحقق التكليف فيما لا يزال ايضا لانه لم يعلم الله ذلك وهو بط فتعين الثاني فثبت الامر والمتعين بعقليان فلزم وجود قسم ما دائما فلا يكون المعدوم مطلقا اي حين وجد الكلام لم يصر امرا ونهيا ولا شيئا من الاقسام اذ لا تعلق للكلام بفعل المكلف وقد يجاب عنه بالتزام حدهم كون المعدوم مطلقا عنده وهو فاسد لان اعتراض السفه والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للايراد فلا يصح استخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان القطان انما قال هذا الكلام مستخلصا عن الايراد المذكور لا ان يقيم المعتزلة كانوا يوردون اعتراض السفه والعبث على قدم الكلام فاستخلص بهذا والحق انه لا خلاف بينه وبين الجمهور في ازلية التكليف التعليقي كما قال مطلع الاسرار الالهية لعله اراد بالامر والنهي المنفيين الامر والنهي المنجزان صح يرجع الى ما ذهب اليه الجمهور وح لا شبهة في ان عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعا وعلى هذا لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة والمعتزلة قالوا لو كان الخطاب ازليا يلزم قدم عدم التناهي فان المعدومين غير متناهية فكذا ما هو متعلق بهم من الخطاب فان المتعلق يريد غير المتعلق بعود الجواب ان لا تعدد في الخطاب المتعلق بالذات ولان تعدد العارض لا يوجب تعدد المتعلقات تعددا اعتباريا فانه اي الخطاب صفة واحدة ازلية لا تعدد فيها كالعلم والقدرة وانقسامه الى الامر والنهي وغيرهما والانواع بحسب المتعلقات لا يختلف باختلاف الذاتيات هذا كانقسامها فانقلت هب ان التعدد فيه بحسب المتعلقات اعتباري لكن للمتعلقات ليست اختراعية مخصصة بل لها حظ من الثبوت لواقعي والا لزم كون الاوامر والنواهي اختراعية فيلزم فيها التسلسل قلت نعني كونها واقعية ان الخطاب اذا

ز والمقتضي متصف

ز المعدوم مطلقا ز اذ التعلق فرعا

الى متعلقه صالح لان ينتزع عنه التعلق لان التعلق امر موجود في التعين فتامل ثم الاشكال ساقط من الاصل لان المكلفين محصورون بين وجود آدم عليه الصلوة والسلام وبين القيمة فهم متناهون ولذا التعلقات فتامل فيه مسئلة الفعل الممكن بالذات وفي العادة احترز به عن المحال بالذات فان تكليفه غير صحيح والعادي ذا التكليف به غير واقع الذي تمت شرائط وجوبه احترز به عما لم تتم شرائط وجوبه اوظاهر انه لا يصلح وجوب وتكليفه به عند احد اذا علم الامر انتفاء شرط وقوعه من المكلف احترز به عما جهل شرط وقوعه وزاد قوله عند وقته ههنا على ان المعتبر في انتفاء الشرط ذلك الوقت اما لو عدم وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت بل يصح به التكليف البتة يصح التكليف به قال الجمهور يصح التكليف به بل يقع خلافا للمعتزلة والامام في الحاشية منها بتيادر الذهن اليه وقت سماع التكليف كالعلم والحيوة وهذا هو الذي يخالف فيه الامام وههنا ما لا يتبادر كانتفاء الارادة لايمان ابي جهل وهذا لا خلاف فيه انما فعلى هذا الاختلاف في المعنى فانه ظهر ان الحيوة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التمييز واما شرائط الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معنى له وفي صورة الجهل من الامر يصح التكليف اتفاقا لا يقال كما قال في التحرير قد تقدم في مسئلة امتناع التكليف بالمحال لان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع ومعلوم ان كلما لا يقع فبانتفاء شرط من شروطه من ارادة قديمة كما هو رأينا او حادثة كما هو رأي المعتزلة فقد اتحدا علم الله انه لا يقع في الوقت وما علم الله انه ينتفي شرط من شروطه فحكاية الخلاف ههنا مناقضة لما نقله اهناك من لا تفاق لانا نقول الاجماع كان بالنظر الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين في شرح المختصر عند نقل الاجماع حيث قال الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان ظن قوم انه ممتنع لغيره فالخلاف ههنا في الوقوع للتكليف بما علم انتفاء شرط من شروطه بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية واعلم في كلام ابن الحاجب ههنا ايضا وقع لفظ الصحة فالمناقضة لازمة عليه نعم ارادة الوقوع من الصحة لدفع المناقضة غير بعيد لكن دليل المخالفين يابى عن هذا الارادة وقد قال في شرح المختصر عند نقل الاجماع بل على تحقق والنظر في كلام شارح المختصر ان ضمير انه يرجع الى ما علم الله يعني وان كان قوم ظنوا ان ما علم الله عدمه ممتنع بالغير لكن على صحة التكليف به العقد الاجماع نعم ان يصح خلاف احد ممن يدعى التدين فضلا عن مثل امام الحرمين الذي له يد طولى في العلوم الشرعية كيف ويلزم ان يكون الكافر المصر الذي مات على كفره غير مكلف كابي جهل وكذا العاصي وتنتفي فائدة تبليغ الرسل الى المصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير بعرضهم وكفرهم ظلما لعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركا المامورية المتكبين للمنهي عنه واي شناعة فوق هذه الشناعات فالحق انه لا خلاف فيه هذا لنا لو لم يصح التكليف لما علم انتفاء شرطه لم يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه جوازا مشعورا للمكلف والتالي بطل وكذا المقدم وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبلة فمنعوا بطلان اللازم وذلك الانكار بطل للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع لعله القاضي وربما يمنع ولذا زاد قوله بدليل وجوب الشروع بنية اداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق الوجوب بل علمه وربما يمنع الاجماع على وجوب النية باداء الواجب فان الحنفية يجوزون اداء الصوم باطلاق النية ونية النفل فانقلبت الاجماع كان قبل الحنفية والشافعية قلت لو كان قبل لعرفوه لانهم اصحاب فحص عظيم وما بعده فلا اجماع الا بدخولهم فالحق في الجواب ان في الواجب الموسع والعمري اجماعا بلا ريب وهذا القدر يكفينا في المطلوب ثم ربما يورد ان اريد بالعلم الجزم فلا تحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وان اريد الظن القوي فلا نسلم ان ظن وجود الشروط ممكن وهذا ايضا غير وارد لان في اكثر الاوقات لا تيسر الظن الضعيف فضلا عن القوي المعتزلة قالوا اولا لو عدم شرط غير ممكن لان وجود المشروط بدون الشرط ممتنع والامكان شرط التكليف فانتفى شرطه وهذا الاستدلال يرشدك ايضا الى ان المقصود في هذه المسئلة الصحة العقلية لا الوقوعية قلنا ان اردتم ان ما عدم شرطه غير ممكن بالذات او بسبب العادة فمم فان الضرورة قاضية بان الاتمثال من ابي جهل ممكن بالامكانين وان اردتم

غير ممكن بسبب عدم الشرط لكن لاينافي الامكان ذاتا وعادة والشرط للتكليف الامكان العادي الاخص من الذاتي وهو لاينافي الامتناع لغيره وقلنا ايضا منقوض بجهل الامر بعدم الشرط في الواقع لان المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الآمر غير ممكن في الواقع اذ لا دخل للعلم في الامكان فالامتناع لغيره اي لعلم بالامكان والامتناع تابع للمعلوم لانه سبب كيف لا يكون من غير فاذا كان ممتنعا فقد فات شرط التكليف فلا يصح التكليف به اليوم وفيه ان التكليف يصح بالمحال عندنا كالجمع بين الضدين لاستحالته وقدمر الاشارة لكن لا يصح ان يكون المحال مكلفا به في الواقع او صحة الايقاع من ضروريا كونه مطلوبا فتدبر وقالوا ثانيا يصح مع علم الآمر بانتفاء شرطه لا يصح مع علم المامور بانتفائه لان عدم الحصول مشترك ولا تخيل لمانع الا هو وطريق على علمكم واللازم بطل اتفاقا اذ لا يصح مع علم المامور قلنا اولا بطلان اللازم ممنوع فانه قد مر ان الانسان لم يترك سدى وقلنا ثانيا تنزلا لم لا يكون عدم صحة التكليف هناك لعدم الحصول بل لانتفاء الفائدة من التكليف وهو الابتلاء ورد عليه انه تحقق الابتلاء فان عزم وبنى لانعدام شرطا استحق الثواب والا لا اذا فالحق ان علم المامور بعدم الوقوع غير مانع عن التكليف بما قدمر من المص مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة اسلام امير المومنين علي عليه السلام فانه كان امن وهو ابن سبع او ثمان او عشر والكل اجوال الصبا وقيل رسول الله صلعم واعترض عليه بانه لا يدل على المطلوب فان النزاع انما هو في صحة ايمانه في حق احكام الدنيا وقد ثبت بعد فان قبوله عليه السلام ايمانه كرم الله وجهه في حق احكام الاخرة مسلم وفي حق احكام الدنيا مم وانما تم لو ثبت عدم لزوم تبعيته اياه اباطالب ايضا الدليل موقوف على كفر ابي طالب واما لو كان مسلما فمقبول ايمانه كرم الله وجهه معا لا به لا يدل على القبول في نفسه واجاب المص عن الاول بان صحة الايمان في حق الاخرة على صحته في حق سائر الاحكام ومن ثم يحكم بصلوة كافر ابى قبلنا بالاسلام وقبول سائر الاحكام ورد بان الصحة في احكام الاخرة كصحة صلوة والصلوة عليه لا يستلزم الصحة في حق احكام الدنيا والخصم لا نسلم بل يفرق والشاهد غير تام لان التابع قابل لقبول الاحكام دون الصبي والجواب ان مقصوده انه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الاحكام ثبت في الكل ظاهرا كيف ونصوص انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريث والانكاح حاكمة في كل من صح اسلامه فبعد ثبوت تصحيح ايمان امير المومنين التفرق بين احكام الدنيا والاخرة غير صحيح هذا ما عندي واما الاشكال الثاني فساده ظاهر فان احاديث كفره شهرة وقد نزل في رسول الله صلعم في شان عمه ابي طالب انك لا تهدي من احببت كما في صحيح مسلم وسنن الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الامام محمد الباقر كرم الله وجهه وجوه ابائه الكرام ان رسول الله صلعم ورث طالبا وعقيلا ابا هما ولم يورث عليهما وجعفرا ولذا تركنا نصيبا في الشعب كذا في موطا الامام مالك ومن ههنا انه قيل في احكام الدنيا وفيه ان موت ابي طالب كان بعد بلوغ امير المومنين فلا يدل على التصحيح حال الصبا ثم اعلم ان الاستدلال بصحة الاسلام امير المومنين مشكل جدا فانه سيجئ عن قريب قول البيهقي ان شعوب الاحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة الخندق واما قبلها فكان لمناط للتمييز وكان ايمان امير المومنين كما يدل انه اول ايمانا عند البعض فلا يكون غير صحيح عند الحاق الا الاولية في الصبيان فايمانه ايمان المكلف فلا يلزم من صحة صحة ايمان غير المكلف وفيه الكلام بل الاخرى ان يجئ ان الحجر من الشرع لم يوجد ولا يليق فيصح فينقطع الولايات بينه وبين الكافر لعموم النصوص كما قررنا قال الامام فخر الاسلام ثبوت اصل وجوب الايمان عليه لا ثبوت وجوب الاداء قال التكليف موضوع عنه فاذا اسقط وقع فرضا مسقطا كما في الذمة كصوم المسافر فلا يتوجه الخطاب بايجاب الاداء لتفريغ الذمة لانها فرغت شاغلا فلا يجب تجديده بانتفاء ونفاه اي نفس الوجوب شمس الائمة لعدم حكمه وهو وجوب الاداء والشيء انما يجب في شيء ثبت في الذمة لاجل حكمه وفيه نظر لانا لا نسلم ان حكمه ذلك اي حكم نفس الوجوب وجوب الاداء بل ذلك حكم الخطاب انما حكمه صحة الاداء عن الواجب بحيث يمنع بعد الاداء عن توجه الخطاب ثم انه ليس لفخر الاسلام دليل على ثبوت نفس الوجوب واما عدم وجوب التجديد فلعلة لاجل حصول المصلحة لا لنفس الوجوب وايضا لا فرق بين الايمان وبين سائر العبادات فكما

فيه مسئلة العقل شرط التكليف ثم له تفسيرات اظهرها انه آلة الفهم وتمييز سائر ما لا يخلو عن اطناب مثل فهرية الفهم لا بغيره وذلك متفاوت في الشدة والضعف ولا يناط التكليف بكل قدر من العقول بل حده ما قد اقتضت ان يناط بقدر معتد به فانيط بالبلوغ حاقلا اى غير مجنون لانه مظنة كمال العقل فالتكليف دائر عليه وجودا او عدما لا على كمال العقل ونقصانه فانه من البالغين من ينقص عقله من بعض المراهقين كالسكران المنيط به الحكم لكونه مظنة المشقة والمشقة امر غير مضبوط فالحكم دائر عليه وجودا وعدما وجدت المشقة ام لا قال البيهقي المحدث رح الاحكام الشرعية انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز انتهى هذا تائيد لما ناطة الاحكام بالبلوغ واذا ثبت انا طتها بالبلوغ فلا يجب اداء شئ على الصبي وجوبا قالا بي منصور وهذا الامام الشيخ علم الهدى الماتريدي اعظم مشائخنا واكبر مشائخ العراق كذا في التقرير كذا في الحاشية وخلافا للمعتزلة في وجوب الايمان اى بوجوب ادائه فانهم ذهبوا الى عقاب تركه وخلافا للاستاذ الامام ابي زيد حيث قال لوجوب جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره عليه الا ان الاداء سقط بعذر الصبى بقصور البدن ولعلانما قال بالسقوط في غير الايمان لنا اولا قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم اى الحساب والمواخذة ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل واصحابنا الامام علم الهدى بخصوص الصبى لغير العاقل في حق وجوب الايمان بالعقل وباحاديث دخول صبيان للكفرة في النار فانقلت فلم يعرض الاسلام على الصبى بعد اسلام الزوجة وليس واجبا عليه وكذا لو مر باداء الصلوة وهو ابن عشر سنة اجاب عن الاول بقوله وعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته لصحة لا لوجوب فانقلت لما كان الصبى غير مكلف لا يتنا وله الخطاب بحرمة النكاح مع الكفرة فمن اين فساد النكاح حتى يحتاج الى العرض بل لا بد من دليل قلت قد بينا ان سببية الايمان لانقطاع الولاية عن الكافر منصوصة في نصوص متناثرة وهو يقتضي فساد النكاح وعدم ثبوت التوريث وغير ذلك اجاب عن الثاني بقوله وضربه لعشرة على الصلوة تاديبا اى ضربه لاجل التاديب لا لاجل التعذيب للاعتياد لا التكليف اى ضربه لاجل ان يعتاد وهنا لا انهم مكلفون ولنا تاينا عدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفه قال الامام محمد المراهقة اذا لم تصف الايمان حين تسئل عنه لا ينفسخ نكاحها بخلاف البالغة فانه ينفسخ نكاحها فعلم ان المراهقة لم تكن بمرة بالايمان ولا يخفى على المستيقظ هذا لا يصلح دليلا فانه قول المجتهد لا قول صاحب الشرع ثم فيه تحريف الكلام عن مواضعه فان مشائخنا مثل الامام فخر الاسلام وغيره استدلوا على ان مذهب الكفرة ذلك والدليل يدل عليه ثم انه قد ثبت انه ينفسخ نكاح المراهقة بالكفر صريحا فعلم انها نهيت عن الكفر صريحا وبعض شراح اصول الامام فخر الاسلام صرح بان الكفر محرم على الصبى وهو مكلف بالكف وعلى هذا ينبغي ان بعض في صورة عدم الوصف ايضا وينفسخ النكاح ايضا والذي يظهر بهذا العبد ان الصبى مكلف بالايمان لكن لا كل صبى بلغ تمييزه الى حد النظر الصحيح وهذا الحد غير مضبوط كما سبق فالمراهقة لا يفسد نكاحها عند عدم الوصف بالايمان بالشبهة في البلوغ الى حد التمييز وبالشبهة لا يرتفع النكاح القائم بيقين واما حالها في الاخرة فموكول الى الله فان بلغ في علمه حد التكليف يعذبها والا لا واما عند الوصف بالكفر فقد علم انها صلحت للنظر لكن كابرت العقل حيث اتت بالكفر فعلم كونها مكلفة كافرة فحكم بانفساخ النكاح فليس في هذا دليل على ان الصبى غير مكلف بالايمان عندائمتنا اصلا فتدبر اقول وفيه انه لا يدل على نفي اصل الوجوب للايمان عن العاقلة والجواب انه لم تقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الاداء فما نفى الوجوب فانكان فلا يضرنا ولنا على القاضي خاصة انه لو كان كل من الحقوق الالهية واجبا عليه ثم سقط الوجوب دفعا للحرج كما هو مذهبه لكان الصبى الآتي به مؤديا للواجب لانه صار مخصا في لزوم الاداء بعذر كالمسافر اذا صام واللازم هو كونه مؤديا للواجب باطل بالاتفاق فالقيل يجوز ان يكون رخصة اسقاط فلا يكون المؤدى بها آتيا للواجب قلت اذا كان رخصة اسقاط فهو غير واجبة عليه بل وجوبه منسوخ ونحن لا ننكره كما نقلنا عن البيهقي وانما النزاع في ان الوجوب ثابت عليه ام لا وايضا قال في الجواب وليس رخصة اسقاط لعدم الاثم بالاتفاق في الاتيان وفيها يأثم في الايمان كصلوة المسافر اذا اتمها فتدبر مسئلة الاهلية هي كون الانسان بحيث يصح

ان تعلق به الحكم بكمال العقل والبلوغ ای لو نوعا فلا بالغا فيلزم وجوب الاداء وقاصرة بقصور احدهما كالصبی العاقل فانه بذمة قاصرة والمعتوه البالغ لقصوره عقلا والثابت معها ای القاصرة صحة الاداء لا وجوبه كما قدم والتفصيل في الصبی ويقاس عليه المعتوه ان ايكون مع القاصرة اما حق العبد وهو ما روعی فيه جانب الشرع وهو ثلثة فحسن محض ای الذی لا يمكن سقوط حسنه وقبيح محض ای لا يمكن ان يسقط قبحه بحال وبين بين ای امر قد يحسن وقد يقبح واما حق العبد وهو الذی روعی فيه مصالح العبد في الشريعة وهو ايضا ثلثة نافع محض في الدنيا وضار محض فيه وما تردد بينهما قد ينفع وقد يضر الاول كالايمان فانه حسن محض لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين اما السعادة الاخروية فظاهر واما السعادة الدنيا فلانه يصير بالايمان معصوم الدم ومعزا بين الانام واذا كان نافعا قبح منه قياسا واستحسانا لانه محل للرحمة فيصح ما فيه نفعه وان قيل العمل الشرع لم اعتبره وجعله كالايمان قال والحجر من الشارع لم يوجد ولا يليق به فان الحكم لا يليق به ان يحجر عما مناط السعادتين فانفكت فيه ضرر الفقر من حرمان الميراث اذا كان المورث كافرا وحرمة النكاح اذا كانت الزوجة كافرة اجاب بقوله وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح ليسا بينا على ايمانه بل لكفر القريب والزوجة فان كفرهما مع ايمانه الموجب للتناغض لدينی اوجب فلك وما اشتهر فيهم ان الحادث انما يضاف الى اقرب الاسباب فليس عاما بل فيما اذا كان الاقرب صالحا وههنا الايمان غير صالح لنسبة المضاف اليه فلا يضاف الفرقة اليه ولو سلم ان كلوا احد من الضررين حدثا من ايمانه فهو بالتبع واما بالذات فمد سعادة ابدية ولم من شيء يثبت بعد الشيء ولا يثبت قصدا لقبول هبة القريب من الصبی مع ترتب العتق عليه ولا يملك الصبی العتق قصدا ولو سلم انه بالذات لكن الضرر اليسير يحمل النفع الكثير وجواب اخرانا لا نسلم ان هذا ضرر فان قطع الولاية بين السعيد والشقی المورث لحرمان الميراث خير كثير وكذا قطع الانبساط بينهما فتدبر والثالث في ای القبيح المحض كالكفر والقياس ان لا يصح لانه ضرر محض والصبی محل للشفقة وعليه للشافعی وابو يوسف فابو يوسف في تصحيح الايمان موافق للامام وفي عدم تصحيح كفر الصبی موافق للشافعی لكن يصح كفره استحسانا عندنا وبذا الخلاف انما هو في حق احكام الدنيا وفي احكام الاخرة يصح اتفاقا حتی لو مات الصبی كافرا لا يصلی عليه اتفاقا والمشهور في تفسير الاحكام الاخروية التعذيب في الاخرة وهذا شيء عجاب فای مرحمة في التعذيب مع بقاء مناطه وعدم تجويز الفرقة او حرمان الميراث وايضا كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في التعذيب صغار الكفرة فينسبون الى الامام التوقف والى الاشعرية العفو لقوله تعالی وما كنا معذبين حتی نبعث رسولا وبذا ينافی الاتفاق الا ان يراد بالصبی غير العاقل لكافر تبعه الام وهذا غير بعيد في قول الامام لما مر انه لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لكن يابی عنه استدلال الاشعرية وروی بسند جيد عن ابی هريرة ان الله سيبتلی بالفار ابا هم وبامر الدخول فيه ممن اطاع بجده بردا وسلاما ومن لم يطع يعذبه فلا اتفاق ايضا ولعله اراد اتفاق ابی يوسف والشافعی معها ووجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا قبيح واما وقد قام به فجعله شقيا فلا يسقط بعذر غير مسموع هو كونه محلا للرحمة لاجل الصبی وان هذه الشقاوة الكاملة يخرجه عن كونه محلا للرحمة لان الرحمة تعمل الشقی الكامل في الشقاوة سعيدا واذا صح كفره واعتبر شقاوته فتبين امراته الموطئة تحرم الميراث بالردة فانفكت فلم يقتل بالردة قال واما لم يقتل بل قيد لانه ليس لقتل للمرتد والارتداد بل بالحرابة وهو ليس من اهلها وقد ورد النهی عن قتل الصبيان في خبر الصحيحين فانفكت فلا يقتل بعد البلوغ قال ولا يقتل بعد البلوغ ايضا لان في صحة اسلامه خلافا بين العلماء فمن قال بان اسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره لا يكون ردة فاورث الاختلاف شبهة في ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وفيه ان الشبهة لا تدرأ القتل هو الشبهة التي في ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة في كون السبب سببا والا لزم ان لا يثبت الحد في السبب المختلف ولا يثبت بخبر الواحد وههنا السبب متحقق بلا مرية فلا يصح الدرء فتامل ولو اعتبر واسقط امرة شبهة في عوده لكان له وجه كفی فتدبر والثالث هو الحسن والقبيح كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت كما عند الاوقات دون وقت اخر كوقت الطلوع في حق الصلوة وفي عليه

فلا يصير واجبة الا ادا للخروج مع قبولها السقوط في الجملة لكن يصح مباشرته ايا ها اى بعضها فانه لا يصح اعتياده الصوم للثواب والاصبا دلما عهدة عليه في الافساد لانه ليس محلا للتكليف فلا يلزم عليه بالشروع ولا يلزم القضاء بالافساد ولا يلزم جزاء مخطور احرامه بالجناية عليه بخلاف ما كان من العبادات مالية كان بكوة لا يصح منه لان فيه ضرر امع تحمل الوجوب وانه ممن عن التبرعات المالية والرابع وهو حق العبد النافع المحض كقبول الهبة يصح مباشرته منه بلا اذن وليه لانه نفع محض والولى انما جعل وليا لان لا يستضر بالعرامات فيخص الحاجة اليه فيما يحتمل المضرة واما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه الى مصحح من غير اذنه وكذلك اى لاجل ان النافع فيه حق الصبى ثبت من غير اذن الولى يجب اجرة الصبى المجور اذا استاجر نفسه وفرغ من من العمل مع بطلان العقد الذى عقده اذا كان الصبى حرا لان بطلان عقده انما كان لاحتمال ان يغيره المشتهية فاذا فرغ من العمل بقى النفع الذى كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا فوجب الاجر المسمى دون اجر المثل واما العبد المجور اذا اجر نفسه يجب له الاجرة بتمام السماة بعد الفراغ من العمل لما بينا فلو هلك في هذه الاجارة فالقيمة واجبة لا الاجر لان المستاجر يصير غاصبا بالاستخدام من غير اذن السيد فاذا هلك وجب القيمة عليه وملك العبد بالضمان فظهر اذا استخدم ملك نفسه فلا اجر وكذا استحق الصبى المرضع بالنحاء المعجمة وهو ما قل من اسهم من الغنيمة مع عدم جواز شهود القتال اى القتل بدون الاذن بالاجماع لان عدم جواز الشهود انما كان لدفع احتمال مزر الموت او الخزاج مع عدم الوجوب عليه واما حال خلا الغنيمة فنفع محض وهو الضار محض كالطلاق ونحوه فلا يملكه ولو باذن وليه كما لا يملكه عليه اى على الصبى غيره فعلى هذا ليس امرأته ليس محلا للطلاق قالوا لانه لما كان ضارا بالقطع وقد كان ولاية الولى ليندفع الضرر بانضمام رائه ولا اندفاع ههنا لبطل الولاية في هذا القسم بالكلية فتامل فيه قال الامام شمس الائمة السرخسى زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم اى حكم الطلاق غير مشروع اصلا حتى ان امرته لا يكون محلا للطلاق بل صارت في هذا الحكم كالاجنبية وهذا وهم فان الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا ينفك النكاح عن ملك الطلاق ولا مزرة فيه اى في ملك الطلاق حتى لا يملك الصبى بل في عدم الملك ضرر وانما هو في الايقاع فانه يبطل به ملك النكاح فلا يصلح الايقاع لكن بما ينشاء من المزوجة مضرات عظيمة فهو لا ضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة الى الدفع الضرر كان صحيحا فان هذا اشبه بالصلوب والله علم باحكامه فانتقلت فاذا كان لا يملك ما فيه مضرة اصلا فلم يملك القاضى اقراض مال من المكى فانه ميزع لا نفع فيه اصلا قال وانما يجوز اقراض القاضى مال من المكى للاناة تسرع بل لانه تحفظ له لانه في يد ضمين فلا احتمال للهلاك مع قدرة الاقتضاء بعلمه فلا احتمال للجحود وههنا بحث فان احتمال الجحود وان انسد لكن ههنا احتمالات اخرى كالعزل القاضى او افلاس المديون او غيبوبته منقطعة الى غير ذلك قال مطلع الاسرار الالهية الربانية لا يوخذ بهذه الرواية نظرا لجناية اليوم في القضاء فافهم بخلاف الاب فانه لا يملك اقراض مال ابنه الصغير الا في رواية وجهنا انه نوع من الحفظ لانه يصير في يد ضمين قادر على الاداء وجه الاولى انه يحتمل الهلاك بالجحود بخلاف القاضى فان علمه يلزمه فلا يضر الجحود والسادس وهو الذى يدور الضرر والنفع كالاجارة والبيع وغيرهما من المعاوضات فيها نفع لاحتمالها الاسترباح مشوب باحتمال ضرر لاحتمال ضارة المال والبدل والصبى عن معرفة العواقب فلم يفوض اليه هذه العقود مرجحة له لئلا يقع في ضرر بل ولى عليه من هو شفيق به فيما نضمام رائى هذا الولى يندفع ذلك الاحتمال من ضرر فيملك هذه العقود ملعه ثم عند الامام ابى حنيفة لما انحسر القصور الذى كان في الصبى من نفاذ تصرفاته بالاذن الصادر من الولى كان البالغ في نفاذ التصرفات فيملك العقود بالغبن فاحش مع الاجانب بتفاوت الروايات كالبالغ ومع الولى في رواية في اخرى لا يملك لان الولى ح منهم في الاذن لجواز ان اذنه كان خداعا منه لماله ولا كذلك في الاجنبي وعندهما لا يجوز العقود مع الغبن الفاحش وقولهما اظهر لان الاذن انما اعتبر شرعا ليامن عن الضرر فلما عقد مع الغبن علم ان اذنه لم يقع في محله والعذر لان الاذن مظنة مظنة عدم الضرر وتخلف الحكمة عن المظنة لا يوجب عدم العلة كسفر الملك للرخص

ر ١ الصبى المحجور

ر ٢ الاحتمال الخامس السبب

مشغولة ولو اخذ في الاخرة ولذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة ممكنة وكذا لا يسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيها قدرة ممكنة اذ لا غسا والامر بالغني كذا قالوا لكن الزكوة فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه شيء قليل من كثير لانه خمسة من مائتين فهذا ميسر مرة بعد الحول وهذا ميسر اخر وبهذا اي لكونها بالقدرة الميسرة تسقط وجوبها بالهلاك اي بلاك النصاب ولو وجبت مع الهلاك لتطلب الميسر اولهذا انتفى الوجوب بالدين اذا لم يكن مشغولا بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم العسر العظيم ولصدر الشريعة ههنا كلام جيد هو ان الذي ثبت من الشرع من ميسر في ايجاب الزكوة لامر دله لكن لا يلزم منه ثبوت ميسر اخر وهو السقوط بالهلاك وليس فيه انقلاب العسر يسرا فان اليسر الذي كان لم يفت لكن لم يثبت يسر اخر ولا باس به نعم لو قام دليل من الشرع دال عنه لتم وايضا يقتضي الى فوات اداء الزكوة فان له ان يوخر الى اخر العمر وليفوت في هذا التاخير القدرة الميسرة فيسقط الوجوب ولا تجب عليه الا بدليل من قبل الشرع واعتبار نوع من اليسر لا يوجب ذلك وبما قررنا اندفع ما في التلويح بان مع انقلاب اليسر عسرا انه كان ينبغي بطريق ايجاب القليل من الكثير سهولة فلو وجبت على تقدير الهلاك يبقى عسرا فانه بان لا اقتضاء الى الفوت من الشرع فلا باس فتامل سلمنا لا نسلم ان القدرة الممكنة للقضاء اي لوجوبها عند نا لان الاشتراط اي لاشتراط القدرة للوجوب انما هو لاتجاه التكليف لا غير وقد تحقق التكليف لايجاب الاداء حين وجود القدرة ووجوبا القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب اي سبب وجوبا القضاء فاذا لم يتكرر الوجوب في القضاء فلا يجب تكرر القدرة التي هي شرط الوجوب فاذا ليس القدرة المتجددة شرطا لوجوب القضاء ففي النفس الاخير يجب قضاء الواجبات التي في ذمته وفيه نظر من وجوه الاول قد بينا ان مقتضى اتحاد السبب ليس الا ان الوجوب لتفريغ ذمة اشتغلت بالواجب كما ان وجوب الاداء فانه يطلب مثله وان كان السبب فيهما واحدا وكان ما التكليف بالاداء متضمنيا اما عند فواته فنفس القضاء كاشتغاله وكذا نفس الوجوب واحد فهذا ليس من باب التكليف واذا كان التكليف متجددا فلا بد من قدرة متجددة الثاني سلمنا ان تكليف القضاء وبقاء تكليف الاداء لكن لا يلزم عدم اشتراط القدرة القضاء بجواز ان يكون بقاء القدرة شرطا لبقاء الواجب كما انها شرط لابتداء الواجب الثالث ان الدليل على امتناع التكليف بالمحال ما هض ههنا فان التكليف به توقف على تصورها ايقاعا وذلك مستحيل في النفس الاخير ايضا انه سفه وعبث فيستحيل عليه تعالى الرابع ان النائم لا تكليف عليه ومع ذلك يجب القضاء نفي القضاء تكليف جديد فلا بد من القدرة وكذا المسافر في حق الصوم وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة لم ياثم بالترك بلا عذر وقد اجمعوا على التاثيم بيان الملازمة ان للمكلف تاخير صلوات القضاء وصيامها الى النفس الاخير وقد فات هناك القدرة فلو سقط الوجوب لم ياثم اذ التاخير كان جائزا ولا اثم في الجائز وفي النفس الاخير قد ارتفع الوجوب فلا اثم ايضا وفيه نظر اما اولا فلانه يلزم ان لا يشترط في الحج وسائر الواجبات المتعلقة بسبب القضاء القدرة فان له ان يوخر الى اخر العمر وقد انتفت القدرة فيلزم ان لا اثم اللهم الا ان يلتزموا عدم اشتراط بقاء القدرة بقاء الواجب ولو لم يكن قضاء وكما يدل عليه الدليل الاول واما ثانيا فلان تاخير الجائز التاخير الى اخر الاوقات من العمر التي تسع الاتيان بالقضاء فاذا اخر عن ذلك الوقت الى النفس الاخير اثم بفعله التاخير الغير المشروع فح يجوز ان يشترط القدرة للقضاء ويكون له التاخير الى اخر اوقات القدرة لا الى الوقت الذي يفوت فيه القدرة لم انه لما ورد عليهم نص لا يكلف الله نفسا الا وسعها اجاب بقوله نخيص لا يكلف الله الا اية نفسا الا وسعها بالاداء فان قلت فاين المخصص اجاب بقوله وقد خصص بنصوص القضاء الصوم والصلوة فانها شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظر ايضا فانه لم لا يخص تلك النصوص بهذه الاية بل العقل ايضا على تخصيص تلك النصوص فان طلب الامتثال من غير القادر من الاستحالات العقلية فلا يجوز عليه سبحانه اذا وجب الواجب في الجزء الاخير لمن صار اهلا فيه وعدمت القدرة في القضاء فالتاثيم مشكل بعدم التقصير منه في ترك الاداء ولا في ترك القضاء والله اعلم بالصواب وهذا غير وارد لانهم يقولون في هذه الصورة ثم اعلم انه قد تشتغل الذمة بالاداء وبقيت بعد انقضاء الوقت فامر تعذر بعينها

باتيان المثل فالوجوب الذي ثبت في الذمة واحد قطعا فيقول لا يشترط القدرة لبقاء هذا الاشتغال لانه بقاء وجوب سابق فكان قادرا على تفريغها ولم يتفرغ فبقيت مشغولة في النفس للاخير فطولب بالايصاء لتفريغها والقدرة عليه ثابتة واذا لم يبق هذه القدرة ايضا بقي في مقابلة هذا الاشتغال اثم التفويت المغفرة او الاثم هنا امر معقول ولا يرد عليه شئ وتم الدليلان تقريرا الاول ان اشتغال الذمة بالاداء باق حين القضاء والامر به امر بتفريغ تلك الذمة ولا يشترط القدرة لهذا الاشتغال وليس هذا الاشتغال من باب التكليف وكذا النائم كاشتغال ذمة مشغولة تحال النوم وتقريرا الثاني كولم يكن في الذمة شئ فلا وجه للتاثيم وهو ظاهر ولا يحتاج الى تخصيص الكريمة لا يكلف الله اذ هذا اشتغال ليس تكليفا وانما يكون لو طولب مع عدم القدرة بتفريغها قال بعض المشائخ ان الاداء والقضاء سيان في اشتراط القدرة والاداء كما يشترط بوجوبهما اداء عينا واذا اخر الى النفس الاخير يلتقي بالقدرة المتوجه لاحتمال امتداد هذا النفس لكن لا ان يجب عليه القضاء عينا بل يترتب عليه الحلف وهو الايصاء او الاثم بعد الموت وهذا ايضا قريب مما ذكر والحاصل ان نفس اشتغال الذمة بالقضاء لا يشترط له القدرة لبقاء الاشتغال بكل الواجبات واما طلب ايقاعها تفريغا للذمة فيشترط القدرة له اداء كان او قضاء ابتداء او بقاء هذا هو الذي يقتضيه النظر الخ فان اراد وافق هذا القدرة فكلامهم تام والا فمشكل والله اعلم بحقيقة الحال ✣

**الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف سماه نفس المكلف بخطاب شرط التكليف عند المراد بفهم نفس التعقل والا لم يكن الكافر لعدم التصديق ويلزم الدور كذا في الحاشية ولزوم الدور لاجل شرعية الحكم فالايمان موقوف على توجه التكليف وهو على الايمان ومن يقول بعقلية وجوب الايمان لا يتم عليه وافقنا بعض المجوزين التكليف المحال وقيل اكثرهم وخالف بعض اخرون منهم لنا ان التكليف طلب لوقوع منه اي من مكلفه امتثالا اي لاجل وقوع الامتثال كما يراه معتبر التكليف بالمحال او طلب لوقوع منه ابتلاء اي لاجل الابتلاء بانه يعزم على الفعل ويشمر ذيله للامتثال كما يراه قائلوا التكليف بالمحال وهو اي الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور له به محال لانه اي ايقاع امتثالا والابتلاء فرع العلم وطلب المحال محال على ما مر وهذا لا ينتهض من قائلي التكليف بالمحال لانه لا يسلم على رأيه طلب المحال محال فلا يمكن ان استدلوا بهذا فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا منتف مما لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فان قيل اللازم الضروري ان التكليف بشرط عدم الفهم محال اما في زمان عدمه فليس الفهم حالا في زمان عدمه فكذا التكليف المشروط به فان اريد ان طلب لوقوع امتثالا او ابتلاء محال ممن لا شعور له بشرط عدم الشعور فالملازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور والمدعى استحالته في زمانه وان اريد ان طلب الوقوع منه محال في عدم الشعور فممنوع اقول في الجواب لما ثبت ان العلم من ضروريات حقيقة التكليف ولوازمه من ضرورة تصور الامتثال والابتلاء الذين هما فرعا العلم والشعور فوجوده بدونه اي وجود التكليف بدون الشعور محال لانه وجود المشروط بدون الشرط والمحال محال في جميع الاوقات فالتكليف بدون الشعور محال في وقت عدم الشعور وهو المطلوب واستدل لوضع تكليف العاقل ليصح تكليف البهائم اذ لا مانع تخييل فيها الا عدم الفهم وهو لا يمنع على هذا التقدير فهما سيان قيل لا نسلم انه لا مانع تخييل لا عدم الفهم بل لعل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه وهذا خير واف بقضاء الضرورة ان الانسانية لا دخل لها في الباب الا لوجود الفهم فالانسان الغير الفاهم والبهيمة سواسيان والاستعداد المجرد من غير الفعلية لا يوجب الفهم حالا فلا يصح التكليف حالا والا صح تكليف البهيمة اقول لا نسلم نزاع في اشتراطه بل فيه نزاع ايضا فان المانعين في اشتراط الفهم هم المجوزون للتكليف بالمحال لا غير هم وتكليف من لا استعداد له بعيد من التكليف بالمحال هذا وهو غير واف فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لا بد من النقل فان ظهر فلا دخل لكونهم مجيزين هما فلا وجه له بل الحق في المنع على رأيهم منع بطلان الثاني فان تكليف البهيمة ليس بعيد من تكليف الانسان بالجمع بين النقيضين واذا قد اجاز وه فليجز ذلك واما على ما هو الحق في الواقع فلا سبيل للمنع فان بطلان الثاني مما ضروري ومجمع عليه على ما نقلوا انه لا نزاع فيه على ان عدم استعداده اي الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر كلها انسانا كانت او بهيمة لان كلها مؤتلفة ممن جواهر فرده لا غير والزوج

(زيد على ما بعد انقلوا)

ايقع جسم مولف منها عند اكثرهم لعدم ثبوت المحرمات فلا قصور من جهة القابل ومنع ان كل شيء مخلوق الله تعالى اختيارا والله قادر على كل شيء فهو قادر على اعطاء البهيمة الفهم فيهما استعداد الفهم ايضا فلا وجه لابداء مانع عدم الفهم فيها فقابل فيه اشارة الى انه يمكن ان يكون المنفي الاستعداد العادي وفي البهيمة استعداد العادي غير مسلم هذا المجنون تكليف العاقل قالوا اولا كلف السكران حيث اعتبر طلاقه وايلاءه هو غافل فصح تكليفه لم وقع قلنا لانسلم ان اعتبار الطلاق تكليف بل هو من ربط المسببات باسبابها فانه اذا صدر سبب الطلاق من السكران وقع جبرا وصارت الزوجة اجنبية كما هو يجب في الذمة جبرا بشهود الشهر وان لم يكن مكلفا بالاداء كما لحائض لكن على هذا يجب ان لا يكلف بالكف عنها فلو وطئها لم يأثم ثم قال مطلع الامر بالكف بالتزام ذلك فانه كالنائم عند العليم الخبير الا ان السكران محرم اقتضى الى القبيح فيؤخذ به بخلاف النوم اقول يشكل اصحة اسلامه ليس الاشكال فيه من جهة انه لو صح منه كان آتيا للفرض فيه مكلفا كيف وانه يجوز ان يكون حاله كحال الصبي يصح اسلامه مع عدم الوجوب عليه بل لان الاسلام اعتقاد واقرار والاعتقاد لا يتصور منه فرع الفعل اللا ان يقال يصح الاسلام من السكران الذي له نوع من فعل قضاء ودينه والذي لا عقل له يصح قضاء فقط وليس في الاقرار اشكال لا وهو ممكن منه فتامل والحق في الجواب ان السكران من محرم ليس مكلفا حقيقة بمعنى انه مطلوب منه شيء بل مكلف زجرا بمعنى انه يجازى بمثل جزاء الصاحي لاجل الزجر فيصح عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما ويترتب احكامها من فرقة الزوجة وحرية العبد وغيرهما ولو اخذ بترك العبادات الواجبة فيكفيه ما لاحكام كلها دنيوية واخروية والسر فيه انه يابى ما اتى من فعل محرم فعله باختياره وكان يمكن ان يرتكبه فلا يابى بهذه القبائح فالقبائح كلها باختياره حكما يسقط قبل انه لدنوته للتكليف ولو جزءا لانه ان كان فاعقل يسيرا فهم للخطاب للتكليف والا فلا وجه للتكليف لا وليست للمجنون سواء الا الردة لعدم القصد للسكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد فانيا فيمن لا قصد له فكانه لزوم بلا التزام لهما ولزوم الكفر ليس كفر بل التزامه وانما اعتبرنا القصد في ثبوت الردة دون الاسلام ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى فثبت تشبيهه ولا يرتفع بشبهة ونحو ان هذا في القضاء فقط قالوا ثانيا قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة اه وانهم سكارى فكلفوا حال السكر بالترك للصلوة وهو حال عدم الشعور اقول لا نسلم انه حال عدم الشعور بل فيه دليل على ان السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة كما يقتضيه جده باختلاط الكلام والهذيان وظاهر انه في هذه الحالة شائع البتة فانتفت قد اعتبر الامام العمام في حد السكر عدم التمييز بين السماء والارض ولا شعور في هذه الحال اصلا اجاب بقوله واعتبار ابي حنيفة رح عدم التمييز في الحد للسكر الموجب للحد احتياطا منه لا انه حقيقة عنده وانما احتاط فيه لان امر الحدود ابنى على الدرء ونحن مامورون بان نذرء الحدود بالشبهات فاعتبر درجة الشديدة فان الضعيف قاصر من وجه فانتفت اذا كان السكران فانهما فما معنى قوله حتى تعلموا ما يقولون قال ومعنى حتى تعلموا ما يقولون حتى تتقنوا ما يقولون وهذا الذي ذكرنا تاويل فيه فان العلم في اللغة اليقين الواقعي لا غير الا مجازا وفي بعض النسخ وهذا تاويل وهو ظاهر وجهه ولعله من سهو الناسخ الا ان يريد ان هذا تاويل لا تفسير فانه بالمعنى حرام والقوم التزموا التاويل بانه نهى عن السكر لا عن الصلوة في حال السكر فالمعنى لا يسكر وا حتى تعلموا حال السكر كقولهم لا تمت وانت ظالم اي لا تظلم فتموت ظالما هذا فانتفت لا يساعده شان النزول فان الخمر بعد نزول هذا الاية بقيت مباحة كما فصل في التفاسير قلت المعنى نهى عن السكر وقت الصلوة اي لا يسكر وا وقت الصلوة فيصلون وانتم سكارى ووقع في تلك القضية فتركوا وقت الصلوة وما بقيت بعد نزول هذا الاية مباحة الا في اوقات غير اوقات الصلوة فتدبر مسئلة المعدوم مكلف خلافا للمعتزلة ولما كان المتبادر منه انه مكلف متخيلا وهو ينافي عدم تناول الخطاب شيئا فسره بقوله والمراد منه التعليق العقلي اي التعلق بشرط وجوده هو لا التعليق الشفائي قيل الاشعرية يقتضون بهذا عليهم اذا كان المعدوم مكلفا فالنائم اجدر بان يكون مكلفا ورد عليهم ان المعدوم هل يجب عليه شيء اولا وان شئت قلت هل ما مر امر لا فعلى الاول كيف لا يجب على النائم وكيف امكن لكم الاستدلال عليه بجواز الترك فان المعدوم

لا يفعل فلا يترك فلا يتاتى منه الترك

لا يلزم من الحكم ان لزوم لا التزام

تارك من غير مواخذة مع القول بالوجوب عليه وعلى الثاني فالوجوب حادث فلذا الايجاب لانه متحد معه فلا تكليف ازلي وايضا التعلق داخل في حقيقة التكليف وادلا تعلق في العدم فلا تكليف واما نحن فلا يدعي علينا لا يجوز تعلق الامر بالمعدوم والايجاب من غير تحقق الوجوب وبالعكس واما الايجاب من غير وجوب ففي المعدوم واما العكس فلا وجوب لسابقته على الشرع كما روي عن الامام العمام ابي حنيفة هذا كلام بعض الاخبار الذي يعقد الامل بالاعتقاد صاحب التلخيص رحمه الله قال مطلع الاسرار الالهية لا خلاف بيننا وبين الاشعرية اصلا فان معنى تجويزهم التكليف للمعدوم انه بحيث لو وجد بشرط التعلق لتعلق به اسلم ولهذا المعنى لنائم ايضا مكلف عندهم ونحن لا ينكر ذلك فان المراد هذا الخبر في البسفيق الوجوب السقاهي يختار انه ليس يجب على المعدوم ولا يلزم منه انتفاء الايجاب والمقتضي الايجاد ذلك فان التغاير الذي بينهما يجوز انتفاء احدهما مع بقاء الاخر كيف الوجوب عندهم هو منتهى الفعل ماخوذا مع التعلق بالمامور ولما لم يكن في العدم تعلق لم يكن هناك وجوب واما الايجاب فمعنى افعل من هو قائم بالامر وهذا القيام حاصل ابدا واما الوجوب والايجاب الذان بهما اعتباريان وبينهما مطاوعة فكلاهما يتغيان في المدرك عندهم وان اراد الوجوب العقلي بحيال ان المعدوم في الازل يجب عليه لما مر لوجوبا عقليا لاستحال والاظهر ان يقال الوجوب والايجاب بمعنيان ثابتان في الازل ولا استحالة وكذا حال النائم والمتحير ان ليسا في الازل كيف المعتبر في الايجاب المتحير التعلق المخير فلا تحقق الا عند وجود المكلف قوله وايضا فقد رد الجواب عنه بوجهين ثم قال مطلع الاسرار واما الوجه السابق على الشرع فمذهب مشائخنا الكرام كالشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي لفظ لكن حاصلها ان الاحكام مدركة قبل ورود الشرع ولا يلزم منه ان يكون بلا امر كيف والامر قائم بذاته تعالى ورد الشرع بلام لا دانما الشرع كاشف فكذا العقل عندنا كاشف عن الاوامر في بعض الاحكام فتدبر لنا والا يكن المعدوم مكلفا لم يكن التكليف ازليا لتوقفه على التعلق ولو عقليا وانما لم يكن المعدوم مكلفا لم يتعلق به في الازل والموجود فيه حتى يتعلق به والتالي بطل بل هو ازلي لان كلامه تعالى لان كلامه صفة له تعالى فيكون قائما به فيستحيل حدوثه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وفيه ما فيه لانه لا تم على المعتزلة فانهم يقولون انه ليس صفة قائمة به سبحانه بل الله تعالى متكلم بكلام قائم بجسم قالوا ليس هذا من قبيل الاتصاف بالمشتق من غير قيام المبدء فان متكلم مشتق من التكلم وهو خلق صفة تعم ولا يلزم منه كون الكلام صفة ولانه لا تم على الكرامية القائلين لقيام الحوادث بذاته تعالى كذا في الحاشية والتحقيق على المستيقظ بان مخالفة الحنفاء لا يضر التمامية كيف ومسئلة كون الكلام صفة له تعالى غير مخلوة متقطعية لا وجه للترتب والارتياب فيه الا ترى كيف قال الامام ابو حنيفة من قال بخلق القران فهو كافر قالوا هو من الكفران لا من الكفر وكيف صبر الامام احمد على انحاء التعذيبات ولم يجز دخلا فهلك على اللسان فضلا عن الانكار وانظر الى ما قال الامام الشيخ داود الطائي عند حلول هذه الحادثة مقام احمد مقام الانبياء وسئل الامام العمام جعفر ابن محمد الصادق كرم الله وجهه وجوده اباءه الكلام عن القران بل هو خالق او مخلوق فاجاب القران كلام الله غير مخلوق وبالجملة مسئلة عدم خلق القران وكونه صفة قديمة مجمع عليه اجماعا قطعيا لا يضر مخالفة الحنفاء فيه وكذا لا يضر مخالفة الكرامية في امتناع قيام الحوادث به تعالى فتدبر المعتزلة قالوا لو كان التكليف قديما يلزم امر ونهي من غير متعلق موجود اذ قدم الامر والامور وذلك سفه وعبث وهذا لازم عليهم في الكلام اللفظي ايضا فانه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلعم انه يحدث في التوراة قبل ان يخلق ادم باربعين سنة نعصى ادم ربه فغوى وهذا خبر من غير متعلق وهو كذب فما هو جوابكم فهو جوابنا قلنا انما يلزم ذلك اي السفه والعبث لو كان الطلب في الازل تنجيزيا ولا نقول اما لو كان يصيرون متعلقا على وجوده مع صفة التكليف فلا يلزم كلام الرسول صلوات الله عليه واله واصحابه اجمعين وسلم فحققنا وبذلك اندفع ما قيل انه لا يصح تعلق التكليف بالمعدوم كيف لا وان تحقق التعلق بدون المتعلق ممتنع ضرورة ان الاضافة لا تحقق بدون المضاف اليه والتعلق اضافة بين الامر والمامور وذلك للاندفاع لان الممتنع المذكور في التعلق التنجيزي واما التعليقي فلا يحتاج الى تحقق المضاف اليه اذ ليس تعلقا متحققا بالفعل

فيكفي له العلم فتدبر فانه جلي ونيكر قيل في الجواب السفه والعبث من صفات الافعال ولا يتصف بهما الكيف والكلام النفسي من الصفات دون الافعال فلا يتصف بهما فلزوم السفه والعبث مما قول لا بل يتصف بعض الصفات ايضا كيف لا الامر طلب يتصف بهما اجماعا اعلم ان عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة اي من اهل السنة والجماعة وكان مقدما على الاشعري ذهب مستخلصا عن هذا اللزوم لزوم السفه والعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الازل امرا ولا نهيا او غيرهما من الاختيار والاستفهام بل يتصف بهذه فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات بل القديم هو الامر المشترك بينهما والاقسام حادثة وقد رأيت في كتب بعض المحدثين انهم حكموا بكون هذا الراي مختارا واورد عليه ان هذه الاشياء من الامر والنهي وغيرهما انواع للكلام وتحصيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما فلا يتصور قدم المشترك واجاب عبد الله بن سعيد بمنع انها انواعه بل انها عوارضه بحسب عروض التعلق وهو حادث ويجوز خلوه عنه وكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه امر ونهيا ويمكن الاستناد بان كلامه تعالى واحد معين فلا يكون حسبما صادق على الحقائق المختلفة اقول هذا الجواب غير تام فانا سلمنا انها ليست انواعا لكن لا شك في انها اقسام ووجود القسم بدون وجود قسم ما محال وان كان التقسيم باعتبار العوارض واذا قال لوجود القسم بدون هذه العوارض فيلزم عليه القول بوجود قسم ما يدون هذه العوارض وهو باطل لا يقبل مع انه يلزم خلاف الفرض فاذا قال ان القديم هو المشترك لبعد فتدبر اعلم ان كلامه تعالى واحد ازلي لا اختلاف فيه في ذاته ولا انقسام بل انما تعدد وينقسم بتعدد التعلقات وبما قال القطان ان نفس في الازل تعلقا فلا تعدد ولا انقسام نعم هو صالح لان تتعدد وفيما لا يزال بعروض التعلقات المتعددة فيتم لو كان كليا صادقا على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر جدا فح قوله ووجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقا مسلم وان خصص بالمقسم الكلي فغير نافع ولعل هذا هو معنى ما في الحاشية انه فرق بين التقسيم بالعوارض وبينها بعد عروض العوارض وههنا التقسيم من القبيل الثاني وعروض العوارض فيما لا يزال فوجود المقسم بدون الاقسام فيما لا يزال محال لكن الحق ان المعنى المقصود فيه التخاطب لا يعقل وجوده بدون قسم ما ولا يخفى ان قصد التخاطب بالفعل ليست يدعي وجود الاقسام وانما قصد التخاطب فيما سيكون فلا يستدعي الا تحقق الاقسام فيه ايضا ان التخاطب لا يكون الا في تعلق التنجيزي فلا تعلق في الازل لا بمنعه صحة الافادة لا غير وهو لا يستدعي الاقسام بالفعل ولك ان تقول انه سبحانه تعالى في الازل المكلفين باعيانهم وانهم في وقت وجودهم وبشرائط التكليف مامورون عن كذا ولا يعلم وعلى الثاني يلزم ان لا تتحقق التكليف فيما لا يزال ايضا لانه لم يعلم الله ذلك وهو باطل فتعين الثاني فثبت الامر والمتعين بعقليان فلزم وجود قسم ما دائما فلا يكون المعدوم مكلفا اي حين وجد الكلام لم يصر امرا او نهيا ولا شيئا من الاقسام اذ لا تعلق للكلام بفعل المكلف وقد يجاب عنه بالتزام حدهم كون المعدوم مطلقا عنده وهو فاسد لان اعتراض السفه والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للايراد فلا يصح استخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان القطان انما قال هذا الكلام مستخلصا عن الايراد المذكور الا ان يقال المعتزلة كانوا يوردون اعتراض السفه والعبث على قدم الكلام فاستخلص بهذا او يحق انه لا خلاف بينه وبين الجمهور في ازلية التكليف التعليقي كما قال مطلع الاسرار الالهية لعلماء الاوامر والنواهي المنفين الامر والنهي المنجز ان مح يرجع الى ما ذهب اليه الجمهور وح لا شبهة في ان عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعا وعلى هذا لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة والمعتزلة قالوا لو كان الخطاب ازليا لقارن قدم عدم التناهي فان المعدومين غير متناه فكذا ما هو متعلق بهم من الخطاب فان المتعلق يريد غير المتعلق بعد وا بجواب ان لا تعدد في الخطاب المتعلق بالذات وان تعدد العارض له بسبب تعدد المتعلقات تعددا اعتباريا فانه اي الخطاب صفة واحدة ازلية لا تعدد كالعلم والقدرة وانقسامه الى الامر والنهي وغيرهما من الانواع بحسب المتعلقات لا يخالف باختلاف الذاتيات هذا كانقسامها فانقلت هب ان التعدد فيه بحسب المتعلقات اعتباري لكن للمتعلقات ليست اختراعية محضة بل لها خط من الثبوت لواقعي والا لزم كون الاوامر والنواهي اختراعية فيلزم فيها التسلسل قلت نعني كونها واقعية ان الخطاب اذا قسم

ز والنفسي متصف

ز المعدوم مخاطب اذا تعلق فانا

ز ان المتعلق بحسب تعدد المتعلقات

الى متعلقه صالح لان ينتزع عنه التعلق لان التعلق امر موجود في الثنين فتامل ثم الاشكال ساقط من الاصل لان المكلفين محصورون بين بجود آدم عليه الصلوة والسلام وبين القيمة فهم متناهون ولذا التعلقات فتامل فيه مسئلة الفعل الممكن بالذات وفي العادة احترز به عن المحال بالذات فان تكليفه غير صحيح والعادي ذا التكليف به غير واقع الذي تمت شرائط وجوبه احترز به عما لم تتم شرائط وجوبه فظاهر انه لا يصح وجوبه وتكليفه به عند احد اذا علم الامر انتفاء شرط وقوعه من المكلف احترز به عما جهل شرط وقوعه وزاد قوله عند وكتة ههنا على ان المعتبر في انتفاء الشرط ذلك الوقت اما لو عدم وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت بل يصح به التكليف البتة يصح التكليف به قال الجمهور يصح التكليف به بل يقع خلافا للمعتزلة والامام في المحاشية منها بايتبا دراللذهن اليه وقت سماع التكليف كالعلم والحيوة وهذا هو الذي يخالف فيه الامام وههنا الايتبادر كانتفاء الارادة لايمان ابي جهل وهذا لا خلاف فيه انما فعلى هذا الاختلاف في المنتهى فانه ظاهر ان الحيوة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التمييز واما شرائط الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معنى له وفي صوة الجهل من الامر يصح التكليف اتفاقا لا يقال كما قال في التحرير قد تقدم في مسئلة امتناع التكليف بالمحال لان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع ومعلوم ان كلما لا يقع فبانتفاء شرط من شروطه من ارادة قديمة كما هو رايه او حادثة كما هو رايه المعتزلة فقد اتحدا علم الله انه لا يقع في الوقت وعلم الله انه ينتفي شرط من شروطه فحكاية الخلاف ههنا مناقضة لما نقله اهناك مسلما لاتفاق لانا نقول الاجماع كان بالنظر الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين في شرح المختصر عند نقل الاجماع حيث قال الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان ظن قوم انه ممتنع بغيره فالخلاف ههنا في الوقوع للتكليف بما علم انتفاء شرط من شروطه بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية واعلم في كلام ابن الحاجب ههنا ايضا وقع لفظ الصحة فالمناقضة لازمة عليه نعم ارادة الوقوع من الصحة لدفع المناقضة غير بعيد لكن دليل المخالفين يابى عن هذا الارادة وقد قال في شرح الشيخ عند نقل الاجماع بل على تحقق والنظر في كلام شارح المختصر ان ضمير انه يرجع الى ما علم الله يعني وان كان قوم ظنوا ان ما علم الله عدمه ممتنع بالغير لكن على صحة التكليف به العقد الاجماع ثم ان يصح خلاف احد ممن يدعى التدين فضلا عن مثل امام الحرمين الذي له يد طولى في العلوم الشرعية كيف ويلزم انيكون الكافر المصر الذي مات على كفره غير مكلف كابي جهل وكذا العاصي وينتفي فائدة تبليغ الرسل الى المصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير بعرضهم وكفرهم ظلما لعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركا لما مورية المرتكبين للمنهي عنه واي شناعة فوق هذه الشناعات فالحق انه لا خلاف فيه هذا لنا لو لم يصح التكليف لما علم انتفاء شرطه لعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه جوازا مشعورا للمكلف والتالي بطل وكذا المقدم وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله فمنعوا بطلان اللازم وذلك الانكار بطل للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع لعله القاضي وربما يمنع ولذا زاد قوله بدليل وجوب الشروع بنية اداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق الوجوب بل علمه وربما يمنع الاجماع على وجوب النية باداء الواجب فان الحنفية يجوزون اداء الصوم باطلاق النية ونية النفل فانعقد الاجماع كان قبل الحنفية والشافعية قلت لو كان قبل لعرفوه لانهم اصحاب فحص عظيم وما بعده فلا اجماع الا بدخولهم فالجواب في الجواب ان في الواجب الموسع والعمري اجماعا بلا ريب وهذا القدر يكفينا في المطلوب ثم ربما يورد ان اريد بالعلم الجزم فلا تحقق قبل الوقوع الا عند الموت قبله وان اريد الظن القوي فلا نسلم اذ ظن وجود الشروط ممكن وهذا ايضا غير واف لان في اكثر الاوقات لا تيسر الظن الضعيف فضلا عن القوي المعتزلة قالوا اولا عدم شرط غير ممكن لان وجود المشروط بدون الشرط محال والامكان شرط التكليف فانتفى شرطه وهذا الاستدلال يرشدك ايضا الى ان المقصود في هذه المسئلة الصحة العقلية لا الوقوعية فلنا ان اردتم ان ما عدم شرطه غير ممكن بالذات او بحسب العادة فمم فان الضرورة قاضية بان الامتثال من ابي جهل ممكن بالامكانين وان اردتم

غير ممكن لسبب عدم الشرط لكن لاينافي الامكان ذاتا وعادة والشرط للتكليف الامكان العادي الاخص من الذاتي وهو لاينافي الامتناع لغيره وقلنا
ايضا نتقوض بجهل الامر بعدم الشرط في الواقع لان المعدوم الشرط في الواقع المجهول عندالآمر غير ممكن في الواقع اذلا دخل للعلم في الامكان فح الامتناع
فانه اي العلم بالامكان والامتناع تابع للمعلوم لانه سبب كيف الامكان لايكون من غير فاذا كان ممتنعا فقد فات شرط التكليف فلا يصح التكليف
به ايضا وفيه ان التكليف يصح بالمح عندنا الجهل بالاستحالة وقدمر الاشارة لكن لايصح ان يكون المح مكلفا به في الواقع او صحة الايقاع من ضروريا
كونه مطلوبا فقد برد قالوا ثانيا يوصح مع علم الآمر بانتفاء شرطه يصح مع علم المامور بانتفاءه لان عدم الحصول مشترك ولا تخيل لمانع الا هو ولم يتفق على
حكمه واللازم بطل اتفاقا اذلا يصح مع علم المامور قلنا اولا بطلان اللازم ممنوع فانه قد مران الانسان لم يترك سدى وقلنا ثانيا تنزلا لم يكن عدم صحة
التكليف هناك لعدم الحصول بل لانتفاء الفائدة من التكليف وهو الابتلاء وهيرد عليه انه تحقق الابتلاء فان عزم وبلى لانعدام شرطا استحق الثواب
والا لاباذا فالحق ان علم المامور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف بما قدمر من المص مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة اسلام امير المومنين
علي عليه السلام فانه كان امن وهو ابن سبع او ثمان او عشر والكل اجوال الصبا وقيل رسول الله صلعم واعترض عليه بانه لايدل على المطلوب فان النزاع انما
هو في صحة ايمانه في حق احكام الدنيا ولم تثبت بعد فان قبوله عليه السلام ايمانه كرم الله وجهه في حق احكام الاخرة مسلم وفي حق احكام الدنيا
ممنوع انما تم لو ثبت عدم قبوله اياه اباطالب ايضا الدليل موقوف على كفر ابي طالب واما لو كان مسلما فقبول ايمانه كرم الله وجهه معلا به لايدل على
القبول في نفسه واجاب المص عن الاول بان صحة الايمان في حق الاخرة على صحته في حق سائر الاحكام ومن ثمة يحكم بصلوة كافر ابى قبلنا بالاسلام
وقبول سائر الاحكام وردبان الصحة في احكام الاخرة كصحة صلوة والصلوة عليه لايستلزم الصحة في حق احكام الدنيا والخصم لانسلم بل يفرق و
استشاهد غير تام لان التابع قابل لقبول الاحكام دون الصبي والجواب ان مقصوده انه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الاحكام ثبت في الكل
ظاهرا كيف ونصوص انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريث والانكاح عامة في كل من صح اسلامه فبعد ثبوت تصحيح ايمان امير المومنين
الفرق بين احكام الدنيا والاخرة غير صحيح هذا عندي والاالاشكال الثاني فساده ظاهر فان احاديث كفره شهرة وقد نزل في رسول الله
صلعم في شان عمه ابي طالب انك لاتهدي من احببت كما في صحيح مسلم وسنن الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الامام محمد بن الباقر كرم الله وجهه
وهو ابا به الكرام ان رسول الله صلعم ورث طالبا وعقيلا ابا هما ولم يورث عليهما وجعفرا ولذا تركنا نصبا في الشعب كذا في موطا الامام مالك وسنن
هذا انه قيل في احكام الدنيا وفيه ان موت ابي طالب كان بعد بلوغ امير المومنين فلا يدل على التصحيح حال الصبا ثم اعلم ان الاستدلال بصحة
الاسلام امير المومنين مشكل جدا فانه سيجئ عن قريب قول البيهقي ان تعلق الاحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة الخندق واما قبلها فكان لمناط
التمييز وكان ايمان امير المومنين مكيا بل منه اول ايمانا عند البعض حالا فكان غير صحيح عند الحذاق الا الاولية في الصبيان فايمانه ايمان بلا كلف
فلا يلزم من صحة صحة ايمان غير المكلف وفيه الكلام بل الاخرى ان يجئ ان الحجر من الشرع لم يوجد ولا يليق بمنصبه فينقطع الولايات بينه وبين
الكافر لعموم النصوص كما قررنا قال الامام فخر الاسلام ثبوت اصل وجوب الايمان عليه لاثبوت وجوب الاداء قال لتكليف موضوع عنه فاذا ارتفع
دفع فرضا مسقطا كما في الذمة لصوم المسافر فلا يتوجه الخطاب بايجاب الاداء لتفريغ الذمة لانها فرغت شاغلا فلا يجب تجديده بالعاد ونقاه
اي نفس الوجوب شمس الائمة لعدم حكمه وهو وجوب الاداء والشئ انما يجب ثبت في الذمة لاجل حكمه وفيه نظر لانا لانسلم ان حكمه ذلك اي حكم
نفس الوجوب وجوب الاداء بل في ذلك حكم الخطاب انما حكمه صحة الاداء عن الواجب بحيث يمنع بعد الاداء عن توجه الخطاب به ثم انه ليس لفخر الاسلام دليل على
ثبوت نفس الوجوب دام عدم وجوب التجديد علما لاجل حصول المصلحة لا لنفس الوجوب وايضا لافرق بين الايمان وبين سائر العبادات فقال

فيه مسئلة العقل شرط التكليف ثم له تفسيرات اظهرها انه آلة الفهم وتمييز سائر بالا يخلو عن الطلب بكل ما فيه وذلك متفاوت في الشدة والضعف ولا يناط التكليف بكل قدر من العقول بل درجة معتدا بها فاشترطت ان يناط بقدر معتد به فانيط بالبلوغ عاقلا اى غير مجنون لانه مظنة كمال العقل فالتكليف دائر عليه وجودا او عدما لا على كمال العقل ونقصانه فانه من البالغين من ينقص عقله من بعض المراهقين كالسكران المحكوم لكونه مظنة الشقة والمشقة امر غير مضبوط فالحكم دائر عليه وجودا وعدما وجدت المشقة ام لا قال البيهقي المحدث رح الاحكام الشرعية انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز انتهى هذا تائيد لما ناطة الاحكام بالبلوغ وافادت انا طتها بالبلوغ فلا يجب اداء شئ على الصبي ولو عاقلا خلافا لابي منصور وهذا للامام الشيخ علم الهدى الماتريدي اعظم مشائخنا واكبر مشائخ العراق كذا في التقرير كذا في الحاشية وخلافا للمعتزلة في وجوب الايمان اى بوجوب اداءه فانهم ذهبوا الى عقاب تركه وخلافا للشافعي الامام ابي زيد حيث قال لوجوب جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره عليه الا ان الاداء سقط بعذر الصبي بقصور البدن ولعلنا نحن قائل بالسقوط في غير الايمان لنا اولا قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم اى الحساب والمواخذة ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل واصحاب الامام علم الهدى بخصوص الصبي لغير العاقل في حق وجوب الايمان بالعقل وباحاديث دخول صبيان الكفرة في النار فانقلت فلم يعرض الاسلام على الصبي بعد اسلام الزوجة وليس من اجزاء صلوة وكذا الامر باداء الصلوة وهو ابن عشر سنة اجاب عن الاول بقوله وعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته لصحة لا لوجوب فانقلت لما كان الصبي غير مكلف لا يتناوله الخطاب بحرمة النكاح مع الكفرة فمن اين فساد النكاح حتى يحتاج الى العرض بل لا بد من دليل قلت قد بينا ان سببية الايمان لانقطاع الولاية عن الكافر منصوصة في نصوص متناثرة وهو يقتضي فساد النكاح وعدم ثبوت التوريث وغير ذلك اجاب عن الثاني بقوله وضربه بعشرة على الصلوة تاديبا اى ضربه لا لاجل التاديب لا لاجل التعذيب للاعتياد لا التكليف اى ضربه لاجل ان يعتاد وهذا لانهم مكلفون ولنا تاخير عدم الفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفه قال الامام محمد المراهقة اذا تصف لا يفرق حين يسئل عنه لا تنفسخ نكاحها بخلاف البالغة فانه تنفسخ نكاحها فعلم ان المراهقة لم تكن بلوغة بالايمان ولا يخفى على المستيقظ هذا لا يصلح دليلا فانه قول المجتهد لا قول صاحب الشرع ثم فيه تحريف الكلام عن مواضعه فان مشائخنا مثل الامام فخر الاسلام وغيره استدلوا على ان مذهب الكمتنا ذلك والدليل يدل عليه ثم انه قد ثبت انه تنفسخ نكاح المراهقة بالكفر صريحا فعلم انها نهيت عن الكفر صريحا وبعض شراح اصول الامام فخر الاسلام صرح بان الكفر محرم على الصبي وهو مكلف بالكف وعلى هذا ينبغي ان بعض في صورة عدم الوصف ايضا وتنفسخ النكاح ايضا والذي يظهر بهذا العبد ان الصبي مكلف بالايمان لكن لا كل صبي بلغ تمييزه الى حد النظر الصحيح وهذا الحد غير مضبوط كما سبق فالمراهقة لا تفسد نكاحها عند عدم الوصف بالايمان بالشبهة في البلوغ الى حد التمييز وبالشبهة لا يرتفع النكاح القائم بيقين واما حالها في الاخرة فموكول الى الله فان بلغ في علمه حد التكليف يعذبها والا لا اما عند الوصف بالكفر فقد علم انها صلحت للنظر لكن كابرت العقل حيث اتت بالكفر فعلم كونها مكلفة كافرة فحكم بانفساخ النكاح فليس في هذا دليل على ان الصبي غير مكلف بالايمان عندائمتنا اصلا فتدبر هذا قول وفيه انه لا يدل على نفي اصل الوجوب للايمان عن العاقلة والجواب انه لم تقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الاداء فما نفى الوجوب فانكان فلا يضرنا ولنا على القاضي خاصة انه لو كان كل من الحقوق الالهية واجبا عليه ثم سقط الوجوب دفعا للحرج كما هو مذهبه لكان الصبي الآتي به مؤديا للواجب لانه صار مرخصا في لزوم الاداء بعذر كالمسافر اذا صام واللازم هو كونه مؤديا للواجب باطل بالاتفاق فالقيل يجوز ان يكون رخصة اسقاط فلا يكون المؤدي بها آتيا للواجب قلت اذا كان رخصة اسقاط فهو غير واجبة عليه بل وجوبه منسوخ ونحن لا ننكره كما نقلنا عن البيهقي وانما النزاع في ان الوجوب ثابت عليه ام لا وايضا قال في الجواب وليس رخصة اسقاط لعدم الاثم بالاتفاق في الاتيان وفيها يأثم في الايمان كصلوة المسافر اذا اتمها فتدبر مسئلة الاهلية هي كون الانسان بحيث يصح

ان تعليق بالحكم بكمال العقل والبدن اي لمن كان عاقلا بالغا فيلزم وجوب الاداء وقاصرة بقصور احدهما كالصبي العاقل فانه بذمته قاصرة والمعتوه البالغ لقصوره عقلا والثابت معها اي القاصرة صحة الاداء لا وجوبه كما قدمه والتفصيل في الصبي ويقاس عليه المعتوه ان ايكون مع القاصرة اما حق العبد وهو ما رجحت فيه جانب الشرع وهو ثلثة حسن محض اي الذي لا يمكن سقوط حسنه وقبيح محض اي لا يمكن ان يسقط قبحه بحال وبين بين اي امر قد يحسن وقد يقبح واما حق العبد وهو الذي روعي فيه مصالح العبد في الشريعة وهو اربعة ثلثة نافع محض في الدنيا وضار محض فيه وما اثر بينهما قد ينفع وقد يضر الاول كالايمان فانه حسن محض لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين اما السعادة الاخروية فظاهر واما السعادة الدنيا فلانه يصير بالايمان معصوم الدم ومعزا بين الانام واذا كان نافعا يصح منه قياسا واستحسانا لانه محل الرحمة فيصح ما فيه نفعه وان قيل لعل الشرع لم يعتبره وجعله كالايمان قال والخبر من الشارع لم يوجد ولا يليق به فان الحكم لا يليق به ان يحجر عما مناط السعادتين فانقلت فيه ضرر ايضا من حرمان الميراث اذا كان المورث كافرا وحرمة النكاح اذا كانت الزوجة كافرة اجاب بقوله وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح ليس مبنيا على ايمانه بل لكفر القريب والزوجة فان كفرهما مع ايمانه الموتنا فصل الدين اوجب فلك وما اشتهر فيهم ان الحادث انصاف الى اقرب الاسباب فليس عاما بل فيما اذا كان الاقرب صالحا وههنا الايمان غير صالح لنسبة المضاف اليه فلا يضاف الفرقة اليه ولو سلم ان كلوا حد من الضررين حدثا من ايمانه فهو بالتبع واما بالذات فمعه سعادة ابدية ولم من شيء ثبت بتبعية الشيء ولا ثبت قصدا لقبول رتبة القريب من الصبي مع ترتب العتق عليه وللاهلاك الصبي العتق قصدا ولو سلم انه بالذات لكن الضرر اليسير يحمل النفع الكثير وجواب اخرا لا نسلم ان هذا ضرر فان قطع الولاية بين السعيد والشقي المورث لحرمان الميراث خير كثير وكذا قطع الانبساط بينهما فتدبر والثاني اي القبيح المحض كالكفر والقياس ان لا يصح لانه ضرر محض والصبي محل الشفقة وعليه الشافعي وابو يوسف فابو يوسف في تصحيح الايمان موافق للامام وفي عدم تصحيح كفر الصبي موافق للشافعي لكن يصح كفره استحسانا عندنا وبذا الخلاف انما هو في حق احكام الدنيا وفي احكام الاخرة يصح اتفاقا حتى لو مات الصبي كافرا لا يصلى عليه اتفاقا والمشهور في تفسير الاحكام الاخروية التعذيب في الاخرة وهذا شيء عجاب فاي مرحمة في التعذيب مدة متناهية وعدم تجويز الفرقة او حرمان الميراث وايضا كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في التعذيب صغار الكفرة فينسبون الى الامام التوقف والى الاشعرية العفو لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبذا ينافي الاتفاق الا ان يراد بالصبي غير العاقل الكافر فيتبعه الامام وبهذا غير بعيد في قول الامام لما مر انه لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لكن بقي عنا استدلال الاشعرية وروى بسند جيد عن ابي هريرة ان الله يعني بالنار ما شاء من اهل الخلود فيه ممن اطاع بجده ويرد ويعفو عنه ومن لم يطع يعذبه فلا اتفاق ايضا ولعلا راد اتفاق ابي يوسف والشافعي معها ووجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا قبيح واما وقد قارنه بفعله شقيا فلا يسقط بعذره غير مسموع هو كونه محلا للرحمة لاجل الصبي وان هذه الشقاوة الكاملة يخرجه عن كونه محلا للرحمة لان الرحمة تجعل الشقي الكامل في الشقاوة سعيدا واذا صح كفره واعتبر شقاوته فتقبين امراته المؤمنة يحرم الميراث بالردة فانقلت فلم لم يقتل بالردة قال انما لم يقتل بل قيد لانه ليس بقتل للمرتد بالحرابة وهو ليس من اهلها وقد ورد النهي عن قتل الصبيان في الخبر الصحيح للتباعد في التعذيب فانقلت فلا يقتل بعد البلوغ قال ولا يقتل بعد البلوغ ايضا لان في صحة اسلامه خلافا بين العلماء فمن قال باسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره لا يكون ردة فاورث الاختلاف شبهة في ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وفيه ان الشبهة لدرء القتل هو الشبهة التي تثبت السبب فيها الشبهة الواقعة في كون السبب سببا والا لزم ان لا يثبت احد في السبب المختلف ولا يثبت بخبر الواحد وههنا السبب متحقق بلا مرية فلا يصح الدرء فتامل ولو اعتبر واسقط مرة شبهته في عوده لكان له وجه كما لا يخفى فتدبر والثالث هو الحسن والقبيح كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت كما عند الاوقات دون وقت اخر كوقت الطلوع في حق الصلوة وفي عليه

فلا يصير واجبة الاداء للخروج مع قبولها السقوط في الجملة لكن يصح مباشرته ايابا اي بعضنا فانه لا يصح اعتياده الصوم للثواب والاعتياد بلا عمدة عليه في الافساد لانه ليس محلا للتكليف فلا يلزم عليه بالشروع ولا يلزم القضاء بالافساد ولا يلزم حبزاء ومحظور احرامه بالجناية عليه بخلاف ما كان من العبادات مالية كان كوة لا يصح منه لان فيه ضررا مع عدم الوجوب وانه ممنوع من التبرعات المالية والرابع وهو حق العبد النافع المحض كقبول الهبة يصح مباشرته منه بلا اذن وليه لانه نفع محض والولي انما جعل وليا لان لا يستضر بالعرامات فيخص الحاجة اليه فيما يحتمل المضرة واما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه فيصح من غير اذنه وكذلك اي لاجل ان النافع فيه حق الصبي تثبت من غير اذن الولي يجب اجرة الصبي المحجور اذا استاجر نفسه وفرغ من من العمل مع بطلان العقد الذي عقده اذا كان الصبي حرا لان بطلان عقده انما كان لاحتمال ان يغيره المشتهة فاذا فرغ من العمل بقي النفع الذي كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا فوجب الاجر المسمى دون اجر المثل واما العبد المحجور اذا اجر نفسه فيجب له الاجرة بشرط السلامة بعد الفراغ من العمل لما بينا فلو هلك في هذه الاجارة فالقيمة واجبة لا الاجر لان المستاجر يصير غاصبا بالاستخدام من غير اذن السيد فاذا اطلق وجب القيمة عليه وملك العبد بالغصب فظهر انه استخدم ملك نفسه فلا اجر وكذا استحق الصبي المرفع بالخلع المعجلة وهو مال اقل من السهم من القيمة مع عدم جواز شهود القتل اي القتل بدون الاذن بالاجماع لان عدم جواز الشهود انما كان لدفع احتمال مزر الموت او الخراج مع عدم الوجوب عليه واما حال الخلع الغنيمة فنفع محض والخاسر وهو الفساد محض كالطلاق ونحوه فلا يملك ولو باذن وليه كما لا يملكه عليه اي على الصبي غيره فعلى هذا ليس امرأته ليس محلا للطلاق قالوا لانه لما كان ضارا بالقطع وقد كان ولاية الولي لينتفع الضرر بانضمام رائه ولا انتفاع ههنا لبطل الولاية في هذا القسم بالكلية فتامل فيه قال الامام شمس الائمة السرخسي زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم اي حكم الطلاق غير مشروع اصلا حتى ان امرته لا يكون محلا للطلاق بل صارت في هذا الحكم كالاجنبية وهذا وهم فان الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا ينفك النكاح عن ملك الطلاق ولا ضرر فيه اي في ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي بل في عدم الملك ضرر وانما هو في الايقاع فانه يبطل به ملك النكاح فلا يصح الايقاع لكن بما ينشاء من الزوجة مضرات عظيمة فلا ضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه لدفع الضرر كان صحيحا فان هذا اشبه بالصلوب والله اعلم باحكامه فانتقلت فاذا كان لا يملك ما فيه مضرة اصلا فلم يملك القاضي اقراض ماله من الملي فانه ميزع لا نفع فيه اصلا قال وانما يجوز اقراض القاضي ماله من الملي للانه تسرع بل لانه حفظ له لانه في يد ضمين فلا احتمال للهلاك مع قدرة الاقتضاء بعلمه فلا احتمال للجود وههنا بحث فان احتمال الجود وان انسد لكن ههنا احتمالات اخرى كالعزل القاضي او افلاس المديون او غيبوبته منقطعة الى غير ذلك قال مطلع الاسرار الالهية الربانية لا يوخذ بهذه الرواية نظرا لجناية اليوم في القضاء فافهم بخلاف الاب فانه لا يملك اقراض مال ابنه الصغير الا في رواية وجهنا انه نوع من الحفظ لانه يصير في يد ضمين قادر على الاداء ووجه الاولى انه يحتمل الهلاك بالجود بخلاف القاضي فان علمه يلزم فلا يضر الجود والسادس وهو الدائر بين الضرر والنفع كالاجارة والبيع وغيره مما من المعاوضات فيها نفع لاحتمالها الاسترباح مشوب باحتمال ضرر لاحتمال ضمة المال والبدل والصبي قاصر عن معرفة العواقب فلم نفوض اليه هذه العقود مرحمة له لئلا يقع في ضرر بل الولي عليه من هو متفق به فبانضمام رائي هذا الولي يندفع ذلك الاحتمال من ضرر فيملك هذه العقود كلها ثم عند الامام ابي حنيفة لما انحسر القصور الذي كان في الصبي من نفاذ تصرفاته بالاذن الصادر من الولي كان البالغ في نفاذ التصرفات فيملك العقود كلها بغبن فاحش مع الاجانب بالاتفاق الروايات كالبالغ ومع الولي في رواية في اخرى لا يملك لان الولي متهم في الاذن لجواز ان اذنه كان خداعا منه لاخذ ماله ولا كذلك في الاجنبي وعندهما لا يجوز العقود مع الغبن الفاحش وقولهما اظهر لان الاذن انما اعتبر شرعا ليامن عن الضرر فلما عقد مع الغبن علم ان اذنه لم يقع في محله والعذر لان الاذن بمظنة مظنة عدم الضرر وتخلف الحكمة عن المظنة لا يوجب عدم العلة كسفر الملك للرخص

ن الاقتضاء

ن الاحتمال جهة الاولى السبب

انه منفك عن الحكمة ثبت الرخص فتدبر والله اعلم باحكامه ثم ههنا عوارض على الاهلية ذكرنا منها واشارا الى بعض في الجملة واما ذكرنا لشدة الحاجة في استخراج الاحكام الى معرفتها العوارض المعرضة على الاهلية سماوية ومكتسبة فمنها الجهل وهو على انواع الاول الجهل الذي يكون من مكابرة العقل وهو والبرهان القاطع ظاهر اشد ظهورا من ظهور الشمس على نصف النهار وهو جهل الكافر لا يكون عذرا بحال بل يؤخذ به في الدنيا بالاذلال بالقتل والنهب والاسترقاق واحد الحرية وبعد قبولهم يكون حجتهم واقعة بما فعلوا الشرط انه يكون في دينهم الباطل جائزا الاكل لربوا نهما محرمة في الاديان كلها بالاتفاق فلا يجد سارهم وواقعة للخطاب ايضا عندنا خلافا الشافعي رح كان الخطاب النازل لم تتوجه فلم يسقط بقوم الجمر في حقهم فيضمن ما بالاتلاف وينفذ نكاح المجوس من المحارم فلا يفسخ الا جرافعها الينا وثبت نسب الاولاد منها ويجبر على اعطاء النفقة واحد ايضا بعضنا بالوطي اذا اسلم بعده وقالا لا ينفذ ويفسخ جبرا ولا يثبت النسب ولا نفقة ولا مهر ولا احصان لان دياناتهم وان منعت من توجه الخطاب لكن لا تثبت حكما جديدا بل يبقى الحكم الاصلي والحكم في المحارم الحرمة فيبقى كما كانت في الربوا وهو الاشبه الثاني الجهل الذي يكون عن مكابرة العقل وترك الحجة الخفية ايضا لكن المكابرة فيه اقل منها في الاول لكون هذا الجهل ناشئة منسوبة الى الكتاب او السنة وهذا الجهل لفرق اتصاله من اهل الاهواء كالمعتزلة والروافض والخوارج وهذا الجهل ايضا لا يكون عذرا ولا تيسر لهم على جهلهم فان لنا ان ناخذهم بالحجة بقولهم التدين بالاسلام فان غصبوا مال اهل الحق بالتاويل الفاسد يؤخذ منهم جبرا ولا يحرم اهل الحق بقتل مورثهم الخطا رجع عن الميراث اذ لا جناية في هذا القتل ويؤخذ بقصاص واحد لانه اذا كان لهم منعة فينقطع الولاية عنهم فلا يوخذون بقبل العادل في صف القتال ولا يحرمون عن الميراث ولا يضمن بالهم لاخذ حال القتال او الاستعمال الضياع واما ان كان قائمة بسبب الردة الثالث جهل نشاء عن اجتهاد ودليل شرعي لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد بان يخالف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع وحكمه انه وان كان عذرا في حق الاثم لكن لا يكون عذرا في الحكم حتى لا ينفذ القضاء به فلا يصح مع متروك التسمية عامدا ولا القضاء بحل المطلقة ثلثا الناكحة زوجا اخر غير الذائقة عسيلته كما حكم سعيد ابن المسيب الرابع اجتهاد فيما فيه مساغ كالمجتهدات وهو عذر له ينفذ القضاء على حسنه الخامس جهل نشاء عن شبهة وخطاء كما وطي اجنبية يظن انها زوجه او وطي جارية ابنه او زوجته وهذا عذر في حق سقوط الحد السادس جهل انه ضرورة بعذر وهو ايضا عذر كجهل المسلم في دار الحرب احكام الاسلام والجهل احكام يحسب لاثم ويسمى انشاء الله تعالى في الخاتمة مفصلا ومنها السكر وهو اما من مباح كما اذا سكر بالمعاصين التي يوخذ من اشياء غير الخمر المأكولة لقوة البدن او بالخمر المشروب وقت الاكراه المخمصة وحكمه حكم الاغماء الذي سيجي انشاء الله تعالى واما من محرم كالخمر المشروب في حال الضرورة وحكمه انه لا يكون عذرا في حال فيوخذ بعباراته حتى يقع طلاقه وعتاقه ويصح تكفيره وظهاره الا عبارة الردة ادركتها فساد العقيدة ولم يوجد رأيت في بعض كتب الفقه الا الردة بسبب الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه فانه يوخذ به السكران ايضا ويوجد بالاقارير الا الاقرار الذي يصح فيه الرجوع كالاقرار بالزنا والشرب الخمر لا الاقرار بالفعل والقذف فانه يقبض ويحد كما اذا قام البينة على ارتكاب الزنا حال السكر لكن يجد حال الصحو وبهتا النزل وهو التلفظ بكلام لا يعبا ولا يريد معناه الحقيقي ولا المجازي والهزل اما في انشاءات واخبارات او اعتقادات فالاول على انواع منها ما يحتمل البعض كالبيع فالهزل اما في اصله او قدر البدل وجنسه فان كان في اصله فان اتفقا على الاعراض فالعقد تام وان اتفقا على البناء فالعقد غير تام بل هو كالبيع بشرط الخيار الموبد فانه قد خيارا بسبب دون الحكم ابدا كما في الخيار الموبد فانهما بطل بكل وان اجازا جاز في ثلثة ايام عنده وفي اي وقت شاء عندهما وينبغي ان لا تصح الاجارة عند فروان اتفقا في السكوت فالاعتبار للعقد عنده لان الهزل اذا لا صل فيه ان يكون صحيحا وعندهما للهزل اذا الموجود لا يبطل الا ما يبطل ولا مبطل ههنا اذا السكوت ليس اعراضا وللعذر لان الاقدام على العقد ناسخ كلما ضعة فتامل وان اختلفا في البناء والاعراض او البناء والسكوت

او السكوت والاعراض فعنده لا يقول قول من يوجب الصحة لان الصحة اصل وعندهما القول قول المواضعة لانها اصل عندهما وفي التحرير صورا الاتفاق شبا اعراضهما وتباريهما وسكوتهما واعراض احدهما مع بناء الاخر او مع سكوت الاخر وبناء احدهما مع سكوت الاخر وصورا اختلافا ثمانون وسبعون فما يدعي اعراضهما او بناءهما او سكوتهما او اعراض نفسه مع بناء صاحبه او مع سكوته او بناء نفسه مع اعراض صاحبه او سكوته او سكوت نفسه مع اعراض صاحبه او بناءه فهذه تسعة واذا انضم كل منها مع الثمانية الباقية في دعوى الآخر تكون اثنين وسبعين هذا والقول بالصحة مع دعوى كل منهما بناء الآخر دون نفسه بعيد كما لا يخفى على المتأمل وانكان النزل في القدر فالاعتبار للمقعدة عندي في الكل كما لا نه لو اعتبر المواضعة في الزائد ويكون الثمن هو الاقل يلزم اشتراط ما ليس بثمن في العقد فيفسد وح يلزم ابطال الاصل للوصف وعندهما للنزل لانه في صورة الاعراض منهما او النزل اصل لا يسقط الا بمبطل وانكان النزل في جنس الثمن بان وضعوا انيكون دراهم ويذكروا دنانير فالعبرة للعقد بالاتفاق لانه لو اعتبر النزل بطل المسمى وبقي البيع بلا بدل بخلاف النزل في القدر والبناء عليه لانه اذا عمل بالنزل يبقى البيع باقل الثمن والزيادة وانكان شرطا فاسدا الا انه لا مطالبة له من جهة العبد ولا يورث الفساد ومنها ما لا يحتمل النقض فما ان لا يكون يلزم فيه المال اصلا فلا يورث فيهما النزل كالطلاق والعتاق والرجعة واليمين والعفو عن القصاص للنص في الرجعة والطلاق والنكاح وغيرها منصوصة عليها بجامع انها انشاءات لا تحتمل الفسخ او يلزم فيه المال وكان تبعا كالنكاح فانكان النزل في اصل النكاح فالعقد لازم وانكان في القدر فان اتفقا على الاعراض فالمسمى لازم وان اتفقا على البناء فالاقل بالاتفاق اما عنده فلانه يمكن العمل بالنزل ههنا لان الاقل يكون مهرا والزائد شرطا فاسدا لا يفسد به النكاح وان لم يتفقا على السكوت او اختلفا ولم يتفقا على شيء فالاقل في رواية الامام محمد لما بينا وفي رواية الامام ابي يوسف المسمى وفي التحرير وهو اصح لان العقل لا يجوز ان يصير العقل على النزل فكانها بدأ بالعقد الجديد وعندهما الاعتبار للنزل لانه هو الاصل عندنا لاصل عندهما كما مر فانكان في الجنس فان اتفقا على الاعراض فالمسمى اتفاقا او على البناء فمهر المثل اتفاقا لانه لا مسمى ح نفي النكاح بلا بدل وفيه مهر المثل وان اتفقا على السكوت او اختلفا فمهر المثل عندهما وعنده في رواية الامام محمد والمسمى في رواية الامام ابي يوسف وقد يعدم الوجهان او يلزم فيه المال ويكون مقصودا من العقد كالخلع والصلح عن دم العمد واعتق على المال فعندهما النزل لغو ويجب المسمى لانه خير قابل لخيار الشرط عندهما وعنده يتوقف على اختيارها اذ يصح خيار الشرط عنده فيهما وان عرضا بطل النزل وتم العقد وان سكتا او اختلفا فالقول لمدعي الجد عنده ولمدعي البناء عندهما لكن يبطل النزل ويجب المال ويقع الطلاق والثاني اي الاخبارات لا صحة لها اصلا لان النزل قرينة على عدم الحكم عنه وانما كان الحجة باعتباره فلا يصح الاقرارات اصلا الثالث اي الاعتقادات لا يصح مع النزل فيه الا انه يكفر بالنزل بالكفر لا لتبدل الاعتقادات بل لان النزل استهزاء بالدين بذا ومنها السفه وهو المكابرة على العقل فلا يستعمله وهو لا يمنع التكليف لانه لا ينافيه فهم الخطاب والعمل به الا انه يمنع المال لي ان يبلغ مظنة الرشد عنده وهي سن الحد خمسة وعشرين سنة وعندهما حقيقة الرشد لنص التصريح في الكتاب العظيم ثم عندهما بحسب النظر له فيجب الحجر بمقتضاه فانقضى عند ابي يوسف ويتحجر بنفسه عند الامام محمد والامام يقول ليس هو محل النظر فانه يضيع العقل الذي اعطاه الله تعالى ولا يستعمله والبيع فيه ابدا وامتيه والحافه بالحيوانات فلا تحجر ابلغ وفي التحرير الاشبه قولهما لان في منع المال دلالة ظاهرة على ان المقصود منه عدم التضييع وذلك بالحجر ابلغ ورأيت في كتب الفقه الفتوى على قولهما ومنها السفر وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطاب الا انه لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخصه رخصا كقصر الصلوة الرباعية وتأخر خطاب الصوم وشرع المسح الى ثلثة ايام وغيرذلك مسئلة سفر المعصية اي سفر يكون الغرض منه فعل هو معصية كسفر الغزاة وقطاع الطريق لا يمنع الرخصة عندنا خلافا للائمة الثلثة الشافعي ومالك واحمد فعندهم يمنع الرخصة واما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه مرة احدا من الروافض لنا الاطلاق اي اطلاق النصوص عن التقييد وبقيد كونه للمعصية والمطلق يجري على اطلاقه الا لضرورة وليست قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او

سفر وهو اعم من كونه للمعصية او للطاعة تعد قمن ايام اخرای فواجب عليه عدة من ايام اخر وفي صحيح مسلم عن ابن عباس رضي الله عنه فرض الله الصلوة على لسان نبيكم
في الحضر اربعا وفي السفر ركعتين اتباع الائمة الثلثة قالوا الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية قال المعصية لا تكون موجبة وسببا للرخصة
كالسفر من المحرم لا يكون سببا لنعمة الترفيه قلنا مسلم ان النعمة لا تنال بالمعصية لكن المعصية ليست اياه وهي السفر بل مجاورة له الا ترى انه لو كان
الطاعة القلب في لك السفر طاعة وبسبب بهتا نفس السفر لما مع كونه معصية فصار كالصلوة في الارض المغصوبة فانها لما لم يكن نفسها معصية سقطت
الواجب بخلاف السبب المعصية نفسها كالسكر بشرب المسكر المحرم فانه لا يصلح سببا للنعمة وسر ذلك ان السفر لما كان مما ينبني عليه بعض العبادات كالجهاد
والحج وغيرهما واكثر امور المعاش كالتجارة ونحوها وكان لا يخلو عن نوع مشقة في الاغلب اثبت الله تعالى عليه حكما اخف وجعله سببا للرخصة لهذا الخير
الاكبر فلا يبطل سببه بعروض معصية مجاورة اياه بتقصير من المكلف ولا يبطل الخير بمجاورة الشر وليس مقصود الشارع من شرع الرخصة الترفيه بالمعصية
بل بما هو في ذاته منع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال فلا يرد ان الماط الشارع الرخصة بما يلزمه وقصد منه المعصية لا يليق وتشدد داود في
انه لا نظير له وقالوا ايضا قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه اي في اكل الميتة فخص الرخصة في غير الباغي فنعمم في غيره بالقياس
قلنا تاويله غير باغ على نفسه بالتجاوز عن الحد في الاكل ولا عاد على غيره من المضطرين يا خذ منهم على انه لا يصح القياس فان هذا القيد لا يوجب
نفي الحكم عن غيره بل ان افاد فانما حرمة الاصلية وابيح الطلاق في الرخص لاخرى مانع عن القياس ومنها انحطاط وانما صارت مكتسبة لانه حدث
من عدم مثبت الذي هو من تقصير مسئلة المواخذة بالخطاء جائزة عقلا اي العقل لا يابى عن تجويز المواخذة على ارتكاب السيئة خطا وخلافا للمعتزلة
لنا انه تعالى مدح المسلمين عدم المواخذة بالخطاء قال الله تعالى قالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ولو لم يصح المواخذة عقلا لما مدحوا بهذا السوال لان سوال بما يستحيل واسوال بما
المعتزلة قالوا المواخذة انما تكون بالجناية وهي بالقصد ولا قصد في الخطاء فلا جناية فلا مواخذة فيه قلنا لا نسلم انه لا جناية فيه بل فيه جناية بعدم
التثبيت والاحتياط الواجبين والخطاء لما كان مسببا عن عدم التثبيت الذي هو الجناية صار جناية فيجوز المواخذة به ايضا ولنا نقول ان المواخذة
لعدم التثبيت فقط بل لما بفعل الخطاء حتى يرد ان النزاع حينئذ لفظي بل المواخذة به لكن لكونه مسببا عن فعل اختياري فتدبر ثم الخطاء وان كان جناية
لكن فيه شبهة لعدم تحقق جناية ولذا لا يواخذ به سمعا كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه عليه وسلم ان الله تجاوز عن امتي الخطاء والنسيان
وما اكرهوا عليه فلا يواخذ بجد ولا قصاص لانهما يسقطان بشبهة دون الضمان المتلفات من الاموال فانه يواخذ به جبرا للمتلف الا لكونه جناية الا ترى
انه يجب على الصغير والمجنون لما كان نوع جناية واقتل اعظم من الكبائر لم يعد الخطاء فيه بل وجب بالكفارة واما الدية فجزاء المحال ويقع طلاقه عندنا بخلاف
الشافعي ولا يحتمل النسخ خلافا للشافعي رحمه الله لان اعتبار الكلام انما يكون بالقصد ولم يوجد في الخاطي فلا اعتبار لكلامه كما في النائم فلا يقع قلنا نعم
اعتبار الكلام بالقصد لكن الغفلة عن معنى اللفظ امر خفي فلا يناط الاحكام على قيد المعنى فاقيم تمييز البالغ مقامه لانه مظنة القصد واذا كان المظنة موجودا
لا يبقى الحكم بانتفاء الحكم بخلاف النوم فان تمييز البالغ منتف فيه ثم لا يخفى ان هذا انما يتم لو كان المدعى وقوعه قضاء لان القصد امر مخفي فلا بد من اعتبار
المظنة واما المحيط العليم يعلم القصد وليس دليل على اعتبار المظنة وانما الحكمة وبحيث ما يشيد اركان بناء ومنها الاكراه وهو انكان عارضا على الاهلية يكون متسببا
لكنه من الغير مسئلة الاكراه ملجئ وهو بما يفوت النفس او العضو ان لم يفعل الفعل المكره عليه وغير ملجئ اي لاكراه لغير ما يفوت النفس والعضو غير اي غير الملجئ
كالحبس والضرب وهو بنوعيه لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه وينقضه مطلقا وقال حماة يمنع الاكراه التكليف في الملجئ منه دون غيره وقال المعتزلة
يمنع التكليف في الملجئ لعين المكره عليه وينقضه ويمنع في غيره في عين المكره عليه دون نقيضه اي لا يمنع في نقيض المكره عليه لنا الفعل الاختياري

لا يصح القياس

لا يشترط الواجب

لا ان في ضمان المتلفات خطاء

لا يقع طلاق الناسي

المكره عليه وكذا ضده ممكن في ذاته كما كان قبل والفاعل تمكن عليه ليفعله وليس لا يمكن والحال انه يخير اخف المكروهين من الفعل وما يضده فان راى الفعل اخف مما يضده يختاره وان راى ما يضده اخف اختاره فالفاعل قادر فيصح التكليف ولذا قد يفترض ما اكره عليه والافتراض نوع من التكليف كالاكراه بالقتل على شرب الخمر فانه يفترض عليه الشرب فيأثم بتركه وقد يحرم ما اكره عليه كالاكراه على قتل مسلم ظلما اى كالاكراه على قتل مسلم ظلما فانه لا يحل بحال فتوجه على الترك لانه وجد الداعي الى الحرام فكف عنه كالاجراء كلمة الكفر على اللسان اى كما يوجد في الاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اذا كف عنه لكبر لا يأثم ههنا ان فعل وان كان حراما لانه عومل به معاملة المباح كما قد مر ويأثم في الاكراه على القتل بفعل القتل لانه ما عومل به معاملة المباح قال المفصلون بين الملجئ وغيره المكره عليه واجب لوقوع لان المكره اجاء الفاعل الى الفعل وضده ممتنع وقوعه والتكليف بهما محال قلنا لا نسلم ان المكره عليه واجب بالذات وضده ممتنع بالذات بل الوجوب فيه والامتناع قد يكونان بالشرع كما في القتل وشرب الخمر قد يكونان بالفعل فان العاقل من شأنه ان يختار ما يراه اخف والايجاب والامتناع بالشرع او العقل لا ينافي الاختيار للفاعل بل مرجح لجانب الفعل او الترك لا موجب فتأمل فانه دقيق قالت المعتزلة لا يمكن الامتثال في التكليف لعين المكره عليه اذ اكره على عين المأمور به فالاتيان به للداعي للاكراه لا للداعي الشرع فلا اخلاص فلا اثيان عليه ولا امتثال فلا يصح التكليف به لانتفاء الفائدة بخلاف ما اذا اتى بنقيض المكره عليه كلف به فانه اتى في اجابة داعي الشرع حيث صبر على التعذيب في سبيل الله قلنا قد اعترفتم بصحة التكليف بضد المكره عليه والتكليف بالضد يقتضي المقدورية اى كونه مقدورا والقدرة على الشيء قدرة على ضده فالقدرة على الضد قدرة على ضد الضد الذي هو عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا وكل مقدور يصح التكليف به وهذا غير واف فان الخصم لم يجعل المانع من صحة التكليف انتفاء القدرة حتى يرد ما اورد بل احدث مانعا آخر وهو انتفاء فائدة للتكليف وهو الامتثال مع الاخلاص في النية وهذا غير واقع له بل العتاب في الجواب انا لا نسلم بعين المكره لداعي الاكراه لانه ما فات الذين يبذلون انفسهم في سبيل الله للمقدمون على فعل للداعي الشرع والعمل بالنية والعالم هو الله تعالى فتأمل فهو الاحق بالقبول والتفصيل في الاكراه ان الضابطة عندنا ان يكون الا المكره في الفعل ولا يمكن الاول هو الاقاويل فان الشخص لا يتكلم لسببه وهي اخبارات او انشادات فالاخبارات لا يفيد الحكم في كلا نوعيه لان الحجة فيها باعتبار المحكي عنه والاكراه قرينة ظاهرة على انه يقصد المطابقة والانشاءات اما ان لا يقبل الفسخ كالطلاق والعتاق ونحوهما لا يؤثر فيه الهزل فهي تقع احكامها ولا يؤثر فيه الاكراه لانه لم يؤثر الهزل مع انه لا اختيار للحكم فيه فالاكراه ان لا يؤثر الاكراه مع ان فيه اختيار فانه انما اكراه عليه بايقاع الطلاق لا مجرد التلفظ بكلمة الطلاق وهو قد قصد المكره عليه لقاء نفسه ويلزمه فتأمل فيه فانه محل تأمل واما ان يقبل الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فنحو فاسد والثاني وهو ما يكون آلة للمكره فنظران جعله آلة لغير محل الاكراه ولغير فانه غير اقتصر الفعل على الفاعل كما في الاكراه على قتل المحرم الصيد فانه وان كان يصح جعله آلة الا انه تبقى محل الاكراه فانه لو جعل قاتلا لكان هذا الفعل جناية على احرامه دون احرام القاتل وكان الاكراه بالجناية على احرام المكره فح يقتصر عليه ويلزمه الجزاء وانما يجب الجزاء على المكره لانه جنى جناية اخرى فوق الدلالة على الصيد وكما اذا اكره على تسليم المبيع بعد الاكراه حتى البيع فانه لو جعل لكان الفعل للمكره فيصير عقيبا لا تسليما للمبيع ومحل الاكراه هو لا غير فيقتصر عليه ويلغو ملكا فاسدا كما في البيع الفاسد فتأمل فانه موضع اشتباه وان كان جعلا آلة لغير محل الاكراه نسب الى المكره ويلزمه العهدة ويجعل الفاعل آلة كما اذا اكره على قتل انسان مسلم فالقصاص على الملجئ دون القاتل وكما اذا اكره على اتلاف مال المسلم فالضمان عليه دون المتلف كالاكراه على الاعتاق فانه من حيث صدر عنه منه انشاء يصرف لا يصح جعله آلة اذ ليس بملك احد ان يعتق عبد غيره ومن حيث انه فعل للملك اتلاف ويصح جعله آلة فيجعل اتلافا له ويجب الضمان على الملجئ وعلى هذا قس وعند الشافعي رح الاكراه قسمان على الحق او على الباطل فان كان على الحق

ان الاكراه
ان تخلية الشخص بالفعل

كالاكراه بالحبس على الايمان والاكراه بالدين المديون على البيع فلا يؤثر فيه وثبت ما اكره عليه وانكان على الباطل فيشترط انكان بقتل الفعل المكره عليه فلا تثبت ما اكره عليه ان وجد ناقصا على الملجئ كما في الاتلاف ونحوه بعد عليه والا بطل فالتفرقات كلها يبطل عنده اختيارا كان او انشاء وقابلا للفسخ او لا فان الاكراه قد قطع الفعل عن الفاعل من غيره لا ينفذ وانكان لا يبيح بعد على الفاعل وثبت حكمه كالاكراه على القتل فقيض من القاتل وانما قيض من الملجئ لانه سبب فصار كانه قبله ايمان كالاكراه الرجل على الزنا فيجد الزاني عنده هذا كله في احكام الدنيا واما في احكام الاخرة فالاكراه انكان على الباطل فانكان يباح المكره عليه حقيقة كالميتة فيوجر على الفعل ويأثم بالترك وانكان لم يبح ولم يعامل معاملة المباح بل بقي حراما كما كان قبل الاكراه يأثم بالفعل ويوجر على الترك كالاكراه على القتل والزنا لاجل انه لم يبح لكن عومل به معاملة المباح يوجر على الترك ولا يأثم بالفعل كالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان او تاخير الصلوة عن الوقت او الافطار في الشهر المبارك والجنابة على الحرام او اكراه المرأة على الزنا ونحو ذلك والاكراه على اتلاف مال المسلم فهو الفيه باق على الحرمة وعومل معاملة المباح لكن قال الامام محمد ارجو ان لا يأثم بالاتلاف وان صبر كان شهيدا وماجورا هذا كله في الملجئ واما غير الملجئ فيأثم فيه مطلقا هذا ولما كان مسائل الاكراه من سائر العوارض مبنية على انتفاء الحرج في الدين اورد مسئلة عقيب الاكراه متعلقة بين العوارض فقال مسئلة الحرج في الشرع عقلا كما عند المعتزلة او شرعا كما عندنا وهو اي الحرج كما يشاهد بعض افراده اقوى من بعض والاقوى يعتبر كل مرتبة منه بل ما ثبت من الشارع اعتباره فذلك اي فلاجل انه لا حرج في الدين لم يجب شيء من الاحكام على الصبي العاقل لقصور البدن او لقصوره وقصور العقل ولا على المعتوه البالغ لقصور العقل خلافا لابي زيد الامام القاضي لان العبادات واجبة سقطت ادائها للضرورة ولاجل ان لا حرج في الدين لم يجب قضاء الصلوة في الحيض والنفاس دون الصوم فانه يجب قضاؤه لقول ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها افساد ذلك فيوجر بقضاء الصوم ولا يؤمر بقضاء الصلوة كذا في الصحيحين وفي قضاء الصلوة من الحج ما لا يخفى لان الشهر عادة لا يخلو من الحيض وهو ايضا لا يكون اقل من ثلثة فيبلغ الصلوة كثيرة في قضاء ها حرج عظيم ولاجل ذلك شرعت العبادات في المرض على حسب الطاقة قاعدا ومضطجعا لما روى البيهقي والبزار عن جابر نصا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عاد مريضا فراه يصلي على وسادة فاخذها فرمى بها فاخذ عودا ليصلي عليه فاخذه فرمى به وقال صل ايماء على الارض ان استطعت والا فاومئ ايماء واجعل سجودك اخفض من ركوعك ولاجل ذلك انتفى الاثم في الخطاء مجتهدا وقد ثبت باجماع قاطع معاضد باحاديث صحاح وقد ادمى اليه بقوله ولولا سبق كتاب من ربك لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا سبق الكتاب بان لا مؤاخذة في الخطاء في الاجتهاد ليس العذاب في اخذ الفداء والله اعلم بمراده ولذلك انتفى الاثم في النسيان لما روينا من قبل ولذلك انتفى اصل الصائم ناسيا فلا ينتقض به الصوم ولا اثم ايضا لما روى الشيخان عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من نسي وهو صائم فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه ولذلك خفف في السفر لانه مظنة المشقة فشرعت الصلوة الرباعية ركعتين لما مر وشرع فيه مسح الخف الى ثلثة ايام وليا ليها والاحاديث في ذلك مشتهرة مستفيضة كما عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثلثة ايام وليا ليهن وليو ما وليلة للمقيم ولذلك عدم الحرج في الدين ثبت الرخصة للمسافر بالشروع في السفر قبل تحققه والقياس يقتضي ان لا يرخص الا بعد تحقق السفر ما الخروج ثلثة ايام لان الشيء لا يثبت قبل تحقق سببه لكن لم يعتبره الشرع وجعل مناط الرخصة الشروع للحرج والدليل عليه التوارث من رسول الله صلعم ومن الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولو اقام المسافر قبل تمام المدة للسفر صح كونه مقيما ولزمت عليه احكام الاقامة من الاخذ بالعزيمة ولو كان في المفازة مع انها ليست محلا للاقامة لانه ولما اي للرخصة فان سببها الذي هو السفر لم يتقرر فهذا لانه نية السفير بصيرا نعامن اتيان

ان سقط اصل الصائم

رفع للاصغر بعد تحققه وتجديد اقامته فلابد من موضع يصلح للابتداء هذا واما العوارض السماوية فمنها الصغر فانه اذا لم يبلغ حد التمييز يمنع وجوب العبادات البدنية والمالية دون المخلص وجوب ضمان المتلفات لانه لجبر المتلف ولا وجوب المؤنات من العشر والخراج وصدقة الفطر ويؤدي بها الولي عن ماله ولا يصح منه لعدم ركنه وهو الاعتقاد ولا اعتبار لردته لذلك واما البالغ حد التمييز فيجب عليه اداء الايمان عند الشيخ الامام علم الهدى الشيخ ابي المنصور الماتريدي وسائر مشائخ العراق ويصح ايمانه باتفاق مشائخنا ويصح ادار العبادات من غير لزوم ويجب العقوبات والمؤنات ويدفع عنه الاجنبية وبينونة المرأة الكافرة لاسلامه او الموسرة للارتداد وليس لاصل الحجر بل الاختلاف الديني مفسد للنكاح ويعرض الاسلام على المميز عند اسلام زوجته دون غير المميز بل يؤخر ويصير غير المتميز مسلما تبعا لاحد ابوين او الدار وكذا يصير مرتدا بارتداد بهما او لحاقهما معا في دار الحرب فكذا المميز الساكت تابع لاحدهما دون المظهر للاسلام او الكفر ومنها الجنون والعته فالجنون القليل لا يسقط شيئا من العبادات فيجب قضاء ما دون الفلة في حق الصلوة مالم يمتد يوما وليلة لانه منطبة على التكرار عند الامام محمد اذا بلغ ستا اعتبارا بالحقيقة وفي الصوم الشهر وفي الزكوة والحج الحول وعن ابي يوسف الاكثر اقيما بالاكثر والكثير منه مثل العشر الا انه يعرض على البويه الاسلام عند اسلام امرأته ولا يؤخر كما في الصبي لانه ليس له نهاية معلومة والمسلم الذي حن التحرير بعد الاسلام يحكم باسلامه ابدا ولا يتبع احدا ولا يحكم بردته بردة البويه والعته مثل الصبي مع التمييز فلا يجب عليه شيء من العبادات وفي التحرير التقرير نقلا عن التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا ومنها النسيان وهو عدم الاستحضار وقت الحاجة وهو عذر في حق الاثم مطلقا واما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد ولا في حقوق الله تعالى فانكان مع ذكر فلا عذر كما كل الناسي في الصلوة اذا هيئتها مذكرة وصيام الصوم ناسيا اذا الاحرام مذكرا وان لم يكن هناك مذكر يكون عذرا كالاكل في نهار شهر رمضان ناسيا وسلام المصلي في القعدة الاولى ناسيا وترك التسمية عند الذبح ناسيا ومنها النوم وهو فترة تعرض الانسان مع بقاء العقل لوجوب العجز عن ادراك المحسوسات واستعمال العقل دون الافعال اختيارا ولما لم يكن النائم فاهما للخطاب اخرجه عنه وقام افعاله في حق الاثم واما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد فيجب ضمان ما تلف بانقلاب النائم وكذا دية انسان قتل بانقلابه عليه ولا اعتبار لقوله اليضحي لا يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وغير ذلك لانه وصف كلامه لجزاء انشاء بل كالحان الحيوانات فلا اعتبار قرائنه في الصلوة ولا يسقط به الفرض صرح به الامام فخر الاسلام ولا يفسد لفقته الصلوة ولا الوضوء صرح به هو ايضا وقيل يفسدان لعدم فرق النص وعن الامام الهمام يفسد الوضوء دون الصلوة كسائر الاحداث فيتوضأ ويبني وقيل لا يفسد الوضوء وتفسد الصلوة وفي المحرر هو المختار عندي لان نقض الوضوء لكونها جنابة ولا جنابة فبقي مجرد كلام فيفسد به الصلوة لان الكلام يفسدها مطلقا لعدم فرق النص كالساهي ثم النوم يستر خي منه الاعضاء وهو سبب لخروج شيء جعل الشرع الموجب للاسترخاء منه حدثا اقامة للسبب مقام المسبب ودون غيره الا من نيام عيناه ولا ينام قلبه كالرسول صلعم فليس في حقه حدثا ومنها الاغماء وهو آفة يصير بها العقل في كمال وتتعطل بها القوى المدركة فيجعل قليله كالنوم في عدم توجه الخطاب ووجوب القضاء من غير فرق الا انه لما كان فوقه في ارخاء الاعضاء جعل حدثا في كل حال ومنع بناء الصلوة على ما صلى قبله والكثير منه يمنع وجوب الصلوة كالجنون دون غيره بالمذرة الاغماء شهرا او سنة هذا ومنها الحيض والنفاس وهما لا يمنعان التكليف الا انه لا يصح معه من العبادات التي شرط لادائها الطهارة فاخرج عنها خطاب الصوم وطواف الزيارة الى زوالها وسقط عنها الخطاب بالصلوة وطواف الوداع للحرج وسقط نفس وجوب الصلوة ايضا حتى لم يبق محلا للوجوب لعدم الفائدة لانها اما وجوب الاداء واما وجوب القضاء وقد انتفيا ومنها الرق وهو عجز شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما وهذا العجز غير متجزء فلا يصح ان يقال شهادة نصفه غير مقبولة دون النصف الآخر وكذا القضاء فكذا الحق هو القوة الشرعية المنافية لهذا العجز غير متجزية وعلى هذا قالوا فلا يتجزى الاعتاق لان العتق مطاوعه فلو تجزى لزم تجزيته وقال الامام المتصرف الصلوة من السيد في الاعتاق ازالة الملك ولما كان الملك متجزيا كان الازالة ايضا متجزية وليس نفس الاعتاق سببا للعتق حتى يلزم من وجوده وجوده بل اعتاق الكل موجب للعتق كالوضوء متجزء سبب لزوال الحدث وهو غير متجزء فالرق في معتق البعض كامل فهو كالمكاتب عنده وحر عندهما ثم الرق يتصف الكرامات ولهذا يحل لنكاح اثنين في كون طلاق الامة تطليقتين وعدتها حيضتين بالنص الذي رواه الدار قطني طلاق الامة تطليقتان

وعدتها حيضتان ويكون قسمها نصف قسم الحرة ويكون حلها قبل الحرة ومنفردة دون بعدها ومعها وكذا يتصف الحدود فحد العبد نصف حد الحر الا ان الغرم بالغنم والرق يمنع مالكية المال لانه مملوك نفسه دليل مهان فكيف يكون مالكا بخلاف مالكية النفس فانها تبقى على اصل الحرية فيصح اقاريره بالحدود والقصاص والسرقة هالكا وقائما في المأذون في المحجور عند الامام فيقطع ويرد المال وعند ابي يوسف يقطع ولا يرد وعند الامام محمد لا يقطع ولا يرد هذا كله اذا كذبه المولى والا يصح اقرار المولى في حقه بحد او قصاص وكذا يملك هو ملك النكاح وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب به المال في الذمة والرقبة وهي ملك المولى ولذا لا يملك طلاق امرأته وكذا يملك دم نفسه فلا يحل لسيده قتله ولا اتلاف عضو من اعضائه ولذا يقتل الحر به عندنا واما عند غيرنا فانما لا يقتل لاجل كرامة الحر والرق ايضا تمتع مالكية المنافع بل المنافع كلها للسيد الا ما استثنى منها كالصوم والصلوة فلا يخرج للجمعة والعيدين وللحج الا باذن السيد وكذا الجهاد لا يخرج له الا باذن السيد او باذن الشرع عند النفير العام وانما يصح امانه ماذونا لانه مالك للغنيمة فينفذ عليه بالذات وعلى غيره بالتبع والرق يمنع الولايات فلا يصح الشهادة على احد ولا قضاءه ولا حكومة وكذا امامة والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شئ الا بضم مالية رقبته اليه فلا يجب باقراره المال الا في الحال الا في الماذون للضرورة ويجب الغرامات لاجل الجنايات في الذمة فيفيد وهي فيباع رقبته الا ان يفدي المولى وكذا يباع رقبة الماذون فيما بقي من الدين بعد الاداء من الكسب اولم يكن كسبا له ولا يجوز تبرعاته من اكسابه لانه ملك المولى او الدائنين ولا يقبل هديته الا البسير بالنص ولا يجوز له التسري من آبائه والكان مكاتبا مسئلة العبد اهل للتصرف وملك اليد عندنا خلافا للشافعي رح فانه عنده ليس اهلا لهما وانما له التصرف وملك اليد خلافة من السيد لنا انهما اي ملك التصرف وملك اليد انما يكونان بالاهلية التكلم وصحته والذمة هي كون الانسان صالحا لتعلق الخطاب به من الاحكام والاولى اي اهلية التكلم انما يكون بالعقل وهو لا يختل بالرق بالضرورة ولذا كانت رواياته ملزمة للعمل للمخلق ولو لم يكن كلامه معتبرا يكون عقد مختلا لم يعتبر روايته بل يصير كالمتواه والثانية اي الذمة انما يكون بالاهلية الايجاب عليه والاستيجاب له وتحققها خوطب بحقوق اي حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم والكف عن المحرمات الا ما يفوت به خدمة السيد كالجمعة ونحوها ويصح اقراره بالحدود والقصاص ويجب نفقته على السيد اذ قد ثبت اهلية التكلم المعتبر والذمة الصحيحة له صار اهلا لملك التصرف وملك اليد وانما الحجر عن التصرف بحق المولى في رقبته وفي منافعه ولو جاز له التصرف من غير اذنه صارت الرقبة هالكة في الدين ولا يقدر على الاستخدام يستضر به فاذنه فك الحجر ورفع المانع عن صحة التصرف لا اثبات الاهلية كما هو مزعوم الشافعي الشافعية قالوا لو كان العبد اهلا للتصرف في شئ لكان اهلا للملك فيه لان التصرف سبب له فان الشئ يملك بالبيع والشراء وسبب عنه فان الملك صحيح التصرف ولذا الاباحة في ملك غيره ووجود الشئ يستلزم وجود سببه وسببه فالتصرف ايضا يستلزم الملك استلزام السبب والمسبب واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله فليس اهلا للتصرف واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد لان اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وقد انتفيا قلنا لا نسلم الملازمة ومن كون التصرف سببا للملك لا يمتنع انفكاكه حتى يجب الملازمة اذ التخلف فيه لمانع وهو كون رقبته مملوكة للسيد لانه المقتضي هو التصرف وكذا لا يلزم من كون التصرف مسببا عن الملك لزومه له بل قد ينفك السبب عن مسببه اذا وجد هذا المسبب بسبب آخر ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف والحاصل منع اللزوم بين اهلية التصرف واهلية الملك بابداء المانع مع سببية اهلية التصرف لاهلية الملك وبابداء سبب آخر لاهلية التصرف غير اهلية الملك فيما يكون مسببا واذا لم يثبت الاستلزام بين اهلية التصرف واهلية الملك لم يثبت ما بنى عليه من قوله واذا لم يكن اهلا للتصرف آه فالكل جواب واحد وزعم ان حديث تعدد الاسباب جواب آخر ومنع لقوله لان اليد انما يستفاد آه فمع يرد عليه ان حديث تعدد الاسباب لا يضرنا فان المقصد بيان اللزوم بين اهلية اليد واهلية التصرف وهو حاصل وانما يضر هذا الحديث بعض المشائخ حيث اورد وا في تقرير كلام الشافعي ان ملك اليد يستفاد بملك الرقبة وعلى ما قررنا لا يرد ولهذا فافهم ثم اذا ثبت ان ملك اليد دون ملك الرقبة وهو اعلى من ملك الرقبة فانه المقصد من ملك الرقبة وقد كان مالكية للنكاح

بكله فالكية النقص من مالكية الحر انتقص ما بني على المالكية وهو الدية ولا ينقص على النصف كما في المرأة لان مالكية ليس نصف مالكية الحر بل ازيد ولا ينقص قدر الربع لان مالكية يد اكثر من ربع مالكية الحر فالنقصان غير مقدر فنقصنا بقدر نصاب السرقة فان له اعتبارا في الشرع في مقابلة اعضاء الانسان بخلاف سائر التنقيصات فانها لم يكن لاجل نقصان المالكية بل لنقصان الكرامة واما الدية فاعتبار المالكية الا ترى ان دية المرأة نصف دية الرجل لكونها مالكة للمال فقط دون النكاح وعلى هذا التقدير لا يرد ما اورد صدر الشريعة انه يلزم ح ان لا يتصف شئ من النعم لاجل كون المالكية زائدة على النصف من الحر فتدبر ثم اورد من عند نفسه دليلا آخر وهو ان المعتبر فيه المالية دون الآدمية فيعتبر في الضمان قيمته الا انه نقص عن قيمة الحر لئلا يلزم شبهة المساواة بين الحر والعبد فتدبر فانه موضع تامل فرع لو اذن له المولى في نوع من التجارة كان له التصرف في انواع التجارات مطلقا في جميع الانواع لانه لما اذن قوت حقه في الخدمة وفي براءة رقبته من الدين والتصرف قد كان فيه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام المقتضي فيجوز ويثبت يده على كسبه لكونه له والمانع قد زال بالاذن كالمكاتب فانه يملك مكاسبه يدا وانما يملك المولى حجره دون حجر المكاتب فان في الكتابة ليس للمولى ان يحجر عليه لان في كتابة المأذون عبده لا يملك الحجر عليه حتى يرد عليه انه مخالف للرواية فان المأذون غير مالك الكتابة لان فك حجره كان بلا عوض فيكون كالهبة فيصح رجوعه بخلاف الكتابة لانه اذا كان بعوض فهو كالبيع فلا يصح الرجوع هذا ومنها المرض وهو نوع من العجز ولا ينافي فهم الخطاب واهلية العبادات ولذا لا ينافي التكليف الا انه لما كان نوعا من العجز شرعت العبادات على حسب المكنة واخرت مالا قدرة عليه او ما فيه حرج ثم هو سبب للموت وهو سبب الخلافة في المال حجر المريض عن التبرعات والتصرفات المشتملة عليه في كل المال لحق الغرماء والثلثين بحق الورثة لكن اذا اتصل به الموت واما التصرفات التي ليس فيها تبرع كالبيع بمثل القيمة والنكاح بمهر المثل لا يمنع منه التبرع اذا بطل للوارث علمنا انه يتعلق بالنظر اليه حق الورثة في الصورة ايضا فمنعنا من الاقرار له البيع معه ثم انه ليفسخ العقود المحجورة عليه ان كانت قابلة للفسخ والا فحكمها حكم المعلق كاعتاق العبد من التركة المستغرقة بالدين اذا قيمته يزيد على الثلث فانه يعتق بعد الموت ويسعى في قيمته في الاول والزائد على الثلث في الثاني هذا ومنها الموت **مسئلة** الموت ما دام لا ساس التكليف لانه عجز كله عن اتيان العبادات اداء وقضاء ولانه ذهب من دار الابتلاء الى دار الجزاء فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بعين العبد الا ههنا صفة بمعنى غير وهو فاعل لا يبقى ولا يصح ان يكون استثناء مفرغا متصلا فانه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بعين ايضا ولا ان يكون منقطعا ايضا لانه مفرغ فالحاصل انه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين كالعبادات مالية كانت او بدنية واما المتعلق بعين اولا فلا يبقى على ذمته ايضا لكن لصاحب الحق ان ياخذه من العين او المال كالودائع والغصوب فان للمودع والمغصوب منه ان ياخذه كما كان في الحياة وعلى الورثة ان يردوه او غير ما كان متعلقا بمال تركه كالديون فان الدائنين لهم ان ياخذوا منه وعلى الورثة ان لا يتصرفوا من دون الاداء والوصايا فان الموصى له يكون خليفة في ملك الثلث والتجهيز وتقدم على الديون والوصايا بالاجماع واذا لم يبق في ذمة الميت شئ اصلا فلا يصح الكفالة بما عليه من الدين بعد الموت عند ابي حنيفة اذا لم يترك وفاء من المال لانها اي الكفالة ضم الذمة الى الذمة في المطالبة فيجوز للدائن مطالبة ايهما شاء ولا مطالبة ههنا على الاصيل فلا ضم فيها قال مطلع الاسرار قدس سره ههنا قولان الاول ان الكفالة ضم الذمة الى الذمة في المطالبة والاخر انها ضم الذمة الى الذمة في الدين فلا يتم هذا الاستدلال الا اذا ترجح القول الاول وما في الهداية الاول اصح وعوى من غير دليل وما في بعض شروحه ان جعل دين واحد على اثنين غير معقول ولا ضرورة ملجئة اليه ففيه انه يجوز ان يصير مثل الواجب على الكفاية فانه كان واجبا على الاصيل ثم بالالتزام وجب على الكفيل وايها ادى سقط عن صاحبه كوجوب قبول الامامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لها

وبقيام احدهم لما سقطت عن الآخرين بل حرمت هذا ولم يظهر لهذا العبد وجه التوقف على القول الاول فانه يمكن ان يقرر على القول الثاني بانها ضمت الذمة الى الذمة في الدين فالدين قد سقط بالموت فان ذمة الميت غير صالحة للاشتغال بالواجبات واذ لا دين في الذمة فلا فضم فتدبر فانه لا يرد عليه شيء الا ما يقرر في مذهبهما وعندهما يصح الكفالة عن الميت ولو لم يترك مالا ولا كفيلا وبه قالت الائمة الثلثة بحديث جابر قال كان رسول الله صلعم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال عليه دين قالوا الف دينار ان قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه رواه النسائي وفي صحيح البخاري عن سلمة بن الاكوع ان النبي صلعم اتي بجنازة ليصلي عليها فقال هل عليه من دين قالوا نعم قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة علي دينه فصلى عليه وان الموت لا يبرأ الميت عن الدين ولذا يطالب به في الاخرة اجماعا ولو لم يكن عليه دين لما طولب ولذا يصح التبرع بالاداء ولو لم يكن عليه دين فاي شيء يؤدي واذا ثبت على ذمة الميت دين فيصح الكفالة به بمعنى المطالبة لانه في عالمنا بخلاف الاصيل والجواب انه اي قول ابي قتادة يحتمل العدة وفي التحرير وهو الظاهر اذ لا يصح الكفالة للمجهول وفي التقرير وهو مشكل لما في لفظ عن جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلعم لقول هي عليك وفي مالك الميت عنها بري فقال نعم فصلى عليه اقول ظاهره ينافي الكفالة اذ المكفول عنه لا يبرأ كما ينافي العدة كذا في الحاشية فان قلت لعله اراد كانه بري توثيقا للكفالة قلت لقول هذا العينية في العدة اي كانه بري تاكيدا في العدة واليضا يحتمل ان يكون اقرارا بالكفالة سابقة وفيه ما فيه اشارة الى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة انا اكفل به فاقضي بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما وفي كونه منافيا للوعد كما في التقرير نظر لجواز المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف كذا في الحاشية فان قلت هذا صرف عن الظاهر من غير ضرورة قلت الضرورة ما في التحرير من لزوم جهالة المكفول عنه فتامل فيه والمطالبة الاخروية باعتبار الاثم اي اثم عدم ايصال الحق الى المستحق لا يفتقر الى بقاء الذمة اذ الاثم باعتبار عدم الامتثال بالاتيان بالواجب والمراد من بقاء الذمة بقاء ما يتوجه اليه المطالبة والا فالدين في الذمة باق ولذا يعطي الدائن حسنات المديون عوضا عنه يوم القيمة كما ورد في الخبر الصحيح وصحة التبرع انما هو لبقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن فان السقوط بالموت لضرورة فوت المحل لا لانه وصل حق الدائن فيظهر هذا السقوط في حق من عليه دون حق من له فيبقى من جهته والى حاصل ان الدين والكفالة ثابتا على ذمة الميت ولذا يودى في الآخرة لكن الميت ذمته مشغولة بحيث يصير مطالبا بالاداء والكفالة يعتمد على هذا الشغل وعدم الاشتغال على هذا النمط بجهة قصور في المديون لعدمه واما الدائن فله المطالبة كما كان ان ظفر ولصحة التبرع يكفي هذا القدر من الشغل وبقاء حق الدائن فلا يرد ان الدين امر نسبي بين الدائن والمديون فلا معنى لوجوده من جهة احدهما دون الآخر اذ لا يعقل وجوده بدون احدهما والاحضر الاوضح انه صحة التبرع لسقوط الاثم لا لبقاء الدين هذا والله اعلم بالحكام

المقالة الثالثة في المبادي اللغوية

من لطف الله سبحانه احداث اللغون الظاهر اللغين فانه جمع سالم للغة اما على خلاف القياس نحو سنون او بناء على ان الناقص قياسه ان يجمع سالما وان كان غير عاقل على اختلاف الرائين فمنها اي من اللغين تشعبت[1] عصون الفنون من العربية والفارسية والهندية وتحصيل من احداثه عرض عريض من افادة ما في الضمير واستفادة ما في الضمير آخر غيره وكيفيتها من الكيفيات والمزايا والصراحة والكناية والتشبيه والحقيقة والمجاز والنظم والنثر وغيرها فتحدث فنون عجيبة فله شكر عظيم غير ممنون على هذه النعمة العظمى ومن جملة انحاء الشكر اظهار النعمة فالبحث عنها نوع من الشكر وهو اي اللغة والمذكر باعتبار الخبر اللفظ الدال وضعا وهي اي الدلالة المفهومة من الدال في كمال معناه مطابقة وفي جزئه لضمن وهما واحدة بالذات في دلالة المفردات التي يتحققان فيها لانها متحدتان مطلقا حتى يلزم الانتقاض بالالفاظ الموضوعة في مقابلة البسائط فان اللفظ المفرد لا يدل الا على الكل اجمالا والكل انما يتعقل بصورة وحدانية لا تفصيل فيها للاجزاء الا بعد التحليل اي بعد تحليل الذهن تلك الصورة فوقت فهم المعنى المطابقي من اللفظ

[1] تشعبت عصون الفنون

ليس صور الاجزاء في الذهن فليست الاجزاء مشتبهة بنفسها الا بعد التحليل فليس التضمن مغايرا للمطابقة الا بعد التحليل فمنذ الدلالة من حيث انها على صورة الكل مطابقة ومن حيث انها متعلقة الى الاجزاء تضمن كذا قالوا وفيه تظر ظاهر فانهم ان اراوا بالاجمال المدلول من اللفظ المفرد التوحد الحقيقي بحيث لا يكون فيه كثرة الا بعد التحليل فلا نسلم ان اللفظ المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال انما هو دعوى محض مثل المدعى فلا بد من اثباته وان اراد واصحوا الكثرة الملحوظة على الوحدة واحدا والمعروضة للوحدة الاجتماعية فسلم ان المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال ولا يلزم منه المطلوب من اتحاد الدلالتين فان الصور في الحقيقة كثيرة وفهم شيأ كثيرة معروضة لنوع من الوحدة فتدبر فان قلت فما يصنعون بالمفرد المشترك فانه يدل على شيأ كثيرة اجاب بقوله وفي المفرد المشترك انما تتعدد الصور عند انفهام المعنى لتعدد الموضوع ونحن انما ندعي وحدة الصورة عند وحدة كما قالوا ان الموضوع الواحد فكانه موحد الكثير فلا يحصل الكثير في الذهن الا بعد التوحد ومن ههنا لا ترى لفظ واحد موضوع لضدين بوضع واحد وان جاز وضعه للمختلفين كالبيت اذ لا يحصل من الضدين امر واحد والا لزم من وجوده في موضوع وجود الضدين المندمجين فيه بخلاف المتخالفين اذ لا استحالة في اجتماعهما فان قلت فما يصنع في البلقة الموضوعة للسواد والبياض للضدين قال واما البلقة فتفاوت المحل او ترفع الضدية ونحن انما نمنع وجود لفظ موضوع لضدين بهما ضدان بانا اجتماعهما في محل واحد فلاح لك من هذا المقام اي مقام دعوى الاتحاد بين الدلالتين ان الصورة الواحدة يجوز تحليلها الى الصورة الواحدة الى حقائق مختلفة ونظيره في تجويز التحليل الى الحقائق علم الباري علما اجماليا بسيطا فانه علم لسائر الممكنات مع بساطته فيجوز التحليل فيه كما حقق في موضعه فافهم ولا تغفل ولا تاخر قال في الحاشية اعلم ان كلام اكثر المحققين في علم الباري تعالى وفي اتحاد المطابقة والتضمن مبني على تجويز تحليل الصورة الواحدة الى حقائق متخالفة والبديهة بابية عنه كيف ومن المحالات عقلا ان يتحد المتباينان انتهى تفصيل المقام ان اتباع الفلاسفة قالوا ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها دفعة واحدة من غير تجدد وتعاقب ازلا وابدا ومنشاء هذا الانكشاف هو ما ذكر كما ان المنشاء فينا الصورة الحالة فذاته كافية في انكشاف الاشياء مفصلة عنده ففي كل الصورة العلمية للاشياء كلها فورد عليهم اولا ان الاشياء متميزة في العلم قطعا والتميز فرع الوجود واذ لا وجود فلا علم فيلزم ان تكون الاشياء مجهولة اي الازل ولا ينفع القول بان الزمان مع ما فيه قديم دهري حاضر عنده كما ذهب اليه البعض منهم فان جملة تلك فعلى سابق منحل المعلومات فلا بد من التميز لها قبل وجوداتها ولو بالطبع فاجاب عنه بعض الفضلاء وتلقاه محققو الدوانى بالقبول بان تلك المعلومات موجودة في العلم لصورة واحدة اجمالية وهي مخلوقة بالايجاب لانها من الصفات هذا واليه اشار المصنف في الكتاب وسيأتي في الحاشية ولا ريب ان هذا الرأي مبني على الانحلال والاتحاد قطعا فلا يرد عليه ان العلم الاجمالي بمراحل من المنحلات البسيطة الى صور كثيرة لانه ليس معنى الاجمال ان المعلوم هو الصورة الواحدة المنحلة الى الكثيرة وان نسبة تلك الصورة الى الكثيرة نسبة المحدود الى الحد وكيف يكون هذا المعنى مرادهم ويلزم ان لا يكون الباري عالما على التفصيل والتميز وهو خلاف مذهبهم بل مذهب كل عاقل بل اراد وا بالعلم الاجمالي ان ذاته سبحانه مبدء لانكشاف الاشياء مفصلة متميزة كل منها عن الآخر فالعلم اي مبداء الانكشاف واحد بسيط والمعلومات كثيرة فلا انحلال اصلا وانما يرد هذا لو اراد المصنف لزوم انحلال الامر الواحد الذي هو العلم الى الكثير بل اراد انحلال الصورة الواحدة للمعلومات الحاضرة عنده تع في العلم كما ذهبوا اليه تحاشيا عن لزوم تميز المعدومات المطلقة فافهم واما اتحاد الدلالتين فالبناء فيه ظاهر ولا شك في استحالة هذا الاتحاد فان اتحاد الاثنين مطلقا محال لانهما بعد الاتحاد كما كانا قبل فمحال الاتحاد وعدمه سواء فاما ان حدث شيء وهو صفة او ذات فلا اتحاد والا فمن شيء ذات او صفة فعدم واستحالة للاتحاد وايضا ان بقيا بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد والا فان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد ايضا ولا يرد اتحاد الجنس والفصل في تركب النوع فانه قول فلسفي لا نقول به ومع قطع النظر عن صحة الاتحاد واستحالته فلا يصح هذا القول في العلم وفي اتحاد الدلالتين فانه يلزم على الاول الحمل بين كل اثنين فيرتفع نسبة التباين راسا وفي الثاني الحمل بين الاجزاء في كل مهية حتى المقدار به لان المحمل هو اتحاد المتغايرين باعتبار في نحو من انحاء الوجود ولا شك في استحالته ظهر منه اندفاع ما يخيل ورود ان هذا الاشكال لا مخلص عنه فانه يلزم في التركب

الاتحادي من الجنس والفصل والقول باستحالته في نحو البيت دون المركب الذهني تحكم هذا ولا يبعد بناءه على القول بالشبح دون حصول الاشياء بانفسها ان الكل اجمالا انما يتعقل بصورة شبحية لا تركيب فيها اصلا لكن تلك الصورة معدة لان يحصل صورتان شبحان للجزئين عند الالتفات اليهما وحد التحليل اصلا والحق ان هذا ايضا بعيد فانا لا نعترف القول بالشبح بل الحق عندنا هذا على النظر العقلي وقد بينا في حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف وايضا نسلم ان صورة الكل انما يتعقل بها اجمالا الشبح الواحد وانه معد لحصول الصورتين لتعقل الاجزاء لكنه لا يلزم منه الاتحاد بين الدالتين فان الفهم الذي حصل بالشبح الاول للكل غير فيما بين هما بالشبحين الاخرين من الجزئين فلا اتحاد في الدالتين هذا ما حصل لنا في هذا المقام الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا فانقيل كيف قالوا باتحاد الدالتين وقد قالوا بان التضمن تابع للمطابقة والتبعية يقتضي الاثنينية المنافية للاتحاد قال ما يقال انه اي التضمن تابع لها اي للمطابقة فتوسع منهم لانهما لما كانت لا يتميز منهما الا باعتبار التحليل وهذا الاعتبار تابع لاعتبار نفس الكل قيل التضمن تابع للمطابقة فان قيل قد حقق ابن سينا في الشفاء ان الجزء الماخوذ لا بشرط شئ اقدم من المركب وتلقاه المتاخرون هذا بالقبول فكيف يتحد الدالتان بل كيف يصح الحكم بتبعية التضمن للمطابقة اجاب بقوله وما في الشفاء من ان الطبيعة لا بشرط شئ هو الجزء تقدم على الطبيعة بشرط شئ هو الكل تقدم البسيط على المركب فالمراد منه احقية تلبسه الوجود اليه عقلا فان العقل اذا حلله واعتبر الجزء لا بشرط شئ ونظر الى ان المركب لا يحصل الا بانضياف زيادة اليه وصيرورته بشرط شئ حكم بان اللاحق بالوجود هو الاول دون الثاني وهذا حق وهو لا ينافي التحصيل لهما في الذهن معا كما في الخارج يتحصلان معا وكذا لا ينافي ان يكون الطبيعة الماخوذة لا بشرط تابعة لها ماخوذة بشرط شئ في الانفهام من اللفظ هذا والدلالة على الخارج مما وضع له اللفظ التزام وقيل لا مطلقا بل الكائن الخارج لازما ذهنيا ويرد عليه انواع المجازات فانها واقعة قطعا ولا لزوم ذهني هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاما وقيل هناك ايضا لزوم ذهني فان للقرينة دخلا في تلك الدلالة بل الدلالة المجازية لازمة للفظ اذا وجد القرينة معه فيكون المعنى المجازي لازما ذهنيا له مفهوما معه وفيه ان شارطي اللزوم العقلي اراد وا كون الخارج لازما ذهنيا للموضوع له واللزوم الذي ظهر من جهة القرينة هو لزومه للفظ مع القرينة اذ لا يجعل للقرينة المعنى المجازي من لوازم التحقيقي بل من لوازم اللفظ معها واين هذا من ذاك الا ان يقال ان المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ ولو كان مع قرينة وانما هي صارفة عن ارادته والارادة غير الفهم والمعنى المجازي لازم للفظ حين القرينة فالمعنى الموضوع له والمجازي متلازمان عند وجود القرينة في الانفهام من اللفظ فافهم ثم اورد عليه المصنف بقوله والقرينة قد تكون خفية فلا يعلم فلا يفهم المعنى المجازي فلا لزوم ذهني واعترض على هذا القائل ايضا بانه لو اعتبر القرينة خرج اللفظ عن كونه لفظا بل هو مركب من اللفظ والقرينة فانها قد تكون عقلية وان اريد اللزوم في حال مقارنة القرينة من غير ان يوخذ شرطا كما في المشروط ما دام الوصف فظاهر انه ليس لازما في زمان القرينة فان القرينة غير لازمة فما بال المشروط بها وان اريد بشرط القرينة كما في المشروط بشرط الوصف فاللزوم للفظ من حيث الاقتران معها فالتقييد داخل وهو ليس بلفظ واشار المصنف الى رده بقوله واعتبار القرينة في ملزومية اللفظ للمعنى المجازي لا يخرج اللفظ عن كونه لفظا على ما قيل فان اللفظ لفظ دال لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل له مع القرينة الا ترى من الجائز ان يكون المركب من الجوهر والعرض عند من جوز التركيب منهما جوهرا فتفكر وهذا التائيد ليس في محله فان المركب المذكور ليس له محل فيكون جوهر الصدق الرسم عليه واما المركب من اللفظ والقرينة فلا يتلفظ به الانسان فلا يكون لفظا بل الاولى الاكتفاء على ما قيل فانه من البين ان اعتبار شئ في شئ لاجل الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشئ في حقيقة فاعتبار القرينة في كونه ملزوما للمعنى المجازي لا يلزم منه دخولها في جوهره وحقيقته كذا قالوا ثم اعلم ان من اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لا مخلص له عن هذا الاشكال الا باخراج المجاز عن الالتزام وادخاله في المطابقة باراده الوضع العام من النوعي والشخصي واما باخراجه عن الدلالة الوضعية باشتراط كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر التحقيق فيه انه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها انه مهما سمع اللفظ ام لا لكن الاول اولى فان فيه كما قال المصنف ان المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج لدلالتها خطاء واما بالارادة من اللزوم الذهني كون الخارج له نوع علاقة مع الموضع له بحيث يمكن

الانتقال

الانتقال منه اليه وان امكن الانفكاك بينهما في التعقل ثم لمطلع الاسرار الالهية رح كلام على المص نفصله بتمهيد مقدمة هي ان الميزان فيهم للدلالة الوضعية الى ما كان على تمام الموضوع له وهو المطابقة والى ما كان على الجزء المنضم في ضمن انفهام الكل وهو التضمن والى ما كان على خارج لازم ذهني له التزام والقصد انما هو في المطابقة فقط عندهم والاخيران دلالتان تبعيتان لهما والدلالة المجازية اما ان تخرج من الدلالة باعتبار الانفهام الكلي كما نص عليه السيد قدس سره الشريف وامايدرج في المطابقة كما قيل وهو الاظهر عند اهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ما قصد من جزء معناه فالدلالات المجازية داخلة في التضمن والالتزام واذا تقرر هذا فنقول ان في كلام المص اضطرابا فانه ان بنى كلامه على اصطلاح اهل العربية كما هو الاليق فالتضمن عنده دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ بان استعمل اللفظ فيه مجازا فح لا يصح دعوى الاتحاد بين الدلالتين كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقة معها كما لا يخفى وان بنى كلامه على اصطلاح اهل الميزان فالتضمن الدلالة على الجزء المنفهم في الكل فيصح دعوى الاتحاد بناء على زائهم من ان ههنا فهما واحدا للكل لصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة دلالة مطابقة ومن حيث التحليل الى الاجزاء تتضمن لكن حينئذ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة وح لا بد من الالتزام بين هذا الخارج والموضوع له والا لما صح الدلالة وح لا وجه لايراد انواع المجازات فتقتصر على الشارط فالمص اخذ في التضمن اصطلاح اهل المنطق وفي الالتزام اصطلاح اهل العربية هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ثم وضع الاصول من اللغات للمعاني من حيث هي هي من غير لحاظ كونه في الذهن او الخارج لانه اي الوضع للتعيين عما في الضمير اي عن شئ معلوم مرادة وافادته وكونه في الضمير ليس في الضمير اي ليس معلوما مرادا الافادة لان هذا الوصف ليس ثابتا لما هو في الضمير فليس الوضع للصورة الذهنية فالمعاني من حيث هي او الامر الخارجي كما قيل فقوله هذا معطوف على المجرور في قوله للمعاني معنى الصورة الذهنية بما حاصل عن كونها موضوعا لها فهو اما الشئ من حيث هو او الامر الخارجي كما قيل واشار الى ان الحق هو الاول فانه كونه في الخارج ايضا قد يراد افهامه بتة وقيل النزاع مبني على ان العلوم بالذات هو حاصل في الضمير او في الخارج او مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة وهذا كلام خال عن التحصيل فانه لم يذهب ذاهب الى ان المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير مع العوارض الضميرية التي هو الصورة الذهنية عند قائلها فتدبر وقد جعل بعض الاعلام النزاع الواقع بين اهل هذه المذاهب لفظيا وقال من قال انها موضوعة للصور الذهنية اراد للمعاني من حيث هي فان الصورة ربما تطلق عليه ايضا ومن قال انها للامر الخارجي اراد المعاني من حيث هي لكونه متصفا بالوجود الخارجي ثم الواضع من هو اختلف فيه فقال الاشعري معرفته الوضع بالتوقيف الالهي فهو الواضع لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فتعليم الاسماء لآدم من الله عز وجل فليس هو الواضع ولا الملائكة لانهم عجزوا عن البيان في احتمال كون المحنة واضعين بعد فالواضع هو الله تع فان قيل المراد السميات فالمضي وهو اعلم علم الله المسميات كلها لآدم بل هو الظاهر لان الكمال معرفة الحقائق لا الالفاظ وايضا قال وليس المراد المسميات بدليل قوله تع انبئوني باسماء هؤلاء فان المسميات هي المشار اليها فح يلزم اضافة الشئ الى نفسه واول بمسميات الحقائق فلا يلزم اضافة الشئ الى نفسه فالمشار اليه الحقائق والمضاف المسميات فان قلت هذا تاويل فلا يصار اليه من غير ضرورة ويلزم تاويل آخر في قوله تع ثم عرضهم على الملائكة قلت التاويل لازم عليه ايضا لقوله تع ثم عرضهم على الملائكة على التغليب والضرورة في هذا التاويل ان الكمال يعتد به بالنسبة الى الانبياء والاولياء معرفة الالفاظ هذا وههنا تاويل آخر للآية عليه المحققون هي ان الملائكة تكلموا في آدم ليسفك الدماء وادعوا فضلهم بالتسبيح فاراد الله سبحانه ان يظهر فضله عليهم وفضل تسبيحه على تسبيحهم فعلم جميع الاسماء الالهية الكلية والجزئية تسبيح كل موجود موجود بعض بعض فان كل موجود يسبح ربه بما عرفه من اسمه وصفته ليسبح آدم الله تع ويدعوه لكل اسم اسم ويكون كاملا في المعرفة الالهية ثم عرضهم اي عرض الموجودات كلهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء اي بالاسماء التي يسبح بها هؤلاء كلهم ان كنتم صادقين في انكم لائقون بالخلافة وان معرفتكم وتسبيحكم افضل من تسبيح آدم وعبر الموجودات بصيغة ضمير العقلاء لانها من حيث انها تسبح عقلاء قالوا سبحانك واعترفوا بقصورهم عن ادراك سر الامور لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم اخلق من شئت واجعله خليفة وعلى هذا ليس الآية من الباب في شئ وقال الاشعري بالتوقيف لقوله تع ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد اختلاف

عضو اللسان فانه لا اختلاف فيه يعتد به ليجعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكونه آية لا يتصور الا ان يكون الواضع هو الله سبحانه كما لا يخفى
فان قلت يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال والاقدار رجع اى القول بارادة الاقدار رجوع عن الظاهر فلا يلتفت
اليه وفيه نظر فانه يجوز ان يكون المراد باللسان العضو وبالاختلاف الاختلاف في القدرة على التعبيرات المختلفة والمعنى والله اعلم مراده
من الآيات اختلاف استنكم في افادة ما في الضمير لقدر بعضها على التعبير بلغة واخرى على التعبير باخرى وليس هذا كثير عدول عن الظاهر
ولا باس به ايضا كما انكم قلتم بالتجوز في استنكم هذا وقالت البهشمية الوضع بالاصطلاح من الناس بقوله تع وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
ولو كان الواضع هو الله تع لكان علمها بالتوقيف من الرسل فلا يكون اللغة قبل الرسول وقد شهد الاية خلافه واجيب بانه لا نسلم انه لو كان الواضع
هو الله تع لكان علمها بالتوقيف من الرسل كيف انه تعالى علمها آدم اولا قبل الارسال ثم اختص كل قوم بلغة فارسل رسول ذلك القوم
بلسانهم وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائي بالتوزيع بان ما يحتاج اليه للتعبير عما في الضمير بالتوقيف وما زاد عليه محتمل اوبالاصطلاح على اختلاف النقل عنه
وقال جماعة بالتوقف فانه لم يقم دليل على شئ من طرفي النفي والاثبات والحق ما افيد انه ان اريد جزم القول فالحق التوقف والا فالظاهر ما قال الاشعري ثم
ثم اختلف في ان وضع اللفظ لمعناه هل لمناسبة بينه وبينه ام لا والحق اعتبار المناسبة بين اللفظ ومعناه والا فجعل بعضها لمعنى وبعضها لاخر ترجيح من غير مرجح
وشان الحكيم ما ابى عنه وبهذا ظهر جواز ان يكون الواضع هو الله تع حتى المناسبة بين اللغات وبين الامزجة التي اكتسبت هيولى كل قوم اراد بها ما فيه صلوح كمال
لها ويقول بالفلاسفة من حيث ارضها السماوية والارضية اى العارضة من خارج فاختصت لغة كل قوم بهم بسبب هذه المناسبة والا فاعطاء الهند بالاصل الهند
والعربية للعرب ليس اولى من العكس ومن ههنا اى من اجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم رأينا لسان سكان الجبال صلبة ثقيلة للون امزجتهم كذلك هذا واما القول
بالتناسب الذاتي بين الالفاظ ومعانيها بان يكون بين ذاتيهما مناسبة يقتضي عدم الانفكاك لو خلي وطباعهما والاكتفاء به في الدلالة بان يكون العلم بهذا التناسب يكفي
في افهام المعنى منها كما ذهب اليه عباد ابن سليمان وغيره من اتباعه فهو بعيد لان المناسبة الذاتية بين الشئ والضدين كذلك مما يحيل العقل واما الرد بانه يلزم ان لا ينفك اللفظ
عن الدلالة اصلا فان مقتضى الذات لا ينفك عنها فغير وارد فانه اراد بالاقتضاء ما ذكرنا ولو اراد بالاقتضاء الذاتي مقابل الوضعي والكان من اعراض مفارقة لم يتم
وح لا يرد عليه ما ذكر ثم بعد ما تخلو عن بعد ومكابرة سمعت من بعض الشيوخ سمعت من الثقات انه اراد بعض الشيوخ جدي المولى قطب الملة والدين الشهيد
قدس سره انه لقيه اى لقي بعض الشيوخ رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قوانين يفهم منها كل لسان على وجه كلي بهذا سمعت
ويمكن ان يرجع الضمير المنصوب الى عباد ابن سليمان وعلى كل تقدير يؤيد هذا النقل مذهب عباد ابن سليمان نحو تائيده ويجوز ان يكون
فهمه لمعرفة تلك المناسبة التي وضعت الالفاظ لاجلها لا للاكتفاء بالمناسبة فقط فح احتيج الى الوضع والطريق الان في معرفة الاوضاع التواتر
كما لغيره والنادر والتشاكيك فيه بان التواتر غير مفيد للعلم وان لفظ الله اكثر دورا مع الاختلاف فيه وامثالها سفسطة لا يلتفت اليه لكونه منحلا
للضرورة القاطعة والطرق في المعرفة والاحاد ايضا كذلك لا صمعي والخليل قد يستند بالعقل في اثبات الوضع لكن مع اشتراك النقل كقولنا
الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وهذا المقدمة استقرائية وكلما يدخل الاستثناء يعم المستثنى منه اذ اى الاستثناء لاخراج ما لولاه يوجب دخوله وهذا
مقدمة عقلية مسئلة هل يجوز القياس في اللغة بان كان الواضع وضع لفظا معينا لمناسبة فيجعل وجود تلك المناسبة في غيره بانه موضوع ايضا كالخمر
للنبيذ للتغير قياسا على كونه لعصير العنب لمشتد والسارق الموضوع للآخذ خفية عن حرز للنباش قياسا عليه للآخذ خفية واما اذا ثبت من الواضع
اعتبار قاعدة كلية باعتبار شمول مفهوم لمعان في وضع اللفظ فلا نزاع فيه فانه جائز كقياس ضرب على نصر في كونه للماضي فهو زنة شرعية قليلة ومنه لم يعلم الواضع ابو بكر الباقلاني
قياسا على القياس الشرعي بجامع ان لا ثبات للعلم للمسكوت عنه فاقيل هذا قياس في اللغة فاثبات القياس في اللغة بهذا القياس في اثباته فيه هو واجيب بان القياس عبارة عن اثبات

لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وبذا القياس لاثبات صحة القياس في اللغة وبوا بجواز من ذلك كم انما ينهض لو كان القياس في غير الشرعيات حجة قلنا قياس مع الفارق اذ ثبت هناك اي في القياس الشرعي الحكم عقلا لان المعنى يحدث المعنى اذ يجوز ان يكون علاقة العلية بين المعاني فيحدث المعنى العلة للمعلولية والحكم لا يحدث المعنى اللفظ والالزم الدلالة بالطبع فتفكر فالحق لا اي لا يجوز القياس في اللغة كيف ويحتمل التصريح منهم بالمنع عن القياس فان الخلاف انما هو في تسمية مسكوت عنه بل يجوز بالقياس ام لا وفيه اقوال المنع قائم ولم يثبت هذا بجواز عمر بانى الاحكام الشرعية حتى لا يصح القياس فيها الا ترى انهم منعوا طرد الادهم في كل ما وجد فيه دهمة والقارورة في كل ما وجد فيه قوة وغير ها مما لا يخفى قال صدر الشريعة اعتبار المناسبة امر صحيح للوضع لا موجب وليس ان كلما يجوز يقع فلا بد من دليل يقوم على وقوع الوضع من النقل وغيره وضاع القياس فافهم تقسيم وهو اي اللفظ الدال بالوضع مفردان توحد دلوعرفا فنحو الرجل مفرد لانه لفظ واحد في العرف وقيل هو مفرد انكم يدل جزء لفظه على جزء معناه والا فمركب فيهما اي في الاصطلاحين المذكورين فغير المتوحد مركب وقيل الدال جزءه على جزء معناه مركب ونحو بعلبك اي المركب الذي جعل علما مركب على الاول لان اللفظ غير متوحد لا على الثاني بل مفرد عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه العلمي واضرب بالعكس اي مفرد على الاول لان اللفظ واحد لكنه يدل على مسند ومسند اليه فلا بد من لفظين ما زائهما وهو الهمزة والمادة مجزءة ويدل على جزء معناه فمركب على الثاني هذا راي ابن سينا في الشفاء والمخالف فيه جمهور اهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ بتمامه يدل على المعنى الفعلي واما المسند اليه فمنوي فيه ولا يلزم اجماعهم هذا حجة عليه فانه تحكم من غير دليل بل الصحيح ما حكم بما قال ابن سينا فانه لا شك انه يفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب والحروف التي فيه يكفي للدلالة عليه فالعدول عنه واعتبار المنوي لا يرخصه بصيرة احد كما في ضربت هذا واما المضارع الغائب فلا يدل على جملة لانه يبقى فيه حاجة في احتمال الصدق والكذب الى ان يذكر بعده منسوب اليه ولذا قد يذكر الفاعل فيه فظهر الفرق بينهما بوكد وجه فانتقلت المضارع الحاضر المتكلم جملة فينبغي ان يكون المعنى الفعلي مدلولا للفظ والاخير ينبغي ان يدل الهمزة والتاء فرد على ذات المتكلم والحاضر والباقي على المعنى الفعلي قلت لا يلزم ذلك لجواز ان يكون شرط الدلالة وضع اجتماع الكلمتين فلا يدل ان على الانفراد على شيء كما لا يدل تا ضربت على الانفراد على المخاطب لا يرد على الاصطلاح الثاني نحو ضارب فانه يدل هيئة على المعنى الاشتقاقي من الذات والنسبة وما وته على الحدث فقد دل جزء لفظه على جزء معنا فيلزم ان يكون مركبا واما لا يرد لتصريحهم الاجزاء التي هي الفاظ مرتبة في السمع يدل على جزء معناه وههنا ليس كذلك واجيب في البديع بمنع ان الدال على الذات الهيئة وعلى الحدث المادة بل الدال المجموع وتعقب المصنف عليه بانه لا فرق بين ضارب وضرب وح يلزم ان لا يكون هيئة الثاني وآلة على المضي والزمان والمادة على الحدث ولعله يلتزم ذلك واي حجة قام على بطلانه فافهم والمفرد اسم وفعل وحرف لانه اما ان يستقل معناه بالمفهومية وذلك اي الاستقلال اذا لوحظ بذاته من غير ان يلاحظ انه مرادة للغير وحال من احواله فيصلح ان يحكم عليه ويحكم به او لا يستقل معناه بل يكون آلة لملاحظة غيره مرادة لتعرف حاله وتحقيقه انه ربما يلاحظ المعنى اولا وبالذات وربما يلاحظ بما انه حال من احوال معنى آخر ونسبة بين المعنيين فيلاحظ بملاحظة ذلك الغير بالتبع وهو المعنى الحرفي الغير المستقل الذي لا يصلح ان يحكم عليه به وهو معنى جزئي معتبر بين الشيئين بخلاف المعنى الاسمي فانه قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وبذا المعنى النسبي الذهني بين الشيئين اذا لوحظ بالذات من غير لحاظ الطرفين ومن غير لحاظ انه نسبة وحالة بين الشيئين مستقل فاذن قد ظهر ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظ فان لوحظ لحاظا استقلاليا لوحظ مع قطع النظر عن المتعلق وان لوحظ لحاظا غير استقلالي لوحظ بما هو حالة بين الشيئين وهذا هو الذي رامه القوم ان الاختلاف بين المعنيين الاسمي والحرفي بالكلية والجزئية وبما قررنا سقط ما اورد المصران المعنى الاسمي قد يكون جزئيا والحرفي قد يكون كليا وجه الاندفاع ظاهر وهو الحرف والاول وهو لا يستقل معناه اما ان يدل بهيئة على احد الازمنة الثلثة وهو الفعل ومعنى الدلالة بالهيئة ان كل هيئة كذا اذا وقع في مادة منصرفة موضوعة لمعنى كذا اولا يدل

تقسيم اللفظ الى المفرد والمركب وغيرهما

تقسيم المفرد الى الاسم والفعل والحرف

على احد الازمنة وهو الاسم قالوا الفعل لاستعماله على النسبة غير مستقل فانها غير مستقلة ملحوظة بما هي نسبة بين الحدث والفاعل بل باعتبار الزمان ايضا غير مستقل فانه مقترن فيه لا بنفسه بل على انه ظرف لها اي للنسبة فلا بد ان يلاحظ بهما فاعتباره ايضا غير مستقل لكن باعتبار المعنى المتضمن اعني الحدث مستقل فعلى المعنى المطابقي لا يصير محكوما عليه وبه لان من شرطها الاستقلال وهو غير مستقل وعلى المعنى المتضمن يصير محكوما به لاستقلاله بهذا الاعتبار لكن لا يصير بهذا الاعتبار ايضا محكوما عليه لانه اي الحدث معتبر في الفعل على انه منسوب الى الفاعل نسبة تامة فلو كان محكوما عليه يكون منسوبا ومنسوبا اليه وما اشتهر بين الناس من ان الجملة تصير خبر المبتدا مع انها ايضا مشتملة على غير مستقل فمن باب التوسع واما ان يكون خبرا بالنسبة اليهما عن المعنى الحملي اقول ان الفعل لو اخذ مسندا باعتبار معنا ومفهوما ان المعنى المتضمن الحدث استعمل فيه مجازا اطلاقا لاسم الكل على الجزء او استعمل في معناه المطابقي والمسند فيه المعنى الحدثي والاول فاسد لان من يرجع الى الوجدان علم ان المفهوم حين الاطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان والنسبة ايضا مفهومان وايضا لو كان الامر كذلك لكفى المصدر للاستعمال في هذا المعنى ولا حاجة الى الصيغ الفعلية اصلا وايضا القول بان الفعل موضوع للمجموع مستعمل في الجزء انما ارتكاب مسافة طويلة من غير فائدة بل يقال اولا انه موضوع للحدث واما الثاني ففيه انه لا يتصور كون الحدث مسندا اذ التميز عند العقل واللحاظ عن الاجزاء بديهي فيلزم تخلف التضمن عن المطابقة وقد تقدم انه متحد معها فالحق ان المعنى الحدثي مطابقي له نظر الى المادة فتدبر وتفصيله ان الفعل مادة موضوعة للحدث وهيئة موضوعة لانتسابه الى شيء آخر لم يذكر بعد في زمان معين ومجموع المادة والهيئة المجموع كما في المركبات بعينه الا ان هناك الفاظ مرتبة في السمع لا ههنا فالمعنى للمادة مفهوم بها فلا اشكال فتدبر قال مطلع الاسرار الالهية في تحقيق معنى الفعل انه معنى واحد اجمالي يفهم من لفظ الفعل صالح لان يحلل الى اجزاء بل بسيط محض بمعدات ان تحصل صور اخرى وبعد التحليل يصير حدثا وزمانا ونسبة فالاخيرة غير مستقلة والاول مستقل والوسط ان اعتبر نفسه فمستقل وان اعتبر انه ظرف للنسبة فغير مستقل وما قالوا انه محكوم به نظر الى المعنى المتضمن فالمقصود انه بعد التحليل كذلك ثم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم منه معنى اجمالي مسند الى الفاعل وهذا المعنى الاجمالي مستقل بالمفهومية قطعا واجزاءه مندمجة فيه فلا يختلف التضمن عن المطابقة بل هي متحدة معها واما في حال التحليل فهما غير متحدين قطعا هكذا ينبغي ان يفهم ويؤيده ما مر ان اللفظ المفرد لا يفهم منه الا معنى واحد اجمالي ولا شك في صحة كونه محكوما به استقلالا فتدبر والمركب ان افاد فائدة تامة يصح السكوت عليه مجملة ويتقوم باسمين يكون احدهما مسندا والاخر مسندا اليه او عن اسم يكون مسندا اليه وفعل يكون مسندا اذ لا بد لهما من الاسناد والمتقوم بين المسند والمسند اليه ينقض هذا الحكم لقولك يا زيد لانه جملة مصححة للسكوت مع انه مركب من حرف واسم واجيب بانه غير مسلم انه مركب من حرف واسم بل انه من فعل مقدر واسم وبانه اي الحرف نائب عن الفعل منقول عن الخبرية الى الانشاء الطلب هذا هو المشهور بين النحاة وذهب بعض النحاة الى انه لا نقل ههنا بل صيغة النداء اسم فعل موضوع للانشاء الطلب واختاره مطلع الاسرار الالهية لكونه سهلا من التكلفات واعلم ان وضع المركب للافادة اي لافادة ما يتبين به حاصل ووضع المفرد للاعادة اي لاعادة ما كان حاصلا من قبل وصار هذا هو الا اي وانما يكون وضع المفرد للاعادة بل كان للافادة لزم الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة عليه ممنوعة المعنى من اللفظ موقوف على هذا العلم وهذا العلم على معرفة المعنى فمعرفة المعنى من اللفظ موقوف على معرفة المعنى فلو كان المعنى مفادا من اللفظ لكان معرفة المعنى متوقفة على معرفته من اللفظ وهو الدور وفيه ما فيه اذ في وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى فيجوز ان يكون المستفاد من المفرد معنى غير حاصل وهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور وايضا يجري هذه المقدمات في المركب لا ان يقال من شرطه دلالة العلم بوضع مفرداته لمعانيه لا العلم بوضعه لمعناه التركيبي فتدبر فائدة ان الوضع قد يكون خاصا والموضوع له خاص خصوصا لوضع ان لا يلاحظ حين الوضع امور متعددة بمفهوم واحد كزيد ورجل فان خصوصها وضعا لخصوص معينها وفيه اشارة الى ان هذا القسم قد يكون الموضوع له فيه كليا وقد يكون جزئيا وقد يكون الوضع عاما كالعام اي الموضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام المصنف ان يكون الموضوع له امرا عاما

لما احظا بمفهوم عام حين الوضع كوضع ان كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل فدلالت من قام به الفعل عام جعل مرارة لمعنى عام هو ذات قام بها الضرب او النصر وغير ذلك ولا يخلو هذا عن شوب تكلف فان وضع الافاعيل ليس الا لخصوص حدث قائم بفاعل معين واقع فی زمان معين كما فی هذا وامثاله فان وضع الماضی ليس الا ان كل لفظ علی زنة فعل فی مادة متصرفة فهو لحدث حدث مما اشتق منه منتسب الی فاعل معين فی زمان الماضی فليس هناك عام موضوع له بل الحق ان حاصل هذا القسم ان الالفاظ المتعددة الملحوظة بلحاظ امر كلی عام وكل المعانی وكل من لفظ من الالفاظ الملحوظة بالامر الكلی موضوع لمعنی من المعانی المخصوصة الملحوظة كذلك بالمفهوم الكلی ففی القسم الاول كلاهما ملحوظان بخصوصهما وفی هذا القسم كلاهما متعددان ملحوظان بوجه كلی عام كما ان فی القسم الثالث اللفظ ملحوظ بخصوصيته دون المعانی فانها امور متعددة ملحوظة بوجه عام ومنه وضع المركبات فانها وضعت لمعان كلية بنحو ضمن جنابطة كما يقال كل مركب احد جزئيه فعل والآخر فاعل فقد وضع لاخبار بان حدثه قائم به ليس الامر كما ظن البعض ان ليس للمركب وضع علیحدة سوی وضع المفردات بل وضاع المفردات كما مر وهذا الرای فاسد اشد فساد ايظهر بالتامل وقد يكون الوضع عاما والخاص الی الموضوع وقد تقدم شرحه كوضع اسماء الاشارة والمضمرات والموصولات والحروف فان الملحوظ عند الوضع امر كلی عام كمفهوم الواحد المشار اليه الواحد الغائب المذكور او المتصف بالصلة لكن لا يكون ملحوظا لان الوضع له بل لان يجعل مرارة لملاحظة الافراد الغير المحصورة فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم التجوز فيها عند الاستعمال فی الخصوصيات لانها استعملت فيها وضعت لها او الاشتراك لانها وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا باوضاع كثيرة وفی المشترك اوضاع كثيرة وفيه رد علی من زعم انها موضوعة لمفاهيم كلية ليستعمل فی الافراد لان الافراد والا يلزم الاشتراك بين المعانی غير المحصورة وغيره الی الفاضل المتقارن

اما الوضع الخاص للعام علی مطمح نظر هو ان يلاحظ الموضوع له العام المتعددة بوجه خاص جزئی وبوضع له اللفظ فلم يوجد بل لا يمكن لامتناع هذا النحو من الملاحظة واما علی ما بينا فی ضابطة القسم الثانی والثالث فيخرج القسم الرابع بالوحظ فيه الالفاظ بمفهوم كلی والمعنی بخصوصه ويوضع كل واحد من الالفاظ بهذا المعنی مرة واحدة ولا شك فی امكانه وعدم وقوعه وللمفرد التقسيمات باعتبارات بحسب جميع شيئيت كجزئی وغيره فلنفصلها مع احكامها فصول

الفصل الاول وهو ای المفرد مشتق ان وافق اصلا فی المعنی بحروفه الاصول التی تبقی فی التصريفات ولا يخفی ان اخذ الاصل فی التعريفين لا يخلو عن شائبة دور فان يريد به ما يوخذ منه شیء لا ما يوخذ منه مشتق ويجعل التعريف لفظيا وهو وان لا بد للمشتق من تغيير فی المبدر الاصل ما بحركة فقط او حرف فقط وكل منهما اما بزيادة او نقصان فهذه اربعة والتركيب ای التغيير المركب مما فوق الواحد حال كون التركيب ثنائيا وهذه ستة حاصلة من اخذ التغير بزيادة الحركة مع الثلثة الباقية وبنقصان الحركة مع الاخيرين وبزيادة الحرف مع الاخير وحال كون التركيب ثلثيا وهذه اربعة حاصلة من اخذ الاول مع اثنين من الباقی وحال كون التركيب ربعيا وهذا واحد وهو الحاصل من اجتماع المفردات كلها يرتقی الی خمسة عشر كما بينا والامثلة واضحة وهو ای المشتق مطرد كاسم الفاعل فتغيره ما اندرجت تحت ضابطة كلية وغيره ای غير مطرد كالقارورة غير ما اندرج تحت ضابطة والفرق بينهما ان المعنی الاصل اذا دخل فی التسمية فكلما يوجد فيه المعنی يوجد فيه المشتق فيطرد وليس داخلا فيه بل شرط صحة التسمية بهذا الاسم فقط فلا يطرد وهو ای غير المطرد لا يكون مشتقا الا باعتبار الاصل وهو ظاهر فان وجود المشتق منه غير شرط هناك فی صحة اطلاقه حتی يقال للقارورة المنكسر قارورة مسئلة شرط صحة اطلاق المشتق صدق اصله المشتق منه عليه لامتناع تحقق الكل الذی هو المشتق بدون الجزء الذی هو الاصل هذا ظاهر علی ای الجمهور وهو الاصح علی ما سيختاره ان التركيب فی مفهوم المشتق فالمراد ما هو تمام حكم الجزء او مبنی علی المشهور خلافا للمعتزلة فی صفات الباری تعالی عز وجل قالوا العالمية تعالی بدون علمه فاعتبروا الصدق العالم المشتق من غير تحقق اصله الذی هو العلم واضافوا هربا عن لزوم تعدد القدماء بالقول لقيام الصفات اذ يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالی وتعدد القدماء باطل لانه يلزم ان كيف ذهب الله سبحانه وتعالی عن قول النصاری بثالث الثلثة

الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فانقيل هذا يلزمهم ايضا فانهم قالوا بقيام العالمية بذاته سبحانه قالوا واما العالمية فانما هي من النسب الاعتبارية دون الصفات العينية والجواب ان الممتنع انما هو تعدد القدماء هي ذوات قديمة وانما ذم الله القول بهذا فان النصارى انما يقولون بالهة ثلثة والاله لا يكون الا ذاتا قديمة واجبة واما الصفات التي يقول بها فواجبة لا بالذات فانها محتاجة الى الذات فلا يكون واجبة واذا لم يكن واجبة لا يصح دعوى الالوهية من احد من العقلاء فلا يكون هذا مشمولا للاية وليس المقصود من الجواب ان تعدد ذوات قديمة يستلزم الوجوب بالذات دون تعدد الصفات حتى يرد عليه ان القدم والامكان للذات لا يوجب لا يجاب في الامكان الا ترى الفلاسفة يقولون بقدم الفلك وغيره مع القول بامكانه فتدبر لتطلع على الاسرار ههنا كلام يجب التنبيه عليه هو ان العلم غير من الصفات يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري المفهوم للكافة الثاني ما به ينكشف الاشياء ويترتب عليه هذا المفهوم فالذي عندهم في الباري عز وجل نفس ذاته فان ذاته بذاته ينكشف الاشياء والمنتظر في انكشاف الاشياء والى امر آخر يقوم به كما يحتاج الى امر زائد على ذواتنا في انكشاف الاشياء والمشتق منه لهذه المشتقات هو المعنى الاعتباري الاول القائم بذاته فليس يلتزم لصدق المشتق قيام المبدء تعليلا انضماميا الا اثر مشتقا الا امور الاعتبارية كيف يصدق على الذوات التي تنتزع الاعتباريات عنها وح فهم لا يقولون بصدق المشتق من غير قيام المبدء وهذا اولى مما قيل ان المعتبر في صدق المشتقات القيام الاعم من القيام بنفسه بمعنى سلب القيام بالغير وهذا متحقق فانه عسى ان يكون صحيحا لكن عبارات امثال الزمخشري والسكاكي مع تصليبهما في شأنهما من الاعتزال لا يساعده مسئلة اطلاق المشتق كالضارب لمباشر الضرب في الحال حقيقة اتفاقا فانقلت كيف يصح هذا الاجماع مع اجماعهم على ان المشتقات لا يدل بالوضع على الزمان اصلا قلت لعل ذلك الاجماع على وضعه مفردا وهذا في حال التركيب لافادة المعنى فتدبر واطلاق المشتق باعتبار المستقبل اي اطلاقه على ما ليس مباشرا لكنه سيباشر في المستقبل مجازا اتفاقا كذا قالوا اقول فيه اي في نقل الاتفاق نظر فان ابن سينا واتباعه ذهبوا في تحصيل معنى القضية الى ان معنى كل بعض كل ما يصدق عليه لا بعض بالفعل في احد الازمنة الثلثة فلا اتفاق والجواب ان ليس مقصود بيان اللغة بل بيان ان القضية المعتبرة في المنطق والمستعملة في الفلسفة هو ما اعتبر صدق العنوان عليه بالفعل ولو سلم انه حسب ان في اللغة لا اعتبار لهذا فاي حجة في حسبانه فانه ليس من الرجال بهذا المقال فلا يضر اجماع رجال هذا الشان فانقلت فما تصنع بقول تباعه في ترجيح اعتباره على اعتبار الفارابي انه موافق للعرف واللغة ومنهم من عبر عن حال هذا الشان حلت انهم اراد وا انه قريب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر واما اطلاق المشتق باعتبار الماضي في المباشرة اي على من باشر في الماضي لكنه غير مباشر في الحال فقيل وهو الاصح المختار مجاز مطلق سواء امكن بقاءه كالاعراض لباقية من السواد والبياض او لم يكن بقاءه كالسيالة من الاعراض كالحركة ونحوها وقيل حقيقة مطلقا سواء امكن بقاء او لم يكن وهو مذهب ابي علي الجبائي وابنه وقيل بالتفصيل بين ممكن البقاء فقالوا فيه الاطلاق باعتبار الماضي مجاز وغيره قالوا فيه حقيقة لنا التكاذب عرفا بين قولنا زيد قائم وزيد ليس بقائم فان اهل العرف يعدون هذين القولين متناقضين متكاذبين ولو صح للماضي حقيقة كما زعموا وقد صح للحال بالاتفاق يجتمعان حقيقة اذ لا منافاة بين سبب القيام في زمان كالحال وثبوته في آخر كالماضي فيبطل التكاذب هف فافهم واستدل على المختار بانه يصح النفي اي يصح نفي المشتق عن مباشر الاصل في الماضي وصحة النفي من امارات المجاز واما صحة النفي فلانه يقال ليس الكاتب في الحال فصدق الاطلاق وهو ليس الكاتب مطلقا فيصح صحة النفي لغة وان صح عقلا باعتبار استلزام المقيد المطلق واما لغة فلا استلزام للمقيد المطلق الا ترى انه يقال معدوم الذكر ولا يقال معدوم الذكر من امارات المجاز الصحة اللغوية ثمان الدليل منقوض بانه يصدق على المباشر في الحال انه ليس الكاتب في الماضي فليس الكاتب مطلقا وصحة النفي من امارات المجاز فيكون الاطلاق على مباشر الحال مجازا ولو كان المستدل طوى حديث المطلق والمقيد وقرر الكلام بانا استقرينا الاطلاقات اللغوية جيدا سلب المشتقات عن المباشر في الماضي وصحة السلب عرفا من امارات المجاز لتم الكلام واندفع الشغب بانكار صحة هذا الاستقراء عسى ان يكون مكابرة فتدبر استدل

ايضا بانه لو صح لما قبله حقيقة يصح لما بعده لتحقق الثبوت في الجملة المعتبر على هذا التقدير ويجاب بانه لا يكتفي بالثبوت في الجملة بل يشترط الامر المستمر بين الماضي والحال وهو مجموع معنى الاصل في عالم الفعل وهذا مفقود في المستقبل فلا نسلم الملازمة واستدل بان جسم الابيض اذا صار اسود يصدق عليه حقيقة لاتحاده مع الاسود معنى الوجود الواقعي حقيقة ومفهوم الابيض قد انعدم عنه حقيقة فاطلاقه اي الابيض عليه اي الذي صار اسود اطلاق على غير الموضوع له لا يصدق عليه حقيقة اقول ان الانعدام للابيض في الحال عند صيرورته اسود لا ينافي الاتحاد اي اتحاد الجسم فيما مضى فلا نسلم ان ذلك الانعدام عدم الاتحاد في الحال يستلزم الاطلاق على غير الموضوع له اذا اطلق على الذي كان ابيض وفي الحال اسود وانما يلزم ذلك لصيرورته اسود بالابيض لو كان الاتحاد المعتبر في الوضع الاتحاد في الحال وليس الامر كذلك بل المعتبر الاتحاد في الجملة فلم يتم دليل الخصم على ان الاطلاق الحقيقي يقتضي الاتحاد مطلقا في الماضي كان او في الحال فتدبر القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقا قالوا ولا طباق اهل اللغة فلم يقع على صحة ضارب امس الاصل في الاطلاق الحقيقة وعورض باطباقهم على صحة ضارب غدا والاصل الحقيقة فيلزم ان يكون حقيقة في المستقبل والجواب انه نقض لا معارضة كيف لم يثبت منه فنقيض مدعى الخصم وكيف ما كان فقد اجيب عنه بان الاصالة انما يكون حجة لو لم يرد ما هو الاقوى وههنا الاجماع قد وقع على مجازيته للمباشر في الاستقبال بخلاف المستعمل في الماضي فانه مختلف فيه فافهم قال المصنف وبهذا النقض لا يتم على ابن سينا قد عرفت انه لم يدع الحقيقة ولا كلام لنا معه والحل ان الكل في المشتق المطلق عن القيد وضارب امس مقيد وان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق كذلك حتى يلزم من صدق ضارب امس صدق ضارب مطلقا الا ترى ان قولك زيد معدوم النظير يلزم من صدقه صدق المطلق عقلا وهو المعدوم اعم اينكون نفسه او نظيره او مندوحا في العرف فلا يقال زيد معدوم فانه يفهم منه عرفا انه معدوم بنفسه فافهم وقالوا ثانيا اطلاق المؤمن على ثابت له الايمان عرفا لانا لم نجد مؤمنا اجماعا مع ان الايمان غير حاصل له في الحال فصح الاطلاق باعتبار الماضي ويعارض بامتناع اطلاق كافر على رجل مؤمن للكفر تقدم والايمتنع ذلك لزم ان يكون اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم الذين هم اكابر المؤمنين بعد الانبياء عليهم السلام كفارا حقيقة العياذ بالله وقد يقال في الجواب عن المعارضة ان هذا الاطلاق الشنيع جائز لغة والمانع منه شرعي فلا يجوز شرعا حفظا للادب المفروض لا يخفى ان هذا منقلب على اصل الدليل فان المانع من سلب الايمان عن النائم شرعي والحال ان الايمان اعم من ان يكون حاصلا في المدركة او الخزانة والنائم ايمانه حاصل في خزانته وتحقيقه ان لنا حالتين حالة مشاهدة المعلوم وحالة الغفلة عنه لكن من شانه وقوته انه متى التفت شاهده وتيقن به من غير حاجة الى نظر بالدليل والاستيقاظ بالبينة والايمان اعم من المشاهدة بالفعل والقوة هذا النحو من القوة والنائم مؤمن لوجود الشق الثاني منه والمصنف عبر عن الاول بكونه في المدركة وعن الثاني بكونه في الخزانة بناء على ما تقول الفلاسفة ان وقت المشاهدة المعلوم حاصل في القوة المدركة وقت الحالة الاخرى المسماة عندهم بالذهول ليفوت عن المدركة ويحصل في الخزانة واذا عرفت هذا فلا يرد ان الكلام في الاطلاقات اللغوية ومبنيا على ما يفهمه الكافة في ظاهر الامر والخزانة والمدركة وقته فلسفية هذا وقد يجاب في شرح المختصر بتخصيص الدعوى باسماء الفاعلين التي بمعنى الحدوث فاطلاقها على الماضي مجاز دون التي بمعنى الثبوت فانه حقيقة في الماضي ايضا الا ترى ان الايمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر اذ لا فارق بينهما فان الذي علمناه من اللغة انها تحت ضابطة واحدة فان اشتراط الاتصاف بالمبادي كما في الثابتة كذا في المتجددة ولا يرد عليه انه قياس في اللغة على ان مثل عالم وقادر ومالك بمعنى الثبوت ولذا يطلق على الباري عز وجل نعم يلزم ان يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا قالوا انا لا نسلم ان يلزم مجازية متكلم ونحو من الاعراض لسيالة فانها لا يوجد في ان الحاضر فلا يصح اطلاقه على شيء حقيقة ويجاب بان المعتبر المباشرة العرفية في الحال العرفي لا المباشرة في الحال الحقيقي الذي هو ان فاصل بين الماضي والمستقبل كما يقال فلان يكتب الان وسيمشي من مكة الى مدينة ويراد به اما في الحال جزء من الماضي او المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعتد به عرفا تركنا اعراضا بناء على انه لا يلزم من دليلكم عدم الاشتراط مطلقا في جميع اسماء الفاعلين بل فيما تقدر بقاءه فقط فالدليل قاصر عن الدعوى فافهم مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم لغيره واما اسم المفعول فيجوز اشتقاقه والفعل لمبدء قائم به بناء على ان الفعل

صفة واحدة حقيقية قائمة بالفاعل فقط وان المفعول لا يلزم قيام عرض واحد بموضوعين وانما النسبة بالعرض الى المفعول وهي المضروبية وليست المضروبية صفة حقيقية قائمة بزيد وشتق المضروب منها لعمرو فتدبر ولا يخفى على من له ادنى تدبر ان غاية ما لزم ان المصدر المجهول ليس صفة حقيقية بل اعتبارية ناشية عن المصدر المعلوم وهذا لا ينافي الاشتقاق باعتباره فانه كما يجوز الاشتقاق عن الصفات الحقيقية كذلك يجوز عن الاعتبارية نعم لو كانت اختراعية محضة يصح هذا القول وليس كذلك فاذن يمكن ان يكون اسم المفعول ماخوذا من المصدر المجهول وهو قائم بالمفعول فهو اسم الفاعل سواء قال في الحاشية هب لكن اخراجهم مفعول ما لم يسم فاعله عن تعريف الفاعل يعتد من جهة قيامه بدل على انهم اعتبروا اشتقاقه عن المصدر المجهول والا فالمفعول قائمة بالمفعول كالضاربية بالفاعل هذا وبهذا تم على راي من اخرج مفعول ما لم يسم فاعله عن الفاعل واما على راي من ادرج فلا ولعل وجه من اخرج الارادة بلفظ الفعل الواقع في حد الفاعل الفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر خلافا للمعتزلة في الاول فانهم قالوا انه اي الله تعالى متكلم ولا كلام له عندهم بل قوله بالكلام النفسي حتى يقوم بذاته تعالى واللفظي حادث لا يصح تسميته كلاما مع انه قائم بجسم هو مخلوق له قال مطلع الاسرار الالهية ان اخذوا الخلاف من مسئلة الكلام فليس بسديد فان المتكلم عندهم مشتق من التكلم وهو احداث الكلام لافادة المعنى عندهم والاحداث قائم بذاته تعالى كما ان معلم يطلق على من قام به التعليم لا من قام به العلم هذا وقالوا في تحقيق الكلام ان ههنا كلاما لفظيا هو هذا النظم المقروء وقدرة على تاليفه على الوجه المخصوص فهذه القدرة لفي ذاته تعالى فهو بذاته يقدر على هذا التاليف لا بقوة زائدة عليه كما ان نقدر بقوة زائدة فهذا التاليف يقال له التكلم هذا وقد عرفت فيما مر ان هذه التحليات باطلة قطعا لدلالة الاجماع القاطع على ان الكلام صفة مستقلة غير القدرة والارادة والعلم وهو صفة حقيقية قديمة والتكلم عندنا ليس الا الاتصاف بتلك الصفة والتاليف ليس مطابقا لتلك الصفة وعلى كل تقدير لا بد من كلام له تعالى وان كنا لا نعلم كنهه كالامر النفسي لكن نؤمن به كما لا نعلم كنهه ذاته ونؤمن به ونحقق هذه المباحث مقام آخر بسند آخر ثم منه لنا الاستقرار فانا هنا قد اطلنا الكلام في الاطلاقات اللغوية حدث لنا علم عرف اللغة مبني على الظاهر وفي ظاهر الامر يعلم ان الالفاظ قائمة بالفاظ فهم على انه الدليل للفلاسفة على عدم قيام الكلام باللسان او الفم ومنهم فرقة سموهم بالاشاعرة يزعمون ان بالحركة يحدث الاقلاك اصوات قائمة بها ومن زعم منهم بالهواء بين الفلكين فشنع صاحب المطارحات عليه واثبت ان الاصوات يقوم بالمجردات وباجسام آخر غير الهواء والماء هذا انما يحتاج اليه اذا قلنا التكلم الا اتصاف بالكلام واما قلنا التكلم تاليف الالفاظ على حسب الكلام النفسي القائم بالنفس فلا يضر قيام الالفاظ بالهواء فافهم المعتزلة قالوا الخلق الخالق المشتق من الخلق والخلق هو المخلوق الغير القائم بذات الخالق فقد صح حمل اسم الفاعل مع عدم قيام المبدء ومن ههنا علم ان مشائخنا لم ياخذوا القول المعتزلة من مسئلة الكلام والقول في الجواب بانه غير محل النزاع لان الكلام في اشتقاق اسم الفاعل من مبدء مع قيامه لغيره وههنا الخلق غير قائم بالغير بل مجموع الجواهر والاعراض الغير القائمة بشئ ليس بسديد لان الفرق يحكم فان اوضاع اسماء الفاعلين على نمط واحد نعم الاشتقاقات البحلية كالنجار والحداد لم يرد بالاشتقاق البحلي ما كان مختزعا من غير انيكون من الواضع حتى يرد انها ليست جعلية بل واقعة في استعمال البلغاء بل ما يعتبر اشتقاقه من الجوامد على غير طريقة الاشتقاق من الافعال فان الحداد من يعمل الحديد وطريق الاشتقاق من الفعل من يتصف به ليست من محل النزاع لانها مشتقات من الجوامد لا من الفعل والكلام في المشتقات من الفعل فتدبر فانه دقيق وان حملت عبارة المجيب عليه فله وجه غير بعيد والجواب ان الخلق هو التاثير في المخلوق وهو قائم به تعالى فلا نسلم انه مخلوق فعادت المعتزلة فقالوا ليس الخلق التاثير لانه ان قدم التاثير قدم العالم اقول التاثير والحال انه لا اثر فالاثر لازم للتاثير وان حدث التاثير احتاج الى تاثير آخر وتسلسل لا يخفى على من له ادنى فطانة انه لو تم هذا لزم ان لا يكون للتاثير واقعية فلا يكون الباري سبحانه موثرا في الحادث وهو كفر صريح والجواب ان للقدرة تعلقا حادثا به الحدوث فللتعلق

نسبة الى ذي القدرة وبهذه النسبة هي التاثير والخلق وباعتباره الاشتقاق فيختار الشق الثاني هو حدوث التعلق ولا بد له من تعلق آخر وهي اعتباريات والاعتباريات وان كانت محتاجة الى المؤثر كالحقيقيات لا كما رعم انها لا اعتبار بها هنا لا يحتاج الى مؤثر وتاثير لكن التسلسل فيها منقطع بانقطاع الاعتبار ولهذا ان استحالة التسلسل مختصة بالامور العينية لكنه غير واف اذ هذا التسلسل في جانب المبدء وهو باطل قطعا اعتبارية كانت او حقيقية وهي لا ينقطع بانقطاع الاعتبار فانه لو انقطعت لزم عدم العالم لانها علل فافهم والحق ان يقال ان هذا التعلق قديم لكن هو تعلق بان يوجد المحلول بعد محله كذا فح لا يلزم القدم ولا التسلسل فان اعيد قيل لم تعلق بهذا الخط فالاصوب عندي ان يقال ان الممكن لم يكن صالحا لان يوجد الا على هذا الوجه فتدبره والصفة مسماة الاسود بخلاف المشتقات

يدل على ذات ما متصفة بالسواد مثلا يعني ان المشتقات يدل على مطلق الذات لا على خصوصية الذات من كونه جسما او غيره والا اي ولم يكن كذلك بل دل على خصوصية الذات لما افاد قولنا الاسود جسم لان الذاتي بين الثبوت لما هو اي الذاتي ذاتي له والجسم على هذا التقدير صار ذاتيا للاسود ولدخوله فيه وفيه انه انما يكون الذاتي اي بينا ثبوته لو لوحظ الكل مفصلا وهو ممنوع ههنا فالاسود المعقول مجملا ليس ثبوت ذاتيا له بينا له قال في الحاشية ولا يبعد ان يقرر بكذا لو كان خصوص الجسم داخلا في الاسود لكان حمله عليه في مرتبة التفصيل غير مفيد هذا لكن لا يخلو عن نوع شبهة فان للخصم ان يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة ان لوحظ الكل مجملا وعن منع بطلان اللازم ان لوحظ مفصلا وبعض المحققين وهو المولى جلال الدين الدواني رحمة الله تعالى على انه لا يدل المشتق على الذات اصلا لا عاما ولا خاصا فانا نعلم ضرورة انه ليس مفهومه الا ما يعبر عنه بسياه وسفيد ومعنى الجسم اسود الجسم له السواد بل جسم سياه لانه جسم له السواد حتى يلاحظ الجسم مرتين مرة موضوعا وعاد مرة في المحمول اولا يفرمناه ذات له السواد فانه لا يفهم اصلا لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذات له السواد لانه عينه وهذا المعنى البسيط اذا فرض ان الجسم وهو يصدق عليه صدقا عرضيا لكونه متعلقا به علاقة مخصوصية بها بنسب وجوده اليه يقال انه هو وفرد اخر يصدق هو عليه صدقا ذاتيا فانه تمام

حقيقة فان السواد هو بنفسه الفرق بينهما بالاطلاق والتقييد وهو الذي قال هذا المحقق اذا اخذ هذا المفهوم لا بشرط شئ كان مفهوم اسود وعرضيا واذا اخذ بشرط لا شئ كان عرضيا وعين السواد واذا اخذ بشرط المحل كان الثوب الاسود ومقصوده انه على هذا التقدير يحصل هذا المقيد لا انه يكون عين المحل ويتحد معه كيف وقد عرفت ان اتحاد الاثنين باطل مطلقا وكيف يتوهم هذا المحقق هذا تقرير كلامه على حسب توافق مرامه ثم ان دعوى نظرية في مقابلة السواد الاعظم فلا يسمع من غير دليل واما انه معنى بسيط فمسلم لكن لم لا يجوز ان يكون اجمال هذا المركب اي ذات له السواد لا بد فيه من دليل وما قال انه لا يفهم منه ذات له السواد ان اراد بهذا المفصل فمسلم ولا يلزم منه المطلوب وان اراد اجماله فممنوع انه غير مفهم بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه هو اجماله لا غير وقال المعم وهو الاشبه فان المشتقات محمولات والمحمولات من حيث هي هي لها وجودات رابطية اتحادية مع الموضوعات فلا حاجة الى اخذ الذات في مفهوماتها فان المفهوم له السواد كما انه يتحد مع الذات على تقدير اخذها لك يتحد بالجسم الموضوع بلا توسيط الذات نعم لو قصد الى تعبيره ولم يكن خصوص الموضوع في البين سهل التعبير الى اخذ الذات المبهمة تحصيلا للتعبير لا غير بخلاف المبادي فان وجوداتها ليست وجودات رابطية بناء على ان الفرق بينهما ان الاولى اي المشتقات لا بشرط شئ فهي صالحة لان يرتبط لغيره وهو هو لان فيه نوعا من الابهام والثانية اي المبادي بشرط لا شئ فهي متحصلة بالذات وموجودة لوجود مغائر للموضوع فلا يصلح لان يرتبط لغيره وهو هذا تقرير كلامه فافهم وفيه ان كون وجود المحمولات رابطية لا يستلزم ان يكون معانيها بسيطا بل يجوز ان يكون مركبة ويكون وجوداتها رابطية ثم ان ما قال لا حاجة الى الذات ح منظور فيه فان الخصم لا يقع عليه ايقم ليوخذ الذات لصحة الحمل ولا انه لا يمكن صحته بدونه بل ان معاني المشتقات وجدت في الواقع كمركبات من الذات والصفة وهل هذا الا كما يقال يكفي للحمل على زيد مفهوم الناطق فلا يحتاج الى اخذ الحيوان في الانسان ثم هذا التفرقة الاعتبارية التي ادعاها من الفرق لا بشرط شئ وبشرط لا غير لازم من كون وجودات المحمولات رابطية فانه يجوز ان يكون معاني المشتقات بسيطة وجوداتها رابطية لكن المبادي لها بالذات والحقيقة ووجوداتها غير رابطية ويكون قيامها بالموضوع شرط للحمل فافهم ثم انهم قالوا ان اسماء الزمان والمكان والالة تدل على ذوات مخصوصة من

الزمان والمكان والآلة وانكانت مبهمات بالنظر الى افرادها لكن الازمنة المخصوصة والامكنة كذا الآلات المخصوصة فالخصوصية من الزمان والمكان والآلة غير داخل وربما يمنع في الاطوال اعتبار ذوات مخصوصة لجواز ان يكون الخصوص من اللوازم فالمعتبر فيه الشيء المطلق ومصاديقه الخصوصيات فان شئيا يقع فيه الضرب الذي هو مفهوم المضرب مثلا ليس الا الزمان والمكان فتدبر الفصل الثاني وهو اي المفرد ان تعدد معناه فان وضع لكل من المعاني المتعددة ابتداء من غير اعتبار انه كان موضوعا لمعنى قبل مشترك والا وضع لكل ابتداء فان ترك استعماله في الاول ونقل الى الثاني بحيث يفهم من غير قرينة لمناسبة فمنقول اولا لمناسبة فمرتجل والا اي لو لم يترك الاول بل تارة يستعمل فيه وتارة في الثاني فحقيقة في المنقول عنه ومجاز في المنقول اليه مسئلة المشترك قد اختلف فيه فقيل بوجوبه وقيل باستحالته لعل المراد بالوجوب الضرورة بالنظر الى معاش العباد لا الوجوب الذاتي وكيف يتصوره عاقل والمراد بالاستحالة ضده وقيل بامكانه فقيل لعدم وقوعه قبل لوقوعه وهو الاصح قد عرفت معنى الوجوب والاستحالة فلم يكن القول بالوجوب بالغير وهو الامكان مساويا للوقوع وكذا الاستحالة المقابلة له ليست الا الاستحالة بالغير ليس الا الامكان مع عدم الوقوع فالاقوال اذن قولان الوقوع وعدمه ولذا اورد استدلال الغير يقين فقط لنا التقسيم موضوع للصحيح والمعلوم التباين حين الاطلاق اذا ثبت كونه مشتركا بينهما وهما ضدان فيسقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين روي عن الامام فخر الدين الرازي منعه بين النقيضين لكمال التباعد واستدل على الوقوع بالوجوب اذ لا بد ان لم يكن اي لم يوجد في كلام العرب اكثر المسميات من الالفاظ بازائها الا لازم باطل لانه يفوت التعبير عنها والملازمة لانها اي المسميات غير متناهية والالفاظ متناهية فلا يبقى محل واحد منها بازاء كل واحد من المسميات بان يكون واحد بازاء واحد بل يبقى الاكثر من المسميات والالفاظ تنفذ وانما انت متناهية لتركيبها من حروف متناهية والمركب من المتناهي متناه واجيب عن هذا الاستدلال بان الاشتراك انما يكون بين معان متضادة او متخالفة فان اردتم ان هذه المعاني غير متناهية فلا نقنع به لانسلم انها غير متناهية وان اردتم ان مطلق المعاني غير متناهية فمسلم لكن لم لا يجوز ان يخلو الجزئيات عن الاوضاع لها بخصوصها ويكون الالفاظ المتناهية موضوعة باز اء المتخالفات ويعين عن هذه الجزئيات بالاضافة هذا واليضا غاية ما يلزم على هذا التقدير لو سلم استحالة الخلو الاشتراك بين الجزئيات المتماثلة وهو غير المدعى فان المدعى وقوع الاشتراك بين الكليات المتخالفة وبينهما مراتب لا اعداد غير متناهية وهي انواع متخالفة فثبت عدم تناهي المعاني المتخالفة وارتفع المنع على الشق الاول وهو المختار وما قيل من ان التخالف النوعي بين مراتب الاعداد مما يستدل على خلافه فليس بشيء لانه لم يرد بالتخالف النوعي تخالف النوع الحقيقي بل ما يعد في العرف تخالفا نوعيا واليه اشار صاحب الكلام والفلسفة يعدون امثال هذه المنوع كابرة فتكفر به اي بهذا الجواب اذ نفي ما قيل لانسلم خلو المسميات عند عدم الاشتراك كيف وانه يجوز وضع لفظ للكثير من المعاني مرة واحدة من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص وذلك لا اندفاع لانه اي الوضع العام للموضوع له الخاص انما يكون بين الافراد المتماثلة اي من حيث انها متماثلة دون المتخالفة اي من حيث انها متخالفة لان الهدية في امم الاشارة انما يعتبر من حيث انها محسوسة مثل الانسان والفرس سوا في هذا المعنى وليس المراد بالتماثل عدم التخالف النوعي حتى يرد عليه ما يرد على مراتب الاعداد متخالفة فلا بد باز ائها من وضع بتلك الحيثية واذ ليس فالخلو لازم كذا في الحاشية فتدبر والايراد عليه بتجويز جريان الوضع العام في المتخالفة من حيث التخالف بعد من المكابرات كيف الا ولا بد فيه من معرفة الجزئيات الموضوع لها اللفظ بازاء الكلي المشترك فيها انها من حيث هي متماثلة في هذا الوضع العام موضوع لها لا غير فتدبر لئلا يرد عليه ان وجوب الوضع من حيث التخالف مم بل يمكن ان يوضع لها اسم من حيث التماثل المذكور ويعبر عين الافادة بهذا الاسم ويفهم لمعاني بالقرينة وكما لو كان اللفظ مشتركا فتدبر واجيب بان ما نقله متناه وهو محتاج اليه حين الافادة بهذا الاسم فان اريد خلو عن الوضع له فمم فانها متناهية كالالفاظ فيجوز التساوي بينهما وان اريد خلو غير المنتقل فبطلان التالي ممنوع انه اي ما نقله غير متناهية بحيث لا يقف عند عدد وان كان متناهيا بالتناهي الكمي وهو المراد اي غير المتناهي لا التقضي هو مراد المستدل بل الجواب عن الدليل مع ان الالفاظ متناهية وان المركب من المتناهي متناه وانما يكون المركب من المتناهي متناهيا لو كان التركيب بمرات متناهية وهو ممنوع بل عدد التركيب غير واقف الى حد كالمعاني فانتقلت هذا لا يصح لان المفرد لا يتركب الا بازيد من سبعة احرف والمركب لا يتركب الا بازيد من ثلثة الفاظ فلا يكون عدد التركيب

خير واقف قلت مراتب الاعداد لا يعبر الا بالمركب من الالفاظ كثيرة فكذا هذا فانهم لا يصح ان يحيل المركب من الالفاظ فوق ثلثة اسماء واحدا كبعلبك ولا حاجة اليه بل يكفي الوضع ولو كان كما في المركبات سواء جعل اسما واحدا او لا فقد فر ايضا بجواب تسليم لزوم النحو ومنع بطلانه ولا يضر الافادة اذ يجوز التعبير بالالفاظ المجازية ولا باس به قيل اكثر اللغة مجاز وايضا الجواب بالنقض فانه يقال لو تم الدليل لكان بعض الالفاظ موضوعا لمعان غير متناهية اذ لولاه لكان لبعض المتناهي بازاء المتناهي منه وبقي الباقي لغير المتناهي حاليا قال في الحاشية ما ذا اريد بالاتناهي اللانقضه فغاية ما لزم الاشتراك اللانقضي لا الاشتراك في غير المتناهي بالفعل وهو المستحيل وفيه انه ينقلب على اصل الدليل فانه يمكن ان يقال لا يلزم الاشتراك بالفعل ويجوز ان يكون الوضع لا تفصيا فيخترع الواضع عند الحاجة لفظا ويضع لمعنى وبهذا اندفع ما زاد على عدد تركيبها الالفاظ من القوة الى الفعل فلا يلزم الاشتراك الا بالقوة فتدبر واستدل تاييدا على وقوع الاشتراك بل وجوبه بانه لو لم يكن الاشتراك واقعا كان الموجود متواطيا بين الواجب والممكن فيلزم كون الواجب ممكنا هذا خلف والجواب الاختلاف بالوجوب والامكان لانهما متواطيان كالعالم والقادر فانهما متواطيان بين الواجب والممكن قال المصنف وحاصله النقض بهما ولا يخفى انه يستدرك به قوله للاختلاف بالوجوب والامكان اذ بل يكفي ذكر مادة النقض فقط والحل ان الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات لمفهوم الموجود واجب بالغير الذي هو الذات في الواجب لانه مقتض وممكن في ذاته لما ان الوجوب بالنظر الى موصوف لا ينافي الامكان بالنظر الى موصوف اخر فالموجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل واجب ولكن غير ما من الذوات ومن ههنا اي من اجل ان المقصود من الجواب الاول النقض لم يسقط ما قيل عليه ان للمستدل ان يقول كلامي في نفس الحقيقة اي حقيقة الموجود لا في الحقائق المندرجة تحتها فانها من حيث هي اما واجبة او ممكنة ولا يصح الاجتماع مع الاختلاف بالوجوب والامكان بل التواطي وبعد التحقيق واعلم ان مناط كلام القائل انه فهم حاصل الجواب ان غاية ما يلزم تواطي الموجود بين الواجب والممكن اختلاف افراده بالوجوب والامكان فاورد عليه ان هذا لا يلزم اذ يكون نفس هذا المفهوم واجبا وممكنا اذ الوجود في الواجب واجب وفي الممكن ممكن ويمكن ارجاع كلامه الى جواب المصنف بدفع ايراد هذا القائل بهذا وتحقيق هذا المقام ان المستدل اما ان يريد بنفس هذا المفهوم اي الوجود او الموجود الانتزاعي او ان يريد به الشيء بصيرورة اسما صالحا لانتزاع هذا المفهوم ومطابقا لحمله فان اراد الثاني وهي كلامه على قول الشيخ الاشعري من عينية سائر الذوات كما هو الحق فلا توجه للجواب اصلا اذ الحاصل انه لو كان الموجود غير مشترك بل متواطيا يلزم ان يكون الذوات كلها متوافقة بالمهية لان الذوات نفسه فيلزم ان يكون حقيقة الواجب والممكن واحدة فيتم الدليل ولا يرد النقض ولا يتوجه الحل لانه لا توجه للدليل حينئذ فانه لا يلزم كون حقيقة واحدة وجبته وممكنة كما لا يخفى على وهي كياسته وكذا لو بني على راي المشائين من الفلاسفة من عينية في الواجب للباري والزيادة في الممكن وكان بناء البناء بعيدا نعم يتوجه عليه انه انما يلزم مطلوبكم لو ثبت وضع لفظ الوجود والموجود للمصداقة في اللغة وما لا لا يفيد وان بنى كلامه على ذهب المتكلمين من الزيادة في الكل وان كان بناء المعنى فاسدا في نفسه فحينئذ يتم جواب المصنف حينئذ يمكن بالذات واجبا بقتضاء الذات ايجابه في الباري وكذا بالنظر الى الواجب الموصوف وممكن بالنظر الى الذوات الممكنة وان اراد الاول تعين جواب المصنف كما قررنا لكن الوجوب سيرح الوجوب بالنظر الى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فانه اعراضي لا وجود له حتى يجب او يمكن انما له الثبوت للغير فيجب بالنظر اليه او يمكن بكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام النافون الاشتراك قالوا لو وضعت الالفاظ مشتركة لاختل المقصود من الوضع وهو التفهيم لكن اللازم منتف فالملزوم مثله اصلا فانتفت حما يصنعون لوجود الالفاظ المشتركة قال ويظن به ذلك اي اللفظ الذي يظن بها الاشتراك فاما مجاز موضوع لواحد فقط او متوسط موضوع للقدر المشترك بين المعاني قلنا لا نسلم اختلال الاشتراك بالمقصود بل يعرف المراد بالقرائن فلا يخل بالتفهيم ولو سلم الاختلال بالتفهيم كما عند عدم القرينة فلا نسلم ان المقصود من الوضع التفهيم كيف وقد يكون الغرض من اطلاق اللفظ الابهام كقول حليفة رسول الله صلعم لابي بكر الصديق يوم الجمعة يعير سالة رجل عن رسول الله صلعم من معك رجل يهديني السبيل فانهم والا وهيهم في انه رجل يهدي طريق السير وكان الابهام هو المقصود

ز ان الوجوب في الواجب كالامكان في الممكن متواطيا ز ان الوجوب في الواجب كالامكان في الممكن متواطيا

كما لا يخفى على انه لا ينتهض هذه الحجة على من قال للعموم كالشافعية فانه يراد المعنيان فلا يضر التفهيم المقصود فان المقصود تفهيمها لا تفهيم احدهما ولا يتم ايضا على من قال بوضع البشر فان الاخلال بالمقصود لا يخلف فيه حتى فان اكثر افعال البشر لا يترتب عليها اغراضهم منها وهو اي وضع البشر السبب لاشتراك غالبا فانه يضع لمعنى مع الجهل بوضعه لاخر مسئلة هل وقع المشترك في القرآن اختلف فيه فقيل لا وقيل نعم وقيل بل وقع في الحديث اختلف فيه ايضا والاصح الوقوع في القرآن بل وفي الحديث ايضا لنا قوله تعالى ثلثة قروء والقرء الحيض والطهر وقوله تعالى والليل اذا عسعس وعسعس لاقبل وادبر وقوله وصلى الله عليه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك رواه الترمذي المنكرون قالوا ان وقع المشترك في القرآن مبينا طال الكلام بلا فائدة وهو مخل بالبلاغة لان المنفرد عن الاشتراك الدال على ما اريد من المشترك مع البيان مغن عنه اي عن المشترك المبين وعلى هذا لا يرد ما اورد الفاضل التفتازاني على التقرير المشهور بان البيان يكفي فيكون المشترك حشوا انه يجوز ان يحصل البيان من المجموع لا من واحد حتى يكون الاخر طولا وغير المبين غير مفيد للتفهيم فلا يقع البتة قلنا يختار الشق الاول ولا نسلم الملازمة بل الابهام اولا ثم التفسير له من البلاغة فلا يكون بلا فائدة وايضا ربما لم يكن هناك منفرد يفيد معنى هذا المشترك المقرون بالبيان فلا يكون تطويلا بل هو لتعيين طريقا الى الافهام وايضا قد يكون القرينة لتعيين المراد حالية فلا طول في اللفظ ويختار ايضا الشق الثاني ولا نسلم انه غير مفيد اذ لا يلزم ان يكون الفائدة الافهام بل هناك فوائد اخر يحصل من غير المبين كيف وغير المبين يفيد الذهاب الى كل مذهب نحو عسعس والاستعداد للامتثال فينال الثواب وقد يقصد الاجمال اي الحكم المجمل للافادة الخصوصيات كاسماء الاجناس فانه لا يقصد منها افادة خصوص وبمسئلة بل اي للمشترك عموم مختلف فيه فمنع الامام العلام ابو حنيفة والامام فخر الدين الرازي من الشافعية والشيخ ابو الحسن الكرخي منا والبصري وابو علي الجبائي وابو هاشم المعتزلة من العموم وجوز الامامان الشافعي والمالك والقاضيان ابو بكر الباقلاني من الشافعية وعبد الجبار المعتزلي عمومه في مفهوماته الغير المتضادة قيل في شرح المنهاج نص عليه الشافعي في الام بل نقل عن الشافعي والباقلاني وجوب العمل لتعارف فيحمل على الواحد ومن المانعين من جوز في التثنية والجمع وايضا منهم من جوز في النفي دون الاثبات واختاره الشيخ الهمام في الهداية لو حلف لا اكلم مولاك وله موال اعلون واسفلون ولفظ المولى مشترك انهما كلم منهما لان المشترك في النفي يعم وحمل الخلاف انما هو في الكل العددي الافرادي بمعنى انه يدل على كل واحد واحد بمطابقة بحيث يكون كل واحد هناك طالبا للحكم بالذات حتى يكون الحكم المفاد حكمين وقيل حمل الخلاف المجموعي وح يكون متعلق الحكم المجموع من حيث المجموع فلا يلزم توجه الحكم الى الواحد منهما فان المشترك عندهم كالعام في افادة الحكم للكثير الا ان هناك الكثير مختلف الحقائق وهناك متماثلها والعام يفيد الحكم على المجموع فكذا المشترك وبذا وهم لان العام يفيد الحكم على كل واحد واحد لا على المجموع وسيتضح لك انشاء الله تعالى ثم اختلف في هذا الاستعمال عند مجوزيه فقال العراقي وابن الحاجب انه مجاز لان اللفظ كان لواحد ثم استعمل في اثنين ونقل عن الشافعي والقاضي وعليه الامام حجة الاسلام محمد الغزالي انه حقيقة في المجموع من حيث هو المجموع كان مجازا لانا على عدم الجواز اولا على ما اقول انه يلزم اي حين الاستعمال في اثنين توجه الذهن في ان واحد الى الاثنين ملحوظين تفصيلا اذ المقتضى هو الوضع والاستعمال موجودان فيهما ولا مرجح لاحدهما على الاخر وتوجه الذهن في ان واحد اليهما محال وهذا غير واف اذ من الجائز ان يكون هناك مرجح من خارج لكثرة الممارسة باحدهما ونحوها على انه لم يقم دليل على استحالة توجه الذهن الى اثنين وليس ضروريا ايضا بل نكابر ويستدل على وقوعه لوجود الحدس فان المبادي فيه يا خطر مرتبة مفصلة ثم تنتقل منها الى ان آخر الى المطلوب فتدبر ولنا ثانيا ان المتبادر ارادة احدهما معينا ويشهد به الاستعمال الصحيح الشائع فانه اذا اطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن الى ان يعرف انه ايهما المراد ومنعه مكابرة فهو اي قصد احدهما شرطا استعماله لغة والا لما يتبادر فالحكم بظهوره في كل محكم باطل بل لا يصح الاستعمال فيهما ولو تبادر للاتفاء شرطه من ههنا لاح صحة تقرير صدر الشريعة انه اذا ما موضوع لكل مع الاخر او بدون الاخر او لكل مطلقا والاول باطل والا لما صح الاستعمال في احدهما حقيقة وعلى الثاني المطلوب وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضعه وتخييله

وهو بينا في وضعه وتخصيصه للآخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما وسقط ما قال في التلويح انه ليس المراد بالتخصيص ههنا ان اللفظ له لا لغيره ومعنى يلزم التنافي بل المراد ان المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ وذلك لان الاستعمال في معنى لا يكون الا من جهة وضعه له ويلزم من استعماله لذلك الوضع ارادته فقط كما بينه المصنف فلزم التنافي ومن ههنا علم اندفاع قول المحققين للعموم حقيقة انه وضع لكل مطلقا اي من غير لحاظ ان يكون معه آخر او لا فاذا قصد الكل كان الاستعمال فيما وضع له المشترك فكان حقيقة وذلك الاندفاع لان الوضع لا يلقى للحقيقة بل يجب الاستعمال له حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل صار مهملا لا من حقيقة ومن شرط عدم الجمع فلو استعمل فيهما كان خطأ لا حقيقة ولا مجازا واندفع ايضا ما اورد في شرح الشرح انه لو تبادر احدهما كان متواطيا لا مشتركا وذلك لانه ليس يتبادر المفهوم المردد الشامل لهما بل يتبادر كل بدلا ما يكون هذا المراد او ذلك فافهم واندفع ايضا ما قيل في شرح المختصر ان اللفظ كان لواحد احدا فاذا اريد الكل كان كل جزء مما استعمل فيه فيكون مجازا كيف لا واللفظ كان للواحد وارید الآن هو مع الغير وذلك لان الكلام في ارادة كل بحيث يكون كل مناط الحكم اولا وبالذات لا الكل بما هو الكل حتى يكون كل جزء المراد ويكون مجازا البتة فارادة الكل من قبيل اطلاق الجزء على الكل انما يصح اذا كان الكل بحيث يكون له اسم على حدة ويكون بحيث ينتفي بانتفاء الجزء وعرفنا هذا قال الشيخ ابن الهمام لتجويز العموم في النفي انه يراد كلا ما هو مسمى لهذا الاسم فيعم في النفي لان المبهم اذا اورد عليه النفي يعم ولا يخفى انه ليس ح من عموم المشترك في شيء بل اراد قائله مجازا سواء وقع تحت النفي فيعم ولعل هذا هو مراد صاحب الهداية وح لا يجوز

قالوا قال الله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والنجوم والشجر والدواب وكثير من الناس الآية والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم غيره وهو الخضوع القهري وقد اريد من لفظ يسجد لانه اسند اليهم جميعا وايضا قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد ايضا من لفظ يصلون لانه اسند الى الله تعالى والى الملائكة والجواب عن الاول ان السجود حقيقة غاية الخضوع وهو في الانسان تحقيق بوضع الجبهة افتقارا فاذا غاية الخضوع في ذوي الجبهة المختار وفي غيره الانسان اعتبر بوضع الجبهة بدلا لانقهارها تحت حكمه كما يرد ما في التلويح ان يريد السجود القهري شمل الكل اي كل الناس فلا وجه لتخصيص كثير من الناس وان اريد السجود الاختياري فهو لا يتأتى في غيرهم فلا يصح الاسناد ووجه الدفع ظاهر على ان لنا ان نقول اريد القهري الشامل لكل الناس ولا تخصيص ههنا وح يجوز ان يكون من للبيان والمعنى والله اعلم لله يسجد كثير وهم الناس كلهم لكون اللام للاستغراق والجواب عن الثاني ان الصلاة دعوة للاعتناء باظهار الشرف كما تحقق بدا الاعتناء به تعالى بالرحمة امن الله تعالى بالرحمة وتحقق من غير بدعاء وله فانه ايضا نوع اعتناء باظهار الشرف فانها كانت موضوعة للاعتناء تقديما للاشتراك المعنوي على اللفظي واهل التفسير على اضمار خبر للاول اي ان الله وملائكته يصلون نحو كقوله تعالى يحيى عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون فيخرج الخبر تنبيها المشترك ان تجرد عن القرينة المعينة للمراد يحمل عند هم على الكل فليس بمجمل وان اقترنت به قرينة الاعمال اما لواحد معين فيحمل عليه اتفاقا او لواحد غير معين فمجمل او لاكثر فيحمل عليه عند المجوز وعند المانع مجمل بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عندهم فلوجود قرينة به قرينة صارفة عن الكل اقترنت به قرينة الالغاء اما للبعض فيحمل على الباقي ان كان واحدا معينا بالاتفاق لوجود القرينة والا اي وان لم يكن الباقي واحدا فمجمل الا عند المجوز للجمع فيحمل على الباقي الاكثر من واحد واما للكل فيحمل على المجاز الارجح اتفاقا وهو ظاهر فان تساوت المجازات بقي الاجمال وهو ظاهر

الفصل الثالث الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب اي في اصطلاح به يكون التخاطب فلفظ الفاعل المستعمل في التخاطب اللغوي بمعنى الجاعل مجازا وان كان فيما وضع له في اصطلاح النحاة وهي حقيقة لغوية ان كان الواضع اللغة وعرفية عامة ان كان الواضع واصطلاح التخاطب العرف كدابة موضوعة في اللغة لما يدب على الارض وفي العرف لذات القوائم وانما يكون تخصيص في المعنى اللغوي قبل او باشتهاء المجاز كما ضاقة التحريم الى الخمر صارت مشتهرة في افادة خروج العين عن المحلية للفعل وحقيقة الحال سينكشف لك ان شاء الله تعالى

مرع نهاية حقيقة لغوية لا غير اقول وقد يكون بالتعيين في المعنى اللغوي كما استعمال الخطاب الخاص بالنبي عليه وعلى آله الصلوات والسلام نعم الامة عرفا وسيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى وعرفية خاصة ان كان الواضع واصطلاح التخاطب عرفا خاصا غير الشرع وتسمى اصطلاحية ايضا كالمنع والنقض وحقيقة شرعية ان كان الواضع واصطلاح التخاطب الشرع كالصلوة والمجاز هي الكلمة المستعملة في غير الموضوع له لعلاقة وان كان من غير علاقة كان خطاء وهي خمسة وعشرون نوعا كما في حاشية المحقق قدس سره للمختصر بسببية او مسببية او كلية او جزئية ويشترط فيها ان يكون للكل اسم على حدة وينتفي بانتفاء الجزء الملزومية اللازمية الاطلاق والتقييد العموم الخصوص المحلية المجاورة الكون فيه الاول اليه الآلية الاسنية التشبيه التضاد عموم النكرة في حيز الاثبات استعمال المعرف باللام في المعهد الذهني حذف المضاف حذف المضاف اليه بحذف مطلقا او بقرينة ثم ان في النكرة العامة في الاثبات لا تحقق علاقة مغايرة للتشبيه وكذا في المعرف في العهد الذهني تشبيه الفرد المبهم بالواحد المعين واقسام الحذف والزيادة ليس في العلاقات للمجاز اللغوي في شيء وقيل اثنا عشر كما في المنهاج السببية وهي اربعة انواع الفاعلية والمادية والصورية والغائية المشابهة المشابهة معنوية كانت او صورية المضادة الكلية الجزئية الاستعداد الكون فيه المجاورة الزيادة التضمن التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول ولهذه العلاقة يصح اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعكسه واطلاق المصدر على اسم الفاعل وعكسه واطلاقه على اسم المفعول وعكسه كذا في بعض شروح المنهاج وفيه ايضا ان علاقة الكون فيه ساقط عن اكثر نسخه ويعل الاشكال على ما سبق وقيل في المختصر خمسة المشاكلة المشابهة والكون فيه والاول اليه والمجاورة وقيل في البديع اربعة وهي الاخيرة وهذا كله راجع الى الاجمال ولا تناقض كما حصر مشائخنا في الاثنين المشابهة والمجاورة وهذا كما قال علماء البيان المجاز استعارة ومجاز مرسل مسئلة المختار انه لا يشترط سماع الجزئيات لانواع المجازات بحسب العلاقات خلافا لشرذمة قليلة والا اي وان شرط التوقف اهل العربية في التجوز على النقل في كل نوع نوع وهم لا يتوقفون عليه بل يستعملون مجازات متعددة مما لم تسمع باعيانهم وبعدون اختراع المجاز فضلا ولذلك يزيدون انواع المجازات تدوينهم الحقائق ولو كان جزئيات المجاز نقلية لدونوا ايضا ويعمل على المختار بانه لو كان المجاز نقليا لما افتقر في التجوز الى العلم بالعلاقة بين المعاني الحقيقية والمجازية اذ السماع كاف في الاستعمال والتالي باطل لانا نفتقر الى معرفة العلاقة قطعا وفيان المتفق عليه افتقار الواضع الى العلم بالعلاقة ملا افتقار المتجوز فان اريد انه لو كان نقليا لما افتقر الواضع الى العلم بالعلاقة فالملازمة ممنوعة فانه انما يحتاج الى التعيين الاسم من بين الاسماء وان اريد لما افتقر المتجوز فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع فانه غير مفتقر عند العقائل بسماع الجزئيات هذا والمختار الشق الثاني من الشقين والمتجوز محتاج الى العلم بالقرينة بالضرورة الاستقرائية والمنع مكابرة الشارطون بسماع الجزئيات قالوا او لا لو لم يجب النقل في استعمال المجاز بل استعمل لعلاقة يصح المجاز انيا ولجدت العلاقة ويصح لمجاز نحو بطويل غير الانسان ايضا المشاركة في الطول والآلاب للابن وبالعكس لوجود السببية فلنا الملازمة ممنوعة بل يصح اذا لم يمنع مانع والتخلف لمانع لا يقدح في تمامية المقتضي فالتخلف لمانع لا يقتضي ح في استعمال العلاقة من غير حاجة الى السماع ولعل في ذلك المانع نصهم بالمنع للبعد عن الطبع جدا بحيث لا ينتقل اليه الذهن فتدبر وقد يجاب بانه لا نسلم من عدم وجوب النقل عدم استعمال العلاقة بل يجوز ان يكون السبب مركبا منها ومن غيرها ولعله انتفى الغير وتعقب عليه المصنف بانه لا خلاف لاحد في عدم دخول الغير انما الخلاف في كفاية العلاقة او اعتبار النقل معها فتدبر وقالوا ثانيا لو لم يجب النقل في استعمال المجاز لكان الاعلال في مختار فيه قياسا في اللغة لكان لجامع مستلزم للحكم والا اي وان لم يكن لجامع لكان اختراعا وهما اي القياس في اللغة والاختراع باطلان فلا بد من السماع قلنا لا نسلم الاختراع اذا لم يكن لجامع مستلزم للحكم وانما يلزم الاختراع لو لم يعلم الوضع للمعنى الملابس لما وضع له باحد الملابسات المذكورة علما كليا بالاستقراء وههنا قد علم الوضع الكلي فلا اختراع اقول مطالبا لما اجاب الجمهور ايضا انما يلزم الاختراع لو لم يدل اللفظ على المعنى المجازي عقلا ولو لم تمنع القرينة عن ارادة الملزوم الموضوع له الى اللازم المتعلق به لكن ههنا الدلالة بالعقل والانتقال بالقرينة وح لا اختراع وعلى هذا لا يحتاج الى اصل لا في الجزئيات ولا في الكليات وقد ترجمه

الجواب

الجمهور وتعليل هذا احرق الاجماع قال في الحاشية ولكان نقول ان الدلالة العقلية يعني للمفهومية والقرينة للمرادية لكن لابد لصحة التركيب من ازدائد فلابد من اسماء والاجازة منهم للاستعمال حتى يكون جاريا على قولهم وبذا هو الوضع النوعي وح لانخلص عن القول بالوضع وهذا كلام متين عند المنصف الحاذق فائدة لما علم من التعريف ان المجاز غير مستعمل في الموضوع له هنا اثبت الوضع فيه فيتوهم مناقضته اراد ان يزيل هذا التوهم فقال الوضع قد يفسر بتعيين اللفظ للمعنى والاعلية بنفسه اي بنفس اللفظ من غير حاجة الى ضميمة او بنفس التعيين بحيث لا ينتظر بعد معرفة هذا التعيين في الدلالة الى مرز ايد بينا شخصيا كان او نوعيا فعلى هذا ليس في المجاز وضع فانه طريق بهذا المعنى لبدل عليه بنفسه بل بالقرينة وقد يفسر بالتعين مطلقا ولو بضميمة قيل على هذا فيه وضع لانه بين الدلالة على تعلق الموضوع له بالقرينة واجيب بانه على الاول الحرف اي وضع الحرف ونحوه مما يحتاج في تعقل معناه الى تعلق اذ لابد فيه من ذكر المتعلق فلم يكن والا بنفسه فيخرج بجوابه انه فرق بين ان يكون التعلق شرطا للدلالة كما في المجاز فان اللفظ والقرينة معا دالان على المعنى المجازي من كونه شرطا فيها للدلالة كما في الحرف فان الدال في نفس الحرف وذكر المتعلق شرط خارج فافهم والظاهر في الجواب انه فرق بين ان يحتاج الى الضميمة لاجل معقولية المعنى نفسه كما في الحرف فانها يكون فيه تابعة لمعقولية المتعلق سواء عبر عنه بلفظ اولا وبين ان لا يكون شرط النفس المعقولية بل انما يحتاج في معقوليته من اللفظ وشرط فيها كما في المجاز فان سماعه وان صح كونه معقولا لكن معقوليته من اللفظ ليس الا اذا لوحظ قرينة فتدبر مسئلة للمجاز اثار يها يستدل على المجازية منها صدق النفي اي نفي المعنى الحقيقي عن المجاز في قولك للبليد ليس بحمار علم ان الحمار مجاز فيه وعلامة اي عدم صدق نفي معنى الحقيقة دليل الحقيقة فليس يصح للبليد ليس بانسان فالانسان حقيقة فيه ويشكل بالمستعمل في الجزء او اللازم فانه لا يصح لنفي اي نفي الجزء او اللازم ولا حقيقة اعلم ان عدم صحة نفي المعنى الحقيقي امارة الحقيقة وفي المستعمل في الجزء او اللازم المعنى المجازي هو الجزء او اللازم فعدم صحة النفي لا يكون اشكالا فان قلت ان يقال ان المستعمل في الكل او الملزوم فانه لا يصح نفي الحقيقي هو الجزء او اللازم ثم انه بل يرد على امارة المجاز فقيل لان الاستحالة في انتفاء امارة الشيء مع وجوده لجواز كونها خاصة غير شاملة ويعقب عليه المصنف بان هذه الخاصة شاملة لانهم قالوا ان انتفاءه علامة الحقيقة وليس يصح الا اذا كان شاملا للمجاز فاذن هذا السؤال يرد ايضا فافهم فقيل لا اشكال فان سلب المعنى الموضوع له هو الجزء او اللازم عن المستعمل فيه هو الكل والملزوم وانما يصح باعتبار حمل المتعارف لكنه يصح باعتبار الحمل الحقيقي الاولى فانه ليس الكل نفس الجزء ولا الملزوم نفس اللازم والمراد بصحة النفي وعدمها صحته وعدمها باعتبار الحمل الاولى فانه اذا صح النفي باعتبار الحمل الاول علم انه متغاير للموضوع له فعلم المجازية والا يصير حقيقة اقول بل فيه اشكال فان هذا عكس المجاز ولا يمكن اخذ النفي هنا كذلك باعتبار حمل الشيء على نفسه حتى يكون الحاصل ان صحة نفي الحمل الاولى بين الحقيقي والمستعمل فيه يوجب المجازية والا اني ان كان النفي المعتبر بهذا حمل الحقيقي يلزم ان يكون قولك لزيد حيوان مجازا اي اطلاق الحيوان على زيد بان يراد منه كما اذا رائت زيدا فاخبر بقولك رايت حيوانا يكون اطلاقا مجازيا لانه يصح النفي هناك باعتبار الحمل الحقيقي فان زيدا ليس نفس الحيوان فيلزم كونه مجازا وهو باطل فان اطلاق الكلي على فرده حقيقة هذا ولم يرد انه لو كان المعتبر الحمل الحقيقي لكان زيد حيوان مجازا لانه يصدق النفي ههنا باعتبار الحمل الحقيقي حتى يرد عليه ان المعتبر في المسئلة صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه وههنا لا يصح نفي الحيوانية عن الحيوان في نفس زيد عن زيد حتى يكون بل انما يصح نفي الحيوان عن زيد وبهذا لا يلزم المجازية فان هذا النفي خارج عن المسئلة فتدبر ثم اعترض على الامارتين بان سلب بعض المعاني الحقيقي لا يفيد مجازية المستعمل فيه لان المشترك المستعمل في احد معنييه حقيقة فيه ويصح سلب المعنى الآخر فلا يصح ان يراد سلب جميع المعاني الحقيقية نفي ارادته سلب الكل وهو ايضا غير صحيح وكما وسلب الكل اي سلب كل المعاني الحقيقية يتوقف على مجازية المعنى المجازي فاتباته به اتى باثبات المجازي لسلب الكل مصادرة فلم يصح امارتان وما قيل في الجواب التوقف اي توقف سلب الكل على مجازية المجازي مم بل سلب الكل مستلزم للمجازية اي للمجازية فلا مصادرة فاقول فيه الرجوع في المجازية الى مجازية المجاز يوجب التردد في سلب الكل لانه يحتمل ان يكون هذا المستعمل فيه ايضا حقيقة ولا يصلح سلبه عن نفسه والتردد

ذ قسم في الدلالات

والعلم متضادان وخلو المحل عن الضد شرط لوجود الضد الاخر فاعلم بسلب الكل موقوف على انتفاء التردد وهو يتوقف على مجازية المجاز ولما منع ان يمنع اشتراط خلو المحل عن الضد لوجود الضد الاخر بل الحق ان يكتفى في الايراد بان سلب الكل لازم للمجازية المجاز ومساويه في الجهالة وانخفاء بل اخفى فلا يصح امارة هذا والله اعلم فافهم اشارة الى ان الكلام في الاثبات دون الثبوت وانه اذا قصد تحصيله بالنظر فالمفروض ما اذا لم يعلم بوجه اخر لبديهته ولا لاستلزامه ومعلوم ان النظر فيه لا يكون الا فيما يحتمل الامرين فيه فاندفع منع بعض الفضلاء ومنع التوقف المستند بانه يجوز بان هذا ليس شيئا من المعاني الحقيقة فلا يعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المعتبرة في المجاز ولما اورده الفتازاني بانه يصح سلب المعاني الحقيقة للاسد عن الانسان ولا يعلم استعماله فيه فضلا عن المجازية واجيب بان سلب البعض كاف لاثبات المجازية فاذا سلب احد من المعاني الحقيقة عما استعمل فيه علم انه مجاز لانه لو كان له معنيين فيلزم المجازية في احدهما دفعا للاشتراك ولما كان المسلوب متعينا لكونه حقيقة بعين المستعمل فيه لكونه مجازا ثم ان هذا الجواب لا يطابق اذا ورد السؤال في الحقيقة فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على كونه حقيقة او سلب المطلق لا يجدي كذا قالوا ويعقب عليه المصنف وقال يكفي عدم صحة سلب بعض المعاني فانه يكون حقيقة دفعا للاهمال وهذا ليس وافيا فانه ان اريد عدم صحة سلب بعض المعاني مطلقا فلا يوجب كونه حقيقة ولا يلزم الاهمال بجواز ان له معنى حقيقي آخر يجوز سلبه عنه وان اريد عدم صحة سلب بعض معاني الحقيقة فهو موقوف على معرفة الحقيقة وهذا دور سواء اريد السبب باعتبار الحمل الاولي والمتعارف فلما لا يخفى على ذي كناسة فتدبر فان قلت يلزم على هذا مجازية المشترك لصحة سلب بعض المعاني الحقيقة عن المستعمل فيه قال ولا يلزم مجازية المشترك لان الكلام في المشكوك في انه حقيقة في هذا المعنى او لا وهو اي المشترك معلوم الحقيقة فيهما ومنها اي بعض الامارات للمجاز ان لا يتبادر نفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة وهو عكس الحقيقة فاما ان يتبادر نفسه من غير قرينة فانه لا يتبادر غيره بل يتبادر نفسه وارد والمشترك لوجود امارة الحقيقة فيه حيث لا يتبادر المراد عند عدم القرينة ويمكن توجيهه الى امارة المجاز فان المشترك المستعمل في المجاز لا يتبادر منه غيره لولا القرينة قيل الثاني هو الصواب والاول فاسد فان خصوص الخاصة عما هي خاصة له غير مستحيل لجواز ان يكون غير شاملة وهذا فاسد لان التبادر عندهم من لوازم الحقيقة والثاني متوجه لو شرط تبادر غيره للمجازية اما لو اكتفى على عدم تبادره لولا القرينة لم يكد يتوجه هذا وهو انما يرد على مذهب من نفى العموم بدلا والتبادر البدلي موجود في المشترك وربما يجاب بان المراد التبادر خطورا والمشترك الخالي عن القرينة وانما يتبادر المراد لكن يخطران في الذهن ولا يرد مجازية اللفظ الموضوع للمركب المستعمل فيه لانه يتبادر غيره وهو الجزء لانه لا يتبادر من اللفظ نفسه بل يتبادر في ضمن تبادر الكل وايضا ليس امارة المجاز تبادر الغير فقط بل عدم تبادر نفسه هذا ومنها عدم اطراده يعني اذا استعمل لفظ في معنى لاجل وجود معنى فيه ولا يطرد استعماله في غيره مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فيدل على انه استعمال مجازي نحو واسئل القرية دون واسئل البساط مع اشتراكهما في وجه الاستعمال اقول المنع ممنوع لم يسمع اسئال البساط وعدم السماع لا يدل على عدم الجواز كيف وقد تقدم انه لا يشترط سماع الجزئيات وهذا ان تم فيما تقدم فافهم ولو سلم المنع فلا يختص هذا المنع بالمجاز اذ المنع في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة بحكم والتحكم غير مختص بالمجاز فيجوز ان يمنع استعمال لفظ في بعض ما وضع له دون بعض لا لحكما وهو غير حجة وجوابه انه يجوز في المجاز الاختلاف في الانتقال مع الاشتراك في العلاقة فما كان البعد بينهما فيه بخلاف الحقيقة فان الانتقال فيه للوضع لا يختلف في الافراد بل عرف نحو واسئل القرية بانها لا تسئل بناء على انه مجاز في الاسناد وليس مما نحن فيه وهذا ايضا منافي في المثال لا يعكس هذا الامارة حتى يكون الاطراد علامة الحقيقة فان المجاز قد يطرد فلا يكون امارة الحقيقة وعلى السبب فانه حقيقة فيمن قام به الضاربة ولا يطرد اذ لا يطلق على الله تعالى مع انه الجواد المطلق الجواب انه ملكة بالاستقراء والملكة امر كسبي لا يتحقق فيه بجملته فلا يطلق لعدم وجوده الاطلاق فيه يجاب بانه يجوز الاطلاق لغة وانما لا يجوز شرعا لان الاسماء توقيفية ولا توقيف

لقولك ان يكون في اللفظ استعمال استعمال الصحيح

لم سلم نفي العموم والجواب ادعى نفي الدور ولو سلما

فيه اولا لانه موهم للمتقية وح لايرد العلامة المرادفة للعلم ايضا ثانيا لايقال عدم الاطراد انما يعلم لسببية لانه ممكن غير محسوس والعلم به انما يعلم من جهة العلم بسبب لايظهر لهذا وجه ظاهر والظاهر انه من قلم الناسخ والصحيح وانما يعلم من جهته كما بين في المنطق فح عدم الاطراد انما يعلم من جهته ثم عدم الاطراد عدم ولايكون سببا لاعدم المانع المستلزم لوجود المانع وعدم المقتضي وليس بسبب وجود المانع اذ لا نص فيه فتعين عدم المقتضي لاطراد الوضع فعدم الاطراد بعد الوضع فيعلم به وقد جعلته عدم الوضع معلوما بعدم الاطراد وقد ارد وعدم القبول لان توقف العلم بذي السبب على العلم بسببه انما هو في اليقين الدائم الكلي لا في اليقين الغير الكلي الغير الدائم ولا في الظنون وسباحث اللغة مظنونة ثم لنا في توقف العلم بذي السبب على العلم بسببه انما كان يقينيا كليا كلام استوفيناه في شرح السلم ومنها اي من الامارات جمعه على خلاف جمع الحقيقة كما موفيعلم انه ليس متواطيا فتعدد المعنى باعتبار احدهما جمع وباعتبار الاخر جمع آخر فيحمل على المجاز دفعا للاشتراك فاذا قرر هكذا اندفع ما اورد في التحرير على التقرير المشهور بان اختلاف الجمع موجب للمجازية دفعا للاشتراك انه لا اثر لاختلاف الجمع فانه تم الكلام وهو ساقط لان باختلاف الجمع تتعدد المعاني وسيأتي الكلام فيه في بحث الامر وتيقن ان اختلاف الجمع علامة الحقيقة يستوفى الكلام هناك ان شاء الله تعالى ولا فان اتحاد الجمع ليس امارة الحقيقة ومنها اي من الامارات التزام التقييد عند استعماله في هذا المعنى نظلمة الكفر فان استعماله في العقائد الباطلة لايصح بدون التقييد ونور الايمان ومن التقييد يستعمل في العقائد الحقة اقول هذا منقوض بلازم الاضافة فان استعماله في معناه لايجوز الا بالاضافة وهي تقييد فافهم وفيه ان المراد التزام التقييد لافادة هذا المعنى الذي لولاه لم يفهم معنى اخر فكانه قرينة الدلالة عليه وهو لا يوجد في لازم الاضافة قطعا قال في الحاشية ان التقييد في موردين بعد معرفة استعماله في مورد اخر بدون التقييد امارة المجاز ولازم الاضافة ليس فيه هذا النحو من التقييد فتامل فيه ومنها اي من الامارات توقف اطلاقه على اطلاق اخر نحو ملكوا وملكوا الله فانه لايصح ملكوا الله ابتداء فالمشاكلة مجاز وقد يقال تحقق العلاقة في المشاكلة بما هي مشاكلة مشكل اذ ابين الطبخ من الخياطة فانه لا علاقة بينهما اصلا مع انه اطلق عليه في قولهم قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا الى جنبه قوصا فقيل لد فعه كانهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة وهذا بعيد كل البعد فان المصاحبة في الذكر يمكن في كل لفظين فيجوز استعمال احدهما في معنى الاخر واعترض ايضا بان هذه المصاحبة غير معدودة في تعداد انواع العلاقات اجاب المصنف بانها نحو من المجاورة واعترض ايضا بانها بعد الاستعمال والعلاقة يجب تحققها قبله قال في الحاشية المصاحبة المقصورة علاقة وهي متقدمة ولا يخلو عن تكلف وقيل ليس العلاقة المصاحبة في الذكر بل المجاورة في الخيال فيه ايضا بعد فان المجاورة الاتفاقية غير كافية اقول ليس العلاقة المصاحبة في الذكر ولا المجاورة الخيالية بل التشبيه الادعائي فانه لما اشتد حاجته الى الجهة شبيها بالطعام الذي به قوام البدن للانسان وشبيه خياطة بطبيخة لكن لما لم يعرف هذا التشبيه من قبل لم يجز هذا المجاز ابتداء بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز ملكوا الله ولا اطبخوا جبته ابتداء هذا مسلك بعد الاتفاق على ان اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز فانهما من اقسام اللفظ المستعمل استعمالا صحيحا اختلف في ان المجاز هل يستلزم الحقيقة بل يشترط استعمال اللفظ في الموضوع له ولو مرة فقيل يستلزم والاصح النفي فلا يستلزم لنا الرحمن لانه مجاز لغة او عرفا والحقيقة قد قردة بوجهين الاول لا يطلق الا على الله ولا تحقق معناه الحقيقي فانه ذو الرحمة والرحمة رقة القلب ولا قلب له سبحانه والثاني انه لا يطلق الا على فرد خاص من ذوي الرحمة وهو الله سبحانه ولم يطلق على المطلق اصلا فانعقدت قد يطلق اصحاب مسيلمة الكذاب عليه لفظ الرحمن وقد اشتهر حتى قال ابو جهل عند سماع الرحمن من رسول الله عليه الصلوة والسلام اله واصحابه اجمعين وسلم لا نعرف الرحمن الا رحمن اليمامة اجاب بقوله ورحمن اليمامة مردود فانه ليس على طبق اللغة بل انما هو تفهيم وجههم ثم الوجهان غير وافيين فانه لم يقم دليل على ان الرحمة رقة القلب بل يجوز ان يكون موضوعة للتفضل والاحسان نعم في الانسان لا يكون هذا التفضل عظيما وهذا التعظيم باعتبار سعة المرحوم عليه وشموله لكل احد وباعتبار المرحوم بين العباد من حيث الكثرة والشدة وهذا لا يوجد في غيره تعالى وبعد التنزل اطلاق العام على فرد منه ليس بمجاز تامل في هذا التنزل ولنا

[illegible] التفضل الاول في الضعف ان عدم الاطراد في غير موضع لعدم الوضع وهو منتف فانه كاف في تعيين الوضع [illegible]

عسى ونعم لانهما صيغتان للاخبار ولم يستعملا فيه قط بل في الانشاء فقط هذا ايضا مجرد دعوى لم تقيم عليه دليل ولنا المبهمات على راي وهو راي من يجعلها موضوعة
للمفهوم كل ليستعمل في الجزئيات ولا يخفى ان اي احد لا يصلح حجة لاسيما راي شهيد الحجة العدلة على بطلانه واما الاستدلال على المطلوب بالمركبات فنحو قامت
الحرب على ساق وشابت لمة الليل فانها مجازات ولم يستعمل هذه التراكيب في معانيها الحقيقية قط نخرج عن النزاع فانه في المفردات وههنا مجاز في الهيئة
التركيبية ولا يجوز في شاب ونحوه اللمة فانها مستعملان في معناهما الحقيقي ايضا وما قيل عليه انه مشترك الا نلتزم علينا وعليهم لانتفاء معنى تحقق موضوع بازاء اللفظ
ولا بد منه انا النزاع في كونه مستعملا فيه ولا فهم فاسد لان الوجب للمجاز معلومية المعنى وانكان موهوما غير متحقق في نفس الامر وبهي اي المعلومية متحققة اما تحقق
اي المعنى في الواقع فليس لواجب الكواذب ومن ههنا يخرج الجواب بوجه اخر عن الدليل فانه يجوز انيكون لها حقيقة يستعمله الكذب والهزال والناقل
فافهم وما قيل في التحرير انه مشترك الزاما لاستلزامه وضعا بالاتفاق على ان المركب لم يوضع تخصصا والكلام فيه فمع ان الكلام الى ان المجاز لا بد له من الموضوع
شخصي وهل يجب استعماله فيه ام لا ففيه كلام فانه لا خصوصية للوضع الشخصي الا ترى انهم استدلوا بالرحمن وعسى مع انهما موضوعا بالوضع النوعي بل يخرج من
بحث المشتقات والافعال الملازمون قالوا لو لم يستلزم المجاز الحقيقة انتفت فائدة الوضع وهي فادة المعنى التركيبي حين الاستعمال واذ لا استعمال فلا
افادة فلما الملازمة ممنوعة فان انتفاء فائدة خاصة لا يوجب انتفاءها مطلقا فان صحة الحمل من فوائد الوضع ولم ينتف قبل بطلان الثاني ممنوع اذ لا
استحالة في انتفاء الفائدة اقول اذ كان الواضع هو الله تعالى كما هو الظاهر فالبطلان اي لبطلان انتفاء الفائدة ظاهر مسلمة قد اختلف في نحو انبت
الربيع البقل اي فيما اذا اسند المسند الى ما حقه ان لا يسند اليه على اربعة مذاهب الاول انه مجاز في المسند فانه اريد به غير الموضوع له وهو التسبب العادي
مثلا وانكان وضعه للتسبب الحقيقي وذلك قول ابن الحاجب وقرر بان الفعل يدخل في مفهوم النسبة الى القادر الفاعل فاذا اسند الى غير القادر يكون مجازا
لغة ورد بما اتفق عليه علماء البيان من ان الفعل لا يدل بحسب اصل الوضع على ان فاعله يلزم انيكون قادرا سببا حقيقيا او غير قادر او سببا غير حقيقي فان
الفعل انما اخذ في مفهومه النسبة الى فاعل لا الى الفاعل القادر واذا كان الفاعل اعم من المختار وغيره والسبب الحقيقي وغيره فليس ههنا كسبب حقيقي هو مدلول الفعل
حتى يكون الانتقال الى التسبب العادي مجازا ورد ايضا بان من الافعال ما ليس اسناده الى القادر المختار فيلزم حينئذ ان يكون هذه الافعال مجازات والتزامه
بعيد كل البعد ورد ايضا بان الحكم بدخول النسبة الى الفاعل القادر لوجود بعض الافعال مسندة اليه ليس اولى من العكس ثم اعلم ان الخطاء من المترجمين في تقرير
كلامه ومرامه مصون عن هذه الشناعات فلا يرد ان في مدلول الفعل النسبة الى القادر بل مراده لما صدر ممن لا يعتقد ظاهره عرف ان فيه تاويلا فاول في المسند
وحكم بان المراد منه ما يصلح ان يسند الى المذكور وههنا المذكور الانبات بمعنى اللغة والعرف خلق النبات فيخرج عن التهي والاستعداد له وهو التسبب العادي وعلى
هذا القياس يول في كل مثال يلبس به وعلى هذا لا يرد عليه شيء وهو الذي حمله المحقق النفوري في تحقيق كلامه في الفرائد لعل المصنف الى هذا اشار بقوله فتامل الثاني ان
اي التجوز في المسند اليه الذي هو الربيع وهو قول السكاكي انه استعارة بالكناية وهي عنده ذكر احد طرفي التشبيه واراده الاخر بادعاء انه من جنسه فههنا شبه الربيع
بالقادر المختار في تلبيس الانبات وذكر الربيع واريد به القادر المختار بادعاء ان الربيع قادر مختار لا انه اريد به قادر غير ربيع فالمقصود بالذات تشبيه الربيع بالقادر وبسبب
الانبات قرينة على ما قال السكاكي ان هذا النحو من الكلام عن القول بالاسناد المجازي فهو الاولى فيكون اقرب الى الضبط وارد بانه لا يكون معينا عن المجاز العقلي كما زعمه السكاكي
وعدم السكاكي غناءه وعن القول بالمجاز في النسبة فانه لا يصير بادعاء القادرية لهما حالان نسبة اليه الانبات الا بتاويل وارد ايضا انه لا يكون مجازا في المسند
اليه لانه مستعمل فيما وضع له وانما حدث ادعاء غير مطابق للواقع وهو لا يصير اللفظ مجازا معه انه حكم بانه مجاز فيه الثالث انه يجوز في الاسناد والربيع على معناه
وكذا الانبات والمتكلم شبه الربيع بفاعله في التلبيس فاسند اليه الانبات اسنادا مجازيا للمبالغة في التلبيس وهذا قول الشيخ عبد القاهر وغيره من المحققين
من علماء البيان وهو الاقرب الى الصواب قال بين تتبع استعمالات البلغاء وراجع الى وجداننا تجد هذا المعنى مناسبا وبهذا يندفع ابن الحاجب لاستحاد جهة

الاسناد في التركيبات كلها في العرف واللغة محمل لجعل الاسنادات مجازا دون اخرى بحكم مستنبط للفرق الواضح بين قولنا صام زيد وبين صام نهاره فانه يعلم ضرورة ان الاول واقع في محله دون الثاني والحال ان لكل اسناد حقا في اللغة والعرف ان يقع في محل وهذا الامر الذي يقوم به الحس فاذا عدل عن محلها الملابس له كان مجازا البتة واعلم انه قد فسر شارح المختصر في شرح المختصر والفوائد الغياثية ما سبقه الشيخ عبد القاهر ان ههنا تاء يعلم في التركيب فان الهيئة التركيبية تقول صام نهاره موضوعة لقيام الفعل بالفاعل فاذا استعمل في زيد وقوعه في الظرف كان مجازا البتة فليس جهة الاسناد في صام زيد وصام نهاره واحدا فان الهيئة التركيبية في الاول مستعملة لما وضعت له بخلاف الهيئة التركيبية الثانية فعلى هذا الظاهر ان لا استعارة ثم تمثيلية ثم ان منع الفرق من التاويل وان كان معتمدا الا انه لا يمنع ان يكون مذهب الشيخ عبد القاهر بل الذي قرره الثقات هو ان التاويل في الاسناد فقط دون الكلمات والهيئة على معانيها فافهم السابع قول الامام الرازي وهو انه اذا تجوز في المعنى فقط دون الاجزاء باقية على حقائقها اللغوية في العرف واللغة وذلك بان ينتقل من اثبات الربح الى اثبات الله فيصدق به وليعلم ان النقل اذا نقل الكلام من اسناد الاثبات الى الله تعالى الى الاسناد الى البيع للمبالغة فتدبر وتوضيحه ان المفردات والاسناد التي هي اجزاء الكلام باقية على حقائقها لكن ليس المقصود الى بالذات الحكم المفاد منه بالذات بل لان ينتقل منه الى الحكم بالمسند على فاعله الحقيقي وليفعل هذا للمبالغة بخلاف القول الثالث فان فيه الطرفين على الحقيقة والاسناد على التاويل والمقصود بهذا الاسناد المجازي كذا قرروه على هذا الا يفارق كثيرا من الكناية وقد فرق في الفرائد بان في الكناية يصير اللازم عنوانا ومعبرا للملزوم فان طويل النجاد عنوان لطويل القامة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس ههنا شيء عنوانا للمقصود بالذات وبهذا ليس فرقا معتدا به فان عدم العنوانية ههنا لان المنتقل منه كلام تام فلا ينتقل اليه حكم مستقل والحكم المستقل لا يصح عنوانا لحكم مستقل آخر لكن طريقة الانتقال فيهما واحدة هذا وههنا وجه آخر هو ان شبه الهيئة الحاصلة من وقوع الابتاع في البيع بالهيئة التركيبية الحاصلة من اثبات الفاعل فيجعل العبارة الموضوعة للثانية عن الاولى وهذا هو الاستعارة التمثيلية وعليه حمل الشيخ ابن الهمام كلامه ولم يرتض به المصنف وقال وما في التحرير انه استعارة تمثيلية عنده فوهم لان التمثيل تشبيه الهيئة بالهيئة وههنا لم يقصد هذا فلم يقل به الامام كيف وهو من المجاز اللغوي في المركب والامام يقول ان المجاز عقلي لا لغوي كما صرح به في شرح المختصر كذا في الحاشية واعلم ان عدم قصد تشبيه الهيئة بالهيئة غير ظاهر مما ذكر دعوى من غير حجة فان تشبيه هيئة قيام الفعل بالفاعل بهيئة وقوعه في الزمان بايقاع القادر ليس ببعيد كما لا يخفى على من تدبر شارح المختصر مذهب عبد القاهر ثم انه نقل في بعض كتب المنطق عن الامام الرازي انه لا يقول في المركب بوضع عليحدة غير وضع المفردات بل المفردات الموضوعة للمعاني اذا ركبت على وجه مخصوص حصل معنى تركيبي عقلا فالاستعارة التمثيلية لا يصح ان يكون مجازا لغويا كيف المفردات باقية على معانيها وليس للمركب وضع على حدة فليس ههنا استعمال في غير ما وضع له اصلا ثم الذي يظهر من تتبع كلام الامام الرازي انه انما يقول بالتجوز في النسبة لا غير من الطرفين حتى يكون مجازا في الظرف او المجموع المركب حتى يكون استعارة تمثيلية قال في نهاية الايجاز اذا قلنا اشاب الصغير كسر الغداة لم يكن المجاز فيه لنقل صيغة اشاب الى غير مفهومها الاصلي بل المجاز فيه ان الشيب لم يحصل الا بفضل الله تعالى ونحن لم نسنده اليه بل سندناه الى كمر الغداة واسناده الى قدرة الله حكم ثابت له لذاته لا بسبب وضع واضع فاذا اسندناه الى غيره فقد تعدينا عما يستحقه لذاته في العقل فيكون التصرف في امر عقلي فيكون مجازا عقليا وقال في المحصول ومثاله من القرآن واخرجت الارض اثقالها وقوله مما تنبت الارض فالاخراج والانبات غير مسندين الى الارض في نفس الامر بل الى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقله عن متعلقه الى غيره نقل حكم عقلي لا نقل لغوي فلا يكون هذا المجاز الا عقليا انتهى وانت اذا تاملت في هذه الكلمات علمت ان الامام الرازي انما يقول بالتجوز في الاسناد لا غير بان ينسب الفعل بالنسبة القيامية الى ما حقه ان ينسب اليه بالنسبة الظرفية وهذا قول عبد القاهر فتوهم المخالفة نشاة من قلة التدبر فظهر لك حقيقة ما قيل ليس بين الامام الرازي والشيخ عبد القاهر خلاف اصلا وارتضى به الجونفوري في الفوائد وحاشية فتدبر بكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام مسئلة المجاز اولى من الاشتراك يجعل عليه عمدة التردد في انه مجاز ام مشترك ان المجاز اغلب وجودا بالاستقراء حتى قيل ان شطر اللغة مجاز وان الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة فاذا يصير اجمالا على ما مر فلا يريد

في ان الاصل في الكل اسناد حقيقي في اللغة والعرف ان يقع في محله

على انه المراد بخلاف المجاز فانه لا يخيل بالفهم اذ تحمل المخاطب عند القرينة الصارفة عن الحقيقة عليه ورد منها على الحقيقة فانه فرع ما قيل ان هذا الوجه مشترك الورود في المجاز الغير المفهم المقصود بل غيره وجه الدفع الفرق بينهما بحسب المخاطب دون المتكلم فانه لا يتوقف كذا في الحاشية واورد عليه ان المخاطب يحمل عند عدم القرينة على خلاف المراد فيخيل بالفهم وعند القرينة لا احتمال في شيء منهما والجواب ان القرينة شرط استعمال المجاز فاذا عدمت تعينت الحقيقة للارادة واما المشترك فلا يشترط القرينة فيخيل بالفهم هذا وانا ي المشترك يؤدي الى مستبعد وهو الاشتراك بين المتضادين اوالى حكم احد الضدين على الآخر عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فان التضاد مع كونه اقل نزلا منزلة التناسب فلا استبعاد اورد على التوجيه الاول بان نفس وقوع الاشتراك بين الضدين اي استبعاد فيه على انا نمنع ان المجاز فيه الغراء اذا كان باعتبار التضاد وان اعتبر تعاقلا ينتقل فيه الى الحقيقة عند خفاء القرينة فيحكم عليه بحكم حكم به على المجازي المعادل فتدبر وعورض بان المشترك يطرد الحقيقة والاطراد من لوازمه فلا يضطرب وبان المشترك يستتبع منه نظر الى المعنيين فيتشعب الكلام وفيه ان الاشتقاق مشترك بين المعنى الاصلي والمجازي فالاتساع بحاله فتدبر وبان المشترك يصح التجوز منه لكونه حقيقة فتكثر الفائدة اجاب عنه اذا استعمل في المعنى بطريق شتى وبان الاشتراك كثير وقوعه كما سيأتي انه يستغنى الوجوه عن العلاقة فهو اقل مؤنات واقل مؤنات اسبق وقوعا وانه يستغنى عن اللغاط عند عدم القرينة فيتوقف والاولى عند خفائها القرينة لان استعمال المجاز من غير قرينة لا يجوز قطعا لان الاقتران من لوازم الكثرة اذ لو لم يكن المجاز اكثر من عكسه لكان مساويا له والمساوي لا يكون علة المانعة اقوى مما سواه والغلبة في المجاز فهو اولى تتمة النقل والاضمار والتخصيص اولى من الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص اولى من النقل لما مر الوجه المجاز مثل الاضمار لتساويهما في الوقوع فلو احتملا فهما متساويان وغيره منه اي من المجاز اي من التخصيص خير من الاضمار لانه مثل المجاز والاشتراك خير من النسخ لان النسخ اقل منه وكذا الاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين كذا قالوا والوجه الاكثرية مسئلة المجاز واقع في اللغة بالضرورة الاستقرائية خلافا لابي اسحق الاسفرائيني قال لانه يخيل بالتفاهم فان الفهم انما يتوجه الى الحقيقة وهو مع لانه لا يجوز استعماله من دون قرينة وح لا اخلال ومنقوض لانه ينقض الاجمال لانه اليخيل بالفهم مع انه واقع اتفاقا ونقل عنه انه يسمى المجاز مع القرينة حقيقة فيخرج حاصل مذهبه ان المجاز بلا قرينة غير واقع في اللغة وهو صحيح موافق للجماهير فيكون الخلاف لفظيا حينئذ مسئلة المجاز واقع في القرآن والحديث خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى الله يستهزئ بهم فان الاستهزاء حقيقة لا يتصور منه فهو مجاز عن الجزاء المشابه له وقوله تعالى واشتعل الرأس شيبا فان الاشتعال الحقيقي لا يمكن فهو مجاز عن بياض الشيب وقوله تعالى واخفض لهما جناح الذل ولا جناح للذل حقيقة بل استعارة بالكناية وغيرها من الآيات نحو اني عصرا خمرا وقوله صلى الله عليه الصلوة وآله واصحابه اجمعين وسلم من قتل قتيلا فله سلبه والاستدلال لقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف زائدة فيه فهو مجاز بالزيادة خروج عن البحث فان النزاع انما هو في المعنى المذكور من المستعمل في غير ما وضع له المجاز بالزيادة والنقصان ليس منه كما قيل القول ليس هذا خروج عن البحث بل النزاع فيه مطلقا سواء كان بالمعنى المذكور او بالزيادة او بالنقصان كما يدل عليه دليلهم من لزوم الكذب واستخلاصهم عن الاستدلال بانه لا مجاز فيه والزيادة بل الكاف على معناه وقد رده بانه نص في نفي اللازم وهو مثل المثل والمقصود نفي الملزوم وهو المثل فان المثل يلزم لمثل المثل لانه اذا كان للشيء مثل فهو مثل مثله فقيل نفي مثل المثل نفي له وهو كفر لا يليق بجنابه ان يكنى بالكفر قلت ليس كفرا الان مفهومه الصريح نفي مثل المثل عن الشيء لا نفي نفسه فتدبر ووجه دلالة الاستخلاص عليه بانه لو كان النزاع مخصوصا بالكنى لما كان التصريح به خارجا عن محل النزاع لكن هذا لا يدل لانه انما تم لو لم يكن الاستخلاص عليه تنزلا ويدل عليه جوابهم عن قوله تعالى واسئل القرية حكاية عن اخوة يوسف حين جاءوا من عنده الى ابيه مع تركهم اخاه اليمنى من جهة السرقة انه على سبيل التحدي والمقصود انك يا يعقوب نبي فاسأل العير فانها تخبرك ان القرية تحقق الناس فهي حقيقة في الانسان فلا استعمالة في السؤال منهم ماخوذ من قرأت الناقة اي حبلت ومنه القران لمجموع الآيات ووجه دلالته هذا الجواب ان لو لم يكن النزاع عاما لكفى لهم ان يقولوا لا يجوز ان يكون هذا من قبيل المجاز خارجا عما نحن فيه الا انه تم لو لم يكن تنزلا وان كان الاستخلاص مذكورا ضمنا فالاستخلاص من الدليل الاول خلاف الكشف لا يخفى واما الجواب الاول عن دليل الثاني فظاهر انهم لم يريدوا التحدي كما يدل عليه السياق والسير الذي اقتبسنا منها واما الثاني

فلان القرينة ناقص وقدرت النافية والقران مصدر للام فاين الاشتقاق بذا الظاهرية قالوا المجاز كذب لانه الاخبار بخلاف الواقع فيصح في استعمال الناس شيئا استعمل واذا كان كذبا فلا يقع في القران والحديث والجواب ان النفي للحقيقة نفي كذب لا للمجاز المطرد فلا يلزم كذب ما هو الواقع ايضا ثم لا يدل على عدم وقوعه حقيقة عن الكفار كعقائدهم الباطلة الواقعة فيه فانه لا استحالة في نقل الكلام الكاذب ولعل مرادهم انه لم يقع بتصرف من الشارع اذ لا مجاز الا على قانون اللغة لا باختراع منه فيقول لي ما قيل لا مجاز في القران اي بتصرف منه بل المجاز في كلام العرب اي بتصرف منهم ولعل مراد هذا القائل انه لا مجاز في القران الذي هو كلام الله تعالى وصفته الغير المخلوقة وانما المجاز في كلام العرب هو الكلام اللفظ المفرد على الالسنة واما قولهم لو كان المجاز في القران يلزم ان يكون الباري متجوزا ولا يصح اطلاق التجوز عليه سبحانه فجوابه ان فيه انبهاما بالمنقصة فانه للانتقال من مكان الى آخر فلذا لا يطلق عليه لا لانه لم يرد المجاز في كلامه اذ لا توقيف من الشارع واسماء الله تعالى توقيفية فلا يطلق المتجوز عليه لهذا لا لعدم ايراده المجاز مسئلة الاظهر ان في القران معربا وهو ما استعمل العرب على وضعه العجمي في محاوراتهم كما روي عن عبد الله ابن عباس وعكرمة ونقاه الاكثر لنا المشكوت بندية وسجيل فارسية اصله سنگ كل وقسطاس رومية وقد وقعت في القران قال الله تعالى مثل نوره لمشكوة وقال وزنوا بالقسطاس المستقيم وقال ترميهم بحجارة من سجيل ثم كون المشكوت بندية غير ظاهر فان البراهمة العارفين باسخار الهندية لا ينكرونه نعم المشكوت بضم الميم والسين المهملة بمعنى النبسم بهندي وليس في القران بهذا المعنى كذا في الحاشية قالت يجوز وقوع الاتفاق من تعيين قال والاتفاق كالصابون فانه مخالفة فارسية وعربية ايضا بعيد فانه نادر لا اقياس عليه غير انه لا اتفاق في الصابون فان الذي في العربية بالصاد وفي الفارسية بالسين ونقل بل الفرس على انه لا صاد في لغتنا والاستدلال بجواب ابراهيم فانه لفظ عجمي وقد وقع في القران لا يتم لان العلم لا تنزع فيه اي في وقوعه في القران فنحو ابراهيم خارج عن مسئلتنا على انه ليس بمعرب فانه اسم الجنس الذي وضعه غير العرب ثم استعمله على ذلك الغير بالتغيير اذ لا فالعلم خارج عنه فلا حاجة الى التخصيص زائد ثم المنكرون للوقوع قالوا اولا لو وقع المعرب في القران لزم ان لا يكون عربيا لاستقلال عربية الكل لا لانتفاء عربية الجزء اذ لا تكيف وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا قلنا لا نسلم الملازمة وانما يلزم عدم كونه عربيا لو لم يكن معربا واذا كان معربا صار عربيا بالتعريب على ان ضمير انا انزلناه للسورة على تاويل الكلام وح فبطلان اللازم مم والآية انما يدل على ان السورة التي هي فيها عربية فانقلت فكيف يصح حمل القران على السورة قال المراد كلما يصدق على القليل والكثير مع ان الاكثر حكم الكل واذا كان الاكثر عربيا كان الكل عربيا فيجوز ان يكون اطلاق العربي على القران باعتبار اكثر الاجزاء فتدبر ولا بعد ان يقال المراد انا انزلناه قرانا عربيا في النظم لا المفردات فان المعتبر في كون اللغة فارسية او عربية هو التكلم وقالوا اخانا لو كان في القران معرب لزم تنويعه الى الاعجمي والعربي وهو باطل اذ قوله تعالى اعجمي وعربي ينفي التنوع قلنا لا نسلم انه ينفي التنويع بل المعنى كلام اعجمي بخاطب عربي لا يفهم فيه من التنوع ولفيه ساكت اقوال لملازمة ممنوعة انما يلزم التنويع لو لا التعريب اذ بالتعريب صار الكل عربيا على ان وقوع لفظ فقط لا يستلزم تنوع الكلام فافهم مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق يعني ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي فرع لنفسه المستعمل في الحقيقي للكل قيل ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي فرع للفظ آخر موضوع بازاء هذا المعنى والا لزم ان يكون هذا اجنبيا عن هذا جزما ولا يستقيم عليه التقريرات كما لا يخفى وبابى عنه كلام الامام فخر الاسلام كل الابار لكن اختلفوا في جهة الخلفية فنفى عنها مرابي خيف فرع في التكلم اني تكلم بالمجاز خلف عن الحقيقة فلفظ هذا بعينه مرادا البتة خلف عن لفظ مراد به البتة واذا لا بد من امكان الاصل لثبوت الخلف فيكفي صحة التركيب على ضابطة العربية ليصح التكلم وهو الحق بشهادة استعمال الله تعالى ورسوله الله صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه واستعمال البلغاء وقالا الخلفية في الحكم فحكم انت ابني مرادا به البتة خلف عن حكم مرادا به البنوة فلا بد عندهما لصحة المجاز من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة فانت ابني مقولا لا اكبر سنا اي لمن لا يولد مثله عن مثله يوجب العتق عنده بخلاف المجاز وهو صحة التركيب استحالة الحقيقة حذرا عن اللغو لا يوجب العتق عندهما لعدم امكان حكم الاصل وهو البنوة فانقلت

ان الحقيقة ههنا بمعنى انه لا يصح الحمل على المجاز ما لم يمكن الحمل على الحقيقة والحقيقة في الحكم لا يوجب امكانه بخلاف
حقيقة الحدث للبرهان الحدث انما يكون فيما يوجب فيه البرء قلت لا شك ان المجاز لا بد له من محل صحيح لتحققه فيه يخرج به عما كان عليه من الحالة الاصلية وانكاره
مكابرة ثم هذا المحل اللفظ المذكور من حيث انه يفيد المعنى بحسب التركيب عند الامام وعندهما ذلك اللفظ من حيث يصح حكمه المقاوسة بين التركيب هكذا ينبغي
ان يفهم فانقلت سلمنا صحة التجوز لكنه يمكن حمله على انحاء فلم اوجب الامام العتق مع انه يمكن حمله على الشفقة اجاب بقوله وتقديم العتق على الشفقة
لانه اي العتق لازم للبنوة لا تتخلف فالحمل عليه اولى بخلاف الشفقة ولهذا لا يعتق في اشياء لشيوعه في الدين فيحمل عليه للهم الا اذا قال اردت الشفقة ثم هذا
غير واف لان الشفقة ايضا لازم غير متخلف عرفا حتى يعدونه من الاحوال المؤكدة واما العتق فانما يعرف لزومه للبنوة من له نوع من التمييز فينبغي ان يحمل على الشفقة
ولا اقل من ان يحال على النية ولا يحكم بالعتق لاقتضاء ولا ذيتها والحق عندي هذا السبب في الجواب ان هذه الكلمة بين كان في الجاهلية يقصدون منه الاعتاق
من حين الملك ويريدون به ثبوت الميراث مثل ميراث الابن حتى صار الاعتاق لازما عرفيا بحيث يفهم من هذا اللفظ لا غير صار صريحا في العتق واما الشرع
النبي فقط حكم الميراث وبقي حكم الاعتاق ثم العلاقة بين الحقيقي والمجازي ههنا اللزوم فالحرية من حين الملك من لوازم البنوة فاطلق الملزوم واريد اللازم على
سبيل ارسال المجاز وقيل استعارة للمشابهة الظاهرة بين الابن والحر من حين الملك وما قيل انه لا يصح الاستعارة ههنا لان المشبه مذكور ومن شرط الاستعارة
عدم ذكره فشيء سفيه فهو من قبيل زيد اسد وهو تشبيه كما نص عليه علماء البيان ولا اتفاق في التشبيه فانه لا عتق في هذا مثل الحر ففاسد لما في التلويح ان التشبيه
بوجه ما ملحق والمذكور ههنا الخاص لان عدم الخاص لا يوجب عدم العام الذكر لم يجوز التشبيه جميع علماء البيان حتى حكموا بان نحو زيد اسد تشبيه حتى حمل صاحب الكشاف قوله تعالى صم بكم عمي على التشبيه قالوا
ذكر المشبه في الكلام بحيث يعين عن التشبيه ممنوع في الاستعارة والبعد من هذا في التوضيح ان الممنوع انما هو اذا كان المشبه مبتدأ والخبر جامدا وههنا الامر
مشتق فيصح الاستعارة كما في الحال ناطقة ولا يخفى ما فيه بل ان هذا القول مما ادعيته علماء البيان ولم يصحوه بل بان اصلا فلا اعتبار بقولهم بل الظاهر من
الاستعمال خلافه كما في قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان المشبه الذي هو الفجر مذكور على نحو يبعد
عن التشبيه مع انه اريد من الخيط الابيض الفجر مجازا والا لم يصح البيان به وكذا في قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا فان الشيب جمع المراد باشتعال الرأس والا لم
يقع تمييزا وفي قول الشاعر على اسد وفي الحروب نعامة فاريد من الاسد المتجرد الالماع تعلق الظرف به وامثال هذا كثيرة وبالجملة الاشتراط في
الاستعارة لعدم ذكر المشبه مما لم يؤيده استقراء ولا شاهد عليه اصلا فلا يسمع قولهم هذا وذلك ان يقول سلمنا ان الاستعارة مشروطة بذلك ان نحو زيد
اسد تشبيه فليس هذا التشبيه بان يكون الاداة مقدرة حتى يكون كلاما منسوخا ولم يكن تشبيها بليغا بل المعنى ان المتكلم قصد منه التشبيه الكامل وحقق
المشابهة في وجه الشبه فادعى ان زيدا عين الاسد على طريقة الاسناد المجازي فهذا انبني ان كان تشبيها بليغا فيكون معناه ان مشابهة الابن في العتق
من حين الملك بلغت الى ان صار عين الابن وفي هذا الاعتاق لازم قطعا وليس مثل هذا مثل شيء فانه لم يدع فيه كونه من افراد الابن حتى يلزم العتق فافهم
سابع عشر فلان انتقال الى المجازي من المعنى الحقيقي فانه اذا فهم من اللفظ ودل على الحرية على نحو مر وانتقل الى المجازي وهو اي الانتقال من المعنى الحقيقي
يعتد صحة الكلام من حيث العربية اذ لصحة العربية يفهم ما وضع له في تلك اللغة فينتقل منه الى ملابساته لا صحة الحكم الا ترى انه يفهم من اللفظ عند الاطلاق
الحال كما لا يخفى على ذي كياسة فانه لا مرجعية الا من جهة المتكلم وهذا اولى مما هو المشهور ان المجاز تغير في اللفظ من حال الى حال فيكون الحرية من جهة
اللفظ لا من جهة الحكم فانه يرد عليه انه مسلم ان التغير في اللفظ لكن لا يلزم منه ان الحرية من جهة المتكلم بل غاية ما يلزم ان اللفظ من حيث هو تغير فرع
نفسه من حيث انه متغير عنه واما جهة المخالفة فلم يعلم انها اي شيء علم يتعين بعده وانكان يجاب عنه ان التجوز لما كان تغير اللفظ من معنى الى آخر فلا ينظر في هذا التغير
الا الى صحة الافادة وذو الصحة التركيب على القانون العربي والا يتوقف على صحة الحكم في نفسه فانه مما لا دخل له في الافادة فتدبر ثم قيل انت ابني اخبار للحرية

من قبل الملك فعلى هذا يتحقق قضاء وامادیانة فان كان تحقق منه الاعتاق فيعتق والا فلا فيصير اما م ولد له اقول فيه ما فيه لانه وان كان اقرارا لكنه اقرار بالحرية لا بالبنوة فلا يستلزم لامومية الام هو الثاني لا الاول اللهم ان يقال انه كان يقصد من هذه العبارة التبني وثبوت جميع احكام الابناء من العتق من حين الملك والامومية الام والميراث حتى صار عرفا فيه الا ان الشرع لما نسخ التبني والميراث بقي العتق فيه وفي امه حق العتق كما كان فتامل فيه قيل ليس باقرار بل انشاء لاعتاق بنحو انت حر من حين الملك وعلى هذا يعتق قضاء وديانة فلا يصير اما م ولد له وفي التحرير الاول اي كونه اقرارا صح بقوله اي قول الامام محمد في كتاب الاكراه من الاصل اذا اكره رجل على قول هذا ابني لعبده لا يعتق عليه والاكراه انما يمنع صحة الاقرار بالعتق لا الانشاء فعلم انه اقرار اقول ليس عدم العتق فيه لعدم صحة الاقرار حتى لو كان انشاء يعتق بل لان المجازي يتوقف على النية لان اللفظ للحقيقة فهي الاسبق الا بنسبة النصارى عنها والاكراه محل فقد الارادة والقصد فلا تثبت هنا لان الاكراه جعل اللفظ فقط علة تامة له لا ما ثبت بالنية فهذا التوقف على النية لا يصح انشاء كان او اخبارا حال الاكراه وهذا الكلام غير موجه فانه ليس لنا يتوقف كل معنى مجازي على النية بل المتوقف عليها هي الكناية سواء كانت حقيقة او مجازا وجعل الالفاظ الصريحة علة تامة سواء كانت حقائق او مجازات وانت ابني من الصريح صرح به صدر الشريعة وغيره فان استحالة الحقيقي صرف اللفظ الى المجازي صرفا ظاهرا لا خفاء فيه وكذا صيرورته عرفا فلو كان انشاء لم يتوقف على النية وصح في الاكراه فعدم صحته حال الاكراه دليل على كونه اقرارا فتدبر والجواب ان هذا مما لا كيف ولا ملاحمة للمقصود به باعتبارها فيما يتعلق بالدلالة بل التحقيقة هنا في الدلالة ذهبي تابعة لصحة التركيب على قانون اللغة اقول الاسلم ان التحقيقة بالنظر الى الحكم اولى بل الصون اي صون الكلام عن اللغو الذي يلزم على التحقيقة في الحكم اولى لان الكلام للافادة لا للالغاء فتامل فان لهما ان يقولا نعم الصون اولى لكن ههنا امكن وههنا غير ممكن لانتفاء شرط المجاز لكن الامر غير خفي على المتامل واما قولهما في الاستدلال لئن قطعت يدك اذا اخرجهما صحيحين ولم يجعل هذا الكلام مجازا عن الاقرار بالمال فالتركيب صحيح والقطع سبب لوجوب المال فعلم ان امكان التحقيقي شرط وقد انتفى فقيه ان القطع ليس سببا للمال مطلقا بل اذا قطع خطا يجب المال على وجه مخصوص فالعلاقة قائمة لا يكفي للانتقال عرفا لاعدم صحة حكم الحقيقة وحاصل الجواب انه لا يلزم من صحة التركيب صحة المجاز اذ لا يلزم من تحقق شرط واحد تحقق المشروط لاحتمال فقد شروط اخر ولعل هذا عدم تحقق العلاقة للصحة فانه ليس القطع سببا للمال المطلق بل للمال المخصوص الذي للصحة وجوبه ولا انتقال الذهن من القطع الى المال المطلق اصلا فلا يرد ان البنوة ليس سببا ايضا للاعتاق مطلقا بل عند وجودها كالقطع فانه سبب عند وجوده خطا ومفض الى المال وجه الدفع ظاهر ثم يقول ههنا لا يشترطان الامكان التحقيقي عقلا في ظاهر الامر لا وقوعه في نفس الامر وههنا القطع ممكن عقلا وان لم يقع فلا دخل لفقدان المعنى في عدم صحة المجاز فانتقالك قد اتفقا على انعقاد النكاح بلفظ الهبة في الجزء مع ان المعنى التحقيقي لا يصح لانها لا توهب اجاب بقوله واما اتفاقهما على انعقاد النكاح بلفظ الهبة في الجزء ولا يتصور المعنى التحقيقي فلانهما لم يشترطاه الا امكانه عقلا الا ترى انهما قالا فيما اذا قال انت ابني للاصغر المعروف النسب بعتق وهو اي التحقيقي ممكن عقلا كيف لا وقد وقع التملك للحربي شريعة يعقوب عليه السلام اي في الشريعة الخليلية التي كان يعقوب يعمل بها واذا صح التملك مع البنوة عقلا وقد وقع ايضا في اول الاسلام ثم نسخ كذا قيل مسئلة في المجاز عموم اذا لحق به موجب كاللام والاضافة والواقع تحت النفي كالحقيقة نعم لو جود المقتضي للعموم وعدم المانع عنه فقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين والا الصاع بالصاعين لا تبيعوا الا يسير الصاع بما يسير الصاعان بعد الكيل كلما مطعوما وغير مطعوم فيجري الربوا في نحو الحطب للصحيح تعليل الشافعي اكرمه الله بالطعم لانه يعود على اصله بالنقض وروي عن بعض الشافعية انه لا يعم لانه ضروري وهو يتقدر بقدر الضرورة والعموم افراد فلا يصح قلنا كونه ضروريا ممنوع كيف وقد ورد في كلام الله تعالى المنزه عن الضرورة ولو سلم انه ضروري فالاستدلال اي استدلالنا بعدم العموم ممنوع لانا نمنع العموم بدليل دال عليه نفيا واثباتا بل هذا النهي يدل على ان المستدل اراد بالضرورة ضرورة المتكلم يعني انه انما يجوز اذا اضطر ولا يجد لفظا اخر للضرورة حقيقة وهذه الضرورة لو فرضت فلا ينافي العموم ايضا لانا اذا فرضنا التعبير عن معنى عام ولم يجد لفظا

موضوعا بازائه اضطر الى التعبير عنه بالمجاز وان اراد الضرورة بالنظر الى المخاطب فقرر الكلام كذا ان المجاز انما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة يندفع بحمله على معنى والعموم امر زائد فظاهر اليه وهم لا جواب الا ان العموم معنى حقيقي لانه ثابت بدليله فان اللفظ لا يدل على العموم الا من جهة انها محل للام مثلا وهو موضوع لعموم مدلوله فهو بهذا الاعتبار حقيقة وان كان باعتبار الارادة المدلول للغير الموضع مجازا فتدبر قيل في التلويح لم يعرف الخلاف في ثبوت العموم عن احد كيف والنزاع في صحة جاء في الاسود الزيادة الا زيدا واما استدلال الشيخ عبد السلام على صحة الخلاف بوقوعه في تقاريرا عظم ابن ابي البقاء رحمه الله تعالى ففي غير محله كما لا يخفى مسئلة لا يجوز الجمع بينهما اي المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات بخلاف الثانية فانه وان اريد فيها الموضوع له ولمزيد ليسا مقصودين بل جعل الاول توطية وتمهيدا للثاني واجازه الشافعية الا ان لا يكون الجمع عقلا كافعل امرا وتهديدا للتنافي بينهما او بالنظر الى القرينة الصارفة عن الحقيقي وظاهر هذا الشعر ان الاصل عندهم الجمع الا للضرورة وقال الامام حجة الاسلام محمد الغزالي يصح الجمع عقلا لا لغة قال مطلع الاسرار الا لهية هذا التفسير لمذهب الجمهور المانعين للجمع ولم يقل احد بالاستحالة العقلية وقال في غير المفرد يصح لغة بدليل تعلم احد اللسانين فاريد باللسان الجارحة المخصوصة لكونها حقيقة فيها والمبين بالكتابة لكونه مجازا ومحال حدا لابوين اريد الاب الحقيقي حقيقة والجد مجازا وفيه ما فيه لانهما ليسا من صور الجمع بل من عموم المجاز فانه اريد في الاول المبين وفي الثاني الشفيق واما القول بان النية في حكم التكرار فلا جمع في لفظ واحد ففيه ما لا يخفى اذ المراد ان المفهوم منها هو المفهوم في التكرار وان لم يستثنى فلا استعمال فيه حقيقة ومجازا ليس كالتكرار في الاستعمال الا ان الاستعمال فيه متعدد فلا جمع في استعمال واحد والتعميم في المعاني المجازية بان يراد اكثر من واحد ويكون مناط الحكم كل على الاستقلال قيل على هذا الخلاف فمن جوز الجمع جوزه ومن لا فلا وقيل لا خلاف في منعه كما لا خلاف في جواز عموم المجاز وهو ارادة معنى مجازي شامل للحقيقة وغيره وتنا ول العام بما انه فرد منه مما في الشركة من لزوم توجه النفس الى نسبتين ملحوظتين تفصيلا عند ارادتهما قد ينافي انه لا يتم عدم التمام ههنا اظهر لان الحقيقي لا صالته سبق من المجازي ايضا لوضع بحد يلزم الاستحالات كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وقد تفوق على منعه كلبس ثوب ملكا وعلاقة وهذا نظير للاستحالة لا مناطه قال المناقشة فيه طالحة اولا نسلم منهما اي كونه غير حقيقة ومجازا واحدهما اي كونه اما حقيقة فقط او مجازا فقط وكلاهما باطلان اما الاخير فلانه رجحان من غير مرجح وكلاهما بالجملة في الحقيقة والمجاز ارادة الموضوع له بحيث يكون مناط الحكم او غير الموضوع له فهما قد يريدا استقلالا ومطابقة فيلزم التسوي الاول ان شرط في الحقيقة عدم ارادة غير الموضوع له وفي المجاز عدم ارادة الموضوع له فقد اريدا فيما نحن فيه فيلزم التسوي الثاني وان اشترط في احدهما دون الاخر فالتسوي الثالث قائل فقد تبين المطلوب باقوم حجة قيل انه مجاز في الجمع لانه غير ما وضع له اللفظ ولا استحالة فيه قلنا اللفظ استعمل لكل اي كل واحد ومناط الحكم كل اي كل واحد واحد واللفظ مستعمل في كل مطابقة لا المجموع لانه مستعمل للمجموع اذ ليس مناط الحكم كيف ولو كان المراد المجموع مجازا فلا علاقة بينه وبين الحقيقي واطلاق الجزء على الكل مشروط بكونه مسمى باسم ويتبعه عرفا بانتفائه الا ترى لا يقال للمجموع السماء والارض سماء وارض وان قيل زيد المجموع بطريق عموم المجاز بان يكون فرد المفهوم اخر استعمل فيه اللفظ قيل انا الارادة بطريق عموم المجاز فلا نزاع فرع اخص الموالي في لو صيته لهم بان يقول اوصيت لمولى فلان دون موالي هم اي لا يدخل موالي الموالي لان المنسوب اليه من حقيقة من يكون منتسبا بالذات واما موالي الموالي فلا انتساب اليه حقيقة فيراد الموالي لكونها حقيقة ولا يراد موالي الموالي والا لزم الجمع الا ان يكون الموالي واحدا فله النصف والباقي للورثة عنده لانه اوصى بجماعة الموالي واقلها اثنان فيكون لكل واحد نصيف الوصية واذا الموالي واحد استحق النصف والباقي ميراث وانما كان اقلها اثنين لان الاثنين فما فوقها جماعة في لو صية كما في الميراث لان كليهما خلافا لمالك في الثاني قال مطلع الاسرار الا لهية لا يظهر لكون اقل الجمع اثنين في الوصايا وجه والقياس على الميراث باطل فانه لا يلزم من استعمال لفظ في معنى تجوزا في عوة ان يستعمل في نظيره باقي ذلك المعنى ولا فايدة بين نايذ لك بالاستعمال فله وجه وكذا الابناء مع الحفدة عنده اي اذا وصى لابناء فلان يدخل فيه حفده دون بني بنيه الا ينكون الابن واحدا فله النصف والباقي للورثة الوجه الوجه وعندهما يدخلون اي موالي الموالي وابناء الابناء

ان التكرير

ان فيلزم الجمع بخلاف التكرير

ان فلا تسوي

ان للكل

ان فلا تسوي

حال كونهم مع المولى الواحد والابن الواحد فيهما للعموم المجازي فانما اطلق صيغة الجمع وهو يعلم ان لا مولى ولا ابن الا واحد علم انه اراد معنى اعم بحيث تتناول مولى المولى والحفدة ايضا دون موالي الموالي والحفدة مع الاثنين بالاتفاق اذ لا قرينة على ارادة المجاز ثم تنقض هذا الحكم اولا بدخول الحفدة المتعددين مع بينة في الامان اذا قال امنوا نائما على تبعي فيلزم الجمع لان الابن المضاف حقيقة في الابن ومجاز في الحفدة واجيب بانه لم يرد الحفدة بلفظ الابن لكن الاحتياط في التحفظ اي في تحفظ الدم اوجب الدخول في الامان تبعا بوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع نحو نبوتاتهم فعلوا كذا والامان مما ثبت بالشبهة لان امر الدم ليس سهلا ودخول الاحداد والجدات في الاباء والامهات اذا قال امنوني على بائتي امهاتي مختلف فيفي رواية يدخل وهو ظاهر وفي رواية لا وجوبا بان دخول الحفدة كان تبعا ودخول الاحداد والجدات ان كان فبالتبع وهم اصول حقيقة فلا يدخلون بالتبع وهذا الوجه ليس بشئ لان الاصالة في الحقيقة لا ينافي التبعية في الدخول في احكام اخر مع انه قال في الهداية الام لغة الاصل فيتمهد الدخول في الذات لا بالتبع فاذن الاشبه الرواية الاولى وان كانت الثانية ظاهر الرواية ثم ههنا وجه اخر لو كونه كذلك اهل هو ان الظاهر ان الرجل لا يوثر غيره نفسه وابناءه دون ابناء ابنائه فهم يدخلون بدلالة النص لكن الظاهر ان الاجداد والجدات ايضا يدخلون بالدلالة اللهم الا ان يكون مفسدين دون الباقين فيعلم ان الامام لا يامن مثلهم فيخرجون عن الامان ولعل هذا مشترك بينهم وبين الحفدة وينقض ثانيا بالبحث بدخوله اكبا وشتغلا في علقة الرضع قدمه في دار فلان مع انهما غير واضعين القدم في الدار الا مجازا كما يبحث لو دخل حافيا مع انه واضع حقيقة فلزم الجمع واجيب بانه اريد مطلق الدخول فيتناول العمومه بعض افراد الحقيقة المجاز بهيجر الحقيقة عرفا الى الدخول مطلقا والحقيقة المهجورة تترك وترجح المجاز حتى لا يبحث لو قطع خارجها ووضع قدميه فيها مع انه واضع حقيقة كذا في فتاوى قاضيخان قال في الكشف ناقلا عن المبسوط لو نوى الدخول سيارة فدخلها اكبا لا يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة غير مهجورة وفي المحيط لو نوى حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول اكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء وديانة وعلى هذا فالصحيح هذا الجواب بل بالجواب بان القرينة دلت على ان المجاز المبعض مراد وهو يمنع مطلق الدخول الا وضع القدم فقط واما اذا نوى على انه نوى حقيقة الكلام فتدبر فقد يقال حقيقتان عرفيتان الدخول المطلق وهو الاشهر والدخول ماشيا والحقيقة اللغوية لوضع القدم متروكة مهجورة فلو نوى الدخول ماشيا لا يحنث لانه نوى الحقيقة العرفية لكن بعدم شهرتها وشهرة الاولى لا تثبت بدون النية فتامل فيه وينقض ثالثا بحنث بدخول دار سكناه جارة في علقة لا يدخل داره مع ان الاضافة حقيقة في الملك فدار السكنى داره مجازا ويحنث ايضا بدار مسكونة مملوكة وهو انما حقيقة فيلزم الجمع واجيب بان الاضافة للاختصاص المطلق اما حقيقة او مجازا بدلالة القرينة هي ان الرجل لا تسجد الدار الا للنفقة عن الملك وهو اي الاختصاص بسبب الملك والسكنى فحيث تتناول المسكونة المملوكة وغيرها بطريق الحقيقة وعموم المجاز فلا جمع واذا اريد مطلق الاختصاص فيحنث بمملوكة غير مسكونة اي بدخوله فيها لان لا يفيد اختصاصا به كقاضيخان اي كما يقول بالامام فخر الدين القاضي خان خلافا للسرخسي الامام شمس الائمة فانه عنده يتبادر الاختصاص بالسكنى سواء كان ملكا ام لا بقرينة الهجران فلا يحنث بالدخول في دار مملوكة غير مسكونة فتدبر وينقض رابعا بعبده في ضيافته اي الى يوم يقدم فلان فقدم ليلا مع انه ليس نهارا حقيقة كما يحنث لو قدم نهارا فلا يلزم الجمع واجيب بان اليوم شائع في مطلق الوقت فاريد ذلك بتحكيم الجواز ان اليوم شائع في بياض النهار حقيقة فيه بالاتفاق ويحكم بمطلق الوقت فعند البعض فيه حقيقة ايضا وعلى هذا فليس مما نحن فيه فلا يراد اصلا وعند الاكثر مجاز فيه صح في الكشف وهو الاصح ترجيحا للمجاز على الاشتراك ثم اعلم ان وقع ظرفا لفعل ممتد كالركوب والجلوس اي ما يتقدر بالمدة عرفا يراد به بياض النهار واذا وقع ظرفا لفعل غير ممتد فلمطلق الوقت فلا اعتبار في هذا للمظروف دون المضاف اليه كما توهم عبارة البعض صرح بذلك في الكشف فالمظروف اذا لم تعين المراد بحيث لا ينتقل الذهن معه غير ممتدا لا الى مطلق الوقت وممتدا الى بياض النهار وقد يؤيد بان تقديره في يوجب الاستيعاب وههنا لما كان في مقدوره وجب استيعابه للمظروف فاذا كان ممتدا فيمكن استيعاب النهار اياه فامكن المعنى الحقيقي فيحمل عليه لاصالته واما اذا كان غير ممتد فلا يمكن استيعاب النهار اياه فلا يحمل عليه بل على مطلق الوقت الاعم من اجزائه واجزاء الليل والعلامة العموم فان مطلق الوقت عام من النهار وهذا يرشد كذلك ايضا الى العبرة لعلة المظروف لا لما اضيف اليه وعلى ما قررنا لا يتوجه ما ادرد والمعترض بقوله قول الحقيقة المستعملة عندهم اولى من المجاز المتعارف فلا ينفع الشيوع فينبغي ان يحمل على بعد

لان المظروف ما فيه

النهار وذلك لان اولوية الحقيقة المستعملة عنده اذا لم يدل قرينة سوى الشهرة على ارادة المجاز وهنا عدم امتداد المظروف قرينة عليها والا يتوجه ايضا ما اورده الشيخ الهداد ايكلف لبيه فتكلفات من ان الحمل على المجاز لابد له من قرينة صارفة وهنا حملوا بنفس الملائمة فان غير الملتزم انما يلائم مطلق الوقت وذلك لانا بينا ان عدم امتداد المظروف قرينة صارفة عن ارادة بياض النهار فافهم ولا يتوجه ايضا ان الحقيقة لا يحتاج الى قرينة فلم احتاجوا الى بيانها وذلك لانهم انما يحتاجون الى نفي القرينة الصارفة عنها واما الحمل عليها فلا اصالة فافهم واذا لم تتم هذا الجواب عنده اشتاق الى الجواب الاخر وقال فالاولى ان يقال انه اذا سمي اليمين مسوقا للنذر بقدر ويلزم ان يختص بالبياض وهذا مختص بهذا المثال واما اذا قال انت حر يوم اموت فلا صحة فيه لانا نقل انما ذكر السرور مثالا لتحقق في خصوص هذا المثال والمراد القرينة الجزئية مطلقا وهنا ارادة القرينة فرع فلا يختص بالنهار فتدبر ويتفرع خامسا بان للنذر على صوم كذا نية اليمين سواء كان معه نية النذر ام لا ويمين حتى وجب القضاء فدل على كونه نذرا والكفارة بالمخالفة فدل على كونه يمينا خلافا لابي يوسف مع ان الحقيقة نذر والمجاز يمين واجيب بان تحريم المباح لازم للنذر لما مر ان الايجاب الذي يقتضي تحريم ضده فاريد اليمين بلازم موجب اللفظ لا به اي لا باللفظ والنذر اريد به فلا استعمال للفظ فيهما فلا جمع وفيه نظر لان ارادة اليمين من اللازم فرع افادة اللازم والحق الاخص اعني اليمين من غير تحقق الاعم اي مطلق التحريم واذا اريد به اللازم وقد اريد النذر فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قطعا اقول وايضا ارادة اليمين بالملزوم لا تبقى المجازية عن الملزوم وهو النذر المستعمل في هذا اليمين المراد فان اللفظ انما هو للملزوم اتفاقا فارادة اليمين منه ارادة معنى مجازي نعم لو لم تقصد التحريم لارادة اليمين من غير توسط اللفظ فلا يكون اللفظ حينئذ مستعملا في اليمين او كان مثل شراء القريب الملزوم للعتق فثبت من غير ارادة من اللفظ ثبوت اللوازم من ثبوت الملزوم لتم الجواب وليس الامر كذلك فانه لو لم يشترط توسط اللفظ لكان تصور اليمين وارادته يمينا ولو كان مثل شراء القريب يلزم بدون النية ايضا بل مع نفيه فتدبر احسن التدبر اقول في تقرير الجواب عن اصل الايراد لا يخفى ان يقال لا نفهم لا يقتضي الارادة والاستعمال وصيغة النذر يفهم منها التحريم اللازم له من غير استعمال فيه وارادته منها فقد انقلب بعد فهم اللازم وهو التحريم من اللفظ وهو الصيغة جعل يمينا فلا يلزم الاستعمال في اليمين لانه تصرف في المعنى اللازم ولا عدم توسط اللفظ فان المعنى الذي حصل بالتصرف فيه اليمين فهم من اللفظ التزاما وانما لم يستعمل اللفظ فيه بل صار اليمين بعد انضمام النية مثل عتق القريب لازما للنذر فافهم وهذا غير واف ايضا لان التصرف لم يعتبر في الشرع الا بما يفهم من حاق اللفظ حقيقة او مجازا كيف ولو كان الامر كذلك لكان التحريم المستفاد من الملتبية الاحرامية بعد عقد التلبب يمينا وكذا التحريم المستفاد من تحريم الصلوة يكون بعد عقد التلبب يمينا وهكذا من المفاسد قال الامام شمس الائمة اريد اليمين بقوله لله والنذر بعلي فلا جمع بل لفظان استعملا في معنيهما ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه لا يطرد فيما اذا لم يقل كلمة الله بل على صوم كذا واجيب على نفسي مراعاة لله وما اشبه مع ان الحكم عام هذا واما ثانيا فلان اللام للقسم لم يجيء الا في مقام التعجب نحو قول ابن عباس من دخل دار بجنة وقت العصر فلله ما غربت الشمس حتى يخرج واما في غير هذا فالعبارة يمينونه ويمكن فيه المناقشة بان التجوز لا يشترط فيه سماع الجزئيات فكيف سماع موارد الاستعمالات وهل هذا الا تهافت فح لان يقول للحجة في سبات علماء النحو فان بعد تسليم العلاقة وصحة الانتقال لا وجه للمنع نعم لو كان بعيد بحيث لا ينتقل اليه الذهن لكان للمنع وجه كما في الاب والابن فتامل فيه واما ثالثا فلما في الحاشية بانه على هذا يجب ان يكون يمينا عند نفيه لانه اذا قال مثلا هي طالق واراد ان لا يكون طلاقا فهي طالقة كذا ههنا لان اللازم موجود وهذا ليس بشيء لان دلالة اللام على القسم بالنية ولا يستلزم دلالتها مطلقا حتى يكون صريحا كالطلاق بل معناه ان للام معنى مجازيا غير شائع يقطع بالنية فافهم فانه دقيق واجاب صدر الشريعة بان ارادة النذر يطلب في صورة الارادتين وبقي ارادة اليمين ولزم كما اذا اراد اليمين وسكت عن النذر والنذر انما يثبت بنفس الصيغة وهذا مما يقتضي للعجب عن مثله واما اولا فلانه يلزم ان يثبت مع كل معنى مجازي معنى حقيقي اما المجازي فبالنية والحقيقي بنفس الصيغة واما ثانيا فلانه لم لا يبطل ارادة اليمين مع كونه معنى مجازيا بل هو اولى بالبطلان من الحقيقي اما ثالثا فلان الحقيقي انما يثبت في الصريح اذا

ن نحو فاخرج من الجواب

ن بدون الاعم ن اللازم

لم يثبت منه بمعنى آخر وهنا قد ثبت المعنى المجازي فافهم ويمكن ان يقال قصد اليمين على سبيل الكناية فكان الناذر اراد النذر لينتقل منه الى اليمين فلا جمع اصلا وان سمع هذا النحو مما يبطل الكناية وفيه انه على هذا يلزم ان لا يصح النذر فان المعنى الحقيقي في الكناية غير مقصود وليس مناط صدق وكذب وعقد وفسخ هذا وقع التعليل والقال في بعض المشائخ من المتاخرين الذي بلغ مبلغ السابقين كلام هو ان النذر نوعان نذر بايجاب شئ فقط ونذر بايجاب به بحيث لو لم يود المنذور لكان عليه كفارة اليمين ففي هذا القسم الاخير يلزم فيه اداء المنذور فان ادى فيها والا وجب عليه القضاء والكفارة لنقض العهد المؤكد بايجاب الكفارة وهذا القسم قد يسمى يمينا لوجود موجب اليمين فيه فالمراد في المسئلة من اراده النذر واليمين ارادة هذا النحو المتنازل نذر من وجه ويمين من وجه ومن اراده اليمين مع السكوت عن ارادة ان عليه الكفارة ولم نوا استقلالا ان هذا واجب عليه فجمع لا جمع اصلا وصورة الجمع ليس الا ما نوى فنية اليمين من نفي النذر بمعنى ارادة اليمين من صيغة النذر مجازا فهذه النية نفي للنذر سواء نفى صراحة ام لا هذا خلاصة كلامه رحمه الله تعالى فانقلت فهذا ابداء تصرف جديد لا بد عليه من حجة من الشارع قلت ليس هذا ابداء التصرف من عند نفسه بل ماذون فيه لان النذر ايضا عهد كاليمين حتى لو نذر بالمحرم يجب كفارة يمين لعدم امكان الوفاء فيه فاذا اراد تاكيد العهد بالزام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر دخل في عموم فليعوا فوا نذوركم هذا غاية التتميم لكلامه لكن ليس ينبغي لانا نسلم ان يجبر عليه فانه مخالف لما اطبق عليه المشائخ لسابقون عليه من عدم النزاع بينهما وبين ابي يوسف فتدبر هذا بعد ومن ادعى فلا بد له من شاهد ولو اشارة من كلامهم هذا ولعل لعد يحدث بعد ذلك امر المسئلة الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عنده عملا بالاصل فان الحقيقة اصل فيهما امكن للاصح العدول عنه في الحاشية بذا الاتي في ما سياتي ان التخصيص ان تعرف عمليا كان او قوليا يصح وذلك لما سياتي ان العام المخصص حقيقة عند الفقهاء وهذا الاتي سياتي منا فانا لا اقول بكونه حقيقة وعندهما بالعكس المجاز المتعارف اولى من الحقيقة المستعملة للتبادر الى الفهم فان التعارف يوجب التبادر بلا ريب ولا يعارضه الاصالة لان الاصالة انما تقتضي العمل عليه اذا لم يمنع مانع والتبادر الى التعارف مانع فان قلت ان التبادر الى الفهم فان التعارف يوجب التبادر بلا ريب ولا يعارضه الاصالة لان الاصالة انما تقتضي العمل عليه اذا لم يمنع مانع والتبادر الى التعارف مانع قلت ان فافهم فانه احق بالقبول وقيل تساويا فيتوقف حتى تعين باحدهما بالدليل اقول ينبغي ان يكون النزاع فيما اذا لم يكن بناه على العرف كالايمان بان لا يكون بناه على العرف فيفهم منه المتعارف بالضرورة لهذا افتوا بعدم الحنث عند حلفه لا ياكل لحما يا كل لحم آدمي اذا كان لحما مسلما مع ان اللحم حقيقة يصدق على لحم الآدمي قال مطلع الاسرار لا حاجة الى التقييد بالاسلام في لحم الآدمي فان لكافر والمسلم سواء وفيه ونقل عن الزاهد انه قال ان الفتوى عليه والا فقيه واية اخرى في المعتبرات كالذمية وغيرها يحنث لكونه لحما في الحقيقة ثم ان ما ذكره غير ظاهر وان كان قبل هذا القول من قبيل بيض لان مسئلة الفرات والخطة ايضا في اليمين الذي بناه على العرف قال الامام فخر الاسلام ان هذا الخلاف مبني على الخلاف في فرعية المجاز فلما كانت الفرعية عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره اولى ففي مسئلة اكل الخطة لما كان حكم المجاز المتعارف شاملا لحكم الحقيقة اعتباره وعنده لما كان باعتبار المتكلم فاعتبر التكلم فرجح الحقيقة للاصالة وهذا التعليل مما يدل على ان الخلاف في المجاز المتنازل للحقيقة ثم في هذا التعليل نظر لانه لو تم لدل على رجحان كل مجاز متناول للحقيقة سواء كان متعارفا ام لا ثم ان اعتبار الخليفة في التكلم لا يوجب قدما الحقيقة وان تشبث بالاصالة فهي كافية ولا حاجة الى الخليفة في التكلم في حق ما اشار اليه المصنف ان المبني للخلاف انه اعتبر الاصالة وهما التبادر فرجح لا يشرب من الفرات ولا ياكل الخطة ولا يتشتى من المعنى الحقيقي والمجازي فعنده الصرف الى الكرع في الاول والى عين الخطة في الثاني فانه حقيقة الكلام وسبق وعندهما الى ما نه اعتيد فالى الاول اي الماء المنسوب اليه سواء كان بالاعتياد عليه او بالاوانى او غيرهما بحيث لا ينقطع النسبة اليه في العرف حتى لو اخذ منه نهرا فلا يحنث بالشرب به لان القطع النسبة عنه في العرف وينصرف عندهما الى ما يتخذ منها من الخبز وغيره في الثاني والى ما يباع بالعدد بالعدد في الاخر فلا يحنث بالسويق لانه غير جنس الخطة ولهذا يجوز بيع السويق بالدقيق متفاضلا عندهما كذا قالوا وتامل فيه وبعضهم فرق بين خطة معينة وغير معينة فقالوا في غير المعينة بان يقول لا اكل خطة يحنث بالاتفاق بالخبز وغيره لان المتعارف فيه على ما يتخذ من المكينة

بان يقول قبه بخطه فعلي الخلاف فعنده لا يحنث بالحنث بالعين وعندهما يحنث على كل حال لان العادة فيه مختلفة اقول ذلك ان تم يعني الاشتراك المعنوي فيما نحن فيه لا يجدي نفعا في العرف مطلقا اي في مطلق الاطلاق وان كان الغالب في الاستعمال بعض انحاءه وهو ما اعترف او المتحد فينبغي ان يحنث مطلقا اي في المعينة وغير المعينة فالفرق بحكم ولا يخفى انه على هذا يستدرك قوله وان كان الغالب فانه لا يجوز ان يكون متعلقا بقوله اي العرف مشترك في اكل العين والمتحد والكرع والاعتراف فينبغي ان يحنث مطلقا بطريق عموم المجاز قلت ظاهر من حيث اللفظ لكنه مستهجن جدا فان المذكور من قول الصاحبين في اصول الامام فخر الاسلام هو هذا كما اشرنا اليه وفي الهداية الاصح انهما قالا بان مع عموم المجاز فيحنث مطلقا فح لا توجيه لهذا الا ان يراد عليها الا ان البعض فهموا انهما قالا بالحنث بالمتحد والاعتراف دون العين وبالعين عنده فكان الامر نقلوا ولا بد لقول ثم اعترض فتصحيح الحنث مطلقا هذا وقد ظهر لك من هذا الفصل والقال ان الاشبه ما قاله الامام ايضا غير مستتم على هذا الاصل والله اعلم بحقيقة ما عليه عباده الصالحون مسئلة الحقيقة تترك لتعذرها عقلا كانت اني لاكبر سنا وكذا القسم لا يكاد يوجد عندهما او لتعذرها عادة وان جاز عقلا كلا يأكل من هذا القدر فانه محال في العادة فلما يحلها اي فينعقد لما يحل القدر والاظهر لجلة او تترك التعسر بالواو لم يمين متعذر كمن الشجرة اي لا يأكل منها فان اكل عين الشجرة متعسر وان امكن فيحنث فلم يخرج منه مأكولا كالثمر والشيح والم يوكل شئ منه فعلى ثمنه او تترك الهجر بها عادة وان سهل كمن الدقيق اي لا يأكل منه فلما الدقيق يتخذ لاي لاجله كالخبز وفيه ولو تكلف واكل عين الدقيق فقيل لا يحنث لانه سقط اعتبارها وقيل يحنث لان الحقيقة لا يسقط بحال فعندهم ههنا عموم المجاز قال الامام فخر الاسلام الاول اشبه ثم ان فخر الاسلام ادرج هذه الامثلة في المتعذر فلعله اخذ معنى اعم من التعسر ونحوه مثل للهجر نحو لا يضع قدمه في دار فلان واذا كان الهجر للعادة فينتفي الحكم بتغيرها وهو ظاهر او هجرا شرعا فان المهجور شرعا كالمهجور عرفا فان المسلم ليس عرفه الا ما اخذ من الشرع فلا يحنث بالزنا في حلفه لا يكلم حبيبته فيحمل التكلم على المعقود دون اللوطي الذي وضع له في اللغة لانه هجر شرعا الا بنية لانه نوى ما يحتمله الكلام وليس فيه تخفيف وقد يتعذر اي الحقيقة والمجاز فيلغو اي نتكلف لزوجته التي ثابت نسبها اما تعذر الحقيقة فظاهر واما تعذر المجاز فلا يقع الطلاق للمناقاة بين تحريم النسب وتحريم النكاح وهو الطلاق فان الاول تحريم مؤبد منافي للنكاح بخلاف الثاني فانه حادث واثر من آثاره واما التحريم المؤبد فليس اثباته في وسعه بخلاف الحرمة من ابتداء الملك وانما لا يحمل على التشبيه كما نقل عن علماء البيان حتى يكون ظهارا لان كونه تشبيها لا ينبغي ان يقع به فانا نعلم بالضرورة الاستقرائية ان المقصود من هذا الكلام استعارة او تجوز في الاسناد والاول قد بطل والثاني لا يفيد فائدة شرعية اذ لا يلزم منه الظهار ولا الطلاق لدعوى الاتحاد فيه بين المشبه والمشبه به فغاية ما لزم منه التحريم المؤبد وهو ليس في وسعه بخلاف ما قلنا في هذا اني فان الاعتاق من حين الملك في وسعه فتامل فيه واما علماء البيان فليس مقصودهم انه تشبيه بتقدير اداته كيف هم يقولون انه تشبيه بليغ واذا كان الاداة مقدرة والمقدرة كالمذكور فلا فرق اذن بينه وبين ما ذكر فيه الاداة وايضا ليس الاعراب باقيا فاي قرينة على التقدير وهؤلاء ذو اليد الطولى في علوم الادبية كيف يقولون مثل هذا القول فانه كما قال الشيخ عبد القاهر نزيل الشعر الى شئ مفسول بل مساوهم ان ههنا مجازا عقليا فاسنادا لاسد مثلا الى زيد اداعاء انه هو مع غلوا في التشبيه الذي عبر فالذهن لا ان التشبيه مدلول الكلام فتامل فيه ولا يريد بالمغوانه لا يصح له معنى من المعاني حتى يرد عليه انه لا يلزم من بطلان التجوز في الطلاق ونحوه بطلان تجوزات اخر فانه يجوز ان يكون للشفقة ونحوها بل يريد انه ليس معنى يترتب عليه حكم شرعي ثم ان الكلام لا يخلو عن شئ فانه لم لا يجوز ان يراد به الطلاق بجامع الشركة في نفس الحرمة واشتهار التحريم الاترى ان البلادة في البليدين كصفة وفي الحمار من صفة اخرى انه يتجوز بها تتبعت موارد الاستعارات لتفنت اليس بسبب الاشتراك في الجامع من جميع الوجوه وفي التعبير نوع تصد الى المبالغة فينبغي ان يقع خلعا قابنا ولنا ان نقول ايضا ان نوى هذا التحريم المؤبد بسبب اليمين بالله ان قصد به التحريم مطلقا فهو يمين كما في تحريم الامة فان تحريم الحلال يمين هذا والله سبحانه وتعالى اعلم بحكمه قال المصنف اقول لو نوى الطلاق من تحريم اللوطي اللازم لوجوب اللفظ المفهوم بتعاله كاليمين المنوي من لازم موجب التذرهل يقع امر يقع فافهم فانه ان كفى هذه الارادة فالوقوع

الطلاق

الاطلاق لازم هناك والا فلا يتم الكلام هناك وقد عرفت ان الكلام على هذا النحو لا يتم هناك ايضا مسئلة الاختلاف في الحقيقة الشرعية التي وضعها اهل الشرع كالصلوة
وعلماء الاصول لانها بين الالفاظ الشرعية لا يحتاج الى القرينة في افادة المعاني الشرعية وانما الخلاف في ان هذه الدلالة لاجل وضع الشارع او بالاشتهار بين اهل الشرع
من المسلمين فاختار المعلم الاول وقال الحقيقة الشرعية بان نقلها الشارع من المعاني اللغوية الى الشرعية لمناسبة وهو الظاهر او وضع الشارع ايا ها ابتداء على
ارتجال او فقه عند الجمهور المذكور في المنهاج والمحصول عند المعتزلة وقال القاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية والقاضي ابو زيد الدبوسي منا والامام فخر الاسلام
البزدوي من كبار مشائخنا ومن في طبقة شمس الائمة والامام صدر الاسلام والقاضي البيضاوي من الشافعية الحقيقة الشرعية الموضوعة من الشارع للمعاني
الشرعية غير واقعة والمستعمل في المعنى الشرعية مجازا اشتهر وقد نسب القاضي الباقلاني تارة انها حقائق لغوية في المعاني الشرعية وتارة انها مستعملة
في المعاني اللغوية والزيادات شروط للاعتبار بها وهلما كان هذا باطلا بالضرورة للقطع بانها مستعملة في المعاني الشرعية وهذا الذي ذهب اليه الاكثر
في العلوم كيف يتفوه بهذا قال المقسم والحق انه لا ثالث لهذه المذاهب وبعد القاضي لم ينص عليه والا فلا يصح هذا القول ففي كلام الشارع
ان وردت هذه الالفاظ الشرعية قبل الاشتهار عند عدم القرينة تنصرف منها على ما يحمل عند القائل بالحقيقة الشرعية يحمل على الشرعي وعند منكر يحمل
على اللغوي وهذا فائدة الخلاف لنا الاستعمال بلا قرينة في الشرعي متحقق وهو اما بالحقيقة وهذا انما يتم لو ساعد عليه المنكر ولنا ايضا فهم الصحابة الشرعي
كذلك بلا قرينة والفهم بدون القرينة دليل الحقيقة وهذا انما يتم لو ثبت فهمهم قبل الاشتهار من غير قرينة وهذا في غاية الخفاء ولنا ايضا عدم صحة النفي اي النفي
مسمى الالفاظ الشرعية من المعاني الشرعية في اصطلاح المخاطب هو الشارع فلا يقال للاركان المخصوصة ليست صلوة وعدم صحة النفي علامة الحقيقة
وهذا انما يتم لو سلم عدم صحة قبل الاشتهار وفي خطاب الشارع دون المتشرعة ولنا ايضا الاستمرار للشارع على المعاني الثابتة في الشرع مع ترك الاهل
اللغوي الا بدليل كالقرينة وهذا الاستمرار لا يكون الا في الحقيقة وهذا معنى قول ابن الحاجب لنا القطع بالاستقراء على ان الصلوة مثلا للاركان
واذا كان مراده هذا الاستمرار على استعمالها في الركعات فاندفع ما في التحرير انه لا يتم لجواز القطع فيه بالشهرة بين كافة المسلمين وبجزء اللغوي والقطع بوضع
اهل الشرع ثم الاستدلال بالاستمرار لا تغاير كثيرا للاستدلال بالاستعمال من غير قرينة وههنا ايضا لا يخلو دعوى هذا الاستمرار عن وجه منع والقول في الجواب
عن هذا الدليل بانها باقية على اللغة وهو الدعاء والزيادات من القيام والركوع وغيرهما من الاركان مشروط شرعا لاعتبار الدعاء مع انها لا يعم كالزكوة اي
لا تعم مثل الزكوة فانها لغة النماء وشرعا التمليك المخصوص لمال مخصوص فهناك تثبت حقيقة شرعية من غير تأت لهذا العذر والمناقشة فيه بانها لغة
للتطهير ايضا وهو التطهير للقلب والتمليك المخصوص شرط له او وسيلة اليه لا يضر كثيرا فانها بعد التمام مناقشة في المثال وبانه اي بهذا القول لا يلزم عدم سقوط
الصلوة بلا دعاء لان المفروض على هذا القول الدعاء بلا ذات والاركان لاجله والحال ان الدعاء ليس بفرض كما في الاخرس بالاتفاق وللمناقش ان يقول ان لم يقل بالفرض
فرض عندكم فيلزم منه ان لا يتادى بلا قراءة مع ان الاخرس يتادى منه وان اعتذر انه اقيم تحريك اللسان بدله للعذر فلهذا القائل ايضا يتادى بهذا العذر
نعم يصح الاستدلال لهذا النحو من الحنفية فان لهم ان يقولوا يلزم على هذا ان لا يصح صلوة القادر على الدعاء من غير دعاء مع انه يصح بلا ابى في الشافعية هذا القول
فان الفاتحة عندهم فرض فيها دعاء والحق في الجواب ان هذا مكابرة فانه علم من ضروريات الدين ان الصلوة هذه الاركان واحاديث بيان الصلوة
ايضا محكمات فيه فانقلت النية شرط في الصلوة وهي دعاء نفسي اجاب بقوله والنية لا يستلزم الدعاء القلبي حتى يكون كلاما نفسيا وايضا النية خارجة
عن الصلوة متقدمة عليها فلا يكفي كونها دعاء والا ان يوجبوا دعاء نفسيا على الاخرس بعد النية وفيه ما فيه ومنع كون صلوة صلوة شرعا بل عبادة اخرى اقيمت
مقام الصلوة كالفدية اقيمت مقام الصوم للعذر كما قيل في حواشي سيرازاجان يستلزم ان لا يكون الاخرس مكلفا بالصلوة وهو باطل فانقلت لهم
ان يسلموا ذلك قلت لعله مخالف للاجماع المنكرون للحقيقة الشرعية قالوا لو نقلها الشارع لعلمها الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فان لم يعلموا شرط

التكليف وهم مكلفون فهم فاهمون واذا كانوا فاهمين نقل الينا بالتواتر ولم يوجد الاحاد فضلا عن التواتر قلنا الفهم مشترك بين كونها حقائق شرعية وبين كونها مجازات فما هو جوابكم فهو جوابنا على انه حصل الفهم بالبيان النبوي وقد نقل متواترا المعنى وان لم يكن متواترا اللفظ مع انه قد يحصل البيان من غير تصريح كما للاطفال فليجز ان يكون الفهم ههنا بهذا الوجه هذا والذي يظهر من تتبع كلام المحققين ان في نقل الدليل تحريفا عما كان عليه وحاصله انه لو كان النقل الشرعي متحققا لفهم الصحابة اولا انها وضعت لهذا المعاني فان الفهم شرط التكليف وفهم المعاني الوضعية لا يكون الا بعد العلم بالوضع وايضا انهم ماهرون بوجوه الدلالات ولو كانوا عالمين بانها منقولات لوضع الشارع لنقل الينا نقلا متواترا كما في وضع اللغات فتوفر الدواعي الى نقله ولم ينقل احادا فضلا عن التواتر فحيث لا يرد الاول فانه غير مشترك لازم فعلى المجازية يلزم فهم المعنى بواسطة القرينة وهم قد فهموا ونقل الينا بخلاف النقل فانه يلزم عليه معرفة الوضع لفهم المعنى وكذا الثاني فانه لم تبين النبي صلى الله عليه وصحابته اجمعين وسلم ان هذه الالفاظ موضوعة لهذه المعاني ولم ينقل هذا احادا فضلا عن التواتر واما الثالث فانه يجوز ويجوز ان يكونوا علموا بالتجربة ثم من بعدهم شك والتصريح ليس ضروريا لكن لا مرية خاف على ذي كياسة فانه ما علم هذا النحو ايضا كما بدا لنا اليه مطلع الاسرار الالهية ومما ينبه عليه انه لو كان كذلك يصرح به احد ولو في وقت كما صرحوا ببعض اوضاع اللغة ثم ان دعوى النقل دعوى على الله تعالى فلا بد لانبائها من قاطع وليس ههنا الا امارة ظنية فضلا عن قاطع فلا يليق بحال مسلم ان يتجسر على الله بما لا يعلم واما قولهم في نفي النقل الشرعي لو كانت حقيقة شرعية لكانت غير عربية لعدم وضع العرب ولكان القرآن غير عربي لاشتماله عليها وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا فقد مر الجواب عنه ومسئلة المعربة المعتزلة سموا قسما من الحقيقة الشرعية حقيقة دينية وهو ما دل على اصول الدين كالايمان والمؤمن دون الصلوة والمصلي ولا مشاحة في الاصطلاح قال في الحاشية لا مشاحة معهم في مجرد التسمية لكن ادعوا انها موضوعات مبتدأة بلا مناسبة مصححة للتجوز والنقل واستدلوا عليه بان الايمان يعتبر فيه الاعمال ومحال الكلام مسئلة المجاز يصح شرعا في الالفاظ الشرعية لعدم وجوب النقل في التجوز خصوص الالفاظ بل يكفي معرفة انواع العلاقات وههنا هذا الانواع متحققة فيصح التجوز فيها ايضا فقلت كيف يصح التجوز فيها عند اتباع الامام فخر الاسلام مع انه لا بد له من معنى وضعي وههنا ليست المعاني الشرعية وضعية لها قلت بسبب انها ليست وضعية لها بوضع الشارع وايا بوضع المتشرعة فهي وضعية فانه بعد الشهرة بلغت في استعمال المسلمين من اهل اللسان الى انها يفهم من غير قرينة فصارت مثل الدابة حقيقة فيما فيصح التجوز قالوا الكفالة بشرط البراءة اي براءة الاصيل عن الدين حوالة وهذا الشرط قرينة عليه الحوالة بشرط عدم البراءة كفالة بقرينة هذا الشرط لاشتراط الخصائص الكفالة والحوالة في افادة ذلك المطالبة من الكفيل والمحتال عليه فيصح الاستعارة من الطرفين كما في العتق والبيع والشراء يتجوز في الملك وبالعكس لتعاكس الاقتدار العلاقة السببية والمسببية وانما جاز من الطرفين لتكرر الاقتدار من الطرفين فان الملك حكم الشراء قالوا الاحكام علل مالية اي غائية فائدة وضع الاسباب فله نوع علية للشراء لافادة الشراء سبب للملك والاسباب لعلل مالية فانها آلة لتحصيل الاحكام واذا صح التجوز فيها من الطرفين قطع عني بانصراف الملك في قوله ان اشتريتك فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا المنصف الا قضاء لانه نوى خلاف الظاهر وفيه ترفيه فلا يقبله فيما بينه وبين الله تعالى وفي عكسه اذا قال ان ملكتك فهو حر وعني الشراء فاشترى النصف ثم باع واشترى النصف الباقي يعتق قضاء لانه يشق ترفيه وديانة لان العليم بخلافي على حسب النية والوجه في هذه المسئلة ان الملك يستدعي الاجتماع عرفا حتى لو ملك شقصا من الدار فزال عن الملك فملك شقصا شقصا حتى الكل لا يقال لانه ملك الدار دون الشراء فانه لا يتحقق الا في الاول لو لم يعن شيئا او عنى معناه حنث لانه وجد شرط انطلاقه او المنوي ايضا واذا نوى الملك لم يحنث لانه ما وجد الشرط وهو تملك الملك بتمامه في الكل نوى او لم ينو او عنى ظاهره ما حنث لانه لم يوجد الشرط وهو لتملك جملة واذا عنى الشراء حنث لوجود شراء الكل لو غير مجتمع فيصح تجوز السبب للمسبب فيما لم يكن الانتفاء فيصح العتق للطلاق فان العتق ازالة الملك الرقبة وهي سبب لازالة ملك المنفعة كما في الاجارة ويصح البيع والهبة للنكاح فانها لاثبات ملك الرقبة وهو سبب لاثبات ملك المتعة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فيهما اي في الهبة والبيع لا لاجل الفساد في التجوز من

السبب الى المسبب بل لان هذا الاعتقاد عنده من خصائص الرسول صلى الله عليه واله واصحابه وازواجه واهل بيته وبارك وسلم بالنص خالصة لك ونحن نقول ان الخلوص راجع الى نفي الملك لكما يكون في الهبة الحقيقة فالمعنى والله اعلم انا احللنا امرأة مؤمنة وهبت نفسها للنبي اي من غير بدل واراد النبي ان يتزوجها حال كون الواهبة خالصة لك ايها النبي فانها بغير لك لا يحل من غير بدل لواجبه الى مطلق واجه المطهرات اي احللنا ازواجك حال كونهن خالصة لك من دون المؤمنين فانهن امهاتهم لا يحل لهم واما تخصيص المجاز بشان النبي كما قول الشافعي فمما لا وجه له فتدبر ثم كون هذا الامثلة مما نحن فيه غير ظاهر لان الهبة والبيع عقدان مخصوصان سببان لملك الرقبة والنكاح عقد مخصوص سبب لملك المتعة وليس احدهما سببا للاخر بل هما سببا لشيء واحد فان النكاح سبب لملك المتعة والبيع والهبة ايضا سببا لا لان النكاح بالذات وهما بالعرض وكذا الاعتاق تصرف من المعتق في المملوك يوجب العتق والتطليق تصرف من الزوج في الزوجة يوجب زوال ملك المتعة فليس احدهما سببا للاخر فهذه الامثلة اجنبية عما نحن فيه من طلاق السبب على فلا يخلص لان يتم بيتان يكون سببا له وسببا لما ذكر شيء له فالبيع والهبة سببان لما وضع النكاح له لذا العتاق سببا لما وضع الطلاق له وهو زوال ملك المتعة هذا ويمكن ان يجعل هذه الامثلة استعارات فاستعمل البيع والهبة في النكاح لمشابهة النكاح اياهما في افادة ملك المتعة ولا يجوز العكس لاستعمال النكاح فيهما لعدم افادة النكاح ملك الرقبة المفاد بهما هذا والطلاق ايضا مشابه للعتق في زوال الملك المتعة وامالعكس فسيجيء حاله مشروحا انشاء الله تعالى ولا يجوز ان يكون السبب من اقسام العلة عن السبب عند بعض خلافا لبعض عند الطلاق للعتق وبعضهم دون بعض حنفية فانهم لا يجوزون ذلك لهم ان المجوز لصحة التجوز الاقتران نوعا ما علاقة اعتبر نوعها من الواضع فلم يثبت نوع التجوز بالفرع عن الاصل بل ثبت التجوز بالاصل عن الفرع فلا يصح بالسبب الذي هو الفرع عن الاصل الذي هو العلة فلم يجوز والمطر للسماء بل جوزوا بالعكس اي السماء للمطر الا ان يختص السبب بالسبب اي يكون له خصوصية عرفية موجبة للانتقال الى المعنى انه يوجد فيه ولا يوجد في غيره حتى يرد عليه النقض بقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا الان الخمر مسبب غير مختص بالعنب على ان كونه من هذا القبيل ممنوع بل هو مجاز باعتبار ما يؤول فح يصير المسبب كالمعلول يجوز فيه التجوز من الطرفين من السبب للسبب وبالعكس كالنبت للغيث وبالعكس ولعل اشتافعية لا يقتنعون بهذا بل لا يسلمون عدم ثبوت هذا النوع ويتمون الاستقراء وخصوص عدم اجازة المطر للسماء وتجويز العكس لا يصلح حجة لجواز ان يكون هناك مانع اخر وامثال الجزئي لا يكفي لتصحيح القاعدة الكلية هذا والمتكلم في فرعية مسئلة الاعتاق فاعلم ان تفريعهم عدم صحة تجوز الطلاق للعتاق باعتبار علاقة المسببية لا يوجب عدم الصحة لعلاقة اخرى فانه يجوز ان يكون الاستعارة لاشتراكهما في كونهما ازالتين للملك وتصرفين ملازمين غير مؤثر فيهما العزل والجواب عنه بوجهين الاول ما افاده الامام فخر الاسلام انه لا يكفي الاشتراك في مطلق الاوصاف كيف والا لا يصح السماء للارض والاسد للتغلب لاجل الاشتراك في الشيئية والحيوانية بل لا بد من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع وليس ههنا فان الاعتاق شرع لاثبات القوة المحضة والطلاق لازالة القيد ولا اتصال بينهما فلا يصح الاستعارة وما عن الامام ان الاعتاق ازالة الملك حتى تجزي تجزي الملك فالمراد منه ان التصرف الصادر منه هذا لان الاعتاق هذا كيف والالفاظ الشرعية اعتبرت فيها الاوضاع اللغوية ورد عليه بانا لا نسلم ان لا بد للاستعارة من الاشتراك في وصف شرع لاجله بل لا بد لها من الاشتراك في وصف ما وههنا الطلاق والعتاق قد اشتركا في اوصاف كالملزومية وعدم تاثير العزل وافادة حرمة الفرج وغير ذلك وهذا موجود في الطلاق والعتاق فينبغي ان يصح الاستعارة بينهما ويلوح اثار رضي مطلع الانوار الالهية ههنا وجوابه ان مراد هذا المحبر ان لا بد ههنا من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع لا في اي وصف كان مطلقا وذلك لان الاستعارة بناءه على المشاركة في خصوص الاوصاف المشتهرة بحيث يصح الانتقال وهذا الوصف ههنا اي في الشرعيات ما شرع لاجله فان التصرفات الشرعية اشتهرت باحكامها فيعتبر الاشتراك فيها وههنا ليس الاشتراك في المعنى المشروع لاجله ذا بالاعتاق تحدث قوة شرعية وبالطلاق يرتفع قيد النكاح فاين هذا من ذاك هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا واعترض سند في التسليم بانا لا نسلم ان الاعتاق اثبات القوة بل هو ازالة الملك ومن اوضح البيان لا يكفي كون المعنى المنقول عنه مرادا في المنقول بل يقول الناقل ههنا فان الاعتاق في اللغة لازالة الملك لا غير ولا اثبات القوة

فلا يفهم الا فراد من الفقهاء ومعنى الاعتاق يفهمه كل احد هذا قال مطلقا لاسرار الالهية نا قلا عن جدي لمولى الشهيد قطب الملة والدين انه اثقل بل في اللغة الاعتاق لاثبات القوة فان كل احد يعلم ويحكم بان الترقيق ضعيف والعتق قوي والفقهاء انما يعرفون كنه هذه القوة لا غير فقد ظهر فساد قولهم ان اثبات القوة لا يعرفه الا الاحاد من الفقهاء والدليل لهم كونه موضوعا بازاء هذا المعنى ان العتق في اللغة القوي والعتيق القوة فاذا جعل فعالا يكون اثبات القوة فان مبنى الجبر محفوظ في ابواب المزيد من ادعى النقل في ازالة الملك فعليه البيان اذا الظاهر عدم لازالة خلاف الاصل وكذا لا تخلص عن البيان لمن ادعى انه في اللغة لهذا المعنى فان نظاهر يفيد عدمه والازم الاشتراك هذا ثم بقي كلام اورده صدر الشريعة هو انا نجعل الطلاق مستعارا لازالة الملك لا للاعتاق فينتفي ان يقع الطلاق وجيب بان الاعتاق تصرف شرعي لابد له من لفظ يدل عليه حقيقة او مجازا وازالة الملك يدل عليه مجازا الطلاق للسبب على السبب واما الطلاق المستعار لازالة الملك فلا يدل على الاعتاق اصلا وارد وانه يجوز ان يقع الطلاق بالدلالة الالتزامية وجيب بان ازالة الملك ليس ملزوما للعتاق فانه يكون تابعا لهذا لا يعتق بقوله لا ملك لي عليك بل لابد من صيغة الاعتاق وليس هنا الا ان اقصد بازالة الملك الاعتاق فيلزم التجوز في التجوز وتعقب عليه المطلع على الاسرار الالهية بان ازالة الملك لا الى مالك تلزم الاعتاق واما قوله لا ملك لي اخبار عن عدم ملكه ان وجد مالك آخر فله والا كان حرا الاصل بخلاف ما نحن فيه فيقع اليقم بارادة الاعتاق من ازالة لا يلزم التجوز في مجازين يجوز ان يكون على طريق الكناية البيانية هذا الوجه الثاني ان استعارة القوي للضعيف صحيحة دون العكس فلا يفيد للمدعي بل العكس وبهنا الاعتاق قوي في ازالة الملك من الطلاق فلا يصح استعارة الطلاق للعتاق واورد صاحب التلويح بان الاعتاق قاصر في ازالة الملك لانه يبقى اثره من الولاء وايضا ليس ضروريا في تشبيه كونه اقوي وجوابه ان الاعتاق بجعل الرقبة قوية بعدما كانت ضعيفة بالملك فله تاثير قوي في الازالة من الطلاق فانه لا يزيل ضعف الملك اصلا بل يرفع قيد ملك النكاح وهو ملك ضعيف فالازالة ضعيفة والولاء ليس اثر الملك بل لجعله كلمة النسب من ضروريات العربية ان الاستعارة للمبالغة وهو في استعمال الاشهر في الاضعف دون العكس هذا والله اعلم بالاحكام مسئلة قال الامام الرازي المجاز نما يدخل في الاسم الجنس فقط واما الفعل المشتق فيه حد فيها بالتبعية لا بتبعية المشتق منه واما الحرف والعلم فلا يوجد فيها اصلا لا بالذات ولا بالتبع وقيل يوجد في الحرف ايضا بالتبعية اي تبعية المتعلق الذي يعبر به عن المعنى الحرفي كما يقال البار للاتصاق فالمجاز يقع اولا بالذات في الالصاق وبتبعيته في الباء وهو الحق فان الاستقراء شهد بان في الحرف مجازا كما سيظهر انشاء الله تعالى وقال الامام حجة الاسلام في المستصفى المجاز قد يدخل في الاعلام ايضا اذا وجد علاقة صحيحة للانتقال وهو الحق تقول هذا سيبويه استعير للمتحير في النحو وكل فرعون موسى اي كل مبطل حق مسئلة كل منهما اي الحقيقة والمجاز باعتبار تناول المراد وعدمه منقسم الى صريح وغير ظاهر المراد منه وحكمه ثبوت الحكم الذي جعل الصريح سببا له بين الكلام من غير توقف على النية كصيغ العقود التي لا يعتبر فيها الرفع والفسوخ كالطلاق ونحو تحرير فيه وان كان كناية على ما قالوا لكن الطلاق صريح في معناه المراد والحق ان الضمير المقرون بالقرينة صريح ايضا ومنه المشترك المشهور في احدهما والمجاز المتعارف الذي هجرت حقيقته والمجاز المقرون مع القرينة كهذا ابني فتقسيم الكناية وهي ما استتر المراد منه فلا يثبت الحكم فيها الا بنية او قرينة دالة على تعيين المراد ومنه اقسام الخفاء من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه والمجاز الغير المشتهر الخفي القرينة وبهنا فوائد الاولى قالوا لو جرى على لسانه غلطا نت طالق عند ارادة التسبيح ونحوه يقع الطلاق ويفهم من بعض الفتاوى انه يقع ديانة وقضاء ولو اراد الطلاق عن وثاق وهو المعنى الاصلي فحينئذ وجبته ديانة ولا يقع الطلاق الا قضاء لانه حاكم بالظاهر لا يقال الشيخ ابن الهمام والحق في الكل اي الخطا وارادة الطلاق عن الوثاق الوقوع قضاء فقط للزيادة الا ترى انه لا يثبت حكم البيع والشراء مع المزل لعدم الرضا بالحكم دون السبب فان الهازل يتلفظ الكلام بالقصد والرضا به لا بقصد وقوع الحكم فبالسبب وان فقد ثبوت الحكم بعدم الرضا بالسبب لكن لما ثبت فيه شائبة من الخفاء فانه لا يصح قياس الطلاق ونحوه على بيع الهازل بهذا النحو فانه مع فارق فان الرضا شرط في البيع شرط دون تحكيم حكمه عن السبب ويقبل الانفساخ بخلاف الطلاق مع تقابل

ان يقول نقصد ان الرضا عادة مثلا ثبوت حكمه في البيع لا في الطلاق ونحوه لا ترى انه لا كفارة في يمين جرى على لسانه من غير قصد اليه كلا والله وبلى والله فكذا الطلاق ونحوه بقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم قالت ام المومنين عايشة الصديقة رضي نزلت في قول الرجل لا والله بلى والله رواه البخاري ولعل القائل لوقوع طلاق الخاطي يلزم وجوب الكفارة في اليمين من غير قصد ولا بعد فيه ايضا فانه لا يخلو عن قلة ثبت في تعظيم اسم الله عز وجل ومشائخنا يأولون اللغو باليمين على الماضي الذي ظن الصدق وهو ايضا منقول عن بعض الصحابة قال الامام مالك هذا الذي وجدت عليه السلف كيف يقع طلاق الخاطي ولا فرق بينه وبين الناسي عندنا العليم الخبير في عدم القصد واذا لم يقع طلاق الناسي فلا يقع طلاق الخاطي وهذا القياس جيد نعم لا يصدقه غير العليم الخبير بل يقول كذبت في الاخبار عن الخطاء وهو القاضي عما بالظاهر لوجود الفعل والادراك فيقع قضاء ولا يرد الحديث ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة الترمذي فانه يدل على ان لا اعتبار للقصد في هذه العقود اصلا وعدم الورود لان الهازل راض بالسبب والايقاع لا بالحكم فالذي يدل عليه الحديث ان لا اعتبار للقصد في الحكم والغالط غير راض بشئ منها فلا يكون في حكمه هذا الفائدة الثانية قيل هذه الالفاظ اي الصيغ الشرعية من العقود والفسوخ اسباب خارجية للاحكام على مثال سببية القتل للموت في الخارج وانما نقصد وقوع الحكم المقصود بالانشاء منها بطريق تقصد شرعي مخصوص خارجي عن سبب خارجي بطريق من ان يقصد معانيها المؤثرة في الاحكام فهذه الالفاظ ليس لها معنى يعتبر عند الايقاع بل افهامها معان خارجية يمكن ان يقصد الدلالة بالالفاظ الاخر عليها قال في الحاشية قد نقل هذا القول بعض تلامذة المحقق الشهيد قطب الدين السهالي قدس سره والى الظن بعيدا عن مثله والله اعلم بالصواب انتهى اقول ذلك شئ عجاب فانظر كيف يصح التجوز عنها فانه لما لم يكن لها معنى فمن اي شئ يتجوز الى شئ وكيف يتصف هذه الالفاظ بالحقيقة لانها من الالفاظ الدالة وكيف يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز مع انهم يلزمونه في مواضع ويستخلصون عنه وكيف يقبل التعليق فانه من خصايص المعاني وكيف يصدق ديانة اذا نوى خلاف الظاهر فانه لما لم يكن لها معنى صارت الارادة باطلة ولا ظاهر حتى يراد خلافه الى غير ذلك من المفاسد بل الحق ان الاعتبار للمعاني ولا بالذات في سببية الحكم وهو الكلام النفسي ثم خفائه ادى الحكم على دليله وهو اللفظ وجودا وعدما فان الامر الخفي لا يبنى عليه الحكم للتعذر رخصة السفر والمناط للرخصة حقيقة هو المشقة لكن لما كانت غير مضبوطة والمعتبر منها قدر خفي ادير الحكم على دليله هذا قال مطلع الاسرار الالهية لتوجيه المقام ان من الالفاظ ما لا يكون سببا للحكم بل هو ثابت في نفسه ومتصف كالاقارير فانها لا يوجب الاحكام بل يدل على المصداق وهو متحقق في نفسه بسببه ومنها ما هو سبب للحكم الخارجي لو لم يكن هناك والمولى المحقق لا ينكر اعتبار المعاني اسبابا للمقصودة قدس سره ان هذه الالفاظ من القبيلة الثانية وانها بعد اتمامها مقام المعاني ومن حيث دلالتها عليها اسباب خارجية للاحكام خارجية مثل سببية القتل للموت لان شانها شان الاخبارات وليس لها متحققة في الخارج كما في الاخبارات بل هي انفسها معان يمكن ان يخبر عنها ويدل عليها وانما يقصد بهذه الالفاظ وقوع آثارها خارجية للافادة معان هذه لم يقصد المحقق قدس سره ان هذه الالفاظ انفسها من حيث هي اصوات اسباب كيف وح يلزم وقوع طلاق المعتوه عنده ولم يقل هو به هذا كلام متين غاية المتانة لكن بقي فيه الى الآن نوع من الخفاء فان صيغ العقود والفسوخ كما سيجئ اخبارات فهي انما يدل على طلاق واقع بسببه الذي هو تطليق من الزوج ثابت اقتضاء مثلا فحال هذه الصيغ وحال الاقارير سواء في عدم كون شئ منها اسبابا نعم يصح هذا على قول من يقول بكونها انشاءات الا ان يقال بان الامر كك ان سلم لكن لما كان سبب وقوع الاحكام المخبر عنها بهذه العقود مدلولا بهذه الصيغ اقتضاء ولا يمكن حصول العلم بتحقق الا بهذه الصيغ فاقيمت هذه الصيغ مقامها فالاثر الحاصل به حاصل لها فقيل قد قصد منها آثار خارجية وهذا بخلاف الاقارير فانها انما يدل على المخبر عنه الثابت بسبب يمكن العلم بها من غيره وساطة هذه الالفاظ هذا غاية الكلام في هذا المقام ولا يبعد ان يقال ان الذي دفع عبارة المولى المحقق ان سببية الاعتبار لاثبات العقود مثل سببية سبب خارجي للاثر الخارجي فيمكن ان يراد به ان الفاظ العقود والفسوخ التي لا يؤثر فيها الهزل والاكراه ولا يشترط فيها

الرضا سببيتهما كسببية اسباب خارجية لازتا بالخارجية وذلك لان لوقوع طلاق المازل ـ الخاطي عرف انه غير متوقف على الرضى والقصد الى المعنى كما في البيع وانه اقيمت هذه الالفاظ الظاهرة في المدلول على مدلولاتها فيوثر آثارا خارجية لاجل هذه الاقامة ولا يلتفت الى الحاقي لانها اذا لم يعتبر السببية بنفسها كما اذا اريد بها معان اخرى غير ظاهرة كرفع القيد وهذه الالفاظ ليس لها معنى موجود اعبر سببية وانبط الحكم به بل هي معان يمكن التعبير عنها فاذا بعد لا يكون تعلق والله اعلم بمراد عبيده الكرام الفائمة الثالثة كنايات الطلاق نحو انت بائن وغيره بوائن عندنا لا كملك الزوج الرجعة اليها الا بنكاح جديد الا العتدي بالنص فان رسول الله صلعم طلق ام المومنين سودة بهذا اللفظ ثم بعد الاستشفاع راجعها وفي حكم هذا اللفظ استبري رحمك وانت واحدة قال مطلع الاسرار الالهية ان الاحاديث الصحاح المروية في كتب الحديث يدل على انه لم يلتفظها وانما اراد التطليق حتى استشفعت ووهبت نوبتها لام المومنين عائشة وندمت لاجل ان يحشر في زمرة الازواج فامسك عن طلاقها وفصل الاحاديث من شاء فليرجع اليها لان يراد بالطلاق الابانة بابقاع الثلث في الاحاديث المروية في كتب الحديث وهو بعيد هذا لانه لا يحتاج في اثبات كونها رجعيات الى تعب كثير فان اعتدي واشتالها للايدل على البينونة فلا يكون ثابتة اياما كانت يات الطلاق راجع يصح للزوج الرجوع اليها من غير تجديد نكاح عند الشافعي حتى لان المراد من هذه الالفاظ اذا تعين بها كالصريح في افادة الطلاق وفي الصريح يقع رجعية فكذا ههنا لان البينونة باقية على معناها لانها صارت بمعنى الطلاق والاستمرار في المراد باعتبار التعلق اي تعلق البينونة بشيء فلا يعلم انها بائن من الخير او من النكاح فصارت كناية من هذا الوجه فاذا تعين بالنية في المتعلق بانه النكاح عمل بحقيقة اللفظ وهو البينونة عن النكاح فيقع البائن ولا نسلم انها بعد تعيين المراد صار كصريح الطلاق ومفيد المعناه ولمطلع الاسرار الالهية قدس سره ههنا تحقيق هو ان الطلاق كما قدم عبارة عن رفع قيد النكاح وهو البينونة ثم التصرفات انما يقع على حسبما اعتبره الشارع الا ترى انه لا يقع الف طلاق وكذا طلاق بائن لكل الا بعد التحليلين من الزوجين وقد عقب الشارع الرجعة لقوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان وهو مجرور رفع قيد النكاح باي لفظ كان فثبت الرجعة بعد الطلاق باي لفظ كان مالم يكن فيه مال بعدم تعقيبه بالرجعة وما كان دون الثلث وح لا يخفى ما في الاستدلال فان غاية ما لزم ان مدلول الكنايات البينونة وهذا مسلم ولا يلزم منه الوقوع كذلك على وجه البينونة وعدم صحة المراجعة الا بعد اعتبار الشرع هذا النوع من التصرف ولم يعتبر كما هدانا اليه الكريمة وكان قدس سره بالغ فيه وقد تكرر امر لسانه الشريف ان الطلاق البائن خفيف ليس بشيء عندي سوى ما ابذل به المال هذا وهذا العبد مع الاعتراف بالقصور في امثال هذه المعارف يدير ما تعلق بالخاطر ان حاصل الكريمة ان الطلاق المشروع تطليقة بعد تطليقة وحكمه الامساك بالمعروف بالرجعة او التسريح باحسان بمركبة او بالطلقة الثالثة على اختلاف وعدم حل الاخذ الا عند النشوز ولو لم يقيد الطلاق بالمشروع لا يحصر الطلقات في التكرير ولم يقع الاثنان او الثلث دفعة والمراد بالتكرير ان يكون في طهرين كما بين في الحديث وح يقول لا يلزم تعقب الرجعة الا في الطلاق المسنون فانه طلاق واحد رجعي بالاتفاق وانما الكلام في انه هل يقع طلاق بائن عند الايقاع وانكان غير مشروع فلم يلزم ثم انه لا بد من التخصيص ايضا بما لم يكن على ما في صريحة ظنية فيصح الزيادة عليه والتخصيص يعم بقي مطالبة الدليل على اعتبار الشارع هذا النحو من التصرفات فاقول لله التوفيق بان الله تعالى اباح الخلع وجعله سببا لوقوع الفرقة في الحال وعدم صحة الرجعة وهو طلاق كما بين في اصول الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى وبيجيء فقد علم ان في ملك الزوج طلاق موجب للفرقة في الحال يصح اخذ المال عليه واذا كان في يده ذلك بالعوض فلك يكون في يده من غير عوض بل الان رواللعطي نوع وفاق هذا ما عندي والله تعالى اعلم باحكامه الفائدة الرابعة قالوا كنايات الطلاق مجاز لاجل دفع ما اورد الشافعي انها لما كانت كناية عن الطلاق فيكون حكمها حكمه فيقع رجعيات فقيل في تحقيقه انها ليست كناية حقيقة لانها عوامل بحقائقها فلا يكون كناية وفيه انه لا تنافي بين كونها عوامل بحقائقها وبين كونها كنايات فانها يكون حقيقة ومجازا وقيل ليست كنايات لانها ليست مستترة المعاني فان معانيها الوضعية وهي البينونة معلومة والتردد انما هو في امر خارج من معانيها وهو تعلق البينونة فلا يدري اي بائنة من الخير او النكاح وشيء آخر فلا يرجع بهذا الاستثنا

ره الطلاق الرجعي الرجوع اليها ره والخلع

كونها كنايات وفي الكنايات باعتبار تسعة ارادة المراد لم تعمل فيه وهو حاصل ههنا وان كان من جهة التردد في التعلق وكان المعنى الوضعي معلوما كالمشترك وبخلاف المستعمل في غير معين فغير المعاني الوضعية لا يخرجها من كونها كنايات ثم انه يرد على هذين القولين انه اذا لم يكن كناية ينبغي ان يكون صريحا حقيقة فلا يشترط فيه النية ويلزم الحكم من الكلام ولم يقل به احد واليغم انكار الكناية لا ينفع في الجواب عن ايراد الشافعي بانه لا يقول ان هذه الالفاظ بمنزلة صريح الطلاق لانها صريحة فيه او كناية فيه وعلى التقديرين يكون سنا بالطلاق فيقع رجعيات فهل ينفع انكار الكناية في شيء وقيل في التحرير التجوز في الاضافة اي الكناية الى الطلاق والصحيح حقيقة انها كناية لانها غير بينة لبائنة فان المفهوم منها ظاهرا انها كناية عن الطلاق وفي معناه وليس كذلك والاوقع رجعيا فان الواقع بلفظ الطلاق رجعي ذكره صحيح وكاف في الجواب وفي وقع الابرا وتدبر به الفائدة الخ مستة في الكناية وصور ظاهر وخفا صحيح كما ينادى عليه حده فعنيه شبهة العدم اي عدم ما اقتضاه فانه يجوز ان كان قصد غيره من المعنى وكذا فيه شبهة احتمال آخر فلا مثبت به يايد را بالشبهات وفي الحدود والالزم شبهة مع منافيه فلا يجد مصدق القاذف القائل للقاذف صدقت من غير ذكر المفعول فانه يحتمل ارادة ان ويدك الصدق كما يحتمل انك صادق في القذف ولا امر من به اي بالقذف والتعريض هو ان يتلفظ بكلام دال على معنى قصد به معنى آخر كلست بزان فانه دال على نفي الزنا عن المتكلم والغرض منه التنبيه للمخاطب مثلا بالزنا وهذه الارادة امر خفي في حكم العدم فلا معتبر وفي هذا خلاف الامام احمد ابن حنبل تتمة في مسائل تتعلق التي عليها مدار المسائل المفتية ويشتد بحاجة اليها اعلم ان حقا لقهار والبطاجرية مرتبط بها شديدان ومعان تبتغي في الملاحظة فلا يستقل بالمعقولة ولا يكون ركنا للكلام الا ضمنيا فانها لا تعمل استقلالا ولا لاحظ الا تبعا كما عرفت وهي اقسام منها حروف العطف مسئلة الواو للجمع مطلقا سواء كان بالمعية او بالترتيب او العكس في التعلق بما يتعلق به الاول كما في عطف المفرد على المفرد او التحقق في نفس الامر كما في عطف الجملة على الجملة وقيل التعريف خاصة ونقل واشتهر عن الشافعية ونسب الى الشافعي لكن الامام فخر الدين الرازي شديد النكير عليه ونسب هذا القول الى الامام ابي حنيفة كما سيجيء المغية قوله ان دخلت الدار فطالق وطالق وطالق بغير المدخولة تبين بواحدة اي لطلقة واحدة وقعت واثنتان عندهما تبين ثلاث عنده وعندهما تبين بثنتين اذا اي بخلاف في هذا الفرع بناء على ذلك الخلاف في الواو فعنده لما كان للترتيب تعلقت الطلاقات الثلاث مرتبة فوقعت كذلك والمحل لا يقبل هو غير صالح لوقوع المرتبات من الطلاقات بانت بالاولى فقط وعندهما لما كان الواو للمعية تعلقت الكل معا فوقعت كذلك لصلوح المحل لغير المرتبات وبين الامر كذلك بل لا خلاف في انه للجمع المطلق فلا يصح هذا البناء بل انما اختلفوا في هذا الفرع لان موجب العطف عنده تعلق المتاخر اي المعطوف بواسطة المتقدم اي المعطوف عليه فثبت الترتيب في التعلق فتقع ثلاث مرتبات كذلك لان المعلق بالشرط تنجز عنده على نحو ما تعلق به فاذن موجب هذا الكلام الوقوع مرتبا ولا دخل فيه للواو اصلا بقيت كذلك بعد وجود الشرط والحاصل ان موجب هذا الكلام المعطوف بالواو ذلك ولا دخل فيه لكون الواو للترتيب فلا يرد ان الترتيب انما جاء لكون التاخر بواسطة المتقدم والواسطة جاءت من الواو فصار له دخل وقالا التعلق ولئن كان مرتبا لكن قد اشترك الكل في التعلق ولا ترتيب في التعلق والتنزل بعد الاشتراك في التعلق فتقع الطلقات دفعة وانما يلزم الترتيب في الوقوع لو كان من التعلق وليس كذلك فان التعلق مرتب لا غير وقوله المعلق بالشرط تنجيز بعد نحو انا تعلق ممنوع ان انا وتنجيز على نحو التعلق اللفظي من جهة الاعراب وان اراد تنجيز على حسب ما تعلق من المعية والترتيب في الوجود فلا يفيد فان الترتيب ههنا في نفس الامر الانباط اللفظي من غير ترتب في الوجود للمرتبط كما في صورة تاخير الشرط اذ وقع الطلاق بالاتفاق وقوله للامام بانه اذا كان في الكلام ما يتوقف آخره على اوله فتوقف الكل ههنا على الشرط يتعلق كل من وقعوا حدة فتامل فيه لنا التعلق عن ذكره اللغة انها الجمع المطلق يفهم سيجيء وقد يذكر ليتحقق نقل الاجماع ينهم الناقل للاجماع الصيرافي والسهيلي والفارسي وتوقف فيه بانه قد خالف ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري وابو عمر والزاهد الذاني بعض شروح المنهاج ولذا اورد اللهم بصيغة المجهول لعل الناقل اراد اجماع الاكثر وعدم اعتداد خلاف من خالف

لكون الامر جليا غير قابل للتناقش فتأمل ولنا ايضا عدم صحتها في الجزاء ولو كان للترتيب يصح في الجزاء كالفاء فانها لما كانت للترتيب صحت في الجزاء ويمنع الملازمة كما في التحية يستدان ثم فانه للترتيب والبيع في الخيار اقول مدفوع فان الرماحي في الواو ولم يقل به احد فلو كان فيه الترتيب قابلا لمهلة او مطلقا من المهلة عندهما فيلزم ان يصح في الجزاء ولا يكون كذلك وفيه مهلة منافية للجزائية وهذا غير واف اذ لا يلزم من كون الجزءين بحيث لو كانا متساويين في محل الضم وبارتفاع الاستقبال ثم لا يرتفع المنع فتدبر واستدل على المختار بلزوم التناقض في تقديم السجود على قول حطة كما في سورة البقرة اذ قلنا ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة بالعكس اي تقدير حطة على السجود كما في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا مع اتحاد القصة في السورتين فلو كان الواو للترتيب لزم تخالف قطعا وامتنانا تقاتل زيد وعمرو وجاز زيد وعمرو قبلا اي استدل بامتناع هذين التركيبين على تقدير كون الواو للترتيب والا لزم التناقض وهما صحيحان قطعا فالواو ليس للترتيب بل للجمع المطلق واستدل ايضا بلزوم التكرار في مثل جاز زيد وعمرو بعده على تقدير كونه للترتيب ولا بعد بهذا التكرار اعلم انه ليس للترتيب واجيب عن الوجوه الثلاث بجواز التجوز في الواو فانه للترتيب في اصل الوضع وههنا استعمل في الجمع مجازا قلنا المجاز خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل ودل على ان الموضوع له شئ غيره وليس وليل كذلك فلا يحتمل التجوز مع تعدد الوجوه واورد نقضا على كون الواو للمطلق الجمع او لا قوله لغير المدخول طالق وطالق طالقين لواحدة عندنا لما اذا كان بالفاء وثم ولو لم يكن الترتيب مستفادا من الواو لما بانت بواحدة والجواب ان البينونة بواحدة ليست لاجل الترتيب المستفاد من الواو بل ذلك لغوات المحلية قبل الثانية لتعاقب اللفظين ولا بد حتى يتوقف الاول على الثاني بل يثبت حكم اللفظ الاول حين تلفظ وفات المحل ثم لو ثبت حكم الثاني لثبت حين تلفظ بزمانه بعد زمان الاول الذي فات فيه المحل فليغو لا دخل فيه للواو وذلك لان الاصل في الانشاء عدم انفصال الحكم عنه اصلا الا لمانع كالشرط ونحوه من الخيارات فان قلت قد روي عن الامام محمد رحمه الله انما يقع بعد الفراغ عن الاخير فليس لتعاقب في الوقوع فتعاقب في اللفظ اجاب بقوله وما روي عن الامام محمد انه يقع عند الفراغ عن الاخير فمحمول على العلم به اي بالوقوع فانه مالم يتزع احتمال الغير قائم فلا تحصيل العلم ولهذا اي لاجل ان الوقوع في الانشاء لا يتخلف عن التلفظ يبطل نكاح الاخت الثانية في قوله هذه حرة وهذه عند بلوغ تزوج فضولي اختين من رجل واحد في عقد بصيرورة الاولى حرة ونفاذ نكاحها قبل الثانية فيبطل النكاح الموقوف للثانية من الاصل لامتناع نكاح الاخت على الحرة وقد يناقش بان امتناع نكاح الاخت على الحرة انما هو في الابتداء لا في البقاء كيف ولو تزوج اختين بعقد واحد ثم عتقت احداهما لا يبطل نكاح الاخرى مستدلا بذا ان عتبر حال الانشاء والتوقف ففي تلك الحال كلتاهما اختان وان اعتبر حال النفاذ ففيها كلاهما حرتان فلا وجه لفساد ذلك ان يقول ان النكاح حقيقة هو النافذ فان الموقوف في عرصة ان يكون نكاحا كيف ولا يحل به ما شرع النكاح لاجله فهو نكاح من وجه دون وجه فاذا اعتقت الاولى نفذ نكاحها وهي حرة فلم يسبق الاخرى محلا للانشاء لان النكاح بل بحرمات ما دامت امة وهذه الحرة تحته فبطل العقد الموقوف فلا تنفذ بلحوق الحرية لان الباطل لا يعود ثم بقي انه على هذا ينبغي ان لا يبطل نكاح الثانية عند النكاح من غير اذن الزوج والتوقف على اجازته فان نكاح الاولى ايضا موقوف وهو لا يخرج من المحلية ولا يبطل الموقوف الاخرى وبفصل ويقال يبطل نكاح الثانية ان اجاز الزوج قبل تحريرها نكاح الاولى والا لا وانظر هل يتصور التزاحم في هذا قال اذا لم يتم بهذا الاعتاق نكاح الاولى حتى عتقت فاعلى اجازتها او اجازة وليها لما بطل نكاح الثانية لكن لما اعتد لو بهذا الالتزام فانه قال الامام فخر الاسلام بعد بيان صورة هذه المسئلة ناقلا عن الجامع تزوج اختين من رجل بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج آوه قال في الكشف ولو اعتقها في كلمتين بفصلية او بوصلتين لبطل نكاح الثانية ويصح نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج ولا يخفى هذه المسئلة حق الايضاح الا اذا فهمت ما نقض عليك من ان النكاح في الحرة لو سقط فالخروج الامة عن محلية انشاء النكاح بل صارت من قبيل المحرمات لكن الكلام حين وما ليس بمحل لانشاء العقد ليس محلا للاجازة والنفاذ لان لها السعة بالانشاء اذ بها تحقق بالاجازة شرع النكاح بقي هاهنا غاية الكلام فتأمل فيه واورد نقضا انيا قوله اختر نكاح فلانة وفلانة عند الكل فضولي من قبل الزوج اختين في

وسنة عقدين لو كانا في عقد لما توقف العلم عن صلة منهما من لزوج فلا اجازة عقد واحد على البدل لاثنين معا لئلا يصير جامعا بين الاختين والمانع ههنا صورة فقضاء حيث يبطل نكاحهما لو قال اجزت نكاحهما فاذن علم انه للمقارنة والاصح نكاح الاولى دون الثانية الجواب ان هذا ليس الا من معلول الوجه بل ان الكلام موقوف على اخره فان وجد في اخره مغير للاول من صحته الى فساد ستلا ولو كان مغيرا بالضم عمل بالمغير ويكون الكلام كله بمنزلة كلام واحد والا لكان مغيرا يثبت حكم الكلام من حين وجوده كما مر في مسئلة الطلاق وفيما نحن فيه نكاح الثانية مغير لنكاح الاولى من صحته الى فساد فيقف اول الكلام على اخره ويثبت حكمها معا فصار جمعت نكاح هذه وهذه بمنزلة جمعت نكاحهما فهذا لا اجمل دلالة الواو على المقارنة الاقول ذا قررنا هكذا فاندفع ما قيل التحرير ان المفسد بالضم المدفع كزوجتها او جمعتهما ولم يوجد ههنا بالضم المرتب لفظا وان وجد لانه فرع التوقف اي لان الفساد فرع التوقف وهو معدوم فالفساد موجود والدفع ان الضم الماضي لازم لانه فرع توقف الاول على الاخر وههنا توقف لان الاخر اذا كان بحيث لو غير الاول ولو بالضم تغير وههنا بالضم تغير لانه يصير جامعا وفي حاشيته ان هذه العبارة اي لانه فرع التوقف سها انها من التحرير يحتمل كونه من الكتاب بالبيان وجه الدفع وقد بشرحنا هذا لكم هذا غير وان فانه يمنع التوقف لان الاخر غير مغير اصلا فان المذهب في التعاقب فساد نكاح الاخيرة اخرى سنشاء الجمع فلا فساد في الاولى لا يندفع هذا فانه لبعض الاخير الى الاولى لا يصير جامعا بينهما حتى يطرأ التغير ولو بعد بالضم فقد بقي ههنا وجه اخر من الايراد وهو ان التغير نوعان تغير لدلالة اللفظ كتغير لشرط والاستثناء والصفة والمخصص ونحوها وتغير بحكم الشرع مع بقاء دلالة بحاله بان يكون المعنى المستفاد من دون ملاحظة الاخير مستفادا معها لكن لا يصح شرعا اي لا يفيد حكمه لسبب فموقف اول الكلام على اخره بالضم بالتغير الاول مسلم فواضح بل من ضرورات العربية واما توقفه على الاخر لمغير بالنوع الثاني من التغير كما في ما نحن فيه ففي محل المنع لا بد له من دليل ولم يظهر الى الآن وهل صدر بحدث بعد ذلك امر اقالوا التوقف قالوا لا قال الله تعالى واركعوا واسجدوا وجب الترتيب بينهما مع العطف بالواو فعلم ان للترتيب طلنا لا مسلم انه فهم الترتيب من هذه الكريمة بل فهم من قوله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه صلوا كما رأيتموني اصلي فهذا الامر ارشادي الى وجوب الترتيب ثم ان الامر هو على لكن دلالة هذا الحديث على وجوب الترتيب من الركوع والسجود محل تامل فتامل فان الاصح التمسك بما قد وقع في هذا الحديث الاعرابي الذي ورد لبيان تعليم الصلوة بكليته ثم قالوا ثانيا قال الله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله سع ان الترتيب بينهما واجب وفهم من الواو كيف وقد قال عليه والده وصحابه الصلوة والسلام ابدؤا بما بدء الله به فقلنا انه مسلم لنا لانه علينا وانما كان علينا لو فهم من الكريمة وليس الامر كذلك بل فهم من حديث ولو كان الواو للترتيب لما تجاوزه الى السنة على انه لو سلم الترتيب فلا يصح ههنا كيف والترتيب في الشعائر فلا يصح الاستدلال بشئ لا يصح فيه الترتيب عليه وقالوا ثالثا العمرة للخطيب قبل وسن ليصل الله ورسوله عند ما خطب وسن ليصبها وعاتب عليه وقال بئس الخطيب انت فلو لم يكن للترتيب فلا معنى للعتاب على الاتيان بصيغة تثنية بالعم بالواو العاطف قلنا لا نسلم ان العتاب كان لفقد ان الترتيب المفهوم من العاطف بل للتعظيم كيف وفي الافراد تعظيم وتكريم كما في هذا العمرة وقيل ويدل عليه ان الامر اذا دار بين التعظيم والترتيب ان حصيتها الا ترتيب فيقيناً فان معصية الرسول هو بعينه معصية الله فلا وجه للترتيب اقول يجوز التقدم عطفا بين معصية الله ورسوله فافهم ونحن نسلم ان لقصد لا يتصور اللهم الا باعتبار ان معصية الله ممتنعة بالذات ومعصية الرسول لاجل كونها معصية الله فافهم وقالوا رابعا انكار هم على ابن عباس لتقديم العمرة على الحج في القران بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة الله فقد فهموا الترتيب مع الواو قلنا لم يكن انكارهم لفهم تقديم الحج على العمرة بل ذلك لان الواو للاعم من تقديم العمرة وتقديم الحج على الحج في المطلق فالتعيين بالتعيين تقديم العمرة تحكم بلا دليل هذا وههنا فوائد الفائدة الاولى العطف على القريب اولى من العطف على البعيد فعلقت الجرة بالدخول في قوله ان دخلت فانت طالق وبعدي حر اذا لجر اقرب فالعطف عليه اولى فلا يصار عنه الى البعيد فيتعلق الجرة ايضا بالدخول الا بصارف عن القريب الى البعيد فيعطف عليه نحو ضرتك طالق فان ابتها بجر قرينة على انه لم يقصد العطف على الجوار والا لكفى بضرتك وسنة او لئك هم الفاسقون فانه يعطف على الجملة البعيدة دون القريبة لاجل صارف قد بقي الى ان الخطاب في المعطوف عليه لو عطف على القريب وهو فاجلدوا والا لقتلوا الائمة بدليل صيغة الجمع دون المعطوف فان الخطاب فيه للنبي صلعم والعدد والخطاب في المعطوف

والمعطوف عليه وان جاز اذا كان الخطاب في احدهما بالحرف بخطاب لكنه لا شك في عدم اولويته وهذا القدر كاف لترجيح العطف على اذا لمعطوف عليه يجيء الخطاب فانيا وضابط المقام يرجح بان خلاف الخطاب جائز وواقع في كلام الفصحاء اذا كان الخطاب في احدهما بالحرف طالح لا توجه له فيما كان ليصدره فتدبر الفائدة الثانية في عطف المفرد على المفرد انتسب الثاني الى المعطوف عليه بين ما ينتسب اليه الاول المعطوف عليه ان امكن هذا الانتساب لانه حاصل في العطف فلا يترك الا لصارف فعلى قوله ان دخلت الدار فطالق وطالق تعلق الثاني المذكور في الشرط بعينه لا بمثله المقدر كقولها فطالق قيد والشرط واليمين خلافا لهما فان قال احدكما طلقت فطالق فقال هذه الكلمة تطلق واحدة لان اليمين واحد وعند هما ثنتان لانه وجد يمينان وقال في الحاشية ان كان اليمين واحدا وقع طلاق واحد وان تعدد يقع طلاقان وبهذا التفصيل صرح بعض المتقدمين ايضا ولا يظهر له وجه وقد توجه بانه اذا كان الشرط واحدا تعلق الثاني بوساطة الاول لعدم تعلقه فتعلق كذلك والاصل للثانية بعد وقوع الاول بخلاف ما اذا تعدد الشرط فان لكل تعلقا بالشرط استقلالا لا بوساطة فتيقان. حاصله وجه الشرط ان هذا غير واف فان تعلق الثاني وان كان بوساطة الاول فالتعقب فيه لا يستلزم التعقيب في الوقوع كما مر والبضع في صورة تعدد الشرط ايضا في التعلق ترتب لان الاول تعلق اولا في زمان الكلام به والثاني بعده بل التقدير ليس الا لاجل العطف فالوساطة لتعقيب في الكلام لازم فان كان النزول على حسب التعلق ينبغي ان لا يقع في صورة التعدد الا واحدة وليس كذلك اذ لا خلاف لهما معه في هذا وان كان على وجه النظر افهو منه انهما قالا ان بتعدد الشرط والتفريع المذكور سابقا لا يبقى في موضعه وسن فرع فانا فرع على سبيل التقدير يعني انه لو كان بخلاف المذكور هكذا فالمتفرع عليه كذا كما ذكرنا في التحرير وفيما لا يمكن الانتساب بعين ما انتسب اليه الاول بقدر ما يمثل وينتسب به نحو جاءني زيد وعمرو لا يمكن فيه ان يجيء الاول بعينه الى الثاني فان مجيء زيد غير مجيء عمرو والا اي ولو لم يكن مجيء زيد غير مجيء عمرو لم يصح قيام عمرو بعد قيام زيد وفيه نظر ظاهر لان المجيء المطلق يصح انتسابه الى متعدد بان يقوم فرد منه بعد فرد آخر بعد ولا استحالة فيه اقول ليس المجيء المسند سابقا قابل لاعتبار النسبة الى فاعل بعين في مفهوم الفعل كما هو لتحقق بقيد شخصية المجيء فيلزم قيام المجيء المنسوب الى زيد بعينه لعمرو فتدبر وهذا غير واف لان النسبة المعتبرة في الفعل ليس الى فاعل مخصوص بعينه بل مخصوص اي مخصوص كان حالا وكثيرا على سبيل الوضع العام الاثري انه يصح اسناده الى التثنية والجمع فكذا يصح اسناده الى المتعدد لمعطوف بعضه على بعض فافهم فانه ظاهر جدا **فرع** اذا قال لفلان على الف ولفلان قبلي منها خمسمائة وعشرة كان في الالف لان التشريك هو الاصل بخلاف قوله هذه طالق ثلثا وهذه اذ طلقنا اي كل منهما ثلثا لاثنتين وكان الظاهر هذا لان بانقسام الثلث عليهما لطلق كل طلقة ونصفا وبكمل النصف فيصير ثنتين لكن العشرة كان لظهور القصد الى القاع الثلث لان التخصيص على العدد والتقديم على المعطوف يدل على كمال الوحشية وقصد الابانة وفيه ما فيه فان التخصيص والتقديم كما لتفرقة ارادة ثلث كل لعطف تفرقة الاشتراك بل هذه اقرب تراجع لانه الاصل كما لا يخفى ومن ههنا صار هذا آخر عن التشريك فان مقتضاه حينئذ ان يكون كل طلقة هو نصفا وغير خفي على المنصف ان هذا النحو من التطليق لا يخطر ببال احد ولكان يكل شرعا اللهم الا عند اللعب والهزل او على الندرة فعلم انه ما قصد التشريك بل استقلال كل بالثلث وهذا وجيه لا يرد عليه شيء الفائدة الثالثة نقل عن البعض ان عطفها مستقلة على جملة اخرى كذلك يقتضي الاشتراك في حكم فلا زكوة في مال الصبي لقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة والاول مخصوص بالبالغ فكذا الثاني قلنا نحن لسنا عندكم على ان لا زكوة على الصبي لكن الطريق الذي ذكرتم فاسد فان تخصيص الاول للضرورة لا يوجب تخصيص الثاني كما قال بعض الاجلة بالعقل انما يدخل الصبي ضعيف البدن ففي الايجاب عليه حرج عظيم بخلاف الزكوة فانها بالية تؤدى بالنائب فلا حرج في ايجابها عليه فلا يلزم منه تخصيص تقديره فان قلت نوع يلزم تعدد المخاطب في المعطوف والمعطوف عليه وقد تقدم قبل قلت لا بأس بحمل الاستقلال انما ذلك بالنسبة الى الاداء لا بالنسبة الى الوجوب فتدبر الفائدة الرابعة واو الحال استقامة عن واو العطف لانه لو كان حقيقة في الحالية لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وهو مع العطف اكثر من الحال فان لكن يكون طالق وبنت طريقة وجب العطف فتفنا رلانه حقيقة الكلام وفي العدول عنه ينتفع به الزوج فلا يسعه

الماضي او ماويانه فان فوق بحال فهو كما لو قال لا نوى محتمل لفظه وان تعذر العطف نحو والى الفار وانت حر لكن ال لانقطاع فان الاولى انشائية طلبية والثانية خبرية كما سيجئ او انشائية غير طلبية فيتعذر العطف فللحال اي متعين للحال فلا يتعلق بالم يود الالف لان الاصل في الحال مقارنة الحال فيجب ان يقارن العتق الاداء واعترض عليه بان الحال ربما يوجد ويبقى الى زمان العامل فيجيء لاحد ان يقول يجوز ان يثبت الحرية في الحال ويبقى الى زمان الاداء والامر بالاداء قرينة عليه فالعطف على الاداء والمامور بالاداء لا يصلح للاخر وللاجل دفع هذا قال البعض انه حال عن الطلب اي انت حر وانت مامور بال

قوله انت طالق ثم طالق وثم طالق لان حكم الانشاء لا يتاخر عنه فلو اعتبر بهنا التراخي والمهلة يلزم تخلف الحكم عن الانشاء فيتخير بين فبطل المهلة واعتبر ابو حنيفة رض الله عنه
في التكلم في كلمة ثم فكانه تكلم بالمعطوف عليه اولا ثم سكت ثم تكلم بالبعد ثم وهكذا اذا علق بالشرط مقدما كان المعلق اسوء اثرا علم يتعلق به اي بالشرط حقيقة الا ملاصق
به فاذا قال لغير المدخولة ان دخلت فطالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ويقع الثاني حالا ويلغو الثالث وفي تاخير الشرط يقع الاول حالا ويلغو
الاخيرين وان قال للمدخولة يقع الاول والثاني وتعلق الثالث في تاخير الشرط وتعلق الاول ويقع الثاني والثالث في تقديم الشرط وهذا لانه عنده
كالسكوت فيه لا تعلق بالشرط الا الملاصق وكذا ههنا الا ان غير الملوسة لا يصلح الا لوقوع الواحدة وما بعدها يلغو فقبل تقديم الشرط تعلق الاول والتعليق باطل
محلية التنجيز فيقع الثاني وبه بطل المحلية فيلغو الثالث ويبقى الاول معلقا حتى لو تزوج ثانيا ووجد الشرط وقع وفي تاخير الشرط يقع الاول وبه فات المحل فيلغو الثاني
والثالث المعلق هذا في غير الملوسة وههنا ظاهر وههنا معلقا به فيها اي في الملوسة وغير بائنة يقع عنه وجود الشرط في غير المدخولة واحدة للترتيب في الوقوع
وبالاول فات المحل يقع فيها اي المدخولة الكل مرتبا لصلوح المحل لها قال المصنف وهو اي قولها اشبه وشبه اركانه مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار
التراخي في التكلم انكان فاما ان يكون فاء او ثم وهو يبطل البطلان فانه لا دلالة له على التراخي اما انه في التكلم فلا يفهم واما ان يكون لازما لزوما خارجيا والتقدم
باطل لان الوصل موجود بالضرورة واما ان يكون لازما ذهنيا عرفيا او عقليا فذلك ايضا باطل فانا نسمع بالاستكملة ثم لا يفهم بدلوه ولا يخطر ببال التراخي
في التكلم اصلا واما ان يكون لازما شرعيا حمل الشارع هذا الوصل كالوصل وترتب عليه حكام التراخي فلا بد من ابانته بدليل صاف عن غوائل الشبهات هذا وجه
بعضهم قول الامام بانه انما ابدء الاتصال التكلمي قولا بكمال التراخي وهذا غير واف فان هذا التعيين من الكمال اي جعل الموجود الثابت بدء الا يساعده العرف في كلمة ثم
ووجه صدر الشريعة بانه انما قال ذلك لملائمة التراخي حكم الانشاء عنده الاصل عدم التراخي وهذا ايضا غير واف لان كلمة ثم مانعة عن الوصل في حكم لما يكون الشرط
مانعا وحاكم بعضهم بانه على تقدير جواز تخصيص العلة يتم هذا بابداء المانع والمنع على تقدير عدم جواز تخصيص العلة فلا بد من هذا القول اي التراخي في التكلم
لانه لو تراخى حكم فقط عن التكلم به لزم تخصيص العلة وهو التكلم قال مطلع الاسرار الالهية ره في بعض كتبه انه ان سلم لبطلان تخصيص العلة فلا يتم ايضا فانا
لا نسلم ان الانشاء علة لوجود الحكم بالفعل بل على حسب اقتضاءه فانت طالق اذ سمعناه طالق في الحال صار سببا لوقوع الطلاق في الحال واذا بدء عند الكلام
صار علة لكن وقوع عنده فيجوز ان يكون اذا زيد كلمة ثم يكون سببا للوقوع متراخيا عن الاول على انا نقول فيه مثل ما يقول بالعود التخصيص في العلة عند تخلف
الحكم لمانع ان العلة منتفية لانه مع عدم المانع علة فكذا ههنا الانشاء ليس علة فقط بل هو مع عدم المانع وههنا كلمة ثم مانعة ثم لي سؤال آخر هو انه لو سلم التراخي
في التكلم ينبغي ان يقع الطلقات مع جملها وانتم لا تقولون به بل الطلقة التراخي والمهلة سابقا فيها اذا يجز للملا يلزم التاخير عن السبب فانه حاجة الى اعتبار
التراخي في التكلم فانه لا يلزم تراخي حكم الانشاء عنه مع بقاء الوصل والتكلم وحينئذ باعتبار التراخي في التكلم لا يلزم التراخي الانشاء بعد القول بطلان التراخي لذلك غير معقول
يستطاع هذا العبد ان يتصوره فضلا عن التصديق به هذا ولم لا يجوز ان يبطل التراخي باصله وقيل في توجيه تقوية كلام الامام ان عتبار التراخي مشكل للمفتي في الحكم لانه لاحد له فلا
التراخي في التكلم فانه يكون عتباره بقدر ما يمنع الاستثناء وغيره وهذا ايضا غير واف فانه مشترك بينهما اذ يجوز ان يعتبر في الحكم ايضا اقل ما بعد في العرف تراخيا انه قد تقدم انه لا يسقط المهلة
في الانشاءات فلا تسقط المفتي صلاة هذا مسئلة بل في المرد للاضراب اي الاعراض عن سوء الاخبار والاثبات حكم لما بعد وجعل الاول المعطوف عليه كالسكوت عنه لا
كما زعم في بعض الكتب انه يجعل الاول باطلا بالحكم فانه مخالف للاستعمال وصريح النقات وصنه اي من بل التي للاضراب بل للترقي فكانه اعرض عن الثناء وفي جملة سكوتا ثبت
الحاجة للثاني وبل مع لا قيل نفض على النفوذ عن الاول وبل بعد النفي لتقرير الاثبات لضد لما بعده مع تقرير الاول في كونه منفيا او منهيا وقيل هو كالاثبات في كونه لاثبات نفي حكم لما
قبل جعل الاول سكوتا ورد بانه مخالف للعرف فانه شاهد بالاول وبل يكون في الجملة للابطال اي لابطال الجملة الاولى وتقديره بعد ما قال الله تعالى
بل عباد مكرمون والانتقال اي ويكون في الجملة للانتقال ايضا من غرض الجملة الاولى في غرض آخر فهو للاعراض عن الغرض قال الله تعالى بل تؤثرون الحياة الدنيا

وما قيل بل بعده ليست للاضافة بل ابتدائية وذهب اليه ابن هشام من النحاة واختاره في التحرير فممنوع لا بد من افادته ودليل عليه بل قام الدليل على خلافه لانه يوجب الاشتراك في العطف والابتداء وعدم الاشتراك خير كما هو بل هو حقيقة في الاغراض وهو متنع تارة يكون للجمل الاول مسكوتا او سقوطا وتارة بالطلاق الاول انفسها وغرضه هذا الفرع قال الامام زفر يلزمه ثلثة في قوله له على درهم بل دراهم لكن لا انه اضرب بل دراهم بطل الاول وليس في وسعه ابطال الاقرار فيلزم الثاني مع الاول فلزم ثلثة دراهم كما قيل فان هذا غير صحيح لان بل في المفرد لا يكون للابطال بل ان الاعراض عن الاقرار رد وهو غير صحيح وههنا يد القران يضرب لكلمة بل ان سمي الاقرار بدرهم بمنزلة السكوت وليس هذا في سعته فيلزم اقرار بدرهمين مع الاول فيلزم ثلثة وليس هذا كالاستثناء فانه اذا قال له على ثلثة الا واحدا يلزمه اثنان لانه تكلم بالباقي بعد الاستثناء فكانه لم يتكلم الا باقرار الاثنين وهذا هي بل وبرهان الاضراب بعد التكلم قلنا سلمنا انه اضراب لكن المتعارف في اسماء العدد الاضراب عن صفة الافراد فالحاصل ليس درهم منكرا بل درهم صحيح بالمناقد وفي الزيادة تسليم الزيادة عليه فلا يبطل بهذا الاضراب الاقرار فصحيح وربما الورود وههنا ان الاضراب عن الافراد فرع الفهم من العدد وهو ممنوع هذا وقد ذهبنا عنه والجواب ان الافراد قد يكون بان يكون الغير مسكوتا عنه وليس من ضروريات الافراد الحكم بعدم الآخر فافهام الافراد لا يوجب الفهام الفهوم فيضرب في المثال المضروب من افراد الدرهم بالاقرار ويجعل سعة غيره مذكورا تقريبا وقد يجاب بانا ما ذهبنا عن فهم المفهوم بواسطة القرائن والاضراب ههنا قرينة الافهام المفهوم فتدبر وقياسه اي قياس زفر على الانشاء بخطاطيق واحدة بل تنتين حيث يقع ثلث لان الاضراب عن الواحدة لا يصح قياس مع الفارق لان الاقرار اخبار على الاصح فلا يثبت شيئا فلا تفريع فيه على اللفظ ليحكم فلان يرجع عن خبر كان اخبره وتخبر بدله خبرا آخر مخالفا فالانشاء اذ يثبت الحكم وليس في يده شبهة ان يرجع عنه وقائل ان يقول الانشاء والاقرار سواء لانا لا نخلو اما ان يكون الاضراب في الاقرار عن مجرد الافراد والمقصود انه ليس له واحد لصفة الافراد بل سعة غيره فكذا في الانشاء يجوز ان يكون الاعراض عن صفة الافراد والمقصود انها ليست طالقة لطلاقي وان فقط بل سعة واحد اخر فتقع طالقة ثنتين واما ان يكون الاعراض عن نفس الاقرار بالدرهم فينبغي ان لا يصح الاعراض عنه لانه رجوع وذا لا يسمع لانه تعلق حق الغير كما ان الرجوع في الانشاء لا يجوز اذ ليس في يده فاذن لا فرق بينهما وجوابه وبالله التوفيق انه اعراض عن الواحدة لصفة الوحدة واثباتها لها مع غيرها بخبر آخر وهو بل ثنتان وهذا في سعته لانه انما لا يصح الرجوع في الاقرار لما انه ظهر سنه حق الغير والرجوع يبطل حق الغير والرجوع بكلمة بل لا يبطل حق اصلا بل لتوكده لانه انما يرجع ليظهر ذلك حتى زيادة بهذا بخلاف الانشاء لانه اذا قد وقعت بصفة الواحدة لان الانشاء لا يتناول خبرا لحكم عنه وجعل نفسه علة للحكم فليس في وسعه بان يبطله اصلا ولا ان يبطله بهذه الصفة ويثبت بكلام آخر بصيغة اخرى لان الواقع لا يرتفع فاذا اراد ذلك الاعراض عن الاول والاتيان بكلام آخر فكيف يبطل ما اعرض عنه لتوكيده وقع الاقتضاء بهذا الكلام الآخر فلزم ما جيء به وابطل الاعراض بهذا الوجه شرحا لانه لا يصح الارادة من الكلام مفتتحا هذا وقد حل باحكامه فرع آخر اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت فطالق واحدة بل تنتين تقع عند الشرط ثلث لانه لما جاء بكلمة بل فقد اراد ابطال تعلق الاول بواحدة بالشرط والاعراض عنها طالقا الاخيرين بسعتها بدلها لان بل لابطال حكم الاول واقامة الثاني مقامه في متعلقه بما تعلق به الاول وهذا لان الاعراض في الانشاءات ابطال والابطال الاول غير في وسعه فان حكم الانشاء تعلقيا لا يرتفع فارتبط ولم يبطل بالطاله وكان في وسعه اقامة الثاني مقامه فقام وارتبط فالاول وصار كالحلف بتنتين تعلق بالشرط وهي واحدة انجبر ان ارتباطه من غير ترتيب فاذا وجد الشرط وقع الجزاء ان الواحدة والتنتان فتقع الثلث وهذا تنظير وتشبيه وليس المقصود ان الشرط تعلق بثنتين كما ظن فلا نبوجه واخذه صاحب التلويح ان التقدير هم بل حرف العطف يربط المعطوف بعين ما يربط به المعطوف عليه وهذا بخلاف العطف بالواو فانه اذا قال ان دخلت فطالق واحدة ثنتين عند الامام تقع الواحدة لان في العطف بالواو يرتبط المعطوف بواسطة المعطوف عليه ليكون تعلقه بعد تعلق الاول لا محالة ولا يكون قائما مقامه فتدبر ثم لي ههنا كلام هو انه قد سبق ان اول الكلام يتوقف على آخره انكان هناك مغير كالاستثناء والشرط ونحوها وليعتبر الاول بالآخر

كلا ما واحد اضيل بجميع الكلام طلاشك ان كلمة بل سفيره للحكم الذي قبلها فيتوقف اول الكلام على آخره وايضا انه غير مستقل فلا بد من كلام يرتبط به فيتوقف عليه و
قد نص الشيخ ابن الهمام ان في نحو ما جاء رجل بل رجلان ولا رجال في الدار بل رجلان رجلان قوله بل رجلان مخصص للجنس عن توقف على المخصص وكيف لا يتوقف قد
لا يلزم المنافاة في الاخبار بشيء ثم الاضراب الى اخبار آخر نحو سني سبعون بل ثمانون واذا ثبت ان الاول يتوقف على الآخر في العطف بل فلا يفيد فوله طالق واحدة
تضم اليه بل ثنتان وكذا لا يرتبط الفوله ان دخلت فطالق واحدة بل ذا الضم اليه بل ثنتان فح يصح اعراضه عن الواحدة والبقاء على الثنتين بها سجز الكاتي الفرع الاول
او سلفا كما في الثاني فان لم يدر عالم يوقفه ولم يعلق بقول ان القاع اثنتين وتعليقها عبارتان المعول فقصر غير عبارة الطحاوي بان يذكر شيئا او لا يضيف
عنه وذكر المقصود ثم ضرب اليه الحكم بزيادة لا اتهام شانه وهذا هو التغيير بل فليس ههنا اسناد الى الاول بل انما جاء به ليضرب منه الى المسند اليه فلا يتعلق
الا ما بعد بل فافهم هذا ما عندي والله اعلم يحدث بعد ذلك امر مسئلة لكن خفيفة وثقيلة للاستدراك وهو رفع التوهم الناشئ من السابق وشرطه اي استعمال
لكن الاختلاف كيفا اي خلاف الكلام السابق والاحق بالايجاب والسلب ولو كان الاختلاف معنى ولكن جاز للتاكيد ايضا في نحو ما جاءني زيد لكن عمرو جاءني لكن
جملة فرق ابتداء وح لا يكون للاستدراك لمفردا واذا اولى بمفرد اضاطعه وشرط العطف الاتفاق اي عدم كون محل النفي والاثبات متحدين وهو اي العطف الاصل فيه
عليه ما لكن وصح قول المقرله لا لكن غضبت فح جواب اقرار المقرله على مائة قرضا ولا يكون قول المقرله والا لاقرار بل الانكار للسبب الذي بينه وهو القرض وبيان سبب آخر
بكلمة الاستدراك وهو الغصب ولو لم يكن هناك استدراك لكن فظاهر الرد فالاستدراك بيان تغيير فلا بد من الوصل والا تقبل منفصلا بخلاف من بلغته زوجة بامامة
بابه بصورة تزوج فضولي ابنة رجل من غير كفو فبلغه فقال لا اجيز النكاح بمائة لكن بمائتين كذا في اصول الامام فخر السلام والبديع فعلى قوله لكن بمائتين على الاستيناف باجازة نكاح
آخر بمهر مائتان وهذا لان الكلام غير منتظم كجعل معطوفا واذا بانتفاء الاجازة قد بطل الاول والباطل لا يعود حتى يصح بالاجازة قال الشيخان
الامام قوام الدين الاجيز النكاح لكن بمائتين لانتظام الكلام لاتحاد مورد الايجاب والنفي لانتفاء اصل النكاح بنفيه ثم ابتداء بقدر آخر بعد الانفساخ بخلاف
لا اجيزه بمائة لكن بمائتين فان التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح وبهذا سقط كلام الامام فخر الاسلام والبديع وغيرهما من الكتب المعتبرة فلا بد من تصحيح النقل عن
هذا رد على نقله نقل هؤلاء الاخيار ثم ان الفرق ايضا غير واف لان اللام ههنا يكون للعهد اذ هو السابق في الاعتبار والمعنى لا اجيز هذا النكاح الذي بمائة
لكن بمائتين فسم يرد على اصل الكلام ان عدم الاتساق ممنوع بجواز ورود النفي على المهر اي لا اجيز النكاح بمهر مائة لكن اجيز هذا النكاح بعينه بمهر مائتين فليتدبر
ان سلط الحكم المقيد انما يكون القيد فان كان نفيا فالمقصود نفي القيد لا اصل الحكم وكذا في الاثبات فح المقصد بنفي الاجازة هو القيد مجوزة الايجاب والنفي
اختلاطا والجواب ان الصحة بالاجازة وعدمها انما هو ما كان موقوفا على الاجازة والموقوف عليها النكاح الذي عقده الفضولي وهو النكاح القيد بمهر مائة فبانتفاء
الاجازة قد بطل هذا الموقوف وان كان المقصود نفي الاجازة هو القيد فانما يكون مقصودا في ضمن نفي المقيد لا ان القيد ثابت والقيد منتف وهو نهاية وثانيا
ثابت في عقد آخر اذ لا بد له من حجة فظاهر ان ههنا نكاحا واحدا سوقه ذا على اجازة السيد وقد بطل فلا يمكن اجازته بمائتين فهو استيناف ولو قيل ان مقتضى
عدم الرضا بهذا القيد هو تقييد بمهر مائتين وهو التزام ما لم يلتزمه الزوج الا ان يعتبر المقصود الاجازة تعليقا اي لكن اجيز هذا النكاح بعقد المهر مائتين
ان قبل الزوج وهذا لا يساعده اللفظ وبالجملة ان الموقوف كان هو المقيد وقد ارتفع بانتفاء الاجازة فلا يعود وليس هناك عقد آخر حتى
تلحقه الاجازة فلا بد ان يكون استينافا فلا اجازة لنكاح آخر هذا والله اعلم باحكامه فرع اذا اقر رجل له على الف فقال المقرله ما كان
لي لكن لفلان فح قول المقرله ما كان لي لكن لفلان ظاهر في الرد فلا اقرار وكذا بالتحويل لفلان عليه فعند هذا الدين اولا للمقرله ثم صار لفلان
بالتحويل وما كان التحويل تغيير لظاهر الكلام فصح اذا كان قوله لكن لفلان موصولا للتوقف اي لتوقف اول الكلام على آخره وهذا مغير له فيصح
موصولا ولا يصح منفصلا لان بيان التغيير لا ينفصل ولا يتوقف الكلام على ما هو منفصل عنه هذا وفرض الامام فخر الاسلام المسئلة في العبد وفيه قول

المقولة ما كان لي قط لكن لفلان وعلى هذا لا يصح التحويل بل التقرير الاولى ان كلا مظاهر في الرد ويحتمل ان يكون مقصوده ان الخطاب الاين
وان اشتهر انه عبدي ولدي لكنه في الحقيقة لفلان فصار بعد قبول اقراره لنفسه اقراره بغيره ولكن لفلان قرينة عليه فانكان موصولا
لا يكون ردا وانكان مفصولا يتم الرد ولا يسمع قوله لكن لفلان تتمة جملة اولا حد الامرين اي لواحد من الامرين كالنكرة فيعم في النفي دون الاثبات
كالنكرة فانه في المعنى مثلها فاعطى حكمها فان نفي المبهم لا يكون الا نفي جميع الافراد عرفا وان جاز عقلا نفيه في ضمن النفي عن البعض وما قيل ان التعميم
من قبيل الاستعارة فلا يظهر له وجه لا بد ليل صارف عن مقتضاها بخلاف الواو فانه يعم في الاثبات ودون النفي لانه للجمع والنفي سلبه فيكون سلب
الاجتماع الايجابية صارفة عن مقتضاه قال مطلع الاسرار الاصلية القياس يقتضي ان يكون الواو ايضا عامة في النفي لانها مطلق الجمع فاذا اورد عليه النفي
اقتضى اشتراك المعطوف عليه والمعطوف فيه كما في الاثبات ولذا قيد صدر الشريعة الحكم باذا كان للاجتماع فيه تاثير ومقصوده باذا كان
قرينة سلب الاجتماع وانما ذكره لانه مضبوط دون غيره لكن القوم ما قالوا بهذا بل استمروا على ان الاصل في النفي سلب الاجتماع الا بعاني
نلعلهم وجدوا الاستعمال بكذا وبهذا اندفع ما في التلويح والتحرير ان سلب العموم قد يكون فيما لا يكون للاجتماع تاثير فافهم فقوله لا اقرب دون
او دون اشير الى زوجتيه ايلاء منهما فاتيهما لم يقربهما اربعة اشهر بانت لان امي في النفي بقيد التعميم وفي قوله لا اقرب من احدكما يكون الايلاء
من احدهما لان احدكما معرفة فلا تعم في النفي فلما كان اشتهر في علم المعاني ان اوفي الخبر للشك او التشكيك اراد بيان انه ليس على ظاهره وقال وليست او في الخبر للشك
او التشكيك بل لما اشتهر لان المتبادر في اوافاده النسبة احدهما والتبادر دليل الحقيقة فاو حقيقة في احدهما لا في الشك او التشكيك فانهما لا يتبادران وانما يعقل
اليهما لان سبب الابهام غالبا احدهما فتفطن لهذا فانه مزلة اقدام كثير من علم المتعين علم ان اراد به التشكيك والا فالشك فذلالته على الشك او التشكيك
من قبيل الدلالة التزامية على اللازم البين بالاستعمال فيه فيجوز فيه انه لاحدهما اي ايقاعه بالمجازاة للشك او التشكيك ويراد انه لاحدهما كما يجوز فيه
التخيير والاباحة في الانشاء وليس كذلك بل فيه ايضا لاحدهما وانما يعلم خصوص التخيير او الاباحة بالاصالة فان كان الاصل المنع فتخيير فلا يجتمع لانه يجوز احد
هما بالانشاء ولا يجوز الجمع وبالاصل وهو التخيير او كان الاصل الاباحة فيجوز والجمع بالاصل فافهم قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم
في الآخرة عذاب عظيم وهو يقتضي ان يكون الامام مخيرا في جميع قطع المادة كما هو مذهب عطاء وسعيد ابن المسيب ومجاهد والضحاك والنخعي
وابي ثور وداود الظاهري والحسن في كتبنا عن مالك وانهم لا يقولون به بل مذهبهم جزاؤه القتل ان كانوا قتلوا او الصلب ان قتلوا واخذوا المال
والقطع ان اخذوا المال فقط والنفي اي الحبس الدائم ان خوفوا من غير اخذ قيل بل ابو حنيفة الامام هو المقول في القتل والآخذ غير الامام بين ان
يصلب فقط او يقطع ويصلب او يقتل قال وفي المجازية يلزم من تخيير الامام بين الاخرية مقابلة اخف الجنايات بالاغلظ من الآخرية
فانه يجوز اذن ان يصلب ان خوف فقط وبالعكس اي مقابلة اغلظ الجنايات باخف الاجزية كما اذا قيل واحد يجوز للامام ان يفعل اي كذا يحبس ولم
يعهد هذه المقابلة في الشرع فقلنا بتوزيع الاخرية على الجنايات كما بينا لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وبمثله روى ابو يوسف ح التخيير يغير
وشمدت هذا الضمير عليها فاخبر في القتل والاخذ وغيرهما بحكم الكريمة بهذه الاية و بقصة العرنيين فانهم قطعوا وقتلوا لان مثلة المرتد فيما نسخة واستقر
او للمحاربة والاستثناء في مثل الا ان تتوبوا قبل ان تقدروا عليهم حتى اي الى ان تتمكنوا حتى اقالا ان تتمكنوا حتى وقيل في اصول الامام فخر الاسلام ومنه قوله تعالى وما
النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون اي
حتى يتوب عليهم قال الشيخ ابن الهمام تقليدا لصاحب الكشاف وغيره انه عطف على يكبتهم فيما قيل وقوله بل وعلى ليس لك من امرهم شيء اعتراض

بين المعطوف والمعطوف واذ عنوا به زعما منهم انه اسلم من التكلف وقال الم والاول اقرب بحسب المعنى ويرد هذا العبد انه لا يصح ما في الكشاف فانه آية آخرى نزلت متفرقة عن الاولى وسبقت بفرض آخر وفلا ارتباط روى البخاري في التاريخ والترمذي واحمد والنسائي والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يوم احد اللهم العن ابا سفيان اللهم العن الحارث ابن هشام اللهم العن سهيل ابن عمرو اللهم العن صفوان ابن امية فنزلت هذه الكريمة ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون فتيب عليهم كلهم وروى البخاري والترمذي ومسلم وابن ابي شيبة والبيهقي في الدلائل عن انس ان النبي صلى الله عليه واله وسلم كسرت رباعيته يوم احد وشج في وجهه حتى سال الدم على وجهه فقال كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم الى ربهم فانزل الله ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون وبعضهم جعلوه معطوفا على شيء اسم ليس اي ليس لك من الامر شيء او توبتهم او تعذيبهم من قبيل عطف الخاص على العام ولا يخفى ما فيه من التعسف **فرع** اختلف في هذا احرا وهذا وهذا يحتمل ان يكون معطوفا على دخول او فالمعنى هذا او هذان ويحتمل ان يكون عطف الجملة على الجملة او المفرد على مفهوم احدهما الماخوذ اي احدهما حر وهذا فقيل وعليه ظرفر لا عشر الا بالبيان كعم اوندان رجوعا الى الاحتمال الاول وقيل وعليه الجمهور وهو ظاهر الرواية يعتق الاخير وتخيير في الاولين لانه كاحدهما حر وهذا رجوعا الى الاحتمال الثاني وعليه يجوز ويبغي ان يكون النزاع فيما لا نية له والا فيعمل على النية ورجح القول الثاني بان التخيير ههنا ضروري بخلاف حكم الانشاء عند وحدته منه فعنه يتوقف الاول على الثاني حتى يصير معه كلاما واحدا فعليه الحكم موقوف على خيار السيد فقط من دون توقف على الثالث والضرورات تتقدر بقدرها فلا يتوقف عليه فيما وفيه نظر لانه من الانشاء فان كون التخيير ضروريا غير ظاهر بل هو التخيير وضعي لان في وضع يقتضي ان ما بعده مع قبله كلام مفيد لايقاع الحكم في الواحد المبهم وههنا يجوز ان يكون ما بعد هو الثالث سواء الكلام في قدر الضرورة فانه لو كان معطوفا على ما بعده او فليزم الضرورة في توقيفه على الثالث فتدبر والاستدراج يلزم تقدير الثنية خبرا على الاحتمال الاول في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفردا كما قال صدر الشريعة ليس بشيء فلا نسلم اللزوم ونقول التقدير هكذا هذا حر او هذا حر وهذا حر وفيه ان فيه كثرة التقديرات والتقليل فيها اولى فتامل ولا نسلم بطلان اللازم فانه يجوز التخالف في الخبرين المعطوف والمعطوف عليه وهو شائع ذائع بل انما يجب اتحاد المادة فقط وانت خبير بان حكم الواو وحكم الواحد في تعلق المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه ان امكن والا بقدر الممكن في عطف المفردات وفي صورة التخالف عطف الجملة على الجملة وههنا من قبيل عطف المفردات ولو سلمنا لا نسلم في اولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح فتامل **مسئلة** حتى للغاية ولو كانت باعتبار المتكلم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة فان موتهم ليس غاية بل في الوسط وكذا قدوم المشاة ليس غاية لقدوم الحاج لكن المتكلم اعتبر جانبا اعلى وجانبا ادون واعتبر ابتداء الحكم من الادون منتهيا الى الاعلى كما في المثال الاول او اعتبر بالعكس كما في المثال الثاني واضابر ذلك الاعتبار من المتكلم ليس تكلف كما قيل وما في التحرير بل تحقيق للعرف فان اللغات نقلوا عن اصحاب اللغة هذا الاعتبار فيه حتى فلا بد من القبول ويكون حتى جارة وعاطفة والشرط فيها البعضية ان يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها لا لانه داخل في حكم ما قبلها فان فيه خلافا في الجارة وابتدائية بعدها جملة مذكورة الطرفين كما عند البصريين او اعم منها ومما قدر احدهما كما عند علماء الكوفية والشرط في الابتدائية ان يكون الخبر من جنس المتقدم اما ان يكون نفسه او نوعا من انواعه او لازما او متعلقا به ولو عرفا ومنه قول امراء القيس سريت بهم حتى تكل مطيهم اخره حتى الجياد ما تقدمون بارسان وهم بالملهبة الثلثة الكلة السمكة حتى راسها الجر والنصب ظاهر والرفع تقديره خبره اي حتى راسها كول وفيه خلاف البصريين وفي دخول ما بعدها فيما قبلها حا

كونها للجزاء مذهب اولها الدخول مطلقا وهو مذهب ابن سراج وابي علي وكثير من المتاخرين من اهل النحو وثانيها عدم الدخول مطلقا واليه ذهب الجمهور من اهل النحو وثالثها انها ان كان جزاء اصالة دل الحكم وحل والا لا وهو مذهب المبرد والفراء وعبد القاهر ورابعها لا دلالة على شئ من الدخول والخروج الا بقرينة وهو على احدهما وهو منسوب الى ثعلب واختاره ابن مالك وليس هذا المذهب بالمذهب الاولين من الدخول وعدمه كما في التحرير لانهما من قسم الدال فالاول الدلالة على الدخول والثاني الدلالة على الخروج وهذا ليس بدلالة على شئ منهما ثم حاصل المذهب الثالث اما الاشتراك او الجزئية وعدمها قرينة تعيين احد المعنيين وذلك بعيد فانه خلاف الاصل من غير ضرورة ملجئة واما تعيين كل منهما بالقرينتين من غير ان يكون وضع لهما فاما ان يكون الوضع لواحد منهما فقد آل الى احد الاولين او لا يكون الوضع لواحد فهو من الرابع وعبارة التحرير يمكن ارجاعها الى احد هذين الاحتمالين ايضا والله اعلم والاقرب على الدخول في العطف والابتدائية واستعيرت حتى اذا لم يستقم الغاية للسببية اي سببية ما قبلها لما بعدها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة وفي التحرير سببية احدهما للاخر مثل سببية الثاني للاول ربحت حتى اتجرت وهو مطالب بتصحيح استعمال مقبول العربية ولا يكفي الامثلة الفرضية الا ان ان يقال لا يلزم في المجاز سماع الجزئيات فلما يجوز سببية الاول يجوز عكسه واشار الى بيان العلاقة بقوله فان السبب يظهر تمامه بالمسبب فكانه منتهى به فانه يظهر به ايضا تمام ذي المنتهى وهذا معنى ما في الكشف ان العلاقة بين السببية والغاية الاشتراك في انتهاء الحكم فالمراد به الاشتراك في ظهور تمام الحكم كيف لا ولو كان الانتهاء عنده حقيقة لكان الغاية حقيقة فيستقيم الحقيقة فلا يصح المجاز وقد كان لصدد اثبات المجاز هذا خلف واذا تبين مراد صاحب الكشف فلا يرد ما في التلويح ان الدخول ليس منتهى الاسلام فلا يطرد نحو اسلمت حتى ادخل الجنة وربما يجاب ايضا بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرادها في جميع الافراد وبعض افراد السبب يكون غاية فلا محصل التخلف في المثال المذكور ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقا ايضا فافهم وما اختاره في التلويح انها مقصودية ما بعدها مما قبل وهو مشترك بين الغاية والسببية فتتعين بحتى راسها فانه غير مقصود من كل السمكة وفيه ان اطراد العلاقة في جميع افراد المستعار منه غير واجب لكن التعيين فاطرادها في افراد المستعار له ايضا غير واجب والتخصيص بحدوث الاسلام او اسلام الدنيا لاطراد الغاية في المثال المذكور كما في التحرير في دفع ايراد التلويح تكلف مستغنى عنه كيف لا والحدوث آني فلا يصلح ان يكون منتهى فلا يكون الدخول غاية له واسلام الدنيا منتهى بالموت فلا يصلح الدخول غاية له فان لم يصح للغاية او السببية فيجوز للعطف مطلق الترتيب الذي هو اعم مما كان مع التعاقب او التراخي فان قلت ليس هذا معنى اللفظ فان حرفا لم يوضع بمطلق الترتيب اعم من التعقيب والتراخي قلت ليس من شرط المجاز ان يكون المستعار له مدلولا للفظ مطابقة بل يكفي ان يكون مدلولا التزاميا او تضمنيا بل يجوز ان لا يدل عليه لفظ اصلا باحدى الدلالات ومن انكر فليات بالحجة ونقل عن كشف المنار انه مستعار بمعنى الفاء ومن ههنا جوز العطف بها ويجوز اجاز زيد حتى عمرو اي بعده عمرو ومخالفة النحاة في هذا قولهم انه لم يجئ في كلام العرب لهذا العطف نظير لا يعبأ في مقابلة المجتهدين فانهم متقدمون في فحص اللغات فلا يعارض قولهم واما الجواب بانه لا يشترط سماع الجزئيات في الجوز فليس بشئ فان السماع وان لم يكن شرطا لكن يجب ان لا يظهر المنع كما في اطلاق الاب على الابن وههنا يمنعون هذا النحو من استعمال فما زعم النحاة فرع قال ان لم اك حتى اتغدى عندك فكذا اذ لا يصح ههنا اعتبار الغاية هو ظاهر وكذا لا يصلح للسببية فان اتيانه لا يصلح سببا للتغدي من نفسه وهو لا يصلح جزاء للاتيان فتعذر السببية ايضا فيحمل على العطف بالجر والترتيب فيشترط للجر وجود الفعلين من الاتيان والتغدي ولو متراخيا الى آخر العمر في غير الموقت او الى اخر الوقت الذي قيد به

في الوقت فان حتى لمجرد الترتيب لا ان ينوى الاتصال فيجب حينئذ للاتصال هذا وبنافي من جعل معنى لغا دان يشترط الاتصال نعم ينوى ولم يفهذا وانما تعلم احكامها

مسائل حروف الجر مسئلة الباء للالصاق وهو معنى مشكك فصدق على كل ما استعمل فيه الباء كما اشار اليه بقوله ومنه الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة وليس الامر كما زعم بعض النحاة ان الباء مشترك بينهما بالوضع فانه خلاف الاصل وليس الامر ايضا كما توهم البعض ان اطلاقها على الالصاق حقيقة وفيما وراءها من المعاني مجاز كيف وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه من غير ضرورة بل انما يستعمل فيها لانها من افراد الالصاق وقد وضع لافراده الجزئية بوضع واحد كما هو شان الحروف وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما يورد من ان التجوز لازم قطعا فان استعمال الباء في هذه المعاني مقطوع به وهي وان كانت افراد الالصاق لكن اطلاق العام على الخاص من قبيل المجاز وله وجه اخر من الدفع فان اطلاق العام على الخاص من حيث انه هو ليس مجازا فتامل فيه فظهر ايضا اندفاع ما يورد ايضا ان الباء لو كانت موضوعة للالصاق الكلي صارت اسما لان معاني الحروف روابط جزئية فهي موضوعة للالصاق الخاص في الالصاقات الاخر فيكون مجازا فافهم وباء المقابلة التي يدخل الاثمان اشبه بالاستعانة بل نوع منها فان الاثمان وسائل يستعان بها على المقاصد وهي المبيعات وربما يقال ان المبيع كما يكون مقصودا عند المشتري كذلك الثمن يكون المقصود عند البائع فلا وجه لجعل باء المقابلة باء الاستعانة والحق غير خفي على ذي بصيرة فان المقصد ان الاثمان انما وضعت لان تجعل وسيلة الى تحصيل شيء ولهذا تثبت على الذمة وهذا لا ينافي كونها مقصودة عند البعض واذا كان وضع الاثمان لذلك التزم استعمال باء الاستعانة داخلة عليها واذا ثبت ان الاثمان يكون مدخولة الباء فيصح الاستبدال بالمبيع ونحوه بالكر من الحنطة قبل القبض في اشتريت هذا العبد بكر حنطة موصوفة فانه ممن لدخول باء المقابلة والاستعانة عليه الاستبدال فيه قبل القبض جائز دون العكس لا يجوز الاستبدال فيما اذا قال اشتريت كرا من حنطة موصوفة بهذا العبد لانه سلم حال الكون الكر الذي في الذمة مبيعا لتعلق الشراء به وهذا العبد ثمنا لدخول الباء عليه وبحقيقة السلم اذا كان سلما فلا بد من شروطه من الاجل وغيره ولا بد فيه من القبض ايضا فلا يصح الاستبدال قبل القبض بهذا وقرر في التحرير هذه القرينة على ان الباء باء الاستعانة ومدخوله يكون ثمنا وكان اورد عليه وان هذه الباء باء البدلية لانسلم كونها باء الاستعانة وقرر المصنف بحيث يندفع هذا السؤال وقول الشافعية انها للتبعيض في نحو امسحوا برؤسكم فعند انكره محققو العربية حتى قال ابن برهان منهم من زعم ان الباء للتبعيض فقد اتى على اهل اللغة بما لا يعرفونه فلا يصغى اليه هذا القول الى صلاته ولا يلتفت الى كلام امثال صاحب القاموس فانه بعيد مكابرة ثم انه لو ثبت فهذا لا يفيد عندهم غير الالصاق كما يشهد به كلامهم لانه يكون منه كما يوهم صاحب التحرير وقال في المنهاج في الجواب عنه انه شهادة على النفي فلا يسمع مدفوع حال كونه على وجهه اي موهونا في نفسه بانه اي قول النحاة وان كان شهادة على النفي لكنه كشهادة حصر الورثة فانها شهادة بنفي علمهم لوارث اخر وهي مقبولة لانه لو كان لاحاط به علمهم كذا هذا شهادة على عدم علمهم بالتبعيض فيقبل لانه لو كان لاحاط علمهم به ووجه وهنه انه ليس شهادة اصلا بل استقراء صحيح لاياتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه كقولهم الفاعل لا يكون منصوبا والاستقراء في نفي استعمال امثال هذه الحروف التي لا يحيط عنها اكثر التركيبات يفيد القطع بعين ما ذكر المصنف في مفهوم الخالفة ولا يقبل الاحاد في اثباته بخلاف النفي فلا يقبل قول ابي علي في اثبات التبعيض فتدبر قالوا قد استعمل الباء فيه في قول الشاعر شربت بماء البحر حتى وانتصبين والبحر حرض ماء وما الزرقاء شيع وقيل ما لبني سعد وقيل راعي وحرضا ان تثنيه للحرض كالقمران الزوراء المائلة الدليم قوم الترك شبههم اعدادهم وقيل ارض فرع يلزم للبيع تكرار الاذن في

ان خرجت الا باذني فانت طالق لانه استثناء مفرغ لان الباء لابد لها من متعلق وذلك هو الخروج فالمعنى ان خرجت باي خروج كان الا خروجا ملصقا باذني فلم يخرج من المنع خروج خارج الا ملصقا به اي بالاذن والخروجات الغير الملصقة بالاذن ممنوعة داخلة تحت اليمين فيشترط الاذن لكل خروج بخلاف ان خرجت الا ان اذن لان الاذن غاية فيجوز او ليس باستثناء والمعنى ان خرجت الى الاذن به تتعذر الاستثناء بعدم دخول الاذن تحت الخروج واذا كان غاية تحقق البر بالمرة الواحدة من الاذن بعدم تحقق الشرط وهو الخروج قبل الاذن فان قلت فمن اين لزم تكرار الاذن في دخول بيوت النبي صلعم اذ قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم قال ولزوم تكرار الاذن في دخول بيوته عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام انما هو بالتنزيل وبقوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي والمراد النهي صلعم حرام في كل وقت لا بلفظ النهي اقول حذف حرف الجر ههنا اي مع الى قياس فلم لا يقدر به يصير الاصل الا بان آذن فيصير مثل الا اباذني والمصدر مستعمل للحين شائع كثير فلم لا يجوز ان يكون للحين والمعنى الا وقت ان اذن فيصح الاستثناء من عموم الاوقات وعلى هذين الوجهين يلزم تكرار الاذن في كل مرة فما وجه الترجيح لما قلتم على هذين الوجهين وفيه ان الوجه موافقة الاصل من الاباحة وبراءة الذمة من وجوب الاذن في كل مرة فان الخروج كان مباحا انما منع بهذا المنع فلا يحرم بالشك فالاولى ان يقال ان هذين الوجهين شائعان شيوعا كثيرا وكون الاول بمعنى الغاية قليل جدا والحمل على الشائع احرى لهذا مسئلة على للاستعلاء ولو سلم اي ولو كان الاستعلاء ممنوعا فيعم اللزوم كما في فان فيها استعلاء معنى نقال ركبه الدين واستعير في المعاوضات المحضة كالعقود التي لا تنعقد الا بعوض كالنكاح والاجارة والبيع للالصاق مجازا بالمقابلة بالاتفاق كاحمله على عشرة او بعتك هذا العبد على عشرة او تزوجت على عشرة واستعير في الطلاق للشرط اي لكون ما بعده معلقا بما قبله عند عدم نفي طلاق ثلثا على الف لانثى لواحدة اي لانثى للزوج لواقع واحدة بعد انقسام المشروط على الشرط فان عامل التعليق ان المشروط ثابت على تقدير تحقق الشرط واما ان كل بعض منه ثابت على تقدير كل بعض من الشرط فلا فلو ثبت ثبت من غير مقتض فلا يثبت ولعل هذا مراد من قال لو انقسم لزم وجود جزء المشروط قبل الشرط والا لغير ورود ظاهر انه كما وجد بعض الشرط وجد بعض المشروط فعلى تقدير انقسام اجزاء المشروط على اجزاء الشرط يكون كل جزء من المشروط مشروطا بكل جزء من الشرط فلا استحالة والا لاستحالة في تقديم جزء المشروط على الشرط انما المحال تقدم نفس المشروط على الشرط وعند هما يستعار في الطلاق للالصاق عوضا ينقسم اجزاء العوض على اجزاء المعوض فله الثلث للالف في طلاق واحدة رجعيا كما في التحرير بان الاصل فيما علمت مقابلته بمال المعوضية والطلاق مما يقابل بمال فتحيل فيه على العوضية ضعيف لان ذلك اي كون العوضية اصلا فيما لا تحيل الشرط المحض اصلا كالبيع ونحوه لانه كما تقبل المعاوضة في الجملة هذا وقد يدفع بدعوى الاستقراء والله اعلم كتر جيحه اي كما ان ترجيح قول الامام ضعيف بانه اي على مجاز في الالصاق حقيقة في الشرط فيحمل عليه عند امكانه لما ذكره شمس الائمة وانما كان ضعيفا لانه اي كونه حقيقة في الشرط ممنوع فقيل في الاستناد لان الالصاق المتحقق في العوض حقيقة اي حقيقة على فانه من افراد اللزوم اقول هناك يلزم العوض في ذمته اقول اللزوم انما يتحقق بعد التعليق والذي يكون في المعاوضة لانه يوجب المقابلة والمقابلة توجب اللزوم فالتعليق يوجب اللزوم والكلام في ان التعليق انه حقيقة فيه ام لا فلا يلحق ان الالصاق والشرطية كلاهما غير اللزوم فهو بهما مجاز بدا ومن ادعى انه حقيقة في الشرط لم يقل بانه باعتبار اللغة حقيقة بل يقول صار في العرف حقيقة بمعنى انه لا يحتاج في الافهام الى قرينة اصلا وهو غير ظاهر الفساد لكن يلزم عليه الاثبات ثم اقول لك ان تمنعه اي قول الامام بان تعلق المجموع من الالف بالمجموع من الطلقات الثلث صونا عن الالغاء ضروري سواء كان التعلق شرطيا او الصاقيا والتقسام

البعض على البعض زائد بلا دليل فانه انكان للشرط فظاهر انه للانقسام وانكان للاصناف فان الطلاق يميل للامرين فيوزع المال على الكل وعلى البعض بقيمته في عوضه ولا قيمة له في ذاته حتى يقسم عليها اللا بالشرط والرضا وقد وقع بتقويم المجموع لا الاجزاء بخلاف البيع ونحوه فان للمبيعين قيمة في ذاتها فلا بيان يقع في مقابلة الاجزاء التي يحل سوال اجزاء من العوض الاخر والا لزم بقاء المال بلا عوض واذا كان مقابلة الاجزاء بالاجزاء بلا اميل فلم تثبت فرع سئل في قول رجل على الف يلزمه الدين ويكون اقرارا به للكونه حقيقة في اللزوم وهو كونه دينا ولو وصل وقيد بالعين المجاز لوجود الصارف وهو وجوب الحفظ مسئلة من اختلفا فيها فكثير من الفقهاء قالوا انها للتبعيض فقط وقال فخر الدين للتبعيضين وقال جمهور ائمتنا للابتداء الغاية اي انشئ في الغاية زمانا كان او مكانا على الصحيح لا كما زعم البعض انه لابتداء الغاية المكانية وارجعوا معانيها الواقعة في الاستعمال الى ما ذهبوا اليه والحق ان البعيض او التبعيضين في نحو اجرت من شهر كذا الى شهر كذا والابتداء في نحو اخذت من الدراهم نصف اما الاول ففي المثال الاول فلانه من البين ان الغرض في الاجارة بهذا الكلام التحديد من ابتداء الشهر واما الاخير فلان الاخذ ليس عملا حسيا يحد وبل كلا من مشتركة بين المعاني للتبادر اي لان الكل تتبادر في مواضعه فلا احتمال بكونه مجازا في احدها وحقيقة في الآخر فاما ان يكون موضوعا بازاء القدر المشترك او بازاء كل والاول باطل بالتبادر مع ان قضيتين الثاني فان قلت لا احتمال ههنا للقدر المشترك فان وضع الحروف لمفهومات جزئية ملحوظة بوجه كلي قلت مع انه لا يضر فالمراد ان يكون موضوعا للافراد القدر المشترك بوضع واحد او بازاء افراد كل مما ذكرنا بوضع من المفهومات الثلثة والاول باطل والتبادر الافراد باعتبار الاشتراك في هذا القدر المشترك فتعين الثاني فتعدد هذا الدلي معاني الحرف واستقر امره فتعلقها ان تعلقه مسافة كسرت وبيت فلابتداء الغاية وان افادتنا فلا كذا وكلت فلا بصاله الى بعض مدخوله ثم ساق الكلام فانه يرد عليه انه لا يلزم للبعيضية ان يكون متعلقه مقيدا للتناول كما في قوله تعالى وكلوا من الطيبات فتدبر مسئلة الى لانتهاء حكم ما قبلها الى ما بعدها وهو الغاية وفي دخول ما بعدها فيما قبلها مذاهب كحتى اي كما في حتى فذهب من الدخول وعدمه والدخول ان كان من جنس ما قبلها وفي غيره عدمه وعدم الدلالة على شئ من الدخول وعدمه لكن الاشهر في حتى مذهب الدخول وفي الى مذهب عدمه والتفصيل بتناول الصدر لولا الغاية لها كالمرافق فانه لولاه لتناول وجوب الغسل للمرافق مثل لما بعدها ولذا مع بعض الصحابة في التيمم اليد كلها الى الابط كما حكي في الكشف ناقلا عن المبسوط فيدخل الغاية حتى في الحكم لانه كان داخلا فلا يخرج ويسمى بغاية الاسقاط والتفصيل وعدم تناول الصدر لولا الغاية كالليل فانه لولاه لما دخل في الصوم فانه امساك في النهار فلا يدخل في الحكم لانه كان خارجا فنفي كذلك ويسمى غاية المدخل لدخوله والتفصيل وقد نابه هذا التفصيل لتفاوت اكثر ائمة الفقه واجلة اللغة قال صاحب الكشف ناقلا عن المبسوط قال ابو يوسف ومحمد رح للا يدخل الغاية في مدة الخيار لانها جعلت غاية والاصل ان الغاية لا يدخل في الصدر الا بدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا لو اجر الى رمضان فاجل بالى رمضان لا يدخل رمضان لم يدخل رمضان تحت الحمل لانه غاية والا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك يثبت بالسنة فان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق بذا احكى الحاكي الوضوء انتهى وهذا يدل على دلالة واضحة انها اختار احد الدخول واما الاستثنا بالبتي او دانا بعدم الدخول فيها الغاية فاية المدلا مسئلة الحلف فان فيها تفصيلا فالليل غير داخل في حكم اتمام الصوم وذكره لم يذكر وكذا الفجر في قوله تعالى كلوا واشربوا فان صيغة الامر لا يوجب التكرار فلان لم يذكر الغاية تناول الامر اياه وكذلك الاجارة فانها تمليك للمنفعة وبه يصدق تملك المنفعة ساعة وكذا الاجل في ثمن المبيع لانه تاخير عن وقت وجوبه

وهو بعيد ق بالنا خير عادة فهذه الغايات لمد الاحكام المغياة بها فلا يلزم من عدم الدخول فيه عدم دخول غايات الاسقاطات ولا يلزم منه ان يدخل في الخيار فان الغاية فيه غاية لمد لان الخيار الملوك غير صحيح فلا يقيد المطلق عن التقييد بالغاية الا اخبار بساعة فيه معينة فذكر الغاية لمد الخيار الى تلك المدة ولذا يفسد العقد بالخيار المطلق اتفاقا فانه يوجب الجهالة المفضية الى المنازعة فلا بد من المد الى الغاية مطلقا عندهما والى كملة ايام عنده والمسئلة الحلف فالغاية يدخل فيه في رواية الحسن فلا يصلح حجة واعترض القاضي الامام ابو زيد على التفصيل بان الكلام اذا اقترن في آخره غاية او شرط يتوقف عليه ويستفاد من المجموع الحكم المعيا او المعلق فليس ههنا حكم الصدر عاما فاسقطه الغاية بعدا او غير عام فمده الى الغاية فلا يصح التفصيل المذكور وانحو ما قالا كيف ومسئلة اليمين لازمة على طريق الامام ابي حنيفة رح اذا الاعتماد على رواية الاصل ودون رواية الحسن انتهى منقولا منه في الكشف الجواب عنه انه ليس حاصل التفصيل ان ههنا حكما عاما او خاصا مفادا من اول الكلام ثم الغاية اسقطاوه حتى يرد عليه ذلك بل المقصود ان الغاية لو كانت بحيث لو لم يذكر ولم يلفظ بما قبله افاد شمول الحكم الغاية وما بعدها بحيث هذه الغاية غاية اسقاط لا ان ههنا اسقاط حكم موجود انكانت بحيث لو لم يذكر لم يشمل حكم ما قبله لما لم يدخل وبسبب غاية المد ان ههنا حكما ثابتا امتد الغاية وليس هذا منافيا لما توقف اول الكلام على الغاية وحاصل التعليل المذكور ان هيئة الكلام لو لم تذكر الغاية معه اقتضت الشمول فلا يغيره الغاية التي شك في خروجها وتغيرها وكذا في شرح الثاني ان هيئة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول فلا يجعله الغاية مقتضيا بل نقول ان اقتران الكلام الذي يقتضي الشمول بالغاية يدل على انها لاسقاط ما وراءها استقراء وكذا اقترانها مع الكلام الذي لا يقتضي الشمول يدل على مد الحكم اليها استقراء وانما هي نفسها فهيئت كما كانت وانما مسئلة الحلف فان سلمت فالحلف فيه لغاية قرينة اخرى او بعرف خاص ان تم واذ وريت ما صورتا لك وعلمت حقيقة الامر فاعلم انه ليس الامر كما زعم البعض من ان معنى غاية الاسقاط ان متعلق الى فعل الاسقاط المقدر والمعنى اغسلوا ايديكم مستعطين الغسل الى المرافق وكيف يكون هذا التاويل صحيحا مع انه لا يخطر بالبال اصلا وينبغي لكنه ان تحمل ما في الكشف ان الى متعلق باغسلوا لكن المقصود منه اسقاط ما وراءها على ما قلنا يعني ان الى وان كان متعلقا باغسلوا ويكون هذا الغاية للغسل لكن الغاية ربما يجاء بها لاسقاط ما وراءها وهو المقصود وقد يجاء للمد الى الغاية فعلى الاول يدخل وههنا القسم الاول فقد خل فقد آل الى التفصيل المذكور فلا يرد عليه انه ان اراد ان المقصود ههنا اسقاط الواجب فما وراء الغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى لا يدل على شئ فالواجب ليس الا غسل اليد الى المرافق وبقي المرافق على الاصل غير واجبة وقد مر ان صحة التفصيل بتناول الصدر وقد تم التفريع من دخول المرافق من غير كلفة وقع ههنا لتتميم الفرع اقوال اخر من دون بناء على التفصيل المذكور ههنا ان الى بمعنى مع يرد عليه ان مد الاطلاق ممنوع فلا بد من باعث وما اورد عليه في التحرير انه صار الملخص حينئذ اغسلوا ايديكم الى المناكب مع المرافق فان اليد عبارة عما من الانامل الى المناكب فقد افرد بعض اجزاء اليد عن الحكم وافراد بعض الافراد من العام لا يوجب انتفاء الحكم عما عداه فيلزم وجوب الغسل الى المناكب هف به فالجواب عنه ان المجادل لا يمكن ان يقول ان سقوط غسل ما وراء المرافق ليس لافراده من الحكم بل لانه ثبت بالنقل المتواتر انه عليه والى اصحابه واذواجه الصلوة والسلام في الصحابة ومن بعدهم انما غسلوا في الوضوء اليد الى المرافق فهذا اسقط ما وراء المرفق وبقي هو داخلا لكون الى بمعنى مع في الآية وعلمنا ان وجوب غسل المرفق فرضة وجوب غسل اليد اذ لا يتم غسله من دون غسله لشبانك على الزراع والساعد فغسل الزراع لا يتم من دون غسله وهذا معنى قولهم الى للغاية وفيه ان هذا موقوف على افتراض مقدمة الفرض وهو افتراض ممكن اعني انه افتراض قدري المقدمة

في الحقيقة وانما نسب اليها نسبة بالعرض كما مر وغسل المرافق ليس من هذا القبيل كما يظهر من كتب الفقه واما اورد في التحرير انه لم يجب غسل الذراع حتى يجب غسل لازمه بل لو اوجب غسل اليد الى المرافق فلا يلزم غسل جزء الذراع وجزء العضد التلقمان فساقط لانه لا يخفى عليك ان غسل اليد الى المرافق لا يتم الا بغسل جزء من الملاصق للمرفق وهناك ان ثبت لكان قطعا فلا يتم غسل اليد الى المرافق الا بغسله فافهم ومنها ما قيل انما تدخل وقد لا يدخل فوقع الشك في الدخول وعدمه فصار الاية مجملا وفعله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام مبينا وهذا انما يتم لو ثبت ان الى في الدخول وعدمه هو ممنوع عند الخصم بل يقول لا يدل على شئ فبقي المرفق على العدم الاصلي اللهم الا ان يستعان بكونه مقدمة الواجب ومنها انها تارة يدخل وتارة لا فيدخل احتياطا وفيه ان الاحتياط انما يوجب لو كان الاصل الوجوب كصوم ثلثين من شهر مبارك لكصوم الشك واحتمال الوجوب هنا ممنوعة بل هو اول المسئلة ثم ان حديث الاحتياط لا يوجب كون الحكم مستفادا من الشرع والكلام فيه فافهم ومن هنا اندفع ايضا ما في التحرير ان يقال ان المواظبة على غسل المرفق قد ثبت فاورث شبهة الايجاب فاوجبنا احتياطا وايضا منقوض باكثر السنن ثم ثبوت المواظبة ايضا مشكل فانه لم ينقل الا بكلمة الى وهي يوجب عدم الدخول عنده وما روي الابا محمد انه اذا وضأ على المرفق غسله لا يوجب المواظبة فافهم هذا كله ما عندي في هذا المبحث على هذا التفصيل لعله من خصائص هذا الكتاب ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا

فرع ـ قد له علي من درهم الى عشرة قال زفر يلزم ثمانية بعدم دخول الغايتين عنده والمبدء والمنتهى وحاجبه الاصمعي وقال ما قولك في رجل قال شئ ما بين سنين الى سبعين اي يكون ابن تسع سنين فصيرزفر هذا انما يتم عليه لو كان حكم بين ومن واحدا وتصيره ليس دليلا عليه كما قيل ان يخص كان لعدم مطابقة الاعتراض بمذهبه لان قوله كان في من وهذا في بين وعنده يلزم في الاقرار المذكور تسعة لدخول المبدء بالعرف وعدم دخول المنتهى لانه غاية مد اذ لولا هما لما تناول الاقرار العشرة هذا وقد استدل لدخول المبدء ان وجود الثاني يستلزم لوجود الاول لما بينهما من التضايف الموجب لوجودهما معا ولا وجود للدرين الا بوجوب في الذمة ويرد عليه ـ ورد اظاهرا ان الثاني معروض للثانوية ولا يلزم من دخوله ووجوده في الذمة وجوده مع هذا العارض حتى يلزم وجود معنائف اخر يلزم هذه الاوصاف بعتبرها الذهن ويجعل معنونا تها واقعة في الخارج فلا يلزم من وجود معنون احدها وجود معنون الاخر والفحش من هذا ما قيل ان وجوب التاسع يستلزم وجوب العاشر اليضا كما ان وجوب الثاني يستلزم وجوب الاول عنده لان تاسعية التاسع بازاء ما تحته لا بازاء ما فوقه حتى يستلزمه فافهم وعندهما يلزم هناك عشرة اذ العشرة غاية والمعدوم لا يكون غاية للوجود والا وجد الشئ من دون غاية فلا بد من وجوده ووجوده انما يكون لوجوبه لانه لو لم يجب العاشر فيجب عشرة لهذا الصارف عما هو اصل الغاية قلنا ليس العاشر غاية في الخارج بل يكفي التعقل للتحديد وجعله غاية والحكم على ما هو محدود في التعقل بلزومه في الذمة فافهم مسئلة في الظرفية حقيقة وهي الزمانية او المكانية ونحو الدار في بيده مجاز فلزما في قول الشافعي تمحضت ثوبا في المنديل لان الغصب في المنديل انما يتحقق بغصب المنديل بخلاف غصب الفرس في الاصطبل لان العقار لا يكون مقصودا عند التغيير وبخلاف غصب ثوبا من منديل فان المتبادر منه الانتزاع وبعد المنافاة فيه محال فالاولى ان المنديل تابع والمتبادر من غصب المتبوع في التابع غصبها ولزم عشرة على قول المقر له على عشرة في عشرة لبطلان الظرفية فان الدرهم لا يكون ظرفا لدرهم اخر وكذا عدد بعد آخر وهذا اولى من الاستدلال بانه يلزم ظرفية الشئ لنفسه فانه انما يستحيل في العين واما المطلق فلا نحو ثوب في ثوب الا ان قصد به العينية تشترون لادم ضمنه لانه قصد المجاز وفيه تشدد عليه فيصدق قضاء ودبانة ويشكل بما اظاره المعترف الحساب وينبغي ان يلزم بالاقل العشرة المظروفة في عشرة مائة وليس كذلك عندهم حيث قالوا يلزم عشرة الا في رواية رواية الحسن وهو قول زفر رحمه الله وما اوردوا

لبيان ذلك ان الضرب لا يفيد بزيادة في المضروب نفسه وانما يفيد مقدار الاجزاء والا كان الفقير مثلا يضرب ما في يده من المال في الالوف لكل الالوف فغاية الملزم بارادة عرف الضرب والحساب صيرورة اجزاء العشرة مائة فلا يلزم المائة لكل ملة ففيه ما اورد في فتح القديران الكلام فيما اذا اراد عرف الحساب ولا شك ان في عرف الحساب يفهم من مثل هذا التركيب الا به فيلزم المائة قطعا ونحن لا ندعي ان بالضرب اذ واذ العشرة صارت مائة حتى يتوجه ما قلتم بل المدعى ان هذا اقرار بالمائة لان مفهوم كلامه بانضمام هذه النية ومثله مثل من تكلم بلغة هندية او فارسية واقر بها فيلزم ما يكون مفهوما في تلك اللغة فافهم وتقديره يفيد الاستيعاب عنده بخلاف ذكره للفرق الظاهر عرفا ولغة بين صمت سنة وصمت في سنة فيفهم من الاول استيعاب الصيام لسنة دون الثاني وقال البعض في بيانه ان تقدير في يوجب تعلق الفعل بالظرف بنفسه فيوجب استيعابه وذكره لا يوجب ذلك كما في الفعل المتسب بواسطة حرف الجر فقال ويخالف هذا خلافا لهما فلا يصدق قضاء عنده في نية اخر النهار في قوله انت طالق غدا لانه نوى خلاف الحقيقة لغا ونيته تخفيف فانه يفيد استيعاب اتصاف المراة بالطلاق تمام الغد ودفعه بالوقوع في اول اجزائه بخلاف في غد فانه يقبل فيه نية اخر النهار لعدم اقتضائه الاستيعاب فان قلت فلم قلتم بوقوعه في اول الاجزاء عند عدم النية قال هو انما يتعين اول الغد مع عدم النية بعدم المزاحم هناك بخلاف الاجزاء الباقية فان الاول مزاحم لها فالوقوع فيها دونه رجحان من غير مرجح فافهم هذا حكم القضاء واما ديانة فيقبل نيته اخر النهار في الصورتين فرع قالوا لو قال انت طالق في مشيئة الله تعالى تعلق بها فلا يقع لان المشيئة غير معلومة بخلاف طالق في علم الله لانه انما تعلق بموجود وهو قضى لطالق في قدرة الله فاجيب بان المعنى في تقدير الله فهو كقوله في مشيئة الله فلا يقع وربما يجوز ان يكون المعنى في مقدور الله تعالى ومقدوره متحقق فينبغي ان يقع والمهم تحرير الكلام بحيث لا ينافي هذا القيل والقال فقال لم يقع في قوله طالق في مشيئة الله وقوله طالق في قدرة الله لصحة تعلقها للتقييد فلا تتعين فيه الوقوع وهذا غير ظاهر في المشيئة فان المشيئ تعالى واقع بالضرورة فالاولى ان يقرر هكذا ان المتبادر من هذا الشرط وهو لا يستقيم في المشيئة فالمعنى ان شاء الله فطالق والشرط غير معلوم الوقوع وفي القدرة لا يستقيم الاشتراط في الظاهر فاما ان المعنى به ان قدر الله كما اذا كان القدرة بمعنى التقدير فهو كان شاء الله تعالى واما ان يعني في مقدور الله تعالى فلا معنى له الا ان هذا في جملة مقدوراته والموجود والمعدوم كلاهما مقدوران فلا تتعين الوجود والوقوع وهذا بخلاف طالق في علم الله تعالى فانه يقع في الحال لانه لا تعلق الا بالواقع المتحقق فيجب ان تحقق الطلاق فتدبر فان قلت تعلق العلم وتعلق المشيئة سواء فانه اذا قطع لوجود شئ قطع تعلق العلم والمشيئة به وما شك في وجوده شك في تعلقهما ايضا فما وجه الفرق بينهما فانهما لا يتعلقان الا بالواقع المتحقق ولا يعلم تعلقهما بما لا يعلم تحققه فما ذكرتم بعدم الوقوع في المشيئة جار في العلم وما ذكرتم للوقوع في العلم جار في المشيئة قلت هذا الاشكال مما تلقيه الاذكياء بالقبول والذي عندي في الفرق ان مثل هذا الكلام يستعمل للشرط غالبا وهو اي الشرط يستقيم في المشيئة عرفا لكن الشرط غير معلوم الوقوع فلا يقع بخلاف العلم فانه لا يستقيم الشرط فيه فالمعنى ان هذا تحقق في حكم الله تعالى وهذا لا يصح الا ان يقع ليتحقق في علم الله تعالى فيصح الكلام فتامل فيه ثم يقول ان ههنا كلاما آخر به يرتفع القيل والقال هو ان المتبادر في العرف بالتقييد بالمشيئة التشكيك بالوقوع بل هو للابطال عند البعض ونقل عنهما ايضا والعرف في جعل القدرة ظرفا استيفاء وقوع ذلك الشئ واشعارا ان القدرة الالهية اذا تعلقت بالمستحيلات يصح تعلقها وان القدرة البشرية قاصرة عنه وما في المتقيدا يعلم فيقصد توكيد وقوع مضمونه فيقع في هذه الصورة دون الاولين ولعل مقصودهم هذا لكن اجملوا وتساهلوا والكنوا ايذكر ما كان تتميما واعلى هذا العرف هذا ما عندي الى الآن ولعل يحدث بعد ذلك امر مسائل الادوات التعليق المراد بالادوات الكلمات ان بعضها اسما ايضا مسئلة ان التعليق على ما هو على خطر من الوجود قال الشيخ ابن الهمام ليس الخطر لازما لمفهوم الشرط فان الشرط قد يكون متحققا وقد يكون مشكوكا وهذا الخطر من

بعض

من خواص ان والكلمات المجازية للمضارع هذا وكون الكلمات المجازية غير داخلة لا على ما هو على خطر الوجود فغير مشهور بل خلافه مشهور قالوا لا
في قول الزوج ان لم اطلقك فطالق الا باجزاء ان غير واحد منها لان الشرط هنا العدم مطلقا اي العدم اساسا فانه الذي على خطر فلا غير
لان مطلق العدم متحقق فان السكوت متحقق معلوم ووضع ان للخطر هو المراد فلا يقع بالسكوت لانه عدم مقيد بزمان متيقن فلا يثبت وله
الشرط انه على خطر بخلاف متى لم اطلقك فانت طالق فانه يقع فيه كما سكت لعموم الازمنة في متى فالشرط فيه العدم في اي جزء
كان وهذا التقدير مما يتوقف على ان يكون متى داخلة تحقق الوجود واما اذا اشترط في مدخوله الخطر فلا يفيد ان يراد بالعدم مطلقا العدم
المتحقق في كل زمان فانه كما مر في ان ليس على الخطر والتقرير الاولى ان لم اطلقك دخل النفي على مطلق الفعل اعني الغير المقيد بزمان فان ان
يدل على الزمان وهذا يقتضي استيعاب النفي لزوجه وهو ان الفعل كالنكرة في سياق النفي يعم فلم اطلقك يقيد نفي الفعل بزمان فلا يقتضي الا نفيا
مقيدا بزمان ولهذا اي لاجل ان متى لعموم الازمنة لا يقيد التفويض في طالق متى شئت بالمجلس لانه بعموم الازمنة لا يبطل بالاعراض في بعض الازمنة
دون ان شئت اي يقيد التفويض في ان شئت بالمجلس لانه لا يقتضي عموم الازمنة بل التفويض مجرد المشية فاذا اعرضت بطلت المشية
في المجلس بطل التفويض هذا مسئلة اذا ظرف زمان ويجيء للشرط محققا فلا يدخل على ما هو على خطر الوجود الا لنكتة ووجه اي حين يجيء
للشرط فقد يسقط عنها الوقت فيكون حرفا كان ويجعل في التلويح بمعنى حرفيته ودخوله على ما هو على خطر الوجود وجعله مقتضى عبارة فخر الاسلام
ثم اورد عليه بانه انما يدخل على شكوك الوجود لاجل النكتة وهذا ليس بشيء لان الدخول وان كان لنكتة يوذن بسقوط الوقت دلالة على
معنى الشرط وان كان ذلك لنكتة وليس ان النكتة يجعل الشكوك متقابلا لغاية ان يجعل بمنزلة المحقق ويدخل الكلمة التي كانت للمحقق او يتعلق
فيما شك فيه ثم انه لما ثبت استعماله في الشرط المحض فحسب ان يكون موضوعا له لان الاسم لا يستعار لمعنى الحرف فقد برهنا انه حيث دخل عليه
ان الدخول على الخطر لا يوجب سقوط الوقت ولا الحرفية الا ترى ان الشيخ ابن الهمام ادعى الدخول على الخطر في متى مع عدم سقوط الوقت
ولعله لهذا لم يجعل الشيخ بمعنى الحرفية وللامر فيما قال ان كلام فخر الاسلام لا يساعد عليه منظور فيه فمن شاء فلينظر في كلام الفريقين فلا يقع
في اذا لم اطلقك فطالق فطالق حتى يموت احدهما لانها صارت كان ويطل معنى الوقت صار شرط الذي هو عدم الفعل عدما مطلقا حالا فحالا فلا يطهر
عندهما في الظرف ولا يسقط عنه الوقت كمتى ففي اي وقت سكت وقع ويرد عليهما انه لو اراد الشرط المحض بمعنى ان يجب ان لا يعتد به اصلا
في هذه البنية لانه نية خلاف الظاهر من اللفظ مع التخفيف على نفسه مع انه على انه قوي تقدما بالاتفاق وانما الخلاف فيما لا نية فيه فيقدر
مسئلة للامتناع الثاني لامتناع الاول اعلم ان لو حرف شرط موضوع لتعليق الثاني بالاول فيقتضي امتناع الثاني لامتناع الاول
مساويا للاول في الاكثر فيقتضي الثاني بانتفاء الاول دلالة على هذا الانتفاء الزامية فما قيل الاول ملزوم والثاني لازم فانتفاؤه لا يوجب
انتفاءه بل الامر بالعكس فلو لانتفاء الاول لانتفاء الثاني ساقط لا يلتفت اليه نعم قد يستعمل فيه على العكس ايضا كما في الا فتى ابا استثنائية
وقد جاء في الحوار وي عن امير المؤمنين عمر رضي موقوفا في الاصح ومرفوعا ايضا نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يعني قد يجيء لا فادة ان الثاني
متحقق في الواقع لازم لتقدير الاول المقدر وضده المحقق وقد يستعمل لو كان ايضا لتعليق الثاني بالاول في الاستقبال فيجوز الفاء في
الجزاء ويتعلق بعد الدخول في لو دخلت عقبت على ما روي عن الامام ابي يوسف كما في التحرير واصول الامام الرازي وفي الكشف ان هذا
رواية ابن سماعة في النوادر عنه وليس فيه ذكر الامام محمد ولم يتعرض فيه الامام ابو حنيفة وفي المنار روي عنهما فالقياس على ما لا يتعقب
لان حقيقة الكلام لانتفاء المعلق لانتفاء الدخول لكن المقصود منكموا بالشق عملا بالمجاز وصيرورة بمعنى ان حذرا عن الخطر والعتاق منصف

من قبل لعدم ايقاعه فلا معنى للاستثناء الدخول وقيل عليه ينبغي ان يتصل وان كان فاق الفتق قبل الدخول ولم يوجد ثم قال هذا الكلام ينبغي ان يكون الكلام على الحقيقة لحصول الفائدة والا فحمل على ان قال ابو الحسن الاخفش للابهواز مي ان قال انور دخلت الدار فانت طالق ثم قبل ان يقع في الحال لان الفاء لا يقع في جوابه فصار كما اذا قال ان دخلت وانت طالق يقع في الحال لان جواب ان لا يقع بالواو وجوابه ظاهرا نه لا يقع الفاء في الجواب ان كان على معناه وههنا قد انعقت التي معنى ان بناء على ان الفعل لم يتعقد بهذا فان العوام لا يفرقون بين ان والواو في الجواب هذا والله اعلم باحكامه لوجود الاتباع الثاني لوجود الاول لانه كلما وجد اليها الا فلا يقع في انت طالق لولا عبائي فزال لان ارتفاع المانع لا يتحقق لوجود الشرط والحكم كان مانعا ولم يحمل على الشرط بمعنى ان لانه لم يحمل عليه قط بخلاف لو قاتم **مسئلة** كيف للحال المشهور انه للسؤال عن الحال وقد يخرج عن السؤال ويدل على الحال فقط وقيل للحال مع اختيار ما كالصحة والمرض دون القيام والقعود وربما يمنع وادعى استعمال نحو كيف جلستك في كيف تجلس اجلس وجاز بالشرط جازما للمتابع مطلقا عند علماء الكوفة واذا ضم اليه كلما عند اهل البصرة قالوا فعلا الشرط والجزاء فيها يجب ان يكونا متفقي اللفظ والمعنى نحو كيف تصنع اصنع او كيفما تصنع اصنع فلا يجوز كيف ولا كيفما تجلس اذهب **فرع** في قول الزوج انت طالق كيف شئت وقع واحدة رجعية بدون المشية من الزوجة عنده لكن في المدخولة تفوض الاحوال الآخر كالبينونة الحقيقة والغليظة على مشيتها وفي غير المدخولة لا يفوض شئ لان المحل قد فات لوقوع الطلاق ولا يقع عندهما ما لم تشأ في المجلس فان شاءت في المجلس وقعت والا لا لان التفويض يتوقف على الجاهير لانه طلق وفوض وصفه الى مشيتها وان تفويض الوصف فرع وجود الموصوف فيجب ان يقع ولا يقع مجردا عن الوصف فيبقى موصوفا بوصف ناقصين الاولى وهو الرجعية وهذا غير واف لانا لا نسلم ان تفويض الوصف فرع وجود الموصوف بالفعل ولم لا يجوز ان يكون تفويض الوصف موجبا لتفويض الاصل فلا يقع شئ فالاولى ان يقرر هذا ان حاصل هذا ايقاع الطلاق في الحال مع تفويض الاوصاف اليها فيجب ان يقع لان الانشاء المنجز لا يتخلف الحكم عنه واذا وقع فلا بد ان يقع موصوفة بثبت له عند وقوعه بلا زيادة امر وهو كونه رجعيا فيصير رجعيا والاوصاف الباقية مفوضة كما كانت اذ بقي المحل قابلا فيه فانما تم لو لم يكن كلمة كيف مغيرة عن الايقاع الى التفويض هذا ولهما ان تعليق الحال لغير المنفكة تعليق لذي الحال والا لزم الانفكاك وههنا احد الاوصاف لازم للطلاق وقد فوضت الى المرأة فيجب ان تفوض نفس الطلاق ايضا اقول استلزام تعليق الحال للازمه تعليق الملزوم ممنوع لجواز كون حال الولي عند عدم المشية فيثبت من غير اختيار منه ومنها فلا حاجة الى تعليق الذات فنقول ان هذا الكلام تفويض جميع الاحوال وحاصله عدم الوقوع قبل المشية منها وانتفاء اللازم موجب لانتفاء الملزوم فكون البعض اولى غير مفروض غير مثبت اياه فان ثبوته مناف لتصرفه فالقيل تخصص تصرفه بما عداه قلت اي دليل على التخصيص ثم لا يبقى تصرفه عاما وتفويض الاصل ايضا ولا باس به قائل فيه والمشهور في الاستدلال لهما ان الشئ الغير المحسوس اصله ووصفه سواء فاذا تعلق الوصف بالمشية تعلق الاصل ايضا وهو غير تام لان مساواة الاصل والوصف في غير المحسوس مسلم يقيم عليه دليل هذا **مسائل الظروف مسئلة** قبل وبعد مع متقابلات فالاولان متنافيان والثالث مضاد مشهور لهما واذا اضيف كل منها الى اسم ظاهر فصفات لما قبلها واذا اضيف الى ضمير فلا بعدها اي فصفات لما بعدها هذا منقوض بنحو جاءني رجل قبل زيد فانه صفة له وجاء رجل غلامه قبله والتحقيق ان هذه الظروف لدنيا بتها عن الفعل تقتضي فاعلا هو الموصوف بهذه الظروف فهو كون ظاهرا يعود اليها هي صفات لما هي به وقد يكون مضمرا يعود الى اسم قبلها فهي صفات لما قبلها فلزم واحدة في طالق واحدة قبل واحدة لغير المدخولة لان الاولى وقعت في الحال فقارنا

تقارنا لايقاعه وقد وصفها بالتعليقية على الاخرى فاما بدين وقوعها بعدها في المستقبل فبلغو لفوات المحل ولزمتان في طالق واحدة قبلها واحدة لان الاولى وقعت في الحال متصفة بقبلية الاخرى عليها فيقع في الماضي لان قبل الحال ماض والايقاع في الماضي ايقاع في الحال فيقع كما يقع ثنتان في مع واحدة ومعها واحدة لانه ايقاع للاثنين وقعتا في الحال بعكس بعد فانه يقع في طالق واحدة بعد واحدة ثنتان لانه اوقع الواحدة في الحال ووصفها بالبعدية عن واحدة اخرى فلابد ان يقع بهذه الواحدة الاخرى قبل الاولى في الماضي والايقاع فيه ايقاع في الحال ويقع واحدة في طالق واحدة بعدها واحدة لانه اوقع الاولى في الحال متصفة بمعدية الاخرى عنها فهي في المستقبل ويلغو لفوات المحل وهذا بخلاف المدخولة فثنتان واقعتان عليها مطلقا في الصور كلها لانها قابلة للطلقات الكثيرة ولو مرتبة وما قبل ان كون المستثنى قيل غيره لاتقتضي وجود غيره فان اليوم متقدم على الغد المعدوم فينبغي ان لايقع في المدخولة لقوله طالق واحدة قبل واحدة لانه انما اوقع واحدة موصوفة بالقبلية على اخرى ولا يلزم منه وقوع اخرى فمدفوع بان القبلية نسبة بين القبل والبعد وتحققها فرع تحقق المنتسبين وهو بعيد وانكاره مكابرة **مسئلة** عند للحضرة المحسة نحو عندي كونزد المعنوية نحو عندي دين لفلان فالعندية اعم من الدين والوديعة وانما تثبت الوديعة باطلاقها بان يقول عندي لفلان الف من غير تقييد بالدين او الوديعة لانها اي الوديعة ادنى مما تينا ولان العندية بل لان الاصل البراءة للذمة وفي الحمل على الوديعة براءتها **مسائل متفرقة** غير متوصل في الابهام جاء صفة مضافة على الاصل فيه فالحكم في المضاف اليه اللهم الا عند قائل بالمفهوم وجاء استثناء فيفيد تقييض الحكم فيما بعده كما هو شان الاستثناء ويلزمه حينئذ اعراب المستثنى لان المستثنى لما صار مجرورا تبعا اجري اعرابه عليها لكنها صالحة للاعراب ففي له درهم غير وازيف بالرفع صفة درهم يلزمه الدرهم تماما لانه اقرار بالدرهم التام المغائر للدانق وفي له على درهم غير وازيف بالنصب يلزمه الدرهم الا دانقا لان الاستثناء المتكلم بالباقي فاقتضى الاقرار على ما بقي من الدرهم بعد اسقاط الدانق وفي له دينار غير عشرة دراهم بالنصب كذلك عندهما فيلزمه الباقي من الدينار بعد اخراج قيمة عشرة دراهم من الذهب ويلزمه دينار تام عند الامام محمد لانه استثناء منقطع غير مخرج لشيء عنده لعدم الاتصال المتجانس بين المستثنى والمستثنى منه صورة ومعنى وهو منتف في الدينار والدرهم واذا لم يخرج شيء يلزمه تام وقالا بغالبية اي كفاية التجانس معنى للاتصال وهو متحقق ههنا لاشتراك الثمنية بينهما فالمعنى له على دينار الا قيمة عشرة دراهم من الذهب وانما اكتفينا بالتجانس المعنوي في الاتصال فقط مع وجود المعنوي في له على الف الا هذا العبد لان الاتصال للكثرة الاستعمال وقع فيه هذا العرف دون غيره ويقال في مثل هذا عند ارادة الاستثناء الف الا قيمة لعبده لا يقدر هذا والله اعلم باحكامه **مسئلة** اللام للاشارة الى الماهوية اي معلومية المدخول واقسامها ثلاثة معروفة لام الجنس الخارجي الذي فيه اشارة الى حصة معينة من المدخول لام الاستغراق الذي فيه الاشارة الى كل فرد منه ولام الجنس الذهني الذي فيه اشارة الى الجنس ولام العهد الذهني الذي فيه اشارة الى فرد ما منه وهذا في المعنى كالنكرة اقول الحق ان تخصيص اللام الخامس للام الطبيعة في موضوع الطبيعية الذي فيه اشارة الى الطبيعة من حيث الاطلاق مثل قولنا الانسان نوع فان قلت القوم جعلوا داخلا في لام الجنس فانه اشارة الى الجنس سواء اخذ من حيث الاطلاق او من حيث هو قلت مقصوده ان الاقسام الثلاثة لام الجنس حين التقسيم لمغائرة بعضها بعضا بالاحكام كالالفاظ الآخر لانهم فعلوا عنه وهذا ان ارجع في لام العهد الخارجي فكذا وجه ايضا كما لايخفى على ذي بصيرة ثانية ثم الراجح العهد الخارجي لافادته فائدة جديدة وكون الذكر سابقا فرع ثم الراجح الاستغراق للاكثرية في موارد الاستعمال حتى صار في الاستعمال اشهر ثم الراجح الجنس لعدم افادته فائدة وقيل بالعكس بان الراجح الجنس على الاستغراق ويعزى الى علماء المعاني والبيان والاستعمال شاهد بالاول فهو الاحق بالاعتبار كيف هذا قول علماء الاصول

وہم متقدمون فی اخذ المعانی من قوالب الالفاظ قال فی التحریر ہذا لیس بمجرد فان الترجیح عند احتمال الاثنین باعتبار الاکثر والاغلبیۃ
ولا شک ان الاستغراق افید من العہد وبذا لیس بمجرد فان الاعتبار لکثرۃ الاستعمال والتبادر الا تری انہما من علائم الحقیقۃ ویقدم
الاعتبار للقرینۃ الا تری انہ بہا یترک الحقیقۃ وان کانت افید وترجح بہا احد معنی المشترک وان کان الاخر افید وہہنا استعمال العہد اکثر وہو المتبادر
وان کرر سابقا تحقیقا او تقدیرا وحکما قرینۃ علیہ فلہ الاعتبار ولہ التقدیم بذا ظہر بہذا ان اللام حقیقۃ فی التعریف والاشارۃ ہو تعریف المدخول
وانما کان مستعملا فی معناہ المجازی ثم المتبادر عند جماہیر مشائخنا بل مشائخ الشافعیۃ والمالکیۃ ایضا بل والحنابلۃ ایضا علی ما ہو الظاہر ان المدخول
حقیقۃ فی الاستغراق عند معدنۃ اللام کما انہ بدونہا للمفرد المبہم وتنقل خلاف اہل المعانی فیہ وسیجیء انشاء اللہ بحقیقۃ وصدر الشریعۃ لم یعتبر العہد
الذہنی المشہور قسما اخر بل اخذ الجنس بحیث یشمل المعہود الذہنی والمعہود الخارجی المشہور اعنی ما فیہ اشارۃ الی حصۃ معینۃ قسما قسمین ما فیہ اشارۃ
الی حصۃ معینۃ خارجیۃ مذکورۃ وما فیہ اشارۃ الی حصۃ معینۃ ذہنیۃ سمی الاول المعہود الخارجی والثانی المعہود الذہنی فہما قسمان من المعہود الخارجی
المشہور ولذا حکم بتقدم المعہودین الخارجی والذہنی علی الاستغراق فبان لک انہ لا خلاف بینہ وبین الجمہور بحسب المعنی انما التفاوت فی الاصطلاح
ولا یجب تطابقہ فسقط ما فی التلویح ان الحکم بتقدیم المعہود الذہنی علی الاستغراق مما لم یذہب الیہ احد ولا یصح فی نفسہ فان جہۃ تقدم
العہد علی الجنس انما ہو انتفاء الفائدۃ فی ارادۃ الجنس والعہد الذہنی مما لا فائدۃ فیہ اصلا فانہ معنی کالنکرۃ فافہم واذا دخل اللام علی الجمع
ولم یکن ہناک جماعۃ معہودۃ ابطل اللام معنی الجمعیۃ وافاد استغراق الاحاد ان امکن لانہ الراجح کما تقدم والا افاد تعریف الجنس سواء تحقق فی
واحد او اکثر وسواء کان مناط الحکم نفسہ مع قطع النظر عن الاشخاص کما فی الرجال خیر من النساء او کان مناط الحکم الجنس من حیث تحققہ فی
فرد ما کما فی رکبت الخیل ولبست الثیاب فدخل فی ہذا مثلا العہد الذہنی وسقط ما اعترض بہ فی التلویح من ان مثل رکبت الخیل من قبیل المعہود
الذہنی الذی فیہ للاشارۃ الی حصۃ ما معہودۃ فی الذہن واذ قد عدمت فی المعرف بلام الجنس فای معنی للمعہود الذہنی الذی ہو متقدم علی
الاستغراق وای شیء ہو فافہم والدلیل علیہ شہادۃ الاستقراء فانہ عند عدم امکان العہد والاستغراق یتبادر الجنس فی کلام اللہ وکلام الفصحاء
وایضا استدلوا بانہ لو لم یحمل علی الجنس یبقی الجمع علی الجمعیۃ بمعنی حرف العہد اعنی اللازم وان حمل علی الجنس المفید بالوحدۃ یبقی الصیغۃ فلا بد
من الحمل علی الجنس فیہ لیبقی اللام معمولا ویکون مدخولہ اقرب الی الجمع لانہ کما یصدق علی الواحد یصدق علی الجماعۃ واعترض علیہ بانہ لم لا یحمل
علی المعہود الذہنی وبشارۃ الی جماعۃ معہودۃ فی الذہن فحینئذ یبقی اللام والجمع کلا بما علی معنیہما وجوابہ انک قد عرفت ان من خواص اللام
ان یبطل الجمعیۃ فلو ابقی الجمع لغا قطعا وایضا ان العہد الذہنی عہد تقدیری ولیس معناہ حقیقۃ ولذا یعامل بالمعہود الذہنی معاملۃ النکرۃ
فلغا قطعا والحاصل ان اللام مبطل الجمعیۃ بالاستقراء الغیر المکذوب فلو ابقی الجمع علی معناہ الجمعی بطل اللام الکلیۃ ولا یظہر لہ اثر فی تغیر المدخول
ولو غیر الی معنی المفرد بطل الجمعیۃ بالکلیۃ ویصیر مجازا بعد تحمل الجمع علی الجنس الشامل للواحد والکثیر من قبیل عموم المجاز وصار المجاز اقرب
الی الحقیقۃ بذا والاقسام والاحکام التی ذکرت فی اللام بعینہا جاریۃ فی المضاف الی المعرفۃ فتنبہ علیہ ثم انہ یتفرع علی ما عرفت من الترتیب
بین الاقسام الاربعۃ حکم الافادۃ فاذا اعید المذکور ولو لا معرفۃ ثانیا کان عین الاول سواء کان الاول معرفۃ او نکرۃ تقدیما للعہد واذا اعید نکرۃ
کان غیرہ حملا علی الافادۃ الجدیدۃ ویشہد لہذا الاستقراء وما یروی عن ابن عباس رض موقوفا ومرفوعا فی قولہ تعالی فان مع العسر یسرا
ان مع العسر یسرین لن یغلب عسر یسرین لکن لم یصح ہذہ الروایۃ عند اہل الحدیث وہو منہ قول الامام فخر الاسلام وفیہ نظر لما وجہوا بہ ان الظاہر
التاکید والحمل علی تغایر المیسر من تصنع فانہ لیس یصلح بحال ادنی مسلم ان یخبر علیہ فما ظنک بعدۃ تنبیہات بہیات مائیسبون الی من ہم

متاديون باداب الشريعة ولم تجاوزنا قولهم وافعالهم عن اتباع السنة قال صاحب الكشف ان النكرة اذا اعيدت نكرة كان الثاني غير الاول واما اذا اعيدت معرفة او المعرفة معرفة او نكرة كان الثاني عين الاول وتمثيل للاخير بقوله نعتنا عن بني ذبيل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا وهو جيد بانه ان كان هناك معهود استغرق جميع افراده فدخل فيه النكرة بتقدمه كانت او متاخرة وكذا دخل المعرفة فعلى هذا ظهر انه اراد ما ليس بمعهود مجرد الدخول فيه سواء كان نفسه او بعضه وحينئذ فهو نفي صدق وبيان حكم اخر للاعادة غير ما حكم فيه اولا ورد عليه ان العهد يقدم فلا نسلم انه ان كان معرفة استغرق فاجاب بانه لعلامة استغرق عند عدم العهد كما في الثالث مطلقا وفي الباقيين عند المانع وانما ترك حديث العهد لكون الامر فيه ظاهرا مع ان مطمح نظره رحمه الله تعالى بيان الاخير من الشقوق اذ قيد النحاة فقط هذا **فرع** في حلفه لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده فيهما وتحمل على الاسبوع في الاول وشهور السنة في الثاني عندهما لامكان العهد فيهما فتحمل اللام عليه اتفاقا الا انهم اختلفوا فيما هو المعهود فعنده المعهود عشرة فتحمل عليه وعندهما في الايام الاسبوع وفي الشهور شهور السنة ولعله لاختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان والله اعلم بالاحكام **مسئلة** اي بجزء من المضاف اليه معرفا يجزء من نكرة فمعنى اي الرجال اي جزء من مجموع الرجال ومعنى اي رجل اي واحد من افراد رجل ويجب مطابقة الضمير للمضاف اليه في الثاني اي فيما كان نكرة لانه عبارة عنه فيقال اي رجل ضربك واي رجال ضربوك ويجب مطابقة الضمير له في الاول اي فيما اذا كان معرفة فيقال اي الرجال ضربك لانه حينئذ ليس عبارة عنه بل جزء من اجزاءه قيل تعم اي بالوصف كما هو شان سائر النكرات وقيل لا بل وضع ابتداء للعموم للفرق الظاهر بين قولنا اعط رجلا جاءك للسوال واي رجل جاءك للسوال وعند خصوص الوصف يخص اما عند الفريق الاول فظاهر واما عند هذا الفريق فلانه صارف له عن العموم **فرع** يتعلق بالكل اذا ضربوا في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لان الوصف وهو الضرب عام لهم فعند وجود الشرط يتناول حكم الحرية كلهم بخلاف قوله في حرية كلمة في من سهو الناسخ اي هذا بخلاف اي عبيدي ضربته فهو حر فانه لا يتعلق فيه الا الاول في صورة الترتيب او ما يعينه المولى في صورة المعية لان الوصف لغيرهم وهو المخاطب لانه اضاف وهو خاص فلا يعم الحكم وارد عليه لا نسلم ان الوصف لغيرهم بل الوصف لهم وهو المضروبية وعام كيف المضروبية يعم كالضاربية وهي صفة لهم فافهم وتفصيل هذا الفرع يطلب من المبسوطات الكرام

الفصل الرابع

وهو اي المفرد بالقياس الى لفظ اخر اما مرادف له او مباين له لانه اما ان يجد مفهوما من كل وجه احترز به عن نحو الحد والمحدود كالبر والقمح اولا يجد مفهوما بل يتعددان كان من وجه ما سواء صدقا على ذات كالناطق والضحوك اولا كان للانسان والفرس فعلى الاول هما مترادفان وعلى الثاني متباينان **مسئلة** الترادف واقع في اللغة بالضرورة الاستقرائية كالتاكيد اي كما ان التاكيد واقع بالضرورة خلافا لقوم لا لعيا بهم قالوا الوقوع من توابع فائدة واللازم باطل لما الملازمة فلان الواحد حصل به التعريف للمعنى فالاخر ايضا للتعريف هذا المعنى ولا فائدة في تعريف المعرف قلنا فائدة ما لزم انتفاء تعريف واحد بعد تعريف الاخر ولا يلزم منه انتفاء الفائدة مطلقا ولا ينفي التعريف اي تعريف كل بدلا على ان فائدة في الحسنات البديعية لا تخفى على المتتبع ولا نسلم ايضا ان الفائدة منحصرة في تعريف المعنى وتلك المحسنات كالسجع في قولك ما ابعد الغارات واقرب الفوات ولو كان لفظ اقتضى فقط موضوعا لهذا المعنى لفات السجع وكالمجانسة كقولك اشتريت البر والشعير وبعت البر وكاقيم لفظ القمح مقام البر فات ومنه قول العارف الكامل شيخ ابن الفارض المكي قدس سره فمذ لان ينوح عندليب كاد سعد والغا وغيران الخليل كلوعي ومنه ظهر فائدة اخرى من الحافظة على الوزن وكالقلب نحو قوله تعالى وربك فكبر ونحوه في نظم ونعم ونحو اي الفراء خلاف الاصل حتى اذا تردد لفظ بينه وبين غيره كالمجاز يحمل على غيره مقلبا بالنسبة الى اخيه **مسئلة** يجوز اقامة كل مقام الاخر اذا لم

اتفاقا اما في حال الترتيب مع العامل والمعمول او غيرهما من المتعلقات فلا يجب الجواز بل قد يمتنع هذا وهو الحق وقيل يجب الجواز ولا يمتنع اصلا وعليه الشيخ ابن الحاجب وقيل يجب الجواز ان كانا من لغة واحدة وان كانا من لغتين يمتنع واختاره البيضاوي في المنهاج الحاصل ان المذاهب ثلثة بجواز الامامة مطلقا وجوازها ان كانا من لغة فقط وعدم اطرادها ان كانا من لغتين هو المختار لنا ان صحة الفهم والتركيب مع الغير من العوارض الطارية على اللفظ واتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها فمنع تركيب لفظ مع اخرين غير صحة تركيب اخر بمعنا ما معه واستدلاله لو صح القيام يصح صلاة كبر عند افتتاح الصلوة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الحنفية يلتزمون له اي جوازه هنا فتتاح الصلوة فبطلان الثاني مم وثانيا بان المنع مدعى ان سلم المنع فان الشرع لم يصحح الافتتاح به والنزاع في الصحة لغة وثالثا بان اختلاط اللغتين لعلة ممنوع لغة الا بالتعريب للايزيد من امتناع صحة صلاة اكبر المنع في اللغة لواحدة وهذا غير واف فانه من قبيل المواخذات اللفظية لان له ان يقول لو صح يصح اليه اعظم فالجواب الاول منا والثاني من عدانا اصحاب الاطراد الجواز قالوا المعنى واحد وهو المقتضي لجواز الاقامة ولا اجر في الترتيب لغة اذ هو لافادة المعنى واللفظان فيها سواء ان ومانعوه في لغتين فقط قالوا لا اجر في الترتيب لا من لغتين قلنا قولكم لا اجر في الترتيب ممنوع الا ترى انه يقال صلى عليه ودون خصوصا اذا كانا من لغتين فان الاجر فيه ظاهر ثم ان اصحاب الاطراد ان اراد والجواز بالنظر الى نفس اللفظ دون الامور العارضة تم الاستدلال فان وحدة المعنى مقتض ولا استنكاف في الترتيب بالنظر الى نفسها وان كان يمتنع بالنظر الى ما ضم او امر اخر ولا يتوجه الدليل المذكور لابطال هذا ويويده تجويزهم من لغتين مع انه نقل الاتفاق على امتناع ضم اللغات المختلفة من غير تعريب لكن النزاع على هذا يصير لفظيا فتدبر

مسئلة لا ترادف بين الحد التام والمحدود خلافا لقوم قالوا اما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى والمفاد واحد وهو المعنى من الترادف لنا ان الحد والمحدود يدل على الصورة الوحدانية اي مرواخذ محمل معلوم بالصورة الوحدانية بخلاف الحد فانه يدل على عدة اشياء معلومة الصورة على حدة مفصلة فلا اتحاد بينهما من كل وجه بل الفرق بالاجمال والتفصيل ولا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه ومن ههنا خرج الجواب عن دليل الخصم من منع كون التحديد تبديل لفظ بلفظ اجلى وما ذكر في التحرير مع الاشارة الى التعريض بكلمة اللهم الا ان النزاع لفظي يرجع الى اشتراط الافراد وعدمه فيه فمن شرط فيه الافراد نفى الترادف بينهما فان الحد مركب وليس بمفرد ومن لم يشترط اقال بالترادف ممنوع فان الفريقين بعد الاتفاق على ان المرادفة يجب فيها الاتحاد بحسب المعنى من كل وجه اختلفوا في انه هل تحقق بين الحد والمحدود ام لا فذهب الذين رأوا الامر في بادي النظر قالوا بذلك الاتحاد واهل التدقيق قالوا لا اتحاد كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك انه قد مر ان المرادفين من اقسام المفرد والقائل بالترادف بين الحد والمحدود ان سلم هذا لا يأتي منه هذا القول وان كان المعنى واحدا من كل وجه ايضا والا لا ل النزاع الى اللفظ البتة فان التمييز بقوة بمعتى والمثبتين اثبتوه بمعنى الخ الا ان يقال انهم ما رأوا الحد مركبا وهو بعيد عن العقلاء او يقال النزاع في نفس اتحاد المفهومين بل يتحدان من كل وجه او لا واطلاق الترادف مسامحة هذا والله اعلم بمراد عباده

مسئلة لا ترادف بين المؤكد والمؤكد لاتحاد اللفظ كما في التاكيد اللفظي او تغاير المعنى كما في التاكيد المعنوي ولا يدفي الترادف من التخالف في اللفظ والاتحاد في المعنى ولا ترادف بين التابع والمتبوع نحو حسن بسين لانه لو افرد عن المتبوع لا يدل على شئ ولو كان المعنى المفهوم حال التركيب معه مستقلا بالمفهومية كيف لا وليس معناه الا معنى المتبوع فلا يلزم كونه حرفا كما في التحرير وانما لا يدل لتابع منفردا عن متبوعه لانه انما وضع وقرر في استعمال التقوية متبوع قبله على نهج مخصوص فهو مستعمل بدونه فلا يدل على شئ اصلا وما معه وان دل على معنى لكن ليست دلالته وضعية بل دلالة كدلالة المقلوبات وبهذا ظهر لك سر عدم الترادف بينهما وما ذكره المصنف غير فان لدلالة حين الافراد عين مشروطة في الترادف الا ترى ان الضمير المتصل والمنفصل مترادفان

مع انه لا يدل المتصل لو افرد على شئ اصلا وقد يكون التراوف في الحروف ايضا مع انه لا دلالة لها حال الافراد فتدبر

وهو اي المفرد باعتبار وحدة المسمى المدلول له وتعدده خاص وعام قال ابو الحسين البصري في تفسير العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد في المنهاج وقال الامام المستغرق لما يصلح له لوضع واحد او لاستعمال واحد لتخرج عن الحد المشترك اذا استغرق لما يصلح له باعتبار معنى واحد دون معنى آخر فانه لا يستغرق لما يصلح له مطلقا مع انه عام قيل في حواشي ميرزا جان انما زاد ذلك ولئلا يدخل المشترك اذا اريد جميع معانيه فان اراد تهما صحيحة عنده فهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الاوضاع اقول لا يصح اخراج المشترك فانه من افراد المحدود اذ قال في شرح المختصر العام عند الشافعي قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة يعني المشترك المستعمل في معانيها كلها وفيه نظر اما اولا فانه على هذا لا يصح هذا التقييد اصلا وان كان للصيانة عن خروج المشترك المستغرق باعتبار معنى واحد فانه كما يصونه عنه يخرج المشترك المستغرق للمعنيين واما ثانيا فلان مقصوده ان الحدود القسم الخاص المتفق الحقيقة فلا بد من اخراج القسم الاخر هذا واعلم انه حد الشيخ ابن الهمام بان العام يدل على استغراق افراد مفهوم وهذا اصوب من تعريف ابي الحسين فانه غير جامع للفظ كل وجميع فانهما لا يستغرقان لا يصلحان له من الافراد بل الافراد اضيفا اليه والمراد بالاستغراق اعم من الاستغراق الاجتماعي والانفرادي بدائم او رد نحو عشرة فانه مستغرق لما يصلح له من الاحاد التي هي اجزاءه ولا يتوجه هذا على تعريف الشيخ اصلا لقوله لافراد مفهوم بدل قوله ما يصلح له فانه يجيب بان المراد بالصلاح المعتبر في احد صلوح الكل للجزئيات ولا للاجزاء فالعام ما يستغرق لما يصلح له من الجزئيات وآل الى تعريف الشيخ وهو اي العشرة لا يصلح للاحاد صلوح الكل للجزئيات ولا يستغرق العشرة اي جزئياته فان الكلام في المنكر واما المعرف المستغرق فمن افراد المحدود فلا نقض بدخوله فان قلت فعلى هذا يخرج الجمع المعرف المستغرق فانه استغراقه للاحاد وهي ليست جزئيات له قال وعموم الرجال باعتبار ان اللام يبطل معنى الجمعية ويجعله بمعنى المفرد كما هو الحق المختار من المذهبين فجزئياته الاحاد لا المجموع وقيل عمومه باعتبار تناوله للجماعات وح لا يراد وبالجملة ان الجمع المستغرق تتناول لجزئياته واما على المختار فلان جزئياته الاحاد وهو مستغرق له وعلى غير المختار فجزئياته الجماعات وهو مستغرق لها فلا اشكال على المذهبين او عموم الرجال باعتبار ان المراد بما يصلح له جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ الدال كالرجل والرجل او جزئيات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ اما حقيقة كالرجال فانه مشتمل على مفرده وهو الرجل وحكما كالنساء فانه جمع امرأة من غير لفظه وهو غير مشتمل عليه حقيقة لكنه في حكم المشتمل لكونه في معنى المشتمل قول الشكل على هذا الجواب بعموم اسم الجمع فانه لا يستغرق لجزئياته ولا جزئيات ما اشتمل عليه لعدمه فانه ليس له مفرد ولو تقديرا حتى يكون مشتملا عليه فافهم قال الامام فخر الاسلام في تفسيره وهو ما انتظم جمعا من المسميات انتظاما استغراقيا اما لفظا كالرجال او معنى كالقوم والجمع المنكر عنده رحمه الله تعالى منها اي من العام فلا يتوجه الاشكال بدخوله وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي رحمه الله تعالى واذا اقتنا ما اذا قال العام اللفظ الواحد احترزنا به عن المتعدد والدال من جهة وجوه على شيئين فصاعدا احترزنا بالجهة الواحدة عن المفرد المنكر فانه دال على المتعدد من جهات وفي اطلاقات ولا يصح انه لا احتراز عن المشترك المستعمل في معان فانه دال عليها باعتبار لا يجوز هذا الاستعمال واورد عليه ولا المعدوم المعرف المستغرق فانه لا يدل على شئ فضلا عن شيئين فصاعدا فان مدلوله ليس بشئ والجواب انه شئ لغة فان اهل اللغة يطلقون الشئ على المعدوم ايضا وان لم يكن شيئا كلاما فان اهل الكلام لا يطلقون الشئ عليه وفيه خفاء فانه قال في المواقف ان الاشاعرة اجمعوا على ان المعدوم في الازل ليس شيئا وايد عليه تأييدات فالاولى ان يقال انه وان لم يكن شيئا حقيقة ووضعا لكنه شئ مجازا وبهذا المجاز يشارك موجودا فلا يمتنع استعماله في التعريفات واورد ثانيا الموصول بصلته عام والحال انه ليس بلفظ واحد فلا يصدق عليه الحد مع انه من افراد المحدود والجواب ان العام هو الموصول وحده هو المقترن مع الصلة كالمعرف باللام فانه وحده عام حال اقترانه باللام

والصلة بمنزلة العموم كاللام والموصول حد لفظ واحد ليس للعام المجموع المركب من الموصول والصلة ثم ان هذا الايراد غير مختص بتحديد هذا الخبر للامام العارف بل وارد على الجميع فيحتاج الى هذا الجواب فان العام من اقسام المفرد كما لا يخفى على المتامل وقد يجاب في شرح المختصر بان المراد بوحدة اللفظ ان لا يتعدد المعنى فالعام حينئذ دال على تعدد ولم يتعدد اللفظ حسب تعدد المعاني والموصول مع صلته يدل على الكثير دفعة لا ان واحدا منها على واحد والاخر على آخر قيل في شرح المشرح ان اريد بالدلالة على شيئين الدلالة المطابقة فامتناع هذا على الموصولات لا يدل على شيئين بالمطابقة فانها موضوعة لمفهوم كلي فيستعمل في الجزئيات فلا يكون الدلالة عليها مطابقة وان اريد بها الاعم من المطابقة والتضمن دخل الالفاظ التي لها دلولات تضمنية فانها تدل على شيئين فيما عدا بالتضمن وهي الاجزاء قيل هذا الاشكال وارد على اصل التعريف لا تخصيص له عنها بهذا الجواب ويمكن ان يقال لعل وجه الايراد على الجواب انه يخرج الموصول لتقيد وحدة اللفظ ولا يتوجه هذا الايراد الا اذا ان الموصول داخل فيه وقد اثبت دخوله بهذين الجوابين فاورد هذا الايراد ويمكن الجواب عنه بان المراد بالشيئين فيما عدا الفردان من مدلول اللفظ فيما عدا وظاهر ان الاجزاء الدالة يصح عليها تضمنا ليست افرادا ومعنى قوله فيما عدا ان تعلق الدلالة الى حدود الفرد يخرج الالفاظ الدالة على الاجزاء بالتضمن فانها واقعة على حدا ذلا مهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذا في الحاشية وقد يجاب بان المراد الدلالة المطابقة مجازية كانت او حقيقية اي الدلالة على تمام المستعمل فيه والموصولات يدل على كل مطابقة لكن اجمالا من حيث انه فرد لمفهومه الذي جعل عنوانا لها وهذا انما يتم لو جعل كل فرد موضوعا له استقلالا لا يلزم ان يكون العام المخصوص حقيقة في الباقي فانه مستعمل في الموضوع له وبهذا الجواب يندفع ايضا لو قرر سوال شارح الشرح بانه ان اريد الدلالة مطابقة له تصدق على الموصول بل على فرد من افراد العام لان اللفظ الواحد لا يدل على الكثير وان اريد الاعم دخل الالفاظ الموضوعة بازاء معنى مركب فافهم وما اورد ان العام لو كان موضوعا للكل لكان كل واحد مدلولا تضمنيا فلا يسري الحكم اليها فانه لا يلزم من الحكم على الكل الحكم على الاجزاء فالجواب عنه انه وان لا يلزم عقلا لكنه يلزم في خصوص الالفاظ العامة لغة فان الالفاظ العامة انما وضعت للكل لان تجعل محط الحكم كل واحد واحد في الاستعمال وبسبب شيء لا يلزم عقلا يلزم لغة وبالعكس فتدبر واجيب في حواشي ميرزا جان باختيار شق المطابقة والقول بان الموصولات موضوعة لمعان جزئية مما يصدق عليه الصلة بوضع عام واحدا انها موضوعة لمعان كلية تستعمل في الجزئيات كما زعم المورد فاذا اريد بها الجميع من الجزئيات التي وضعت بازائها دل على الجميع مطابقة فانها استعملت فيما وضعت لها اقول فيه نظر فان غاية ما لزم منه ان الكل مما وضعت له فيكون الاستعمال في كل بدلا مطابقة والمطابقة في كل كل مثلا لا يستلزم المطابقة في كل كل فانه لم يوضع لكل بعينه فتدبر والتحقيق ان حال الموصول حال المعرف باللام بعينه فهو بما يقصد به الى المعين الموصوف بالصلة المعهود وقد يقصد كل فرد مما اتصف بالصلة وقد يقصد جنس المتصف بها وقد يقصد الفرد المبهم منه المعهود في الذهن والعام ليس الا ما قصد به المعنى الثاني ثم ان الافراد الموصوفة بصلة تغاير الموصوفة بصلة اخرى وبهذا فوضعت الموصولات بازاء الافراد الموصوفة بصلاتها كلها والافراد الموصوفة بصلة اخرى كلها الى ما لا نهاية لها من التحققات بالوضع العام مرة واحدة فالمستعمل المستغرق لجميع افراد متصفة بصلة دال عليها مطابقة كالمستغرق للفرد بصلة اخرى دال عليها مطابقة فليس المقصود ان الموضوع له واحد حتى يكون التصف بالصلة بدا وان الوضع لكل بدل يستلزم كون الدلالة على الكل مما مطابقة بل هما موضوعة لكل بعينه فاستعمل فيما يدل عليها مطابقة هذا بحسب التحقيق الذي لا يجاوز عنه الحق واما الالفاظ المجازية المستغرقة لافراد معانيها المجازية فالجواب عنها ان يراد بالمطابقة الدلالة على تمام المستعمل فيه حقيقيا كان او مجازيا وانما قال المصنف ان الالفاظ المذكورة وان كانت مجازا بالنسبة الى المفهومات الكلية لكنها حقيقة في العموم فيكون العموم مدلولا مطابقيا لكن على الثاني يخرج الالفاظ الخاصة المستعملة في العموم مجازا

العموم مجازا لحكم المستعملة في الاثبات المستغرقة ولا باس فان الظاهر ان التعريف للعام الحقيقة هذا وقد يجاب بان الموصول موضوع لمفهوم متضمنا
الوصف بالصلة من غير اعتبار الاجتماع والبدلية والالماصح الاستعمال في واحد مقابل مطلقا فاذا اريد الكل كان كما اريد من المشترك جميع المعاني
الا ان المشترك شرط استعماله ان لا يجمع المعاني في الارادة فيكون هذا الاستعمال فيه خطاء وههنا لما لم يشترط في الاستعمال هذا الشرط كان حقيقة لانه
استعمال صحيح فيما وضع له ولعل هذا الجواب تنزلي والحق ما اخذنا سابقا فتامل وتشكر واورد ثالثا بدخول المثنى فانه يدل على اثنين والجواب انه تارة يدل
على اثنين فصاعدا معا اذا المراد بالدلالة على اثنين فصاعدا الدلالة عليهما وعلى ما فوقهما ولا يصح المثنى لما فوق الاثنين فلا يدخل في الحد قيل فيه تامل
ذلك الذي ذكرت من المعنى لو باع بدرهمين فيما اذا وكل رجل وقيل له بعه بدرهمين فصاعدا لم يكن ممتثلا لان معناه على ما ذكرت البيع بدرهمين
وبما فوقهما فالاذن لم يتناول البيع بدرهمين فلا امتثال والحق خلاف لانه ممتثل قطعا حتى ينفذ البيع ولا يكون للمالك حق الفسخ ويجاب بانه
لا يمكن العطف فيه اي في التوكيل على درهمين لما مر لا الصعدان لان الدرهمين لا يصيران ما فوقهما بل الصاعد هو الثمن بالزيادة عليهما واذا لم يصح
هذا قيل انه حال محذوف العامل والمعنى فيذهب الثمن صاعدا فالوكالة بالبيع بدرهمين والاجارة في الزيادة في الثمن بخلافه فيما لو حن فيه فانه لا انصراف
عن الظاهر لان الدال تقبل الزيادة باعتبار المدلول فيزداد الدال بازدياد المدلول فصح ان يقال يدل على اثنين وعلى ما فوقهما فلا يغير عن الظاهر
ولا يخفى انه لا يصح العطف فيما نحن فيه ايضا على شيئين لاختلاف الاعراب وايضا لا يلزم من العطف على درهمين ان يكونا صاعدين بل انما يقتضي
ان يكون البيع بمقابلة الدرهمين والصاعد فلا امتناع في العطف فلعله اراده بالعطف معناه اللغوي والمقصد انه لا يصح تعلقه بدرهمين اذ هما
لا يصعدان بل فصاعدا يتعلق بالمحذوف فقد تم التوكيل بالبيع بدرهمين وهذا خبر آخر واما فيما نحن فيه فيصح التعلق بالشيئين فيما يصعدان باعتبار
المدلولية وهذا ايضا غير واف فان الشيئين نفسهما لا يصعدان الا بالضم كالدرهمين حكما يصح الصعود فيهما باعتبار المدلولية بان يفهم منه الشيئان
وشيء زائد كذلك يصح صعود الدرهمين باعتبار الثمنية بان يجعلا مع درهم زائد ثمنا فلا فرق بين الصورتين بل الحق ان المتبادر في العرف من
مثل هذه العبارة التعميم بين البيع بدرهمين وبما فوقه وكذلك المتبادر في التعريف الدلالة على شيئين او على ما فوقهما وقد تقرر النقض بالمثنى
على مقرره فذلك ان تقرر الجواب بان المعنى في التوكيل باجازة البيع بثمن درهمين وبثمن ما زاد فظاهر ان البيع الواحد لا يكون بثمنين و
المفوض اليه ليس الا بيعا واحدا فلزم التغيير في البيع ضرورة بخلاف ما نحن فيه فان الدلالة على الشيئين والزائد يمكن بلفظ واحد وهذا ايضا
لا يخلو عن نوع قلق ويمكن ان يقال ان المتبادر من امثال هذه العبارة احد هما عرفا فمعنى صورة التوكيل لمقصد التخيير بين البيعين بثمنين
وفيما نحن فيه الدلالة على اثنين او الزائد لكن بلفظ واحد والبدلية باعتبار الاوقات فمعنى العام اللفظ الواحد الدال على الاثنين تارة وعلى
الزائد اخرى والمثنى لا يدل على الزائد اصلا وهذا ايضا غير واف فانه يطبق على الجمع المنكر ولا يتناول العام الاستغراقي فانه يدل على الكل
ولا يدل على الاثنين اصلا بذا تم قيل لا حاجة حينئذ الى قيد اثنين فيلزم الاستدراك بل كفى ان يقال اللفظ الواحد الدال على ما فوق الواحد
اعم من عام الاول يدل على ما فوق الاثنين وفيه انه لو حذف قيد شيئين لما صح تعلق فصاعدا اليه حاجة وان لم يكن حاجة في الاطراد فتامل
نعم لو بدل العبارة بنحو اخر لما كان اليه حاجة لكن تعيين طريق ادراء المقصد ليس ايجابا على المتكلم فلا ان يؤدي باطول فاقصر هذا قول الجمع المنكر
عند قدس سره وعام ويقول هو قدس سره اقل الجمع اثنين لان هذا من معاني الناسخ والصحيح انكان قيد شيئين لا دخال الجمع المنكر فيطهر الفائدة
قال مطلع الاسرار الا ترى ان الجمع المنكر المستعمل في اثنين انكان عاما فعلا في احد فلا يخرج المثنى ويبقى النقض به وان لم يكن عاما وخلا فيه فلا
يظهر الفائدة اصلا فتدبر واورد رابعا النقض بالجمع المعهود والمنكر فانهما دالان على اثنين فصاعدا واجيب بان الكلام انما هو في عند تجرد

ولا مشاحة في الاصطلاح وثانيا على التنزل بان المراد الدلالة على شيئين فصاعدا معا بالاستغراق ولا شك بالمجموع المضاف فيشمل علماء البلد فانه غير مستغرق لافراده كلها بل لبعضها كالمعهود للفرق البين بين الافراد المخصوص على الاطلاق كما في الجمع المضاف فانه اعتبر الخصوصية اولا بالاضافة ثم اعتبر استغراقه لجميع الافراد وله وبين الافراد مطلق على الخصوص كما في الجمع المعهود فانه اعتبر مطلقا وارد بعض مسمياته فلا شائبة في الاستغراق فيه فما في التحرير انه عرف العام بما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة بقوله مطلقا احتراز عن الجمع المعهود فانه يدل على افراد مخصوصة لا مطلقا ورد عليه الجمع المضاف فان مسماه مقيد الا مطلقا واجيب بان المشترك فيه عالم البلد ولم تقييد بشيء بخلاف المعهود فان المشترك فيه الرجال مثلا وقد اعتبر تقييده والحق ان لا فرق بين الجمع المعهود والجمع مضافا لان عالم البلد ايضا معهود اراده عهد دون عهد لا يدل عليه العام ساقط لان المضاف بالاضافة العهدية تلزم خروجه وبالاضافة الاستغراقية لا عهد فيه بل اعتبر تقييد الجنس ولا ثم اعتبر عمومه استغراقه بجميع الافراد للمقيد فتدبر مسئلة العموم حقيقة في اللفظ وهو متصف به حقيقة اتفاقا وهل تتصف به المعنى اختلف فيه فقيل نعم تتصف به كاللفظ وهو المختار عند المصنف وهو الظاهر من كلام القاضي الامام ابي زيد في الاسرار وعليه حمل كلام الامام الشيخ ابي بكر الجصاص الرازي رحمهما الله تعالى وقيل تتصف به المعنى مجازا وعليه الاكثر من الاصوليين ومنهم الامام فخر الاسلام وقيل لا تتصف به المعنى حقيقة ولا مجازا وهذا مما لم يعلم قائله ممن اعتد بهم لنا ان العموم لغة وعرفا مطلق الشمول وهو معقول في المعنى كما في اللفظ كعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين والكلي للجزئيات فان قيل لعموم شمول امر واحد وشمول امر واحد ليس في المطر والصوت بل الافراد متبعض فان المطر الذي في بلد غيره ببلد اخر والكيفية المسموعة بشخص قائم بالهواء المحيط في سامعة غير القائم بالهواء الذي في سامعة اخرى كذا قالوا اقول ليس الامر كما زعمت بل الطبيعة من المطر والصوت الواحدة بالوحدة المبهمة نعم في ضمن الافراد الموجودة في محال متعددة وقيل في الجواب لم يعتبر في العموم لغة شمول امر واحد بل يكفي الشمول على طريقة التبعيض ثم افاد شارح المختصر ان الاطلاق اللغوي امره سهل فانه يعرف بالاستقراء وانما النزاع في امر واحد متعلق بمتعدد بل بعضه امر لا وذلك اي تعلق الامر الواحد بمتعدد لا يتصور في الاعيان الخارجية اتفاقا وانما يتصور في المعاني الذهنية فان العقل لا يابى عن تجويز تعلق معنى ذهني بمتعدد والاصوليون ينكرون وجودها فمنعوا اتصاف المعاني بالشمول والعموم واختلفوا في تقريره فمحل التعلق بعضهم وهو شارح الشرح على الحلول فالحاصل ان حلول امر واحد في متعدد لا يتصور في الاعيان الخارجية وانما يتصور في المعاني الذهنية وعلل عدم تصوره في الخارجيات بان المراد الواحد بالحمل الحال المتعددة ورد عليه انه لا فرق حينئذ بين العين الخارجي والمعنى الذهني فلا يصح قوله وانما يتصور في المعاني الذهنية وهذا لا يرد لو اراد بالاعيان الخارجية الاشخاص وبالمعاني الذهنية الطائع المأخوذة من حيث هي وانما خص الاشخاص بالخارجية لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فلا اشخاص في ذهنية عندهم المراد بالمعاني الذهنية المعاني المعقولة للذهن لا الموجودة فيه اقول ويجوز ان يكون المعنى جوهرا كالمطر فلا تتصف بالحلول اصلا فتامل وحمل بعضهم وهو سيرد جان التعلق بالمتعدد على قبيل الصدق وقال لا يتصور في الاعيان اي الاشخاص الخارجية فان صدق امر واحد شخصي خارجي على امور لا يجوز بخلاف معقول ذهني او منه الكليات الصادقة على الكثير والاصوليون ينكرون المعقول الذهني بعدم قولهم بالوجود الذهني ووجود الكليات في الاعيان اقول يرد عليه ان الصدق والحمل لا يقتضيان الوجود بل يكفي المعقولية كما في المعدومات فان المحمول فيها عدمي غير موجود مع كونه محمولا على الموضوع والاصوليون لا ينكرون ذلك الحمل وكيف ينكرونه وانتم اقول للجواب بل التعلق على الوجود والمعنى ان لا شمول للمعدوم الا مجازا فان الشمول وجود امر في متعدد ووجوده في موجود متعدد لا يتصور في الاشخاص الخارجية فتحمل الاعيان على الاشخاص وذلك ظاهر وانما يتصور في المعقولات الذهنية ومنها الكليات العقلية التي قيل لوجود بالفعل فيها للشمول فيها للمتعدد وجمهور الاصوليين ينكرون وجود الطبايع في الخارج على ما علم في مبحث الامر من المنتصف

فمنعوا شمول امر واحد لمتعدد فی المعانی هذا وعلی هذا فرع حقیقة النزاع الی النزاع فی وجود الطبائع واعلم انه لاشک ان العموم علی هذا التقدیر یعنی وجود امر واحد فی متعدد ولاشک ان الالفاظ لایتصف به بهذا المعنی فلایصلح تحریرا لنزاع المذکور انفا فان الکلام فی العموم الذی یتصف به اللفظ اتفاقا قابل یتصف به المعنی ولو اریدان الاخری بالنزاع هذا فهو کما تری اذ لاغرض للاصولی یبتنی به ثم الاستغراق حقیقة لیس الا للمعنی فانه هو المنطبق علی الافراد واللفظ لیس مستغرقا الا باعتبار الدلالة علی الافراد فح لایصح القول باتصاف المعنی بما یتصف به اللفظ حقیقة ولایصح التنازع اصلا اللهم الا فی اللفظ وما فی التحریر ان مبنی النزاع ان من اعتبر فی العموم الوحدة الشخصیة کفخر الاسلام منع اتصاف المعنی به حقیقة فان الواحد الشخصی لایتناول الکثیر وانما یتصور فی الذهن وهو ینکره نعم یجوز مجازا ومن منع مجازا ایضا زعم ان لاعلاقة ومن لم یشترط الوحدة الشخصیة جوز اتصاف المعانی به وهو الحق یقال بعد عام فلایلتفت الیه لانه مع انه لااثر له فی کلام الامام فخر الاسلام اصلا وان الواحد الشخصی ذهنیا او عینیا لایتصور تناولها للکثیر لایلزم منه الاتصاف بما یتصف به اللفظ وعبارتهم یدل علیه وحرر النزاع بعض من تعمق نظره ان المراد بالعموم الاستغراق لافراد المفهوم الصالح بحیث ان الاحکام من التخصیص والتاویل هل تتصف به المعنی فیختص بخلاف ما للفظ ام لا یتصف کما یقال لثبات اقتضاء هل العموم ام لا والی الثانی ذهب الامامان الشیخ فخر الامام والشیخ شمس الائمة الحلوانی رحمهما الله تعالی حاکمین بان التصرفات والتجوزات انما یکون فی الالفاظ دون المعانی فانها مالم یعتبر بالفاظ لاتتصرف فیها بزیادة ونقصان ویطلق علیه العموم مجازا بان یراد مطلق الاستغراقی والشمول اللاوذکر کما یقال المأکول فی الاکل عام والعموم حقیقة تهوما ذکره وبعضهم ذهبوا الی الاول ونسبه بعض مشائخنا الی الشافعی حیث جوزوا التخصیص فی الثابت اقتضاء ومن انکر الاتصاف به حقیقة ومجازا فهو ممن لایعتد بهم زعما منهم بعدم العلاقة وقد وقع ههنا فی التحریر من الکلام مایقضی العجب بهذا ینبغی ان یفهم هذا المقام **تتمة** للعموم صیغ دالة علیه بالوضع افرادا وقیل لیس له صیغة ومایدل علیه فی الاستعمال حقیقة فی الخصوص مجاز فی العموم وقال الشیخ ابوالحسن الاشعری تارة بالاشتراک بین العموم والخصوص وتارة بالوقف وفسروا بانه لایدری ایهما حقیقة فی العموم ام مجاز وبانه لایدری معنا ورد بان الاستعمال متحقق قطعا فلابد من الوضع فاما النوعی الذی فی المجازات دواما الذی فی الحقیقة فلم یبق التردد الا فی کونه حقیقة او مجازا وقیل بالوقف فی الاخبار فقط دون الامر والنهی قیل لانزاع فی الالفاظ المرکبة الدالة علی العموم مثل کل رجل وجمیع الرجال وانما النزاع فی الصیغ المخصوصة وهی اسماء الشرط والاستفهام لمن وما ومتی قیل من الوک یدل علی الافراد علی البدل حتما لالامعا جوازا نحو کالنکرة لایصح دعوی العموم فیه اصلا واجیب بانه یدل علی جمیع الافراد دفعة لکن علی سبیل التردد وفی ثبوت الابوة لهما فانهما لایمکن ان ثبت لکل واحد منهما یدل علیهما بدلا علی الاحتمال کالنکرة ومنها ای من الصیغ المخصوصة الموصولات قال الشیخ ابن الهمام عموم اسماء الشرط والموصولات عقلی فان من یدل علی عاقل الذی علی ذات فاذا علق بشرط او صلة عامتین یعم کل فرد من افرادهما التی وعینیة الشرط او الصلة بهذا دعوی من غیر دلیل فان شمول الشرط والصلة لایوجب ان یقصد استغراق الکل معا عقلا الا اذا کانا وضعین متناسبین للحکم فیعم الحکم بعموم العلة العموم فیما یفهم مطلقا ثم ان العموم لو کان عقلیا بان یکون لازما من لوازم معناها الموصوف بالشرط او الصلة لما صح تخصیص لانه والالم یبق الملازمة فاذا زال زال العموم نبهاء ومنها الجمع المحلی باللام والجمع المضاف نحو اهلک الناس کذلک ای الجمع المحلی والمضاف فکل لامطلقا لیل حیث لاعهد لان العهد مقدم علی الاستغراق فی الجمع وان کان بعضها اقوی فی الدلالة علی العموم عن بعض کالجمع المحلی والمضاف فانها اقوی من المفرد کذلک ومنها النکرة المنفیة والمراد بالمنفیة ههنا ای النکرة المفتوحة لواقعة بعد لا التی لنفی الجنس نص فی العموم وعند ضعای دون النکرة المرفوعة لوالتی لیست بنص بل ظاهر فیه ویحتمل غیره کذا قال بل العربیة واستدلوا بانه یجوز لارجل ولارجل فی الدار بل جلان ولایصح لارجل بل رجلان ولیس

عليه الشيخ ابن العمام بانه يجوز لا رجال فيها بل رجلان فيها عندهم فينبغي ان لا يكون نصا عندهم وان قيل بان النفي ههنا للجنس مع صفة الوحدة يقول في لا رجل النفي للجنس مع صفة الوحدة وهما سواء وايضا انه قد اشتهر ونقل عن ابن عباس رض ما من عام الا وقد خص منه البعض فاين النصوصية وقد قال رسول الله صلعم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مع انه الزم كثيرا من الضرر فقد خص منه بعض الضرر هذا تحقيق كلامهم انهم قالوا ان الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من حيث هي من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار والوحدة انما يفهم من التنوين والجنس من اللفظ المفرد وصيغ الجموع موضوعة للجماعات من حيث هي وهي الانتشار فمن التنوين نفي للنفي الجنس بسقط التنوين لفظا وتقديرا فلا يدل النكرة على الفردية والانتشار ويبقى الجنس ونفيه في العرف واللغة لا يكون الا نفي جميع الافراد واما في غيره مما النكرة منونة تدل على الجنس مع الوحدة فالنفي فيه يحتمل ان يتوجه الى صفة فلا الوحدة فلا ينتفي الجنس بل تحقق في ضمن الكثرة فيصح ما رجل ولا فيها رجل بل رجلان او رجال فلا عموم ولو مخصوصا ويحتمل ان يتوجه الى الجنس فيفيد العموم فلا رجل فتحا لا يحتمل نفي صفة الوحدة بل نفي الجنس بانتفاء كل فرد وان صح تخصيص بعض الافراد فنعم في الباقي بخلاف لا فيها رجل رفعا فانه يحتمل نفي الجنس فيفيد العموم ولو مخصوصا فيفيد العموم في الباقي فيحتمل نفي صفة الوحدة فلا يفيد العموم اصلا وهو المراد فيكون الاول نصا في العموم دون الثاني فلا نه لا يجوز التخصيص فيه فاندفع الايراد واما اذا دخل لا التي لتعم الجنس على الجمع وازال التنوين بقي جنس الجماعة من غير تقييد لصفة الوحدة والكثرة ويتوجه النفي الى الجنس الجماعة عندهم فينبغي بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها باعتبار الجماعات عندهم وبقي عندهم احتمال ثبوت الواحد والاثنين فيجوز لا رجال بل رجلان فلا ينافي النصوصية في العموم في افراد الجنس فاندفع الاول بكذا ينبغي ان يفهم كلامهم والتحقيق الحق في ان استغراق الجمع للاحاد واد الجماعات وان وضع النكرة لاي شيء ينظر لكن ان شاء الله تعالى ثم ان النكرة في غير المنفية بلا التي لنفي الجنس قد يكون نصا في العموم عندهم ايضا اذا زيد بعده من نحو لا من رجل ما من رجل ولعل مراد المص ان لا رجل رفعا غير نص من دون عروض عارض موجب للنصوصية فافهم وجاء المنكر المنفي لسلب العموم ايضا نحو ما كل حمر وجا نقل عن الشيخ عبد القاهر ان كلمة النفي اذا قدمت على كلمة كل كان لسلب العموم واذا اخرت كانت لعموم السلب والحق انه اي عموم النكرة المنفية عقلي لان نفي المطلق يوجب نفي كل فرد فيبقى كل فرد من لوازم نفي الحقيقة وهذا وان لم ينافه الوضع افلا استيحاد في الوضع للوازم العقلية لكن الوضع انما هو لاثبات امر لا حاجة اليه كالوضع للدلالة على حيوة اللافظ فالوضع ضائع كذا في التحرير واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية ان الحقيقة كما تنتفي بانتفاء كل فرد كذلك تنتفي بانتفاء فرد ما اذ الفرد هو الطبيعة فانتفاء انتفاء بها فلا لزوم اصلا لعموم الحقيقة اذا اخذت من حيث الاطلاق لا بان يكون جزءا منه بل بان يكون عنوانا وشرحا لمرتبة من المراتب فانتفاء لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد كما حقق بعض المتاخرين من اهل الكلام فان قلت انتفاء الطبيعة اصالة لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فالعموم لازم لهذا الانتفاء قلت ان كان هذا الانتفاء موضوعا له فالعموم ليس عقليا بل صار وضعيا والا فمن اين يفهم هذا النحو من الانتفاء ثم انه لو كان العموم عقليا ولازما لهذا الكلام عقلا كحيوة اللافظ لما صح التخصيص والا التحقق الملزوم بدون اللازم ثم المشهور ان وضع هذه النكرة للافراد المستغرقة بمعنى ما جاءني احد وما جاءني كل احد واحد حتى قال اصحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح نحو ما قلت شعرا فانه يفيد نفي قول كل شعر عن المتكلم واثباته لغيره وبناء ممتنع وقيل النكرة موضوعة للفرد المبهم كما في الاثبات وهيئة تركيبية مع النفي موضوعة لافادة نفي هذا الفرد راسا فيلزم انتفاء جميع الافراد ضرورة والتزاما لان نفي الايجاب الجزئي مستلزم للسلب الكلي وبناء على هذا جوز التركيب المذكور ولعل قائلا بالعموم يقول ارادة الخاص على هذا التقدير انما يكون باعتبار تقييد النكرة ببعض الافراد ثم اعتبار ورود النفي وعبارة الامام فخر الاسلام كذا وبيان ذلك ان النكرة في النفي نعم وفي الاثبات لا يحتمل ان النفي دليل العدم وهو ضروري لا يحتمل في صيغة الاسم وذلك لانك اذا قلت ما جاءني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة ومن ضرورة

لنفي الجملة لتصح مدعاه بخلاف الآيات لان مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة وهذا اقرب من دلائل العموم اعني كلما تعلقت به قرينة وهذا يحتمل ان يكون اشارة الى ان عموم النكرة في المنفية عقلي وتحتمل ان يكون معناه ان وضعها لانتفاء الفرد المبهم اقتضى العموم من لوازمه والثاني اولى فان عقلية العموم فاسدة كما عرفت ثم ان اتفاق اهل العربية يقتضي ان الصواب هو الاول من ان العموم من مدلولاتها المطابقية والله اعلم تحقيقه بكلا لنا جواز الاستثناء ثابت في الكلمات المذكورة وهو معيار العموم فانه لاخراج ما لولاه لدخل قول لا نقضي العدد كلا اوهو بانه يجوز الاستثناء منه فيلزم عمومه مع انها مما لم يرد استثناء بالالتفات الى حد بل اصل انه يجوز استثناء بالالتفات الى حد بل استثناء كل فرد على البدل لغة فيجب تناولها واستغراقها لها لغة بخلاف العدد فان الاستثناء منه لا التفات الى حد والاعتراض بمنع استلزام صحة الاستثناء العموم الوضعي والاستناد الجواز ان يفهم العموم بالقرينة كالترتب على الوصف المناسب للحكم الموجود في كل فرد في نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية واكرم العلماء فان السرقة مناسبة لشرع الحد وموجودة في جميع افراده فيعم الحكم وكذا العلم بمناسب للاكرام او نحوه العلم بان العرض اي عرض المتكلم تمهيد القاعدة الكلية لانه شارع للاحكام والشرع غير مختص بواحد دون واحد او نحو قوله عليه الصلوة والسلام تحكمي على الواحد حكمي على الجماعة هذا حديث رواه الفقهاء وقد صح بما يؤدي معناه عن اميمة انت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في نسوة بيايعنه على الاسلام فقلت يا رسول الله نبايعك فقال اني لا اصافح النساء وانما قولي لمائة امراة كقولي لامراة واحدة ثم لو عطف هذا مع بعده على المرور في قوله بالقرينة لكان اولى بحسب المعنى ويكون الحاصل بجواز ان يفهم من الكلام القرينة في الكلام بدل بخصوصيتها والدليل الحديث الدال على العموم في الشرعيات مطلقا وتنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية وتعميم الحكم اي القياس بمعنى الغاء الفارق بين المذكور والمسكوت او الضرورة كالنكرة المنفية فان انتفاء فرد ما انما هو بانتفاء جميع الافراد بالضرورة وقد مر ما عليه بجانبه فيفهم من غير علم بالقرينة فانه لو عهد يعين بحيث لم يعهد اللقوا عد مع غير ترتب على وصف مناسب نحو اكرم الجهال لبقي الدلالة بحالها من دون ملاحظة قياس والانكار هنا مكابرة ومثله ظاهر في العموم لغة موضعا والانسباب الحكم بالوضع مطلقا في العام والخاص وسائر الالفاظ لان بناءه على التبادر عند التتبع من دون توقف على القرينة دون النص من الواضع بان هذا موضوع لذلك فعلم يحكم مع وجود التبادر بالوضع لصحة الحكم في شيء من الالفاظ الموضوعة ويجوز ان يكون انعدام المعنى بالقرينة فوجب ان يحكم ههنا ايضا بالوضع بناء على التبادر الموجب له فتدبر ولنا ايضا شياع وذاع اجماعهم سلفا وخلفا بالعمومات على الاحكام من غير نكير من واحد وقل الينا متواترا بحيث لا امتناع للتشاكي وهذا الاحتجاج اجماعهم على الدلالة اي على دلالة تلك الصيغ على العموم والاصل في الدلالة التحقيقة وايضا تواتر الاحتجاج من دون توقف على القرينة وهذا يفيد علمنا بالوضع وذلك الاحتجاج كاحتجاج امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه على خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عبد الله بن عثمان ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في قتال مانعي الزكوة لما عزم هو رضي الله تعالى عنه قتال من منع الزكوة قبل طلبهم الاداء لقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقال وكيف تقاتلهم وهم يقولون لا اله الا الله فقرره اي هو رضي الله عنه ولم ينقل هذه الالفاظ عاما لا يصلح للاحتجاج واحتج الصديق رضي الله تعالى عنه بقوله عليه وآله الصلوة والسلام في اخر الحديث المذكور فاذا قالوها عصموا مني وما بقي واموالهم الا بحقها اي الا بحق كلمة لا اله الا الله وقال الزكوة من حقها والله لا قاتلن من فرق بين الصلوة والزكوة فاحتج هو رضي الله عنه بالعام ولم ينكره احد بل اجمعوا على القتال بهذا الاستدلال وقصته مفصلة مذكورة في صحيح البخاري وغيره وفي شرح المختصر ان الذين قاتلهم افضل الصحابة الصديق الاكبر هم بنو حنيفة وهذا خطاء من شارح المختصر فانه رضي الله عنه انما قاتل بني تغلب لانهم آمنوا المسيلمة الكذاب صرح به اهل الحديث وابن تيمية ثم ان هذا القتال بمنع الزكوة الى الامام او للمنع مطلقا فذهب الشافعي ومالك رح الى الاول وقالا للامام ان يقاتل من امتنع من دفع الزكوة اليه وذهب الامام الاعظم ابو حنيفة واحمد ابن حنبل رح الى الثاني وقالا ليس للامام

ان يقاتل من امتنع عن دفع الزكوة اليه وانما القتال اذا امتنعوا عن اداءها مطلقا لا بانفسهم الى المصارف ولا الى الامام وقال الصديق رضى الله عنه
انما قاتلهم لانهم امتنعوا مطلقا وتؤيده قول ابى هريرة رضى الله عنه وكفر من كفر من العرب وامتنعوا عن اداء الزكوة فان الكفر انما يتحقق لو امتنعوا مطلقا
وانكروا افراضها كما لا يخفى وكاحتجاج خليفة رسول الله صلعم ابى بكر الصديق رضى يقوله عليه واله واصحابه الصلوة والسلام الائمة من قريش حين اختلفوا بعد
وفات رسول الله صلعم وقال الانصار منا امير ومنكم امير وكان هو رضى الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء ولم ينكر احد هذا الاحتجاج بل اجمعوا عليه والحديث
المذكور رواه جمع كثير منهم النسائى وكاحتجاجه رضى يقوله عليه اله الصلوة والسلام انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة حين سالت سيدة النساء
فاطمة الزهراء رضى الله عنها وعن اولادها الكرام ميراثها من تركة رسول الله صلعم مما افاء الله عليه من خمس خيبر وفدك وعلى هذا فى عدم توريث الانبياء
انعقد الاجماع بهذا الحديث واستمر العمل الى الآن لا ينكره الا شقى وفى الصحيحين ليس لفظ انا معاشر الانبياء كاحتجاجه رضى يقوله عليه واله الصلوة
والسلام الانبياء مدفنون حيث يموتون حين اختلفوا فى دفنه عليه واله واصحابه اجمعين الصلوة والسلام اين يدفن فلم ينكره احد بل اجمعوا عليه
واعترض ابن الزبعرى بكسر الزاء المعجمة وفتح الموحدة وسكون العين المهملة آخره الف مقصورة حين نزلت كريمة انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم ان المسيح صلوات الله على نبينا وآله وعليه قد عبده النصارى والملائكة قد عبدهم بعض العرب ورده عليه يسوع على آله الصلوة والسلام بقوله ما اجهلك
بلسان قومك ان ما لما لا يعقل معروف فى كتب الاصول فابن الزبعرى احتج بالعموم وقد كان من اهل اللسان ولم ينكره هو صلى الله عليه وآله
واصحابه بان العام لا يحتج به بل رده بانه عام فى غير العاقل فلا يتناول عيسى والملائكة وانما ابدل اللهم الاسلوب اشارة الى عدم صحة هذه الرواية فى التيسير
لا يعرف له اصل كذا ذكره الحفاظ كالسبكى وغيره والذى فى المعتبرات ما روى عن ابن عباس انه جاء عبد الله بن الزبعرى الى النبى صلعم فقال يا محمد انك
تزعم ان الله انزل عليك انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال نعم قال فقد عبد الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير
فكل هؤلاء فى النار مع الهتنا فنحن كتان الذين سبقت لهم منا الحسنى ولئك عنها مبعدون وفى التيسير هذا حديث حسن وفى هذا اليه كفاية لمن يقصد
كما لا يخفى وذلك الاحتجاج كقول امير المؤمنين على رضى الله تعالى عنه فى الجمع بين الاختين وطيا بملك يمين احلتهما اية وهى قوله تعالى والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم فانها بعمومها تناول اختين مجتمعتين فاحتج هو رضى بالعام وحرمتهما اية وهى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وهى فى معنى
مصدر مضاف اى جمعكم بين الاختين وهو اعم للجمع نكاحا وطيا بملك اليمين فدلت على تحريم الجمع وطيا بالعبارة لا بالدلالة كما زعم البعض حتى اورد ان السبب
لا يصلح لمعارضة العبارة فانت هو رضى الله عنه التعارض بين العامين ورجح المحرم وهذا الاثر رواه عبد الرزاق والبيهقى وذكر فى كتب الاصول ان امير المؤمنين
عثمان رضى الله عنه انه رجح المبيح لموافقة الاباحة الاصلية وموافقة ما فى المائدة وهذا مخالف لكتب الحديث فانه روى مالك والشافعى وعبد الرزاق وابن
ابى شيبة والبيهقى من طريق ابن شهاب عن قبيصة بن ذويب ان رجلا سال عثمان عن الاختين فى ملك اليمين هل يجتمع بينهما قال احلتهما اية وحرمتهما
اية وما كنت لافعل ذلك فيخرج من عنده فلقى رجلا من اصحاب النبى صلعم اراه علىّ بن ابى طالب رضى فساله عن ذلك فقال لو كان الى من الامر شئ
ثم وجدت من احد فعل ذلك لجعلته نكالا والقول بالاباحة جاء عن ابن عباس وهو كان يبادر ان يجمعوا بين الاختين فى النكاح ثم انه قد روى ابن
ابى شيبة والبيهقى من طريق ابى صالح عن على ابن ابيطالب رضى قال فى الاختين المملوكتين احلتهما اية وحرمتهما اية ولا امر ولا ينهى اهل ولا احرم ولا افعل انا واهل
بيتى وروى عبد الرزاق عن ابن مسعود انه سئل عن الرجل يجمع بين الاختين الامتين فكره ذلك فقيل له قول الله الا ما ملكت ايمانكم قال ويعتبرك اليه
ما ملكت يمينك فقد علم بهذا ان هذه المسئلة اجتهادية مختلفة بين الصحابة والترجيح للتحريم للاحتياط ولكون عموم ما ملكت يمينك متروك الظاهر كما عن
ابن مسعود فلعل الدلالة لكونه مخصوصا بتحريم سبيت ولموافقة القياس فانه لما حرم الجمع فيما شرع سببا لحل الوطى فتحريم الوطى نفسه ولى هذا والله اعلم

باحكامه الى غير ذلك من الموارد والاستعمال والوقائع التي بلغت حد المتواتر تواترا معنويا لطول الكلام بذكره ونعم ما قال العامي الامام الفهري القول بالتوقف في العام انما حدث بعد القرن الثالث واستدل على المختار بانه معنى قصد افادته وكثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع له كغيره من المعاني التي وضعت الالفاظ بازائها للتعبير عنها واجيب بانه يستغنى في التعبير عنه عن الوضع لانفراد المجاز والمشترك فيجوز ان يكون الالفاظ الخصوص وتستعمل في العموم مجازا او يكون مشتركة بين العموم والخصوص فيستعمل في العموم فيندفع حاجة التعبير ولا يلزم الوضع انفرادا واجيب بانه اثبات اللغة بالرأي والقياس وقد نهي عنه فيما اقول لو قيل في الاستدلال ان العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الدلالة عليه اي يجب ان يكون لفظ ما من الفاظ دالة عليه بل لا الفاظ الكثيرة والا لما امكن التعبير عن العموم وافادته وقد وجدت الدلالة بالاستقراء في الالفاظ على طبق ما يقتضيه العقل فما يدل تجوزا او وضعا اشتراكا او انفرادا والاولان هما الدلالة تجوزا واشتراكا خلاف الاصل لا يصار اليهما الا بدليل وليس لا تدفع الجواب المذكور توجيهه اما الاول فلكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل واما الثاني فلانه ليس برأي بل مستدل للاستقراء دخل فيه كالابراء والكل والجميع اي كلا منهم فدفع الايراد بان مستغنى في التعبير عن العموم بلفظ الكل والجميع الذين هما خارجان عن النزاع فلا يجب الوضع لما سواهما لعدم الحاجة الى الالفاظ اخر في افادة العموم وجدا لاندفاع اما وجدنا الصيغ المذكورة دالة عليه لكن بقي شيء هو انه يكفي حين ان الاستقراء دل على ان الصيغ المذكورة يدل العموم فاما تجوزا او اشتراكا وانفرادا والاولان خلاف الاصل لا حاجة الى انه معنى يحتاج في التعبير عنه نفي الاستدلال استدراك فقال الذين قالوا انها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم قالوا في الاستدلال ولا عموم الا بمركب او المفرد لغيره من الخصوص فان معنى الشرط واستغراق المحلى وغيره من المضاف والنكرة في النفي والموصولات لا يتحقق الا بضم لفظ آخر معه فلا عموم لها واجيب ان التوقف في الدلالة على التركيب مع غيره لا يستلزم ان المجموع هو الدال بل يجوز ان يكون الدال هو المفرد لكن حال التركيب فلا نسلم ان لا عموم الا لمركب وغايته ان الوضع للعموم نوعي في ضمن قاعدة كلية بان تعين الواضع النكرة الواقعة تحت النفي للاستغراق وهكذا كاوضاع المشتقات والمثنى والجمع والمصغر واشباهها وقالوا ثانيا ان الخصوص متيقن والعموم مشكوك وهو اي المتيقن اولى من المشكوك فالخصوص اولى قلنا المشكوك متيقن بالدليل الذي مر وكون الخصوص متيقنا مم بل عدمه متيقن مع انه اثبات اللغة والوضع بالترجيح والرأي فلا يصح على ان العموم احوط واجمع فانه بالعمل بالعموم يخرج المكلف عن العهدة بيقين فتعارض الاحوطية يقين الخصوص قيل الاحوطية لا يطرد فانه انما يكون في الوجوب والتحريم دون الاباحة ولا يضرنا فان المقصود نقض الدليل فان المتيقن لا يفيدكم فانه معارض بالاحوطية ولو في بعض المواد فتامل وقالوا ثالثا قد اشتهر ما من عام الا وقد خص منه البعض وقد خص هذا العام نحو قوله والله بكل شيء عليم حتى صار مثلا فالعموم مغلوب والخصوص غالب والمغلوب هو المجاز فالعموم مجاز وفي قوله وقد خص دفع لما يتوهم التشكيك بان هذه القضية مبطلة لنفسها فانها ايضا مشتملة على العام وجه الدفع ان هذا العام مخصوص فلا يبطل قلنا هذا لنا لا علينا والتخصيص للدليل فرع العموم وضعا فهذا ثبت للوضع ولهذا يعم بعد التخصيص فيما بقي على ان كون المغلوب مجازا مطلقا مم وان الاقل قد يلزم لدليل موجب اياه وههنا دل الدليل على العموم هذا اقائلون بالاشتراك والتوقف قالوا اطلقت كل منهما للعموم والخصوص جميعا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيهما فيلزم الاشتراك او يقال اطلقت لكل منهما ولا يدري لوضع لاحدهما فيجب التوقف ومن ههنا اي من اصل الاشتراك والتوقف في الوضع ذهبوا الى ان العام المجمل يجب فيه التوقف حتى يرد البيان قلنا كون الاصل حقيقة فيهما وعدم وضعه للعموم ممنوع بل الدليل قام على انها موضوعة للعموم والاشتراك خلاف الاصل قالوا العموم في الامر والنهي قالوا التكليف للكل وهو بالامر والنهي فهما للعموم بخلاف الاخبار قلنا غاية ما لزم الاستعمال فيهما للعموم والوضع ممنوع وغيره لا يلزم منه بل يجوز ان يكون الدلالة بالقرينة كما تقدم فهم يلزم مما ذكرنا الوضع لكن مطلقا امرا او نهيا او اخبارا على ان الاخبار المقصود قد يكون عن الكل كالتكليف يكون للكل وهو انما يكون بالنهي

به ای بالعموم وصیغته ای المعرفة ای الاعتقاد بالخبر المذکور مطلوبة للشارع کالاعمال فیلزم العموم فی الخبر ایضا بین اقلتم بنا قیل لو تم الاستدلال لزم عموم صلوا وصوموا وعموم صلوا وصوموا وغیر محل النزاع فان احدا لم یقل ان صیغ الامر والنهی للعموم اقول مراده ان تلک الصیغ نعم افادت الاستغراق فی الانشاء لان الانشاء نفسه یعم نحو من شهد منکم الشهر فلیصمه فکلمة کل شرط الواقع فیه نعم فتامل لکن یکون حاصل مذهبهم ان امثال من وغیرها من الصیغ موضوعة فی الطلب للعموم وفی الاخبار لیست موضوعة فیها وهو کما تری فافهم مسئلة موجب العام قطعی عندنا اعلم ان القطعی قد یطلق ویراد به ما لا یحتمل الخلاف اصلا ولا یجوزه العقل ولو مرجوحا ضعیفا وقد یراد به ما لا یحتمل الخلاف احتمالا ناشیا عن دلیل ان احتمل احتمالا ما وینتشرک کلا المعنیین فی انه لا یخطر بالبال الخلاف اصلا ولا یحتمله عند اهل اللسان وبیقة قان فی انه لو تصور الخلاف لما جوز العقل فی الاول اصلا وجوز فی الثانی تجویزا عقلیا ویعده اهل المجاورة کلا شیء ولا یعتبر فی المجاورة اصلا والمراد بهذا المعنی الثانی فالعام عندنا یدل علی العموم ولا یحتمل الخصوص احتمالا یعد فی المجاورة احتمالا بل ینسب الهاذیه الی السفاهة ونحوها کالخاص بعینه فلا یجوز تخصیصه اذا وقع فی الکتاب بخبر الواحد لکونه ظنی الثبوت ولا بالقیاس لکونه ظنی الدلالة ولذا لم یجوز وا تخصیص قوله تعالی لا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه لقوله صلعم المومن یذبح علی اسم الله سمی او لم یسم ولا بالقیاس علی الناسی قال العینی فی شرح الهدایة قد صح الحدیث بهذا المعنی یذبح علی اسم الله سمی او لم یسم ما لم یتعمد والاکثر من الشافعیة والمالکیة وبعض منا کالامام علم الهدی الشیخ ابی المنصور الماتریدی قدس سره علی انه ظنی یعمل للخصوص احتمالا صحیحا عرفا ناشیا عن دلیل فیجوز تخصیصه اذا کان فی الکتاب بخبر الواحد والقیاس لنا انه موضوع للعموم قطعا للدلائل القطعیة التی مرت فهو قاطع العموم بدلالة وثابت به قطعا لان اللفظ لا یحتمل غیر الموضوع له کالخاص الا بدلیل صارف عنه وهو لا نزاع فی الخصوص اعترض علیه ان ثبوت المدلول للفظ قطعا مطلقا مسلم وانما یثبت لو لم یحتمل الانصراف عنه بدلیل وههنا قد دل کثرة التخصیص حتی صار ما من عام الا وقد خص منه البعض مثل علی ان احتمال التخصیص قائم فی کل عام عام ان اردت ان الدلالة علی العموم لازمة قطعا فلا کلام فیه انما الکلام فی الارادة ولیست لازمة قطعا للکثرة المذکورة والجواب عنه ان من ضرورات العربیة ان اللفظ المجرد عن القرینة الصارفة الظاهرة یتبادر منه الموضوع له ولا یحتمل غیره فی العرف والمحاورة ومن اراد منه غیر الموضوع له ینسب الی المکابرة واما کثرة وقوع التخصیص بالانواع المختلفة حسب اقتضاء القرائن الصارفة لا یورث الاحتمال فی العام المجرد اصلا والکلام ههنا فی العام المجرد عن القرائن فلا مجال للاحتمال کالخاص فان قلت کثرة وقوع التخصیص قرینة علی احتماله قلنا انما یصح الکثرة قرینة لو کانت بحیث یکون کثیر الاستعمال فی البعض معین بحیث یفهم مع عدم الصارف کما اذا صارت الحقیقة مهجورة او المجاز متعارفا ولیس الامر ههنا کذلک فان کثرة التخصیص فی العام لیست الا بان یراد فی استعمال بعض بالقرینة وفی آخر بعض اخر بقرینة اخری فلا یکون هذه الغلبة قرینة وهل هذا الا کما یکون للفظ خاص معان مجازیة ویستعمل فی کل منها مع قرینة قرینة ولا یصلح هذه الکثرة قرینة اخری لو کان الکثرة قرینة للتخصیص لما صح ارادة العموم اصلا فی عام اصلا وهذا خلاف رأیکم ایضا فاحفظ هذا فانه بالحفظ حقیق واعترض ایضا بان العام فیه احتمالان احتمال التجوز واحتمال التخصیص فلا یکون کالخاص فانه فیه احتمال التجوز فقط واجاب انه عند الشریعة بانه لا اعتداد بکثرة الاحتمالات وقلتها ما لم تنشا عن دلیل فلا یوجب کثرة الاحتمال فی العام الانحطاط عن الخاص لانها لا تعد عرفا ومحاورة لکونها غیر ناشیة عن دلیل واجاب فی التحریر بانه لا احتمال فی عام مستعمل فی المحاورة الا المجاز واحدا ذ لا احتمال للمجازین فی استعمال واحد فلفظ ذو مجازین سواء فی الاستعمال واورد علیه بان العام المستعمل کالمشترک یجوز ان یجوز فی مجلس واحد بعض افراده فیه احتمالان سیجیء بخلاف الخاص لا یعدان تعال ههنا ای فی العام وضعان وضع لمعناه الخ او نوعی ووضع آخر العموم فانی اذا رأیت الاسود الرباة حقیقة فی العموم مجازا فی بعض افراده باعتبار ارادة الشجعان فالسارق اذا اراد به السرقة الخفیة والسرقة الظاهرة کان حقیقة فی العموم وان کان مجازا فی مدلوله فالعام باعتبار وضعه للعموم لا یحتمل الا مجازا واحدا کالخاص فلا یورث ضعفا فی العموم

فوق ضعف الخاص فاخفظه فانه دقيق واستدل على المختار لو كان ظنيا لجاز ارادة البعض في العرف والمحاورة بلا دليل صارف لان الكلام فيما لا صارف وقد جاز ارادة البعض بلا دليل لارتفع الامان عن اللغة والشرع ولزم التلبيس واجيب بمنع الملازمة والظن واجب العمل به فلا يرتفع الامان لانه مفيد للظن وهذا الجواب ليس بشئ فان المقصود انه لو اعتبر عرفا ومحاورة استعمال ارادة البعض وهو غير الموضوع له ارتفع الامان في كل لفظ عاما كان او خاصا لان الكل مواساته في احتمال ارادة غير الموضوع له فان المانع عن احتمال الغير لم يكن الا انتفاء القرينة ولم يمنع فلا يصدق بعقد وفسخ ووعد ووعيد وخبر وانشاء واستحالة فرق بذا ليس بمقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالظن وقد سد ذا طريق الهرب الى غلبة وقوع التخصيص فتذكر الظانون قالوا في الاستدلال كل عام يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن دليل فانه شائع كثير حتى وقع المثل المذكور فسري الاحتمال الى كل عام عام ولهذا يورد لكل واحد ولو لا الاحتمال لما احتيج الى التاكيد قلنا اولا ان الدليل جار في الخاص ايضا لان الاستعارة شايعة كثيرة في خاص خاص واقع في الاشعار وكلام البلغاء حتى وقع المثل ان الشعر كذب وبعيب الشعراء والفصحاء اشعارا غالبا عنها فيحتمل كل خاص خاص واقع في محاورات البلغاء التجوز وكثرته دليل عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا ان اردوا بالكثرة وقوع التخصيص كثرة وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة او يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرة الوقوع كيف ولو كان كذلك لوجب التخصيص لانه يحتمل فقط وليس بذا اقل القليل فضلا عن الكثرة وان اردوا وقوع انواع التخصيص بانواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض افراده وفي استعمال آخر ببعض آخر بخصص وهكذا فمسلم لكن لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه وثالثا ان غاية ما لزم منه ان بقاء العموم مغلوب من المخصص والمغلوب انما يحمل على الاغلب ان كان مشكوكا وليس العام الواقع في الاستعمال المجرد عن القرينة الصارفة مشكوكا في عمومه كيف وقد دلت الادلة القاطعة على انه موضوع للعموم والضرورة العربية شهدت بان اللفظ المجرد عن القرينة يتبادر منه الموضوع له ولا يخطر بالبال معناه المجازي البتة فتامل فانه دقيق لا يتجاوز عنه ورابعا لا نسلم كثرة وقوع التخصيص فانه انما يكون بمستقل موصول قليل هو اعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن الهمام ان المقصود ان التخصيص بمعنى القصر المطلق بمستقل كان او لغيره شائع وان نوقش في تسمية بالتخصيص فيقول ان القصر في العام شائع فتورث هذا الشيوع احتمال القصر في كل عام فلا قطع وهذا ليس بشئ فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان العام لا يقصر في غير المستقل اصلا فهذا المنع يمنع الكثرة وقوع القصر لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة بنوعيه نوع ابا وكما لا يخفى على الناظر فيها والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص واستقصاء تفتيشه عندنا وعليه الصيرفي والبيضاوي والمارموي ويلوح اختياره صاحب المحصول ونقل الامام حجة الاسلام الغزالي رح والآمدي الاجماع على المنع من العمل به قبل البحث عن المخصص وهو اي ثبوت الاجماع ممنوع والنقل غير مطابق فان الاستاذ ابا اسحق الاسفرائني وابا اسحق الشيرازي والامام فخر الدين الرازي حكوا الخلاف وبه اندفع ما قال الشيخ ابن الهمام نقل الاجماع مبني على عدم الاعتداد بقول المخصص فانه مكابرة بل الاستاذ حكى الاتفاق على التمسك به قبل البحث عن المخصص في حيوته صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه اجمعين وسلم كذا في التيسير واول الدليل على ان نقل الاجماع غير مطابق ان امير المؤمنين عمر رض حكم بالدية في الاصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم رض وترك القياس والرأي ولم يبحث عن المخصص ولم يسال عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رض تمسكت بما في كتابة ما في الميراث مع عدم البحث والسؤال عن المخصص ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار وبالجملة لم ينقل عن احد من الصحابة قط التوقف في العام الى البحث عن المخصص ولا انكار واحد منهم في المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وكذا في القرن الثاني والثالث والخفية توجبون العمل به قبل البحث فاستقر هذا المذهب الى الآن فاين الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضي الامام ابي زيد سوان التوقف سيقع بعد القرن الثالث

وقال هو ايضا وجملة الجواب فيان العامي يلزمه العمل لعمومه كما سمع واما الفقيه فيلزمه ان يحتاط لنفسه فيقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر في الاشباه مع كونه حجة بعد العمل بها ان عمل لكن يقف احتياطا حتى للاحتجاج التي تقتضي ما اسمناه تبعين الخلاف لكن الكلام في موجب النص فهذا الاحتياط فغرب بمعنى يترك به الاصل لا ان الترك به لا يجب حتما وبذا الكلام ناطق بجواز العمل قبل البحث قال مطلع الاسرار الاهلية التفصيل الاحسن ان الصحابة تجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص فانه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان واما العامي الذي يحتمل الخفاء عليه فلا بد له من التوقف واما المجتهد فان الذين هم ذو وحظ عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وبذا مخالف لما نقل من القاضي الامام وقدمنا انه خفي على سيدة النساء رض المخصص القطعي لما ظنته عاما فعملت قبل البحث عنه ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعي موجب للحكم الا الى احتياطا ساعة لمن له رتبة الاجتهاد والتامل ولعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه لما تقدم انه قطعي دلالة فيستفاد منه الحكم قطعا فلا يتوقف بعد العلم بالحكم الا الى الثابت قطعا على عدم احتمال العارض احتمالا غير معتد به كما لا يتوقف في سائر القواطع على عدم احتمال النسخ والتاويل وبذا ظهر رجحانهم بهذا الدليل يتم على القول بالظنية ايضا فانه يفيد ظن حكم الهي ظنا قويا فيجب العمل به من غير توقف لاجل احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجح اعجبني قول لو قفين حيث جعلوا العام في حكم المجمل حتى اوجبوا التوقف الى ظهور المراد بل جعلوه لغيرا ذكيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم انفرادا ودليل هذا الا نهافت فتامل والصف المتوقفون قالوا عارض دلالة احتمال التخصص والاحتمال المعارض قد منا العام قاطع ولا احتمال للتخصص الا عقلا كاحتمال المجاز في الخاص والاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة وضعا قطعيا في الحجة فافهم ولو سلم انه ظني فاحتمال التخصص احتمال مرجوح فلا يعارض العموم الموضوع الراجح والتوقف دون المعارضة فافهم ثم المانعون للعمل قبل البحث اختلفوا في قدر البحث عنه والاكثر منهم اشترطوا وجوب البحث الى الظن بعدمه لان الاستقراء انما يفيد الظن والبحث انما يكون بالاستقراء فشرط القطع سد لباب العمل بالعام والقاضي ابو بكر الباقلاني وجماعة قالوا يجب البحث الى القطع بالعدم قالوا اذا كثر بحث المجتهد عن المخصص ولم يجد مع هذا قضت العادة بالقطع بعدم المخصص قلنا قضاء العادة بالقطع مما لا نما يقتضي العادة بالظن ولو قويا لما في المحصول يكون ضعيفا اقول لو قالوا مظنون المجتهد مقطوع لان مظنونه واجب العمل كما مر في المقدمة لا نزاع لفظيا فان من اكتفى بالظن اراد الظن بنفس انتفاء المخصص وهذا لا نما فيه ما ذكر بل نما يفيد القطع بوجوب العمل بمقتضاه وهو غير منكر من احد ثم اقول في اثبات القطع بعدم المخصص اذا صار مظنونا للمجتهد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الصحيح الشديد كان العام قطعيا كالخاص لاحتماله المجاز احتمالا مرجوحا غير معتد به وغير ناش عن دليل بالاتفاق وههنا ايضا عدم المخصص صار مرجوحا غير معتد به بعدم دلالة الدليل عليه بل على انتفائه عرفا ولغة الخاص مقطوع بالمعنى الاعم فهذا العام ايضا مقطوع والقطع بعد النفيسين كالعموم يستلزم القطع بعدم الاخر من النقيضين كالخصوص بعدم التخصص مقطوع فتامل فانه كلام متين لكن ينبغي ان يعلم ان المكتفين بالظن ان اراد وا نفي القطع بالمعنى الاعم كما هو الظاهر من تعريفهم بعدم تجويز انتساخ الخاص بالعام ولو بعد البحث خلا الشك فانه ابعد فانه من البين ان المخصص قرينة صارفة عن مقتضاه الوضعي ولا يكون خفية بهذا الخفاء بحيث لا يطلع المجتهد الباذل وسعه فاذا لم يطلع عليه هذا الباذل جهده في الطلب قليس هناك البتة بحكم العادة فالعام في معناه الوضعي مقطوع وان اراد وا نفي القطع بالمعنى الاخص الذي لا يحتمل خلافه اصلا فهذا لا نما فيه فيؤل النزاع الى اللفظ اللهم الا ان يتوجه القاضي الباقلاني هذا القطع وهو كما ترى لا يليق بامثاله فتدبر مسئلة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم خلافا لطائفة منهم الامام فخر الاسلام منا والامام حجة الاسلام الغزالي من الشافعية عليهما الرحمة قيل في الكشف عامتهم على ان جمع القلة وهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة وله وزان محصورة الكثرة ليس بعام وانما الخلاف في جمع الكثرة وهو ما يطلق الى لا نهاية ولعل وجه التخصيص الخلاف ان جمع القلة كما يجاوز عددا معينا فصاعدا كذلك جمع الكثرة وان بعضهم قالوا انه لا فرق بينهما في جانب الزيادة فانهما يطلقان الى لا نهاية له وانما الفرق في الاقل فاقل جمع القلة اثنان واثنان

وجمع الكثرة اقله العشرة وعلى هذا لا وجه لتخصيص الخلاف بجمع الكثرة مثم انحق ما سيذكر المصنف انه لا فرق بينهما فلا وجه للتخصيص اصلا وقيل في الجمع المحلى بال الخلاف بين الفريقين لفظي مبني على اشتراط الاستغراق وعدمه ممن شرط الاستغراق كالجمهور حكموا بعدم عمومه ومن لم يشترط كالامامين المذكورين واكتفى بانتظام جمع من المسميات حكموا بالعموم وليس الخلاف في المعنى فان الكل اتفقوا على ان لا استغراق فيه اصلا اقول الحق ان الخلاف مع فريق لفخر الاسلام ومن تبعه من المتكلمين بانتظام جمع من المسميات غير شارطين للاستغراق لفظي والخلاف مع فريق اخر ومنهم الجبائي من شارطي الاستغراق وادعاء عمومه معنوي فانهم يثبتون الاستغراق للجمع المنكر لما يتضح من دليلهم الآتي لنا عدم تبادر الاستغراق منه عين الاطلاق بل يتبادر جماعة ما اي جماعة كانت ويصلح لكل عدد وبدلا كالمفرد ويصلح لكل واحد بدلا فلا عموم اصلا واستدل لو قال عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع اتفاقا ولو كان للاستغراق لما صح هذا التفسير لانه ينافيه واورد ان ذلك اي جواز التفسير باقل الجمع لاستحالة ان يكون عنده جميع عبيد الدنيا فيجوز ان يكون موضوعا للاستغراق والاستحالة قرينة صارفة عنه ولا يعبد ان يقال شان العام انه يخص بقرينة مخصصة ويبقى عاما في الباقي وههنا يصح التفسير باي عدد شاء فلا يكون عاما فتامل قيل ليس معناه جميع عبيد الدنيا بل معنى العموم جميع عبيده ولا استحالة فيه فلا يصلح قرينة صارفة عنه اقول بل يمنع ان معنى العموم جميع عبيده بل معناه جميع ما صدق عليه العبيد ويسند بان الحقيقة الاستغراق الحقيقي فان العام يستغرق بجميع ما يصلح له لا ان الحقيقة الاعم منه ومن العرفي ولو كان كذلك كان لما ذكره وجه فتامل فانه دقيق المعمون قالوا اولا الجمع المنكر حقيقة في كل جمع من الاقل الى ما لا نهاية فمحله على الجمع حمل على جميع حقائقه وهو ايضا فرد من افراده فيحمل عليه احتياطا ولا يخفى على المتامل ان في هذا الاستدلال تسليم انه موضوع للجماعة اي جماعة كانت والحمل على الكل حمل على بعض افراده للاحتياط وهذا ينافي العموم ولو قيل ان مرادهم بالعموم هذا القدر آل النزاع لفظيا فان مقصود الجمهور ان ليس وضعه للعموم الا ان يحرر النزاع في انه هل يحمل في المحاورات على جميع الافراد ام لا لكن لا يساعده كلماتهم فالاولى ان يحرر الدليل هكذا الجمع يطلق على كل جماعة والحمل على الكل حمل على كل محتملاته فيحمل عليه احتياطا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه فان نقض بان المفرد المنكر حقيقة في كل والحمل على الكل حمل على جميع الحقائق فيحمل عليه قلنا لا نقض نحو رجل لان الجميع وان كان جميع حقائقه لكن ليس نفسه من حقيقة فلا يصح الحمل عليه وفيه ما فيه لانه انما يصح اذا كان النكرة موضوعة للفرد المنتشر واما اذا كانت موضوعة للماهية من حيث هي وهي كما يصدق على الواحد يصدق على الكثير فالكل ايضا من حقيقته كذا في الحاشية فان قلت لا صحيح على القول الاول ايضا لان الجميع وان لم يكن من حقيقة ولكن مجموع حقائقه وكان مدار الدليل عليه قلت لا بل مدار الدليل على اثبات اولوية بعض الافراد على الاخر بالاحتياط ليبقى حقيقة ومتناولا للكل فتدبر ثم ان النقض بالمصادر غير المنوعة وارد على كل حال كما لا يخفى قلنا الاقل متيقن وكثير الصدق فهو اولى بالحمل عليه من الكل فالاحتياط الكان نعارض به وقلنا ايضا الكلام في الوضع للعموم ولا يلزم ذلك مما ذكر تم بل انما يلزم ترجيح بعض الافراد على البعض من خارج فان الوضع للقدر المشترك كما هو مسلم عندنا وما على ما قررنا فلان الاطلاق على كل جماعة انما يقتضي الوضع للقدر المشترك ولا دلالة للعام على الخاص فلا يدل الجمع على الكل استغراقا قال في شرح المشرح ان الكل لما كان فردا عن افراد ما وضع له فالاطلاق عليه من حيث انه فرد للقدر المشترك اطلاق حقيقي وفيه انه لا نزاع في هذا الاطلاق كذا في الحاشية وتفصيله ان الاطلاق على الخاص نوعان اطلاق عليه باعتبار انه استعمل في الموضوع له المتحقق فيه واطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه الاول اطلاق حقيقي والثاني مجازي فان اريد باطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا الاطلاق الاول بان يكون مستعملا في القدر المشترك ويراد الكل لانه ايضا جماعة فلا يلزم منه العموم قطعا وان اريد استعماله فيه فليس حقيقة كما لا يخفى فانهم وقالوا ثانيا لو لم يكن الجمع المنكر للعموم لكان مجملا بالبعض فذلك تخصيص بلا مخصص قلنا الملازمة بين الاختصاص بالبعض وعدم العموم ممنوعة بل يجوز ان يكون للقدر المشترك بين البعض اي بعض كان الكل

مسئلة اقل الجمع ثلثة فلا يصح الاطلاق على اقل منه الا مجازا وقيل قد اثنان حقيقة واختاره الامام حجة الاسلام الغزالي وسيبويه من النحاة وقيل لا يصح لهما اي للاثنين لا حقيقة ولا مجازا وقيل اقله واحد وقيل لا يصح الاطلاق عليه لا حقيقة ولا مجازا ولا نزاع في لفظ الجمع المولف من الجيم والميم والعين بل انما النزاع في المسمى اي في الصيغ المسماة به كرجال ومسلمين ولا نزاع ايضا في نحن فعلنا اي في ضمير المتكلم مع الغير فانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان او كثيرا فهو مشترك معنوي لا لفظي كما توهم ولا نزاع ايضا في نحو صنعت قلوبكما فاق في اضافة الضمير الى تضمنها يجوز فيها الافراد نحو قلبكما والتثنية نحو قلبا كما بناء على انقسام احاد المضاف على احاد المضاف اليه والجمع نحو قلوبكما بناء على بطلان الجمع بالاضافة فهو والمفرد سواء في الاطلاق بل هو افصح لكونه اول على الافراد من المفرد وكراهته اجتماع التثنيتين لنا اولا المتبادر من الجمع المنكر المجرد عن الصارف الزائد على الاثنين وهو من علامات الحقيقة ولنا ثانيا قول عبد الله ابن عباس لعثمان امير المومنين رضي الله تعالى عنهما ليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقرره امير المومنين واحتج بالاجماع وهما امامان عارفان باللغة فقوله وتقريره حجة على ان الاقل ثلثة والاثر المذكور رواه الحاكم وصححه والبيهقي في سننه عن ابن عباس انه دخل على عثمان فقال ان الاخوين لا يردان الام من الثلث قال الله تعالى فان كان له اخوة قال اخوان ليس بلسان قومك اخوة قال عثمان لا استطيع ان ارد ما كان قبلي ومضى في الامصار ويوارث بالناس كذا في الدر المنثور والتيسير قيل هذا كما انه دليل على ان اقله ثلثة دليل على انه يصح الاطلاق عليهما مجازا فان الاجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب فلا بد من حمل الاخوة على الاخوين مجازا وفيه انه لا يلزم من حمل الاخوة على معناه المخالفة فانه ساكت عن حال الاخوين نعم لا بد للاجماع من سند ويجوز ان يكون قياس الاثنين على الجماعة الا ان يقال الظاهر من كلام ابن عباس وجواب امير المومنين انه حمل الاخوة على الاخوين والله اعلم بمقصود خواص عباده فان قلت روى الحاكم والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت انه كان يحجب بالام بالاخوين فقالوا له ابا سعيد ان الله يقول فان كان له اخوة وانت تحجبها بالاخوين فقال ان العرب يسمي الاخوين اخوة كذا في الدر المنثورة والتيسير فالاثار متعارضة قال ولا تعارضة قول زيد الاخوان اخوة فانه غير نص في ان مدلوله الحقيقي اخوان بخلاف قول ابن عباس لانه لم يقل في اللسان فلا يدل على الوضع بل المراد اي يجوز ان يكون مراده رضي الله عنه الحكم اي اخوان اخوة حكما وهو الارث والوصية او انه يسمي الاخوان اخوة مجازا جمعا بين الادلة لقائلون ما قلته الاثنين قالوا او لا قال تعالى فان كان له اخوة والمراد اخوان فصاعدا اجماعا بين المجتهدين اللاحقين وان كان مختلفا بين الصحابة او اجماعا بين الاكثر والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا لا نسلم ان المراد اخوان لكن لا نسلم انه حقيقة فيهما بل مجاز نقصة ابن عباس الذي هو اعرف باللغة وقد قال الايسمي في لسان العرب الاخوان اخوة وذلك ان تمنع ان المراد بالاخوة اخوان وللاجماع عليه انما الاجماع على ان الاخوين في حكم الاخوة ويجوز ان يكون بالقياس وقالوا ثانيا فان الله تعالى انا معكم مستمعون والمراد بضمير الخطاب موسى وهارون على نبينا واله وعليهما السلام والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا لا نسلم ان المراد موسى وهارون على نبينا واله وعليهما الصلوة والسلام بل هما وفرعون ايضا وهو الكافر غائبا لكن اوثر في المخاطبين تغليبا وقالوا ثالثا قال تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين اي حكم داود وسليمان عليهما وعلى نبينا واله واصحابه الصلوة والسلام والاصل في الاطلاق الحقيقة واجاب الامام فخر الدين الرازي بانه اضافة الى معمولين اي لفاعل وهو داود وسليمان والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون في الحرث وح لم يستعمل في الاثنين وقد يقال انه اي تجويز الاضافة الى معمولين مجيب فان المصدر انما يضاف اليهما بدلا في اطلاقين لا معا في اطلاق واحد وقيل ان كون الحكم مصدرا ممنوع بل هو بمعنى الامر والشان اي كنا بشانهم شاهدين فانما يصح جوابا في نفسه لا توجيها لهذا الجواب فان قيل انه لا يصح في نفسه ايضا

لانه مجاز خلاف الاصل قلت ههنا ضرورة فان الاولة الصحيحة قد دلت على ان الاقل للجمع ما فوق الاثنين فالاطلاق عليهما تجوز واطلاق
الحكم على الثنان ايضا تجوز والثاني اكثر شيوعا بالنسبة الى الاول فيحمل عليه فتدبر قوله اضافة المصدر الى المعمول على نحوين اضافة اليه مع بقاء
معنى المعمولية ويقصد منها افادة معنى لفاعليته او المفعولية واضافة اليه من غير اعتبار معنى الفاعلية او المفعولية بل لافادة الملابسة ولعل
مراده انه اضافة الى المعمولين لكن لما من حيث هما معمولان باتيان الى معنى الفاعلية او المفعولية بل اضيف اليهما لانهما بالبسان اي الحكم الملابس بهما
وللقوم ولاشك ان الاضافة لاجل افادة الملابسة يصح الى المعمولين وانما لايصح بالنحو الاول فتامل فانه وان كان كلاما متينا لكن خلاف المتبادر
المتساق الى الذهن من عبارته وقالوا ايضا الجمع يقتضي الجماعة فان اهل العربية قالوا الجمع موضوع لجماعة وقال رسول الله صلعم والاثنان
فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن ابي موسى الاشعري والدارقطني عن عمر وابن شعيب كذا قال مطلع الانوار الالهية قدس سره اقول اذا
زيد في الاستدلال بالحديث ان الجمع للجماعة ولم يكتف بالحديث فقط كما كان المشهور فانه مع ما كان يرد على التقرير المشهور ان غاية ما لزم
ان الاثنان جماعة وانه في غير محل النزاع فان النزاع في صيغ الجمع لا في لفظ الجماعة وبعد لايخلو عن شائبة شبهة فان الذي دل عليه
الحديث ان لفظ الجماعة يطلق على الاثنين لكن كون الجماعة محكوما عليها لوضع الصيغ بازائها شاملا للاثنين غير لازم بل كلمات النحاة يدل
على خلافه فافهم قلنا لم يرد هو عليه الصلوة والسلام وعلى اله واصحابه الصلوة والسلام ان الجماعة التي هي مدلول صيغ الجمع يصدق على الاثنين وما فوقهما بل
اراد صلى الله عليه وآله وسلم فضيلة الجماعة الصلوتية او جواز السفر والمعلى والله اعلم بمراد رسوله الاثنان المصليان وما فوقهما جماعة في الصلوة
يدرك فضلها والاثنان المسافران فما فوقهما جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في اول الاسلام ممتنعا عنه فرخص بهذا الحديث في الامتناع
كونه للاثنين ولو مجازا قالوا لو جاز ارادة الاثنين بصيغ الجمع ولو مجازا لجاز توصيف التثنية بها وتوصيفها بها ولا يقال جاءني رجلان فالرجلان
ولا رجال عالمان باتفاق النحاة واجيب بانهم يراعون صورة اللفظ في النعت فلا يجوزون هذا التركيب لانهم لا يجوزون اطلاق الجمع على التثنية
مجازا قيل فيه بعد فانه لا يقال جاءني زيد وعمر والعالمون مع ان الموصوف ليس في صورة التثنية قول ربما يمنع الجواز امتناع هذا التركيب فلا
اشكال وبهذا فاسد فانه منع لمقدمة اجماعية للنحاة على ان الجمع بين اثنين او اشياء يحرف الجمع كما في التثنية والجمع كالجمع بلفظ الجمع وهو الواو
العاطف فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية انكان واحدا وانكان اكثر ففي حكم الجمع فانما لا يجوز التركيب المذكور لكون
الموصوف تثنية بلفظ الجمع فيفوت التطابق الصوري فتامل فانه كلام متين فائدة لا فرق عند القوم من الفقهاء واهل الاصول بين جمع
القلة وبين جمع الكثرة فان صرح به النحاة اي بالفرق بان اقل جمع القلة ثلثة واقل جمع الكثرة عشرة فان اعلى منها اي من جمعي القلة
والكثرة للعموم مطلقا فلا اقل له ولا اكثر واما المنكر فالاقل فيهما تقدم من غير فرق ولذا اجمعوا على انه لو فسر قول على دراهم او اخلس بثلثة يصح
ولا فرق في جانب الزيادة بان يكون اكثر جمع القلة عشرة بخلاف جمع الكثرة فان اطلاقه لا الى نهاية وان قيل به في النكرة يصح لقولهم اجمع حقيقة
في كل عدد فيصح تفسيره باي عدد شاء فلو فسر في المثالين المذكورين بما فوق العشرة صح فلا فرق اذن بينها وصحة مجيء جاءني رجال فاقلون
واثنين عقلا اي ولان توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس صحيح فلا فرق هذا ما هو الحق فان قلت النحاة عمدة في هذا الباب فقولهم حجة
قلت لا اعتداد بقولهم عند مخالفة الائمة المجتهدين فانهم المتعمدون الباذلون جهدهم في اخذ المعاني عن قالب الالفاظ فتامل مسئلة
استغراق الجمع سواء كان معرفا باللام او الاضافة او منكرا منفيا بحرف النفي لكل فرد فرد كالمفرد اي كاستغراقه عند الفقهاء والاصوليين وجمهور
اهل العربية وعند السكاكي من تبعه استغراق المفرد اشمل فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة جماعة قالوا احد الاثنان على رجلان

عنه لنا ما تقدم من الاستثناء فان استثناء الواحد صحیح لغة وعرفا وهو لاخراج ما لولاه لدخل فوجب التناول وما قرئت الکتاب الا ورقا ونحوه فلانه اريد به قرئت جميع اجزاء الکتاب الا ورقا واما استثناء الجزء من دون هذا التاويل وان جوز فقول باطل لالتفت اليه اوما ول ولنا الاجماع على ان استغراق الجمع لکل فرد فروا لاترى انه کيف استدل خليفة رسول الله صلعم ابوبکر الصديق رضی الله عنه على الانصار رضوان الله عليهم لقوله عليه وآله الصلوة والسلام الائمة من قريش وقد قرروه وسلموه واجمعوا به على ان لاحق فی الخلافة لواحد من الانصار فان قيل فعلى هذا التقييد بقوله تعالى لاتدرکه الابصار لانتفاء الروية مطلقا عن کل بصر قال وقوله تعالى لاتدرکه الابصار انما يقتضی سلب العموم لا عموم السلب فلا ينافی روية بعض الابصار وان اقتضى عموم السلب باعتبار الافراد وسلم ذلک فلا يستدعيه باعتبار الازمان فالمعنى والله اعلم لايدرکه الابصار فی الدنيا ولا ينافی ثبوتها فی الاخرة فتامل ولا التفت الى ما يقال من قبيل اهل البدع ان نفی الفعل يقتضی انتفائه فی الازمان مطلقا فالحمل على زمان الدنيا انصراف عنه لان النصوص القاطعة دلت على ثبوت الروية وهی متواترة المعنى ولا يحتمل التشکيک فيه واما هذا القدر من الانصراف عن الظاهر فشائع لاباس به بل يجب لايجاب القواطع ذلک ولو سلم انه يستدعيه باعتبار الازمان فالادراک اخص من الروية ولا يلزم من نفی الاخص نفی الاعم فتدبر السکاکی واتباعه قالوا ولو کان استغراق الجمع للاحاد لما صح النفی عنه اذا ثبت الحکم لواحد او اثنين فقط وقد يصح لارجال فی الدار اذا کان فيها رجل او رجلان دون الرجل قلنا جوازه ممنوع حقيقة وليس الدعوى مثل المطلوب وان اريد جوازه من جهة التخصيص فلا حجة فيه کما قال واما التخصيص فجوز فی کل عام ويحتمل ههنا مجازا آخر وهو ارادة نفی الاجتماع کما مر فلا استغراق والمتبادر المذکور انما يصح بهذا الاستعمال واما حقيقة فلا يصح فافهم وقالوا ثانيا ان الحکم على کل جماعة لايستلزم الحکم على کل فرد کما يرشدک اليه تعليق حمل هذا الخشب فلا يلزم من استغراق الحکم کل جماعة استغراقه کل فرد واحد قلنا الحکم على کل جمع مستلزم لنفی الحکم على کل فرد وان لم يستلزم عقلا بناء على ان الجمع المحلى بل الجمع المستغرق مطلقا يبطل الجمعية ويکون عندنا لکل فرد ويمکن ان يقرر الکلام جوابين احدهما ان هيئة ترکيب الحکم على کل جماعة بصيغة الجمع يدل لغة تناول الحکم لکل واحد وان لم يستلزم عقلا ولا يصح استعمال هذه الهيئة الترکيبية الا فيما يکون حکم الجماعة والاحاد واحدا الا انه يدل التزاما غير مقصود حتى يرد عليه انه غير صحيح والا لم يصح الاستثناء فتامل فيه والثانی ان کون الحکم على کل جماعة کم بل الجمع يبطل ح هذا وقالوا ثالثا روی عن ابن عباس ان الکتاب اکثر من الکتب ولا يصح الا اذا کان استغراق المفرد شاملا قلنا اولا مراده رضه ان استغراق الکتاب بدلا اشمل من الکتب حال کونهما منکرين فليس مما نحن فيه وثانيا ان ابن عباس وحده لا يصلح لمعارضة سائر الصحابة وثالثا کما قال مطلع الاسرار الالهية ان مراده رضه ان الکتاب المعهود وهو القرآن اشمل واکثر جمعا للحکم من الکتب الاخرى المعهودة وهی المنزلة على الانبياء السابقين فليس قوله مما نحن فيه فی شیء فتدبر **مسئلة** جمع المذکر السالم ونحوه مما تغلب فيه الرجال على النساء يعنی يکون مفرده بحيث يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تغليبا وهو الجمع الذی يفرق فی مفرده بين المذکر والمؤنث بالتاء وعدمه واحترز بهذا القيد عن الجمع الذی مفرده لا يصح اطلاقه على النساء اصلا کالرجال فانه للرجال اتفاقا وعن الجمع الذی مفرده متناول له لغة ووضعا نحو الناس فانه يتناول النساء اتفاقا وعن الجمع الذی مفرده مختص بالنساء فانه مختص بالنساء اتفاقا ان وجد فقال فيه هل يشمل النساء وضعا کما انه يشمل الرجال اتفاقا الاکثر من الشافعية والمالکية خلافا للحنابلة فانهم قالوا يشمل الرجال والنساء بالوضع والمختار الاول قال لنا ان التبادر منه عند الاطلاق من دون قرينة صارفة هم الرجال وحدهم وهو من امارات الحقيقة ودليل التبادر الاستقراء لکن لخصم ان يمنع ذلک ويستدل له بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين

والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اعد الله لهم مغفرة واجرا عظيما فقد عطف النساء على المذكور بصيغة الجمع المذكر فلو كانت النساء داخلات فيها لزم التاكيد ولو لم يدخل بل اختص الصيغة بالرجال كان تاسيسا والتاسيس اولى من التاكيد فالصيغة مختصة بهم في الاستعمال والاصل الحقيقة فهي لهم خاصة اقول فيه نظر لان في شرح المتصر لا نزاع في انه للرجال وحدهم اي مستعملا فيهم حقيقة فعلى هذا لا يلزم التاكيد فانه يجوز ان يكون الجمع في الآية مستعملا للرجال فلا تاكيد ولا مجاز فلا يثبت المدعى من كونه لهم وحدهم كما لا يخفى قال مطلع الاسرار الالهية ليس معنى كونه حقيقة لهم انه مشترك لفظي فيهم وفي المختلط كما سيصرح به بل المعنى انه للقدر المشترك فهو مشترك معنوي واطلاقه عليهم لكونهم من افراده حقيقة وبهذا لا يفرق في الاستدلال فان هذه الجموع محلاة مفيدة للاستغراق ما يصلح له فلو كانت متناولة للنساء لكانت مشمولة للصيغ فيكون ذكر النساء بعده تاكيدا واذا التاسيس اولى فيجب حملها على الرجال خاصة والاصل الحقيقة ثم في هذا الاستدلال شيء هو ان مثالا جزئيا لا يصح القاعدة الكلية كيف كما انه استعمل في الرجال وحدهم كذلك استعمل للمختلط كثيرا فلم يكن استعمال الاختلاط حقيقة وصار استعمال الانفراد حقيقة فاصالة الحقيقة لا يدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وايضا افراد فرد من العام للخصوصية شائع كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وامثاله وهذا ليس تاكيدا اصطلاحيا فان اريد انه لو كان الاختلاط حقيقة لكان تاكيدا اصطلاحيا فالملازمة ممنوعة وان اريد نفس قوة الحكم ولو في بعض الافراد يكون التاسيس اولى منه مم والا كان امثال الجمل المصدرة بان خلاف الاصل فتدبر واستدل ثانيا بالتقرير اي تقرير رسول الله صلعم والكشف اي نفى المؤمنات ذكرهن فيما روت ام المومنين ام سلمة انها قالت يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فنزلت ان المسلمين والمسلمات رواه احمد كذا في التحرير وروى الترمذي عن ام عمارة قالت اتيت النبي صلعم فقلت مالي ارى كل شيء الى الرجال وما ارى للنساء يذكرون بشيء فنزلت ان المسلمين والمسلمات قال الترمذي حديث حسن غريب فالنساء مع كونهن من اهل اللغة فصحاء لما نفين ذكرهن علم ان جمع المذكر غير متناول اياهن ثم تقرير الرسول صلعم لقيد القطع به اورد بمنع نفيهن ذكر انفسهن حتى يفيد عدم الصيغة اياهن ويحمله على عدم الذكر لهن استقلالا وفيه انه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال فان اريد بالذكر الاستقلالي ذكرهن وحدهن فليس ذكر الرجال استقلاليا ايضا فلا يصح الشكوى بذكر الرجال استقلالا دونهن وان اريد ذكرهن مقصودا وان كان مع اغيارهن فذكرهن ايضا استقلالي فلا يصح الشكوة اصلا الا ان يقال تناول الصيغة للمختلط ليس الا لهن كالتوابع للرجال فاروين ذكرهن استقلالا من غير تبعية فتامل فيه والاولى ان يحمل قولهن ما نرى الله ذكر الا الرجال على الذكر استقلالا بصيغ اخرى غير صيغ الجموع السالمة نحو الرجال والعبادة فاروين ان ذكرين كذلك فقيل الشكوة بحر اي حين ما رادة الذكر استقلالي بعيد فان للرجال قوامون على النساء فهن من توابعهم اقول لعل مراده من التماس الذكر كذلك اي من غير تبعية تحصيلا للشرافة قال امير المومنين عمر رضي الله عنه والله كما في الجاهلية ما نعد للنساء امرا حتى انزل الله فيهن ما انزل وقسم لهن ما قسم رواه الشيخان في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لا ينافي قصد تحصيل الشرافة بهذا الصيغة متناولة لهن قطعا لعموم الشريعة ولو مجازا ومحال ان لا يكون عارفات بتناول الصيغة اياهن فالشكوة بعدم ذكرهن مطلقا لا يصح انما الشكوة للذكر الاستقلالي تحصيلا للشرافة فافهم واستدل ثالثا بانه جمع المذكر اجماعا وهو اي الجمع لتضعيف المفرد فيكون هذا الجمع لتضعيف المذكر وفيه انه استدلال بالتسمية فان النحاة يسمون هذا الجمع جمع الذكر ولا يلزم منه ان يكون مفرده مذكرا الا ترى انهم يقولون نحو اثنتين جمع المذكر مع ان مفرده مونث عندهم هذا وربما يقرر بكذا ان هذا الجمع جمع المذكر باتفاق النحاة والجمع لتضعيف مفرده فيكون مدلوله

احادا من المذكر الذي هو مقرده وهذا ليس استدلالا بالتسمية وفيه ان المذكر عندهم ما كان مجردا عن التاء ونحوه وان كان الاناث دالة فيه الا ترى انهم قالوا الانسان مذكر مع ان من افراده الاناث فلا يلزم من كونه جمعا للمذكر ان لا يكون احاد مفرده مؤنثا بل جاء الامر بعكسه كما لا يخفى على من له ادنى مساس بكلامهم وقال في التحرير فان قيل لو دخل فيه الاناث ويكون جمع المذكر تسمية محضة لمفرده مؤنث ايضا فاين مذهب تاء مسلمة وهذا الجمع مما يتبع في حروف المفرد وجوابا قيل في الجواب مذهب التاء ههنا مذهبها في طلحون على راي ائمة الكوفة والحاصل ان بقاء التاء في الجمع غير لازم كما عليه ائمتنا الكوفة من النحاة كما في طلحين جمع طلحة اقول السؤال غير وارد حتى يحتاج الى الجواب وانما يرد لو قيل انه جمع مسلمة ويلزم ان يكون الجمع مفردا ان فانه شامل للمذكر ايضا فيكون مفرده مذكرا ايضا فليس هو جمع مسلمة بل هو جمع مسلم مجردا عن التاء وادخلت فيه مسلمة عند ارادة تاليف هذا الجمع تغليبا كعمرين للمراد منه خليفة رسول الله صلعم ابو بكر وامير المومنين عمر او امير المومنين عمر ابن عبد العزيز فانه عند ارادة التغليب عنهما ادخل خليفة رسول الله في مدلول لفظ عمر تغليبا للمشابهة في الاخلاق الحميدة فكانه اريد به من هذه الاوصاف الحميدة وفي التغليب يتحد اللفظ الاخف فان قيل فعلى هذا يصير الجمع مجازا قال ولا يلزم من التجوز في مسلم مفرده التجوز في جمعه اذا علمت انه قاعدة فاعلم موضوع بالوضع النوعي للاحاد الحاصلة بعد التغليب وقد قرر الشبهة في شرح مطلع الانوار الربانية بان مادة الجمع حينئذ يكون مجازا قطعا وان كان الصيغة حقيقة فان المادة هو مادة المفرد وهو مجاز للتغليب وان كان الصيغة والهيئة حقيقة الا ترى ان لفظ الاسود مجاز ارادة باعتبار المادة وان كان حقيقة باعتبار الهيئة وهذا ليس بشيء فان المادة مع الهيئة موضوعة بالوضع النوعي للاحاد الحاصلة بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة ولا يلزم من التجوز في المادة انفرادا التجوز فيها مع الهيئة بخلاف الاسود الرباة فان هذا الجمع من المجموع لا من الوضع وليس موضوعا للشخصان لانوعا في ضمن قاعدة ولا شخصا وذلك ان تمهد اولا قاعدة هي انه قد اتفق النحاة على ان مثل مسلمة لفظ مركب من المسلم والتاء وكل منهما يدل على معناه فمعنى المسلم المفهوم منه حال مقارنته مع انما ليس الرجل بخصوصه والا لزم اتصافه بالذكورة والانوثة في حالة واحدة بل معناه مطلق الذات الموصوفة بالاسلام اعم من ان يكون ذكرا او مؤنثا ونقول ثانيا ان هذا المعنى قد وضع له لفظ مسلم البتة والا لزم ان يكون مسلمة مجازا لكون بعض مفرداته كذلك الا ان شرط الاستعمال فيه مقارنة التاء وهذا لا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة الا ترى ان الضمائر المتصلة حقائق مع ان شرط استعمالها مقارنة العوامل بقولنا ان اطلاقه على الرجل خاصة حال انفراده انما لانه موضوع له بوضع عليحدة فيكون مشتركا اولا نه وضع للقدر المشترك ليستعمل مجردا في الذكر ومقارنا مع التاء في معناه المقيد بما يدل عليه التاء من الانوثة كما ان لفظ هند عند البعض موضوع لمعنى كلي ليستعمل في الجزئيات وح نقول المسلمون جمع المسلم الذي وضع لاقدر المشترك المستعمل في معناه في تركيب مسلم وعلى هذا ليس فيه تجوز اصلا لا في المادة ولا في الهيئة واطلاقه على الذكور خاصة لما علمت الاول فكانه بعيد فلا اشتراك مفرده في الاعتبارين اولا نه كما يجوز استعمال مفرد في بعض افراده كذلك يجوز استعماله ايضا ويكون حقيقة لكونه استعمالا في المفرد ولا يجوز استعماله في الاناث المفردات لان مفرده كان لا يدل عليهن مجردا عن التاء فتامل فيه وبناء على هذا الذي ذكرنا من حديث التغليب اندفع ما قيل يلزم ان يكون الجموع كلها ما لا احاد له من لفظه وذلك لان مفرده مسلم لكن غلبا وحديثا قال يلزم ان يكون الجموع كلها ما لم يكن له مفرد مستعمل اصلا وفيه انه لا استحالة ان اريد ان لا يكون له مفرد مستعمل حقيقة بل هو اول المسئلة وان اريد لا يكون مستعملا اصلا لا حقيقة ولا مجازا فالملزوم مسلم به كيف المجاز بالتغليب شائع فتدبره ولو سلك السبيل الذي بنينا لا يرد هذا السؤال عن اصله لان مفرده مستعمل في ضمن استعمال مسلمة ثم قيل لا يبعد حديث التغليب فانه لو كان مفرده مسلما ادخل فيه المسلمة تغليبا يعم اطلاق لتناول مسلمون اذ حينئذ النساء والرجال سواء في المفرد به ولو كان الاختلاط معتبرا لما صح الاطلاق على الرجال وحدهم وهو ليس بشيء فان المقصود ان المسلمين جمع مسلم ادخل فيه المسلمات المختلطة مع المسلمين تغليبا فالاناث من افراد

مقارنة مع الرجال للواحد من فقد برالحنابلة قالوا اولا صح الجمع المذكور لها نحو قوله تعالى اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم كما يصح للمذكر فقط والاصل في الاستعمال الحقيقة اقول ذلك اي كون الاصل حقيقة اذا لم يكن لاحدهما بخصوصه حقيقة وهو ممنوع كانه قد تقدم ان المبادر منه الرجال وحدهم فيكون حقيقة فيهم وهذا انما يتم لو سلم الخصم الاستقراء واجيب بانه يلزم الاشتراك اللفظي اذ لا نزاع لاحد في انه للرجال وحدهم حقيقة فلو كان للمختلط ايضا حقيقة يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل قيل عدم النزاع في ان اطلاقه للرجال وحدهم بخصوصهم مما فانهم يقولون بالاشتراك المعنوي فوضعه للقدر المشترك بين الرجال وحدهم والمختلطين مع النساء واطلاقه عليهم وحدهم حقيقة حينئذ انه من افراد الموضوع له لا من حيث خصوصهم حينئذ لا يلزم الاشتراك اللفظي وقالوا ثانيا لو لم يدخلن في هذا الجمع لما شمل الاحكام لهن اوخ به امثال اقيموا الصلوة من الخطابات مختصة بالرجال اقول الملازمة ممنوعة فان دخولهن في الخطاب بطريق المجاز بقرينة عموم الشريعة القاطعة كما قال لما علم عموم شريعته للنساء ضرورة من الدين وقد ثبت عموم الصيغ لهن لغة ولو بجوزا حملنا عليه بهذه القرينة والحال انه يجوز ان يكون مجازا من جهة التغليب بقرينة عموم الشريعة لكن للخصم ان يقول التجوز خلاف الاصل فلا يصار اليه فيدفع بدعوى التبادر الذي مر ان سلم الخصم فافهم ولذا اي لاجل ان شمول الاحكام لهن لقرينة عموم الشريعة لم يحمل عليه فيما لا تعلم عمومه من الاحكام كالجمعة والجهاد وغيرها والخصم يقول انما لم يحمل عليها وفيها القرينة اختصاص هذه الاحكام بالرجال وبجاب في المشهور بمنع بطلان اللازم ان اريد عدم الشمول مينة وبالتزام لعدم الشمول نصا بل الشمول بالاجماع او بدليل اخر كتنقيح المناط وحكم على الواحد حكم على الجماعة كما في المعدوم زمن الخطاب الشفاهي وفيه ما فيه فان الاجماع متاخر عن زمن الرسول صلى الله عليه واله وسلم والكلام في تلك الزمن بل الاجماع انعقد على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الاحكام لهن فالاجماع دل على شمول النص لهن من غير حاجة الى دليل منفصل فتدبر تنبيه قيل في كتب اكثر المشائخ قول المخالفة هو بعينه قول الحنفية واستدل عليه بقولهم فيما قال السحر في امنوني على لبني فاعطى الامان انه تدخل بناته في الامان ولو لم يكن الصيغة متناولة له لم يدخلن والاظهر ان ذلك اي دخولهن لان الامان ما يحتاط فيه فيحمل على العموم يجوز نا فلا يدل هذا على ان دخولهن بطريق الحقيقة ولا يبعد ان يقال لو كان هذا تجوزا لاجل الاحتياط يلزم ثبوت الامان بالحمل تجوزا في كل لفظ واقع في الامان وليس كذلك وقد يورد ان ثبوت الامان بدلالة النص ولا يحتاج الى دخولهن في الصيغة واعلم انه ان كان هذه النسبة الى الحنفية لاجل الفرع المذكور فيرد عليه ما اورد لكن بانا قلين ثقات نقلوا عن الحنفية هكذا وقال صاحب البديع اكثر اصحابنا ذهبوا اليه واذا ثبت قولهم ذلك من وجه آخر فلا باس بنماء الفرع المذكور عليه بل هو المتعين حينئذ هذا والله اعلم باحكامه

مسئلة الخطاب الذي يعم العبيد يدخل تحته ولهم شرعا ام لا قال الاكثر نعم تناولهم فعم الحكم لهم وقيل لا يتناولهم فلا يعمهم الحكم وقال الشيخ ابو بكر الرازي الحنفي رحمه الله تعالى يتناولهم في حقوق الله تعالى فقط لا في حقوق العباد تحرير محل النزاع انه لا شك ان من الخطابات ما يتناول الكل من الاحرار والعبيد بالاتفاق ومنها ما يختص الاحرار فقط بالاجماع وانما النزاع في ان الظاهر شرعا هو فعند الاكثر الظاهر التناول كما كان لغة فيحتاج في صدمه الى دليل آخر وقيل الظاهر عدم التناول فيحتاج في شمول الحكم والتناول الى دليل زائد وعند الشيخ ابي بكر التفصيل بحقوق الله تعالى وحقوق العباد لنا الصيغة كانت للعموم والتناول وما عرف عرف طار على اللغة يخرجها عن مقتضاها بالغة ما بلغة وان دل دليل على الخروج اي خروج العبيد عن بعض الخطابات كالجهاد والجمعة الى غير ذلك ولا يلزم منه العروه بذا وفيه اشارة الى رد استدلال الثاني بان حكم الجهاد ونحوه لا تناول العبيد فلو لم يكن خارجا عن الخطاب لزم النسخ وجه الرد انا نختار خارجا عن الخطاب لكن لدليل فلا يلزم النسخ فافهم ذلك ان يقول استقراء الاحكام الشرعية فوجد اكثرها المتعلق بحقوق الله تعالى شاملة لهم الا ما فيه ضرر بين للمولى كالجمعة والجهاد

يقبل التخصيص العام واما سائر النواهي كالزنا والشتم والكفر والقتل والغصب فشائع قطعا فلا يكون فيها ادعاء العرف من احد واما حقوق العباد فاكثرها مقتضية بالاحرار وتحلها يدخل فيها التبعيض فلا يبعد ان يدعى فيها العرف ويقال ان عرف الشارع حاكم بعدم دخولهم فيها الا بالدليل فان الاكثر عدم الدخول والفرق تابع للغلبة فكلما ورد الخطاب الشرعي المتعلق بحقوق العباد يتبادر الذهن الى اختصاصه بالاحرار وهذا معنى العرف فقوله وما عرف عرف طارد مطلقا مع انه قائلون للدخول قالوا منافع العبد مملوكة لسيده شرعا والخطاب لهم توافيه اي ينافي ملك السيد منافعه فلم يكن مرادا في استعمال الشارع فقط فيتبادر الذهن الى الاحرار وهو معنى الاختصاص بالاحرار عرفا اقول اذا زيد فلم يكن مرادا في الاستعمال قط فلا يرد ما قيل ان الحجج لا جل لزوم محال على تقدير الدخول وهو المنافات بين تعلق الخطاب بهم ومملوكة المنافع لا يمنع التناول صيغة او يجوز ان يكون لزوم المحال قرينة صارفة عن مقتضاها بوجه عدم الورود ان المحال لما كان لازما من الاستعمالات الشرعية كلها فلم يكن العبد مرادا قط فلزم العرف والجواب لا نسلم عموم مملوكية المنافع في الاوقات كلها بل خص منها البعض وهو المنافع التي تمنع استغال اوامر الله تعالى فلم يثبت العرف وهذا نام في حقوق الله تعالى واما المنافع المانعة عن امتثال اوامر الشرع في حقوق العباد فاكثرها مملوكة للسيد وله ان يمنعه عن الفعل بالاوامر ويشغل بخدمته فيها للمنافسة بمجال وقد تقرر بان مملوكية المنافع دلت على الخروج ولو في بعض الاحكام فاحتمل كل خطاب خروجهم واحتمال المخصص يوجب الوقف كما مر من انه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فوجب التوقف الى قيام الدليل على الدخول وجوابه ان الاحتمال العقلي مسلم والاحتمال العرفي ممنوع فلا يجب التوقف وقد مر ايضا الخروج في بعض الاحكام لا يوجب الاحتمال مطلقا ثم التوقف قبل البحث عن المخصص لو تم لدل على التوقف في الدخول وعدمه وكان مدعاه عدم الدخول عرفا والظهور فيه فتدبر الشيخ ابو بكر المفصل بين الحقوق الالهية والعبدية ادعى حدوث العرف فيما ليس من حقوقه تعالى وفيها باق لما كان لغة قال المصمودي من ادعى فعليه البيان اي هذا دعوى من غير دليل لكن دليله الاستقراء الحاكم باكثرية الخروج ان تم تم الكلام مسلمة النبي صلى الله عليه واله واصحابه وسلم داخل عرفا في العمومات الشاملة له صلى الله عليه واله وسلم لغة وقيل لا يدخل هو صلعم مطلقا وفصل ابو عبد الله الحسين الحليمي الشافعي وقال ان كان الخطاب مصدرا بالقول كقل يا عبادي لم يشمله صلعم والا شمله صلى الله عليه وسلم لنا وجود المقتضي وهو عموم اللغة فان المعروض الكلام في الخطاب الشامل لغة مع عموم الشريعة فان الرسول صلعم مكلف بالشرائع ايضا وعدم المانع وهو اما التركيب فان التركيب غير اب عنه قيل المفصل لا فيما عد عليه اي على عدم اباء التركيب او المبادر بقرينة قل لبني تميم افعلوا كذا اخرج المخاطب وان كان داخلا في بني تميم اقول الفرق بينه وبين يا بني تميم افعلوا بدون كلمة قل تحكم فان كليهما نداء لبني تميم والمنادى لا ينادي نفسه فلو اقتضى هذا عدم دخول المتكلم لم يدخل في الصورتين وان كان الدخول في يا بني تميم لاجل كون المتكلم حاكيا والمنادى غيره وفي قل يا بني تميم ايضا كذلك فان المخاطب ههنا ايضا حاك والخطابات الالهية كلها سواء كانت مصدرة بقل او لا الرسول صلعم حاك لها ثم ان المصدر بقل تحتمل بمعنيين احدهما ان يكون المقصد الامر للمخاطب بالامر لبني تميم فيخرج بكون المخاطب آمرا حقيقة وح لا يتناول المخاطب بقل البتة والثاني ان يكون المقصد الامر بالحكاية والكلام لغيره حقيقة فح يتناول قطعا فانه ليس امرا حقيقة بل هو مامور من الامر مع غيره لكن مع هذا مامور بحكاية هذا الامر فان اراد الحليمي بالمصدر بقل ما يكون المقصد منه الاول فمنع التقائل متجه والا فلا فتدبر واستدل على المختار بان اصحابة رضوان الله تعالى عليهم فهموا اي التناول وقرره رسول الله صلعم لانه اذا لم يعمل بمقتضاه سألوه عن الموجب للترك فيذكره ولو لم يفهموه لم يكن لسؤالهم وجه اقول لا يلزم من سؤالهم وفهمهم العموم تناول الصيغة بل يكفي عموم الشريعة دليلا على فهم التناول وايضا قالوا المنقوض بالمسئلة الآتية من عدم دخول المعدوم فان الصحابة فهموا تناول الحكم اياهم فتدبر لمخصوص بالامة قالوا او لا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم امر فلا يكون مامورا للمنافاة وتناول الخطاب

يقتضي المامور به رسول الله صلعم سبلغ فليس مبلغا اليه والدخول في الخطاب يلزمه كونه مبلغا اليه لانه صلعم مبلغ الى كل مكلف ويجاب اولا بانه
يجوز اجتماع الامرية والمامورية وكونه مبلغا ومبلغا اليه من جهتين كالطبيب اذا عالج نفسه فهو معالج من حيث هو طبيب ومعالج من حيث هو مريض ان قيل
الامر اعلى مرتبة من المامور فهما متنافيان فان تنافي اللوازم فانا يجتمعان في ذات والمبلغ يعلم الخطاب قبل المبلغ اليه فلو اجتمعا في ذات يلزم علمه
بالخطاب قبل علمه قلنا لانم علو الامر فان العلو ليس بشرط في الامر بل يكفي الاستعلاء ولما لم يكن هذا المنع مقيدا في المقام اعرض عنه وقال لو سلم
فجهتية الآمرية والمبلغية اعلى وانفع لي نفسه من حيث المامور به وكونه مبلغا اليه قال سلطان الاسرار الا لبته انه لا فائدة في التبليغ الى نفسه لان المقصود
من التبليغ علم المبلغ اليه والعلم لما كان حاصلا لا حاجة الى التبليغ وكذا لا فائدة في امر نفسه ويجاب ثانيا بان الامر هو البعث لا غير والمبلغ
جبرئيل والرسول صلوات الله عليه واله واصحابه حاكم فحيث يمنع الآمرية وكونه مبلغا اقول يرده قوله نعم واو لوا الامر اذا سهو من الناسخ
والصواب واولي الامر منكم فانه صلعم اعلى منا واذا كان الادنى امرا فالاعلى بالطريق الاولى ويرده ايضا قوله نعم بلغ ما انزل اليك الآية
فان الخطاب للنبي صلعم منه اي مما انزل فهو عليه السلام مبلغ قطعا فلا مجال للمنع وتخصص الخطابات العامة بعيد كل البعد ويجاب ثالثا بانه
عليه واله واصحابه وازواجه الصلوة والسلام بالقياس الى نفسه ليس آمرا ولا مبلغا وانكان بالقياس الى غيره امرا ومبلغا فلا يلزم اجتماع
الآمرية والمامورية فيه صلعم ولما كونه مبلغا مبلغا اليه ولو ارجع الجواب الثاني اليه لم يبعد فان المجيب شارح المختصر ولم يجب هو بهذا الجواب ولا يرد
عليه ما اورد اقول يرد عليه قوله تعالى بلغ ما انزل فان كلمة ما عامة والخطابات العامة منه فيكون هو صلى الله عليه واله واصحابه وسلم مبلغا لهذه
الخطابات ايضا وفيه ان بلغ ما انزل انما يستدعي ان يكون مبلغا للكل لا ان يكون مبلغا بالنسبة الى كل مكلف اذ المتبادر منه بلغ ما انزل اليك
من الخطابات العامة والخاصة الى غيرك من المكلفين والخطابات العامة تجوز ان يكون الرسول صلعم داخلا فيها ويكون مبلغا لها بالنسبة الى
اغياره هذا وقالوا ثانيا رسول الله صلعم مخصوص باحكام كوجوب ركعتي الفجر غير الفرض على ما حققه المتاخرون ووجوب صلوة الضحى وهذا غير
صحيح فانه قد ثبت تركها من رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوب صلوة الاضحى وهو غير صحيح على رأينا فان صلوة الاضحى واجبة عندنا على الكل وحرمة
اخذ الصدقة ان قلت حرمة اخذ الصدقة غير مختصة به عليه السلام بل تتناوله لكل بني هاشم قلت المراد بها صدقة التطوع وليست هي محرمة على بني هاشم
الا على رسول صلعم كذا في الكشف على ان حرمة التصدق المفروض على سائر بني هاشم بالتبع لا بالاصالة وحرمة خانتة الاعين وفسرت بالاشارة الى
الايلام المباح من القتل والضرب على خلاف ما يظهر وهي في التواريخ لسند متصل انه جاء امير المومنين عثمان لعبد الله ابن سرح الى رسول الله صلعم
فاجرى عبد الله كلمة الشهادة على اللسان وقد كان ابدر دمه قبل فقال بعد ذهابه هلا قتلتموه قبل ان تقول كلمة الشهادة فقالوا لو اشرت لعينك
فقال لا يحل او لا ينبغي للنبي خائنة الاعين واباحة النكاح من غير شهود ومهر ولي هذا لا يصح عندنا فان النكاح بلا ولي صحيح عندنا على انه ان
اراد نكاحه صلعم من غير ولي له فهذا عام في نكاح كل رجل وان اراد نكاحه من المراة من غير ولي لها ففيه انه عليه السلام ولي كل مسلم ومسلمة
واباحة الزيادة على اربع بل على تسع كما قال ام المومنين عائشة رضه انه ما خير رسول الله صلعم من الدنيا الا وقد اباح الله تعالى النساء كلها الى غير ذلك
مما اختص به عليه واله وصحابه الصلوة والسلام فدل هذا الاختصاص على عدم المشاركة في العموم والجواب ان دلالة على عدم المشاركة ممنوعة وان التخريج
من البعض بدليل لا يوجب التخريج من كل عام مطلقا كالمريض والمسافر والحائض خرجوا عن بعض الخطابات ولا يلزم منه الخروج مطلقا وسلمنا
الخطاب التنجيزي لا التعليقي فانه قد تقدم انه ليس المعدومين الشفاهي واما غير الشفاهي فيتناول المعدومين نحو يا ايها الذين امنوا ليس المعدومين
في زمن الوحي اعني نزول الخطاب خلافا للحنابلة وابي الحسين البصري لنا اولا ان المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل والخطاب التنجيزي الشفاهي

يقتضي تعلق الطلب به فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون الموجودون الغائبون لم تبنا ولهم الخطاب فان الغائب لا ينادى قلت بعض الخطابات نحو من شهد منكم الشهر فليصمه اعني بصيغة يكون تعلقها بالغائبين ذاتهم صالحون لتعلق الطلب بخلاف المعدوم فانه ليس بشئ حتى يتوجه اليه الطلب واما نحو يا ايها الذين امنوا فقد التزم عدتنا وله تغليب او يقال انه جعل بالتغليب منادى بعبر الصيغة الى الحاضر بخلاف المعدوم كما تعين المصنف ههنا بحث آخر هو ان الخطاب من الله تعم وهو الامر والناهي والكل ممن في الازمنة المختلفة من الماضي والمستقبل والحاضر عنده تعم نسبته تعالى الى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه منزها عن الزمانية فح يصح الطلب والنداء والجواب عنه ان معنى حضورهم عنده تعالى انه يعلمهم لا يغرب شئ منهم عنه تعم بالوقوع في ازمنتهم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بالقائهم في ازمنة وقوعهم بصيغة التكليف وهذا هو التكليف التعليقي ولا كلام فيه وان اريد بالحضور عنده ما اراده الفلاسفة من ان الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عنده معه سبحانه وسموا هذا الوجود وجودا دهريا ومعيته تعم سبحانه لهم في هذا الوجود الواقعي معية دهرية وان اهدافهم ليست اهدافا حقيقة في الواقع بل غيبوبة زمانية فنشأ نحن الكرام يرونه سفسطة غير صالحة لاثباتنا واستحقاق العلمية فضلا عن الامور الشرعية فتدبر قيل في شرح الشرح ذلك اي عدم صحة نداء المعدومين حق في المعدومين فقط واما المركب من الموجودين والمعدومين فجائز النداء فيه تغليبا للموجودين على المعدومين والتغليب يستعمل فيصح شائع اقول المركب من الموجود والمعدوم معدوم والمعدوم لا يصح ندائه وطلبه فلا يجوز النداء والطلب بتخيير احقيقة وان صح تعليقا صورته وانما الكلام فيه اي في الطلب الحقيقي تخييرا وفيه نوع مسامحة فان في التغليب لا ينادى المركب ولا يطلب عنه الفعل بل ينادى كل واحد ويطلب عن كل لكن تنزيل المعدوم موجودا فالاولى ان يقال ان التغليب لا يجعل المعدوم موجودا فهو لا شئ محض لا يصح ندائه ولا يطلب منه تخييرا على ان التغليب في التعبير بلفظ الموجود وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه انما فان الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل بلفظ الناس وامثاله وهو كما يطلق على الموجود تطلق على المعدوم فلا حاجة في التعبير الى التغليب لا في التكليف اي ليس التغليب في التكليف ولا يصح ايضا فان كل واحد من المعدومين حينئذ مكلف حقيقة وتخييرا انما ينفع فيه التغليب لا حاجة اليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه فليتأمل فانه احق بالقبول الا ثانيا نلزم نعم الصبي والمجنون وذلك لعدم الفهم والتمييز فالمعدوم اجدر بعدم تناول الخطاب اياه وحاصله قياس المعدوم على الصبي والمجنون يجامع عدم الفهم قيل عدم توجه التكليف الى البعض وهو الصبي والمجنون بناء على دليل وهو رفع القلم عنهما لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا لبعض اخر والحاصل عدم الاشتراك في الجامع اقول خطاب المجنون ونحوه مستحيل الارادة من الطالب لانتفاء شرط الذي هو الفهم والتمييز ولعله اراد بالصبي والمجنون الذين لا يعقلان فلا يرد ان الصبي غير مستحيل الارادة فانه يمكن ان يسمع الخطاب ويفهمه كيف وقد تقدم ما روي ان الصبي يؤمر بالصلوة لسبع ويضرب عليها لعشر ويفرق بينهم في المضاجع لعشر ويؤخذ بالاحكام بالعقل قبل الحد وبعده بالبلوغ عنه فاذن صح دخوله قطعا فلا يعمهم ارادة واذا لم يعمهم لانتفاء الفهم والتمييز وهو موجود في المعدوم فلا يعمهم ايضا وان اريد مطلق التناول لفظا والشمول وضعا يقال ومطلق التناول لفظا غير محل النزاع بل النزاع في عموم ارادة الخطابية قالوا اولا لو لم يكن المعدوم مشمولا الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الاحكام اياه ولم نزل العلماء يحتجون به على من بعدهم في اعصارهم كما معدوما من الخطاب وذلك اي الاحتجاج منهم المذكور اجماع على العموم قلنا يجوز ان لا يكون الاحتجاج لاجل دخولهم في الخطاب ارادة بل لذلك لعلمهم بعموم شريعته لكل مكلف موجود من زمن الوحي الى يوم القيمة وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهي وقالوا ثانيا لو لم يكن الرسول صلعم مخاطبا لهم لم يكن مرسلا اليهم اولا يبلغ اليهم الا بهذه العبارات ولا ارسال الا تبليغ احكام الله تعالى قلنا عدم التبليغ الا بهذه العبارات ممنوع بل الخطاب للبعض شفاها وهم الموجودون زمن الخطاب والباقي بنصب الدليل على ان حكمهم حكمهم وبه يتحقق الارسال قيل النظم القرآني حاد عن الكلام النفسي عند الاشعري

الكلام النفسي ليعم المعدوم كما تقدم فلزم تناول اللفظ ايضا للمعدوم والابطل التعاذي قلنا المغايرة ليس واجبا من كل وجه ضرورة الفرق بين التعلق بنحو الكمافي الخطاب الشفاهي والتعليق كما في الكلام النفسي واذا كان فرقا بالتعلق والتعليق فيجوز الافتراق بدخول المعدوم وعدمه هذا **مسئلة** المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب انكان واخلافي الفيصة عند الاكثر من الحنفية وغيرهم الحاصل ان المتكلم ليس قرينة الخروج عن متعلق الخطاب مثل قوله تعالى وهو بكل شئ عليم واكرم من اكرمك اولانهنه وقبل لا يدخل لنا التناول لغة لان الكلام فيما يتناول بحسب اللغة والعرف المغير لم يعرف قالوا المتبادر خروج المتكلم اجاب لقوله فدعوى التبادر بحز وجه لا يسمع فانها بلا دليل نعم قد يخصص الخطاب لغير المتكلم بالعقل اذا لم يمكن تعلق الحكم به عقلا نحو والله خالق كل شئ بناء على انه شئ لا كاشيأ آخر مخلوقة ويمكن ان تقرر علاوة بانه شئ بمعنى شأ لا كاشياء التي هي بمعنى شيأ والمراد في الآية المعنى الثاني فهو تعالى خارج عنه لغة تولفظ الشئ يطلق على معينين فلا تخصيص فافهم فانه الصواب **مسئلة** خطاب الشارع لواحد من الامة لا يعم غيره لغة وعرفا ونقل عن الحنابلة خلافه من ان الخطاب لواحد من المكلف يعم المكلفين كلهم ولما كان القول المختار ضروريا فانه من الاوليات فانه لغة للواحد والعرف المعتبر لم يطرد فالمنع مكابرة اول كلامهم وقال لعلهم يدعون عمومه للكافين بالقياس بالنساء الخصوصية ونفي الفارق وبقوله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فالعموم بدليل خارجي والجمهور لا ينكرونه وما استدلوا به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضوان الله عليهم لا يفيد ازيد من هذا ومن ههنا اي من اجل تنقيح المناط وهذا الحديث حكم الصحابة جعلي غيز اعزبا حكم صلعم من الرجم بالزنا وقصته على ما روى مسلم عن هريرة رض قال جاء ماعز ابن مالك الى النبي صلعم فقال يا رسول الله طهرني فقال ويحك ارجع فاستغفر الله وتب اليه قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال يا رسول الله طهرني فقال رسول الله صلعم مثل ذلك حتى اذا كانت الرابعة فقال له رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فيم اطهرك قال من الزنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابه جنون فاخبر انه ليس به جنون فقال اشرب خمرا فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر فقال ازنيت قال نعم فامر به فرجم ثم ان ههنا عمومات واله على الرجم مثل قوله صلعم خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم قال امير المومنين عمر رضي الله عنه ان الله بعث محمدا بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل الله عليه آية الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ورجمنا بعده والرجم في كتاب الله حق على من زنى واحصن من الرجال والنساء اذا قامت البينة او كان الحبل او الاعتراف رواه الشيخان وامثال هذا كثير قدح لا قطع بان الصحابة حكموا بالرجم برجم ماعز فض بل يجوز ان يكون حكمهم بهذه العمومات كما حكم امير المومنين عمر لكن الامر سهل فان هذه مناقشة في المثال والاستدلال يحكم النبي صلى الله عليه واله وسلم على واحد على غيره ما ثور عن الصحابة في غير موضع ومشتهر بين الانام ولا حاجة الى البيان واما استدلالهم بقوله صلوات الله وسلامه عليه على واله واصحابه بعثت الى الاسود اي العجم والاحمر اي العرب رواه الامام احمد وابن حبان كذا في التيسير قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وجه الاستدلال ان البعثة لما كانت عامة كان خطاباته صلى الله عليه واله وسلم ايضا عامة فضعيف لانه لا يدل على ان الكل اي كل الخطابات للكل اي كل واحد من المكلفين فانه ما يدل عليه الحديث والآية ان بعثته صلى الله عليه واله وسلم الى الكل وانما يلزم منه كون شئ من خطاباته عامة للكل لا ان كل خطاباته عامة لهم وبهذا ظهر ان لا يدلان على العموم اصلا لا لغة ولا عرفا ولا قياسا فتدبر **مسئلة** خطابه تعالى لرسوله صلى الله عليه واله وسلم بخصوصه نحو يا ايها النبي بل يعم الامة ام لا فالحنفية والحنابلة قالوا نعم يعمهم والشافعية والمالكية قالوا لا يعمهم تمسك النفاة اولا بان للواحد لا يتناول غيره لغة فالخطاب له صلعم لا يعم غيره ويجاب بان المراد تناوله عرفا ولا ينفيه ما ذكروا قيل الاصل عدم علم بان العرف فدعوى العرف خلاف الاصل فلا يثبت الا بالدليل اقول دلت الاية الاتية على ثبوته اي ثبوت العرف ثم قيل انه من الضروريات ان لفظ النبي ليس مستعملا في العموم قطعا

وتحقيق كلامنا ان المقصود ان خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفا على شمول الحكم لمن يقتدى به لابان اللفظ الموضوع بازاء من له الاقتداء مستعمل فيه وفي افراده من مقتديه حتى يكون خلاف البديهة بل نقول ان هذا التركيب اعني تعلق الخطاب لمن له رتبة الاقتداء عرفا لطلب الحكم منه ومن اتباعه كما ان قولك مشلك لايبخل فانه يدل عرفا على الحكم على المثل بعدم البخل لعلمك لكن امثال هذا التركيب في العرف نفي البخل عن المخاطب كذا هذا وتمسكوا ثانيا بانه لو كان الخطاب المذكور عاما يلزم ان يكون التخصيص على انه المراد فقط تخصيصا وليس كذلك اجاب وسيجاب في شرح المختصر بمنع بطلان اللازم ولانسلم الاتفاق عليه فانا قائلون بكونه تخصيصا فانه كما يرد على العام لغة يرد العام عرفا وهذا عام عرفي قد تخصص بالبعض والتحقيق انك قد عرفت ان مثل هذا التركيب عرفا تناول الحكم للمقتدى به واتباعه فاذا اريد الاختصاص به فقد تغير مآله في العرف الى مالیس له من الحكم على البعض قطعا فان سمي هذا التغير تخصيصا فتخصيص للتركيب والتخصيص كما يرد على المفرد يرد على المركب كسائر المجازات فانها كما يرد على المفردات يرد على المركبات كما بين في علم البيان فان اراد شارح المختصر بالتزام التخصيص هذا فهو حق وان اراد التخصيص في المفرد فهو احسان الى من لايقبله فانا لانقول العموم المفرد الذي وضع بازاء من له رتبة الاقتداء به للاتباع حتى يكون معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه واله وسلم واتباعه حتى يكون راوته صلى الله عليه واله وسلم فقط منه تخصيصا واجمع العمومين او لابان الرسول له منصب الاقتداء به في كل شئ فانه بعث لذلك الا بدليل صارف وكل من هو كذلك يفهم من امره شمول اتباعه عرفا لابجامع مشترك حتى يكون عمومه كعموم اللواحد للكل فانه مع قطع النظر عن الجامع يدل هذا التركيب في العرف على العموم ومنع الشيخ ابن الحاجب هذا الفهم بمكابرة والانكار لضروري وقد يقرر المنع بان الشمول للاتباع بواسطة لزوم الاقتداء وسلم والفهم عن نفس اللفظ محل الكلام فيه وجوابه ان المقصود ان هذا التركيب يدل عرفا على الشمول وانكان حدوث ذلك العرف بواسطة الاقتداء لان الشمول يفهم بان كل حكم الاتباع والمتبوع واحد بدلالة نص او قياس وانكار هذا مكابرة واما منع دلالة المفرد الموضوع بازاء المتبوع على الشمول فليس بمكابرة لكنه في غير محل النزاع فتدبر واحتجوا ثانيا بقوله يا ايها النبي اذا طلقتم انسا الخطاب للنبي صلعم والمراد هو واتباعه وبقوله لعله فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيائهم فانه لو لم يكن الخطاب له متناولا للاتباع لما حصل هذه الفائدة وتبر وبخبر صلعم زوجه زيد وبقوله تعالى وامراة مومنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المومنين فانه لو لم يكن الحكم له عليه واله السلام عاما للاتباع لما كان لهذا القول فائدة واجاب الشافعية عن الاول بان ذكر النبي صلعم للتشريف والمقصود ذكر الخطاب العام وعن الثاني بانه تخصيص على ثبوت الاتباع واشارة الى الالحاق بالقياس وعن الثالث ان الفائدة المنع عن الالحاق بالقياس وارادة بعض وضع هذه الاجوبة فقال اعلم ان المراد من هذه الامثلة بيان التناول العرفي واستقراره في النفوس وهذه امارات معرفة للتناول العرفي فمنها مثلا المخاطبين فيها طائحة فانه لايزيد على المنافشة في المثال والمقصود ان هذه قرائن الفهام العموم فتدبر مسئلة خذ من اموالهم صدقة لايقتضي اخذها من كل نوع يعني ان الجمع المضاف الى جمع لايقتضي عموم احاد الاول بالنسبة الى كل واحد من احاد الثاني وتكلموا في جزئي من جزئياته وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اما عند الحنفية فلان مقابلة الجمع بالجمع يفيد انقسام الاحاد على الاحاد فالمعنى خذ من مال غني صدقة ومن مال غني آخر صدقة اخرى وهذا لايقتضي الاخذ من جميع اموال واحد واحد ولايقصد استغراق احاد مال كل ولا انواعه واستدلوا بالاستقراء بحور كبوادرها وجعلوا اصابعهم في اذانهم فان المعنى ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد اصبعه في اذنه الى غير ذلك نحو اغسلوا وجوهكم فان قلت الانقسام ههنا معدم صحة العموم فان رجلا لايركب الا دابة ولايجعل جميع اصابعه في اذن كل قلت لايفعل الا وجه فالاستقراء

وثانيه قرينية صارفة عن العموم سلم لكن غير مفيد ومطلقا ممنوع قلت التتبع في الاستعمالات يحكم بان المتبادر من مقابلة الجمع بالجمع الانقسام من دون توقف على القرينية ونقض بقوله تعالى وجعلوا اوزارهم على ظهورهم فان المعنى يحمل يوم القيمة كل احاد وزره على ظهره وليس المقصود الا انقسام اقوال المكلف في بعض الموارد لصارف كما في المثال المذكور لا بمقتضى الاستقراء لان مبناه على الغلبة والغلبة في الاستعمال لا ارادة انقسام الاحاد على الاحاد فتامل واما عند الامام فخر والشيخ الامام ابي الحسن الكرخي منا والآمدي ومن تبعهم فلانه اذا اخذ صدقة واحدة من جملة اموالهم صدق انه اخذ من اموالهم صدقة فلا يوجب الاخذ من كل نوع من انواع مال كل احد ويجاب عنه بمنع الملازمة فانها دعوى في قوة نفس المطلوب فمن لا يسلمها قبل ان عموم الجمع مجموعي فالمعنى من مجموع مال كل احد ولا يقتضي هذا الاخذ من كل نوع ويجيء ما فيه ذلك ان تبنى هذا على ان من للتبعيض فالمعنى في بعض اموال واحد واحد وهذا انما يتم لو كان الكلام في خصوص هذه الآية كنه عام سواء كان مدخول من اولا فتدبر والاكثر من غير ثاء منهم الامام الشافعي على انه يوجب اخذ الصدقة من كل نوع وفي بعض شروح المنهاج الذي رجحه القاضي في رسالته الام لانه جمع مضاف الى كل واحد من احاد الجمع وهو للعموم فيعم كل نوع من مال كل واحد واحد من الملاك فالمعنى خذ من كل مال لكل من المالكين واورد عليه اولا ان كل دينار مال فلو كان عاما لدخل كل دينار فيه ويجب الصدقة منه ولا يجب اخذ الصدقة منه اجماعا ويجاب عنه بانه خص بالاجماع يعني ان مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الخارجي اوجب الخروج وهو الاجماع فصار العام مخصوصا فيبقى حجة في الباقي كما هو المذهب في العام المخصوص على ان ما ذكر ان تم اختص بهذه الآية الواردة في الزكوة ولا يطرد في سائر امثاله لان المدعى عام واورد ثانيا لو صح ما ذكرتم لما كان بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم فرق لان كليهما للعموم وفرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل بالاتفاق فان الاول يجب فيه درهم واحد يشترك فيه الكل وفي الثاني لكل درهم تام فهذا نقض او نقض فان قلت الكلام كان في الجمع المضاف وليس بل محلى باللام قلت حكم الجمع المضاف والمحلى واحد ويجاب بان البراءة الاصلية قرينة صارفة عن جعله على كل على المجموع يعني ان مقتضى اللفظ ههنا ايضا كان وجوب درهم لكل واحد واحد لكنه عدل بصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه اذ لا صارف فيه فيبقى الآية على ظاهره وفيه ان الاقرار ظاهره مثبت الدين لكل واحد ومثبوته للكل خلاف الظاهر فلا مساواة حتى يرجح البراءة احدهما ولا يصلح صارفة عن الظاهر له لخفائه والا لم يكن اقرارا فلم يصرف البراءة من الدين الى الوديعة او الى الوعد وغير ذلك من المجازات اللهم الا ان يثبت عرف خاص في هذا اللفظ فافهم قيل تلك البراءة مشتركة بين الاقرار والآية فان الاصل براءة الذمة عن وجوب الزكوة كما ان الاصل البراءة عن وجوب الدين فلا يصلح فارقة بين الآية والاقرار اقول احتياط الامتثال في الآية فانها موجبة لوجوب الزكوة وفي الاخراج عن كل نوع امتثال بيقين بخلاف الاخراج عن نوع واحد يعارض البراءة عن الوجوب فبقي العموم سالما عن المعارض فان قلت فان لقائل ان يقول ان الوجوب مشترك بين الاقرار والآية بل الدين حق العبد فالوجوب فيه اوكد والاثم في الامتناع عنه اشد فهو بالاحتياط اجدر واحرى ويجاب بان الاقرار قد يكون كاذبا فلا وجوب فيه في نفس الامر اصلا عند العليم الخبير فلا وجه للاحتياط وفيه انه ينتفي على هذا ان يفيد قدر بين الاقرار الصادق والكاذب وما لم يظهر كذبه يجب ان يحكم بما فيه الاحتياط لاحتمال الوجوب للكل فيبقى الذمة مشغولة كما اذا مات المقر من بيان فتامل فيه واورد ثالثا ان عموم الجمع المضاف او المحلى ليس كعموم كل فان ذلك عموم بحسب المذكور للمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم من نفيه الا الوجوب من مجموع الاموال التي لكل واحد واحد لا الوجوب من كل نوع وحاصل هذا يرجع الى المنع بانه ان اريد بعموم الجمع العموم المجموعي فمسلم لكن لا ينفعكم وان اريد ان عمومه كعموم كل فممنوع فقد وضح افتراقه عن الثاني ورد هذا بانه قول مزيف لا اعتداد به فان الاستعمال الشائع يحكم على كل واحد واحد وتخاير المجموعي ثم ذكر نعم اختلف في انه لكل جماعة او لكل فرد واما الاختلاف في انه لكل واحد واحد او للكل فلم يقل فيمن لهم اعتداد والحق هو الثاني كما عرفت وانما

اقول في الايراد في اضافة الجمع الى الجمع اضافة الجمع الى كل واحد واحد من آحاد الجمع الآخر ثم يجوز ان يعتبر اولا اضافة الآحاد الى الآحاد ويكون المقصود افادة ذلك لكن لما كان تسمية الآحاد متعسرا او موديا الى التطويل غير عنه باضافة الجمع الى الجمع كما قال ثم اعتبر اضافة الجمع الى الجمع لاداء المقصود فافراد الجمع بالآحاد المتعسرة فتدبر فان قلت كان حاصل الاستدلال ان اموالهم جمع مضاف وكل جمع مضاف للعموم اما الاول فضروري والثاني مسلم فلا توجيه لهذا الكلام قلت اضافة الجمع الى الجمع نوعان نوع يكون المقصود فيه اضافة الآحاد الى الآحاد ويعبر باضافة الجمع الى الجمع للاختصار فيفيد التوزيع ونوع يقصد فيه اضافة الجمع بالذات واولا فيفيد عموم الحكم لكل واحد واحد فان اراد الثاني فالصغرى ممنوعة لما يفصح عنه عبارته وان اراد الاول فلا يفيد المستدل وانما اعرض عن التعرض لهذا الشق لكونه بعيدا من ان يريده محصل في اثبات العموم بالنسبة الى كل واحد واحد لك ان تقرر بالجواب بهذا ان آحاد مطلق المال نوعان الاول الآحاد التي تحصل باضافة المال الى الملاك فمال زيد فرد من المال وكذا مال بكر وهكذا الثانية الاموال المعينة من الانواع كالابل والبقر والغنم والذهب الفضة والاشخاص كهذا الذهب وهذه الفضة وغير ذلك فالجمع المضاف الى الجمع انما تعم الافراد من النوع الاول دون الثاني فبدليل الاستقراء فان اراد وابالكبرى القائلة ان كل جمع مضاف للعموم ما يشمل العموم للافراد من النوع الاول فمسلم غير مفيد وان اراد والعموم بجميع الافراد من النوع الثاني فممنوع بل هو اول المسئلة فتدبر مسئلة العام قد تتضمن مدحا وذما مثل ان الابرار يشربون نعيم وان الفجار لفي جحيم فهذا العام بل نعم جميع افراده ام لا قال الاكثر من الحنفية والمالكية والحنابلة نعم خلافا للشافعي رح فانه لا يعم عنده حتى منع بعض اصحاب الشافعية الاستدلال بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم الآية على وجوب الزكوة في الحلي من الذهب والفضة لامن اللولو وغيره بان هذا العام وقع في معرض الذم فلا عموم له فيجوز ان لا يتناول الحكم الحلي وجه الاستدلال انه روى البيهقي عن ام سلمة قالت انها قالت يا رسول الله ان لي اوضاحا من ذهب وفضة افكنز هو قال كل شيء يودى زكوته فليس بكنز ومثله عن امير المومنين ثم ليس بكنز ما ادى زكوته في رواية ابن ابي شيبة وعن جابر موقوفا في رواية ابن ابي شيبة مرفوعا في رواية ابن عدي اي مال ديت زكوته فليس بكنز وعن ابن عمر في رواية مالك وابن ابي شيبة موقوفا وفي رواية ابن مردويه مرفوعا ما ادى زكوته فليس بكنز وان كان تحت سبع ارضين ومالم يود زكوته فهو كنز وان كان ظاهرا وعن ابن عباس موقوفا ما ادى زكوته فليس بكنز في رواية ابن ابي شيبة وعن امير المومنين عمر قال يا نبي الله قد كبر على اصحابك هذه الآية فقال ان الله لم يفرض الزكوة الا ليطيب بها ما بقي من اموالكم وانما فرض المواريث في اموال تبقى بعدكم فكبر عمر رواه ابن ابي شيبة في مسنده وابو داود والحاكم صححه والبيهقي في سننه وفي الحديث طول وروى الشيخان وابو داود عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يودي حقها الا احميت له يوم القيمة صفائح ثم احمي عليها في نار جهنم ثم كوي بها جنبه وجبهته وظهره في يوم كان مقداره خمسين الف سنة حتى يقضى بين الناس فيرى سبيله اما الى الجنة واما الى النار وهذه الروايات كلها مذكورة في الدر المنثور وبالجملة الاحاديث والآثار الصحاح من الصحابة والتابعين دلت على ان المراد بكنز الذهب والفضة الامتناع عن اداء زكوتها وهو عام في الآية فيتناول الحلي هذا واعلم انه ذهب الشيخ عبد الواحد ابن زيد من كبار اصحاب شيخ الجماعة الحسن البصري قدس سرهما الى ان المراد بالكنز في هذه الآية امساكها فارغين عن الحوائج الضرورية ليلا فعند يجب انفاق ما بقي من قوت نفسه وقوت عياله واما مه في هذا ابو ذر الغفاري صاحب رسول الله صلعم ذو المناقب الرفيعة لم يشرك طرفة عين لا في الجاهلية ولا في الاسلام كان يعبد الله وحده لا شريك له قبل مجيء الاسلام ايضا رضي الله تعالى عنه لنا انه عام لعينه لان الكلام فيه ولا معارض لعمومه فان المدح والذم لا يصلحان للمعارضة بالضرورة وغيرها مفروض الانتفاء للمخصوص قالوا هذا العام سيق بقصد المدح والذم وقد عهد فيهما المبالغة والمبالغة لا يليق

فيما هو واقعي بل في ما ذكر ما ليس واقعا اقول ان اريد ما سيق لقصد انشاء ما نقول لانسلم انه سيق له وانشاء كذلك حتى يصح ذكر ما ليس بواقع بل اخبارا عن امر واقعي فيه مدح الا ترى الاخبار بالحمد عين الحمد وكذا بالذم عين الذم وان اريد انه خبر سيق للمدح والذم بذكر ما ليس بواقع فباطل فان شانه تعالى برئ عنه بل هو كذب يستحيل عليه سبحانه فاندفع ان المستدل لم يدع انه انشاء للمدح والذم حتى يتوجه بل غرضه ان المدح والذم مما عهد فيه المبالغة وفيه تامل بعد كما لا يخفى واجيب في المختصر بان التعميم الخ في المدح والذم فان تناول الحكم للمتماثلات يفيد الابلغية في الحكم فالسوق للمدح والذم لا يدل على عدم ارادته بل يؤكد ارادته فلا يصلح قرينة على الصرف عن العموم قبل في اثبات ان السوق لها يدل على عدم العموم الخ انه لا يتحقق بذكر ما هو الواقع بل تحقق بذكر العام وعدم ارادة العموم فالسوق للمدح والذم صارف عن العموم والآفات المبالغة اقول عدم تحقق المبالغة بذكر ما هو الواقع مم بل يتحقق به ايضا فان ذكر جميع افراد زيد مدحهم مبالغة في مدح كل واحد واحد لانه زيادة اي لان ذكر الجميع ومدحهم زيادة على مدح واحد واحد وفائدة لثبوت الحكم لكل والمبالغة هي الوثاقة في الحكم ولا يلزم في المبالغة ان يكون الكلام اخبارا مخالفا للواقع ثم انه ربما يستدل بان الاكثر في الاستعمال عند قصد المدح والذم ذكر العام وعدم ارادة العموم فالخصوص اكثر فهو المتبادر وجوابه انا لا نسلم ذلك مطلقا بل في كلام المجازفين اما في كلام الله ورسوله فلم يوجد اقل قليل فضلا عن الاكثرية ثم انا لا نسلم ايضا ان في كلام الشعراء المجازفين عدم ارادة العموم بل يجوز ان يكون ارادوا العموم والكذب فانهم غير ممتنعين عنه كما قال تعالى الشعراء يتبعهم الغاوون الآية ثم انه لو سلم الكثرة فلا يوجب التبادر فان كثرة مطلق المجاز في لفظ لا يوجب تبادره بل انما يتبادر اذا كان معنى معينا استعمل فيه اللفظ استعمالا شائعا واما اذا كان لفظ مستعملا في معنى في استعمال وفي اخر في معنى آخر وهكذا وهذه الاستعمالات تتغلب على استعمال الحقيقة فلا يوجب التبادر وقدم من قبل ما يعينك على فهم هذا فتذكر مسئلة اذا علل الشارع حكما بعلة بان يقول الخمر حرام لانه مسكر عم في محالها اي فيما يوجد فيه تلك العلة بالقياس لا بالصيغة قال صاحب الكشف للائمة نص عليه الامام الشافعي ومال عم بالصيغة وعليه النظام وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يعم اصلا لا بالقياس ولا بالصيغة بل يحتاج الى دليل زائد كالمناسبة وتنقيح المناط وغيرهما لنا الظاهر استقلال العلة بالعلية وكلما وجدت العلة المستقلة وجد المعلول فيلزم العموم في محال العلة وليس هذا العموم بالصيغة والا فان كان قوله اعتقت زيدا السوداء اقتضى عتق جميع السودان من عبيده لانه بمنزلة اعتقت كل اسود واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله فان قلت هذا يلزم على تقدير العموم بالقياس ايضا فانه يكون بمنزلة اعتقت كل اسود في عموم الحكم لظهور استقلال العلة بالعلية قلت لا فانه ما جعل القياس في الشرع سببا للعتاق او الطلاق بل لا بد من صيغة دالة عليه دلالة وضعية او عرفية فلا يلزم على تقدير عدم العموم بالصيغة كما لا يخفى على الخادم للقواعد الفقهية اقول فيه تامل لمنع الملازمة لان السواد علة صحيحة للاعتاق غير مستلزمة له بالضرورة بخلاف الاسكار فانه علة مستقلة فلا يلزم من العموم في العلة المستلزمة العموم في المعلول فتامل لا يقال لو كان العموم بالصيغة لكان مقارنة اداة العموم ومعناه دليلا على العموم ولا دخل للاستقلال والاستلزام فيلزم لتحقق ضرورة انه صدر من اهل اللغة صيغة وآلة عليه وضعا او عرفا قال في حاشية الكلام في اهل الجعلية لا الواقعية ولذلك احتجنا الى النص فحينئذ هما سواء فتامل ففيه كلام بعيد وجه بان الخطاب الالهية وان كانت معللة باهل الجعلية لكنها متضمنة للاحكام متعدية فان الشارع انما وضع العلة علة لتحقق الحكم اينما وجدت تلك العلة فالعلة تلزمه للحكم بخلاف هذه العلة لانها ليست علة للحكم حتى يستلزمه بل لصحة الاعتاق فلا يلزم منه الا صلوحه للاعتاق لا تحققه هذا والحق ما قررناه ولا يرد عليه شئ فتدبر قال القاضي يحتمل ان يكون خصوصية المحل جزأ منها فلا يتجاوز الحكم غيرها قلنا اولا بعد الاحتمال ضعيف فلا يعتد به وثانيا انه يلزم بطلان القياس مطلقا المعلوم بالصيغة قالوا حرمت الخمر لاسكاره كحرمت المسكر والثاني عام بالصيغة فكذا الاول قلنا حرمت للاسكار مثل حرمت المسكر في اصل عموم الحكم فان الحكم فيما عام لا في كونه اي العموم بالصيغة فلا لقيد كم مسلم وما يفيد كم كيف يسلم فانه مساو للمدعى في اجمالته اقول لا بد في حرمت الخمر للاسكار من اعتبار الكبرى الكلية للاستلزام اي لاجل استلزامه الحكم المعلل به فان المقدمة الواحدة لا يفيد شيئا فتقدير الكلام هكذا لانه مسكر وكل مسكر

حرام وانما عمومها اذا عم عموم الكبرى بالصيغة فان المقدر كالملفوظ فان صرح بالصيغة فتامل فانه لا يتم او يجوز ان يكون الغرض بيان نفس علة الحكم لا الاستدلال على الحكم حتى يحتاج الى الكبرى الكلية هذا محصل الحاشية قال مطلع الانوار الاولى ان لقائل بالعموم بالصيغة لا يقول ان صيغة العلة دالة على العموم مطابقة فهو باطل قطعا ولا يليق بحال عاقل ان يريده ولعل مقصوده ان التعليل يقتضي ثبوت الحكم عموما بطريق دلالة النص ولذا قال به من نفى القياس فلا يستقيم بالقياس هذا وهذا كلام متين لكنه يجب ان ينظر فيه ان اريد ان هيئة هذا التركيب من الاقتران بحرف التعليل موضوعة لغة او عرفا لتعميم الحكم فهو باطل والالزم في اعتقه لسواده عتق جميع السودان بصدور التركيب لفظي وآل على الاعتاق فمن هو اهل له كما مر وان اريد ان تبيين علة مستعملة صالحة للاستلزام يوجب العموم صورة بحيث لا يحتاج الى شرع القياس فهذا بعينه ما نقله المص عن الحنفية والامام احمد وينبغي اختياره ان التنصيص بالعلة توجب حكم في الفرع من دون توقف على شرع القياس للجلاء الامر فيه فانظره فان النزاع لفظي مسئلة لا اكل مثلا اي كلما ورد النفي على فعل متعد ولم يذكر المفعول به ولا قامت قرينة عليه بعينه لقيد العموم بالنظر الى الماكول اتفاقا قالان انتفاء الحقيقة انما يكون بانتفاء جميع الافراد فلو نوى ماكولا دون ماكول لا يصح قضاء اتفاقا لانه نية خلاف الظاهر من الكلام وفيما مر منفعة فلا تقبلها القاضي الحاكم بالظاهر ولا يصح ديانة عندنا خلافا للشافعية فهذا العموم غير قابل للتخصيص عندنا خلافا لهم وعنون مشائخنا الكرام بان هذا غير عام عندنا باعتبار الماكول خلافا للشافعية فصرح فانكان غرض المص الرد عليهم رحمهم الله بقوله يفيد العموم فلا يصح فانهم اراد وا بالعموم عموما قابلا للتخصيص كما اوما سابقا فانه المبحوث عنه في الاصول ثم بنوا عدم العموم على ان الماكول مفهوم اقتضاء فليس هناك لفظ يدل عليه ملفوظ او مقدر حتى تعم او تخص واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بان المقتضى ما يصير به الكلام او صدقه وهنا لا يتوقف صحته ولا صدقه على الماكول فانه كثيرا ما ينزل المتعدي منزلة اللازم فلا يتوقف صحة على اعتبار الماكول واعترف بالقبول ما قال المص ويتفرع على انه بل يلزم تقدير المفعول به في مثله ويكون مطمح نظر المتكلم فيقبل التخصيص لان المقدر كالملفوظ والمليه ذهب الشافعية اولا يلزم تقدير المفعول به ولا يكون مطمح نظره بل يفهم انفهام اللوازم الغير المقصودة فلا يقبل التخصيص وهذا الاعتراض ساقط فانه من الضروريات ان الاكل لا يتحقق بدون الماكول فهو من لوازمه وصحة الملزوم لا تتصور بدون اللازم فهو مفهوم لتصحيح الكلام فيكون من المقتضى وتنزيله منزلة اللازم انما يقتضي عدم ارادة المتكلم اياه وعدم تقديره في نظم الكلام لانه لا يصح انفهامه من غير انفهام الماكول كيف وهذا لا يصح ثم ان ما قرره واعترف به ايضا هو آئل اليه فان عدم التقدير ان اراد به عدمه بحيث لا يكون مفهوما للمخاطب اصلا فهو باطل كيف وقد اعترف بالعموم فان لم يكن ملازما مفهوما فاي شئ يعم وان اراد به عدم تعلق ارادة المتكلم به وان كان مفهوما للمخاطب انفهام اللوازم الغير المقصودة ولم يتعلق معنى الاكل وتحقق فقد ثبت كونه مقتضى ولانه مما يفهم لصحة الكلام لا من جهة انه تابع له فتقديرا ما اولا يقبل التخصيص باعتبار المفعول به يقبل التخصيص باعتبار المفعول فيه فلو اراد الاكل في يوم معين صح ولا يحنث وذلك لان الفعل كما لا يوجد بدون المفعول به وهو من لوازمه كذلك لا يوجد بدون الزمان والمكان ولا تتصور وجود الفعل الا في زمان او مكان فلو وجب التقدير للمفعول به بقرينة عدم وجود الفعل بدونه يوجب التقدير للزمان والمكان بهذه القرينة وليس هذا تماسا في اللغة بل لاشتراك المقتضى اللغوي تجد الحكم واللازم باطل اتفاقا على ما صرح به الامام فخر الدين الرازي من الشافعية في المحصول فالتزام ابن الحاجب جواز التخصيص باعتبار المفعول فيه خرق الاجماع اعلم انه ذكر صاحب الكشف ان قوله ان اكلت وان شربت لا يصح فيه تخصيص طعام دون طعام وشراب دون شراب ديانة وقضاء وكذا لا يصح في قوله ان خرجت بينه مكان دون مكان وكذا في قوله ان اغتسلت بينه سبب دون سبب وكذا في قوله ان اغتسل اليوم في بيته الدار لا يصح عينه فاعل دون فاعل ثم قال وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي وهذا يدل دلالة واضحة على انه لا اتفاق ونقل بعض شراح المنهاج من الشافعية الخلاف فيه لكن هذا المنع لا يضر كثيرا فان هذا خلاف الضرورة الاستقرائية لان الاستقراء الصحيح شاهد بانه لا يخطر بالبال الزنا

والمكان وغيره من المتعلقات عند اطلاق الفعل اصلا حتى يصح التخصيص وانه لا نقل الخلاف في الحال اصلا وما قيل فرق بين المفعول فيه والمفعول به فان الثاني لازم لتعقل الفعل دون الاول اذ الفعل المتعدي ما لا يعقل الا متعلقة فيجب التقدير فذلك القول باعتبار الوجود وسلم فان وجود المتعدي بغير المتعلق غير معقول وكذا الزمان والمكان والحال وغيرها والا الحاجة في الارادة فلما تقرر في علم المعاني ان كثيرا ما ينزل المتعدي منزلة اللازم فلا يحتاج اليه في الارادة اصلا فلا يقدر وقال في شرح المختصر المفعول به قد يحذف نسيا منسيا بحيث لا يكون متعلق به ارادة المتكلم وقد يقدر فيكون مرادا للمتكلم والاثنان آتيان في فصيح الكلام وانما النزاع في الظهور فذهب الحنفية الى ان الظاهر الحذف نسيا ومنسيا والشافعية الى ان الظاهر التقدير اقول بنا في ما في هذا التحرير من النزاع الاتفاق على عدم الصحة قضاء فانه اذا كان ظاهرا في التقدير ويلزمه قبول التخصيص فنيته نية موافقة للظاهر فيقبله القاضي الحاكم بالظاهر فتامل وهذا ليس بشيء فان التقدير وان كان عنده على خلاف الظاهر لكن التخصيص نفسه خلاف الظاهر كيف لا وبالتقدير انما يكون المفعول كالمذكور العام والتخصيص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل قضاء وهذا ظاهر جدا واعترض ايضا ان لهم ان يقولوا يكفي للتصديق ديانة صحة التقدير ولو كان خلاف الظاهر فانه اذا صح التقدير ونوى المفعول مقدرا مخصوصا فقد نوى ما يحتمل اللفظ فيقبل فيما بينه وبين الله تعالى ديانة اجاب في الحاشية لو قدر كان كلا اكل كلا وانما النزاع في نفس الاكل بان نفي حقيقة الفعل وحدها هل يحتمل التخصيص ام لا وهذا شيء عجاب فان مال هذا يرجع الى ان بعد حذف المفعول به وارادة نفي حقيقة الفعل النزاع في صحة التخصيص باق وتجويز التخصيص بعد هذا لا يليق بحال عاقل فما ظنك بمن هو ذو اليد الطولى في العلوم والمعارف ذلك الامام الشافعي رحمه الله مخالف لما بنى الكلام عليه في صدر المسئلة من تقدير المفعول به فيجوز التخصيص والحذف فلا مع ان الفعل في الاول يصير سببا ولا يبقى مطلقا ثم ان كتب الشافعية كلها مشحونة بان بناء جواز التخصيص وجوب تقدير المفعول به وظهور الكلام في تقييد الفعل المتعدي به وسببي عدم جواز التخصيص ظهور الكلام في عدم التقدير فحينئذ قد تقرر الشبهة في مقرها من ان ظهور الحذف لا ينافي جواز النية وديانة فان ارادة خلاف الظاهر مقبولة عند العليم بالسرائر وقد ورد في الحديث الصحيح وانما لكل امرء ما نوى وتحقيق مذهبنا ان مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به تقديرا المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج الى القرينة الصارفة كسائر المجازات فاذا ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه تعين التقدير والا لا يصح وما قال شارح المختصر ان التقدير والحذف كلاهما آتيان في فصيح الكلام ان اراد انهما متساويان في الاتيان فممنوع كيف وهو نفسه قد سلم الظهور وان اراد اتيانهما في الجملة ولو كان احدهما بالقرينة فهو الحق المختار والكلام ههنا فيما اذا لم يكن قرينة دالة على تقييد الفعل بشيء بعينه ولا يكون قرينة معينة للمفعول به سوى ان الفعل متعد وقد عرفت انه لا يصلح قرينة والا لكان ذكر الفعل قرينة على المتعلقات الاخر كالحال وغيرها فاذن ارادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل به من دون قرينة معينة للمفعول به صارفة عن ارادة نفي الفعل مطلقا خارج عن قوانين اللغة فهذه الارادة كارادة الطلاق من لفظ الصلوة وقبول نية خلاف الظاهر عند العليم الخبير انما يكون اذا كان على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نية ما كول دون كل اصلا وبين المطلوب ما قوم حجة الخصوم حوله شبهتا اصلا واما قوله صلعم وانما لكل امرء ما نوى مخصوص بالامور الاخروية والمعنى لكل امرء ما نوى من طلب الدنيا والزواج لسمعة او مراضاة الله تعالى كما ورد عليه سبب ورود وشان نزوله فانه نزل في المهاجرين فمنهم من هاجر لله ومنهم من هاجر للدنيا كما سيجيء ان شاء الله تعالى ولو تنزلنا فهذه الانشاءات مخصوصة من عموم هذا الحديث بدليل وقوع طلاق الهازل فافهم وعلى هذا لا يرد شيء ولنا ثانيا ان الاكل مطلق عن التقييد بالمفعول وليس هو لازما له في الاستعمال فلا يصح تفسيره بخصوص لانه مقيد ليس هو لولا دياحدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز ايضا قد يقال الشافعية يقولون ان التقدير ضروري لان المفعول من لوازم الفعل فلا يقفون على ان الاكل مطلق بل يمنعونه ولو قيل ان خصوص الاكل لقيد نفي الاكل المطلق عرفا يقال لو سلم فلا كلام في خصوص هذا الفعل ودفعه ظاهر فان التقييد المفعول به ليس في اللفظ فلا بد من قرينة زائدة دالة عليه وعلى خصوصه وليست اذ الكلام فيما لا قرينة على تقدير المفعول

به واما كون الفعل متعديا فلا يصلح قرينة لما مر انه كثيرا ما ينزل منزلة اللازم واذا لم يثبت قرينة دالة على التقييد بالمفعول بقي الفعل مطلقا والمطلق لا دلالة له على الخاص بوجه من الوجوه فافهم ومنع الشيخ ابن الحاجب الاطلاق اي اطلاق الفعل لاستحالة وجود الكلي الطبيعي في الخارج فالمطلق لا يكون موجودا مدفوع بما قرر في محله ان المشتقات يدل على الطبيعة من حيث هي هي لا دخل فيه لوجود الكلي الطبيعي وعدمه فالاطلاق ثابت فلا مجال للمنع وبما حقق من وجود الكلي الطبيعي تعين وجود الافراد والمراد بالطبيعة من حيث هي لا هي من حيث الاطلاق حتى ينافي الوجود كما زعم بعض الشافعية قالوا الاكل مثل الاكل كلا والتاء في يقبل التخصيص بالاتفاق فكذا الاول قلنا ان التاء ممنوعة وان اكل يدل على فرد ما فانه مصدر منون وهو للفرد المنتشر فلو فسر بمعين قبل واما الفعل فهو للحقيقة من حيث هي هي من غير دلالة على الفردية فيفسر ببعض الافراد دون بعض لا يقبل فتدبر فانقيل المنون ايضا مطلق فلا يجوز تفسيره بمعين كالمصدر المفهوم من الفعل وايضا ان المصدر موكد والمؤكد للمفهوم في الفعل ومدلول المصدر المصرح واحد قلت المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز تقييده لعدم الدلالة عليه بفردية صلا واما المصدر المنون فدال على الفردية وقد يراد مطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقد يراد فرد خاص وهو مجاز فيه وكونه للتاكيد ليس حتما فيه بل قد يكون لبيان النوع او العدد فيجوز ان يراد نوع خاص او عدد خاص واما المصدر المفهوم من الفعل فليس صالحا لان يراد به فردا اصلا فان الفردية ينافي الاشتقاق منه فان قلت اليس علماء البيان قالوا ان الفعل استعارة تبعية وما امكن التصرف في المصدر المفهوم من الفعل وقد ابيتم ههنا عن ارادة المقيد عن المصدر المذكور فالجواب عنه انا لا نمنع التجوز في المصدر المشتق منه لتجوز بحسب الفعل وانما نمنع تقييد المصدر المفهوم في الفعل اذ المقيد لا يصلح لكونه مشتقا منه ولا يصلح للانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الاول والممنوع هو الثاني فتامل ثم انهم استدلوا على هذا ان لا يصح نية السفر في لا تخرج ولا نية الثلث في بائن اجاب بقوله اقول اعلم ان بعض الطبائع يكون مشككا فيكون في بعض اشاعره في بعض اضعف فهو في حد حقيقة تتنوع بقبول التجزي وتتفاوت الاحكام فلو نوى مرتبة من مراتبه صح تجوزا كالخروج سفرا وغيره فانه مشكك فيهما فاراد السفر من الخروج صحيحة والبينونة خفيفة وغليظة فيصح ارادة احد النوعين فافهم وفيه شيء فان المتواطي كالمشكك في هذا الحكم لان نسبة الافراد الى المتواطي كنسبتها الى المشكك فكما يصح ارادة بعض المراتب من المشكك تجوزا كذلك يجوز في المتواطي فلا فرق بين لا اكل وبين لا يخرج فالحق اذن ان يقال ان الفرد الحاصل من التقييد بمفعول لا يجوز ارادته في لا اكل فلا يجوز ارادة اكل تفاحة او خبز فان التقييد بالمفعول غير ملحوظ للمتكلم لكونه محذوفا نسيا منسيا وكذا لا يجوز ارادة هذه الافراد من الخروج في لا يخرج فلا يراد الخروج الى كوفة او بصرة وانما يجوز فيه ارادة بعض الانواع فانه تصرف في المشتق فانها افراد لا بالنسبة الى المفعول ولا يجوز ان يراد افراد الاكل مع قطع النظر عن التقييد بما كول ايضا لان حقيقته ليست الا حركة خاصة للفكين ولا يراد خصوصيات هذه الحركة عرفا وليس الكلام ههنا في ارادة هذا الافراد بخلاف ما اذا صرح بالمصدر فانه مصدر منون وهو قد يكون لبيان النوع فيجوز ان يعتبر التنوع باعتبار التقييد بالمفعول الماكول واما الاكل فليس فيه المصدر للتنويع الا ترى ان النحاة اجمعوا على ان المصدر المؤكد لا يكون للنوع ولا للمثنى ولا للجمع فهذا يدل دلالة واضحة على ان المصدر الماخوذ في الفعل لا يصلح الا للعدد الوحدة او التعدد والا لجاز تاكيده بما يكون للنوع او العدد وهو المثنى او الجمع فافهم وايضا وقد بينا ان تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يعتبر بدون قرينة وآته على تعينه فتدبر وحسن التدبر فان الحق لا يتجاوز عما عليه مشائخنا الكرام مسئلة الاستواء بين الشيئين امكان الشيئين بوجه ما معلوم التصدق فان كل شيئين ينتشار كان في وصف واقلة الشيئية والوجود وسلب الاستواء مطلقا بين جميع الوجوه معلوم البطلان لتحقق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما فلا يفيد الاول ولا يصدق الثاني الا لكن يفيد ثبوت الاستواء ويصدق سلبه بعض الوجوه المعينة نقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون الآية عام مخصوص لا مخالفة فيه كما طن في شرح المختصر وغيره كيف يجوز عاقل عموم سلب استواء جميع الوجوه ولذا قيل في بعض شروح المنهاج ان المراد عمومه فيما يصح فيه العموم وبهذا قد ريت سقوط ما قيل في اتمامه

واو العدد والمثنى والجمع

قول الشافعي واثبات العموم والزام الحنفية بان لايستوي ورد في النفي على مطلق الاستواء ولا تقييد فيه فلا يصح تقييده بمتعلق من المتعلقات وللصحح تخصيصه ايضا بالاحكام الاخروية وصار مثل لا اكل وذلك لان النفي المطلق غير معقول ولا يصح عمومه اصلا فضلا عن ان يذهب اليه ذاهب فالفعل ههنا قرينة التقييد بالمتعلق فليس مثل لا اكل فانا لا نمنع التقييد وجواز التخصيص فيما يكون فيه قرينة دالة على التقييد صارفة عن الاطلاق فلا بد من تقدير المتعلق في لا يستوي وتعلق لحاظ المتكلم اليه والمقدر كالملفوظ فيصح تخصيصه فاهم انما النزاع ان عمومه بعد ما خصص بما يصح هل يحصل الاخروية واحكامها من الثواب والعقاب كما هو راي الامام ابي حنيفة فيقتل المسلم بالذمي بعموم آيات القصاص من غير معارضتها هذه الآية الخبر بالحر وفي قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وتلك الآيات مثل قوله مع النفس والعين بالعين ان عمومه بعد ما خصص بعموم الادلة من الاحكام كما ذهب اليه الامام الشافعي فلا يقتل المسلم بالذمي عنده بمعارضة الايات الدالة على وجوب القصاص مع هذه الآية والاحاديث مع قيام المعارضة والظاهر مع الامام ابي حنيفة بقوله تعالى في سياقها واصحاب الجنة هم الفائزون وهو شك ان المراد الفوز الاخروي ولان كون صاحب الجنة او صاحب النار مما لا يدرك فانه لموقوف على الخاتمة وذلك مما لا يدرك اصلا فلا يدخل تحت حكم القاضي انه من اهل الجنة فلا يقبل من من اهل النار واراده الكافر ظاهرا من اهل النار والمؤمن ظاهرا من اهل الجنة تكلف ومع هذا الاصح اصحاب الجنة هم الفائزون وحديث ابن البيلماني بالباء الموحدة واللام المفتوحتين بينهما ياء ساكنة من التابعين ذكره ابن حبان في الثقات وضعفه الدارقطني كذا في التيسير قتيل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلما بمعاهد وقال انا احق لو فاء بذمته رواه ابو داود وعبد الرزاق والدارقطني عن ابن البيلماني عن ابن عمر مرفوعا كذا في التيسير ولقول امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه انما بذلوا الجزية ليكون دماءهم كدمائنا واموالهم كاموالنا قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير لم يجده المخرجون بهذا اللفظ وروى الشافعي من طريق الامام محمد بسند فيه ابو الجنوب من كان لذمتنا قد سمته كذمتنا وديته كديتنا وقال ابو الجنوب ضعيف في التيسير رواه الدارقطني ايضا بسند فيه ابو الجنوب ثم ان قول امير المؤمنين يحتمل ان يكون وجه الشبه نفس حرمة الدم لا وجوب القصاص فلا يصلح حجة والذي ورد في الصحاح من قول امير المؤمنين لا يقتل مسلم بكافر وبهذا لم يحض دل على عدم اقتضاء المسلم بالذمي لكن الحق قول الامام ابي حنيفة رح فان النصوص القرآنية العامة لا يعارضها قول صحابي كما لا يخفى هذا مسئلة جواب السائل حال كون هذا الجواب غير المستقل كنعم يساوي السؤال في العموم اتفاقا وفي الخصوص قيل كذلك اي يساويه في الخصوص اتفاقا وهو الاوجه وقيل في اكثر كتبنا اتفاقا مطلع الانوار للاسمندي ويدل عليه كلام الآمدي وبعض شراح المختصر لا اتفاق اصلا بل يعم غير المستقل بعد السؤال الخاص عند الشافعي لترك الاستفصال اي لسائل والراوي لم يستفصله ولو كان خاصا لاستفصل وفيه ما فيه فانه ليس موضع الاستفصال لان السائل انما كان سائل عن امر خاص فهم جوابه فلا مساغ للاستفصال اصلا واما الجواب المستقل فانما كان مساويا للسؤال في العموم والخصوص تبع ذلك الجواب السؤال كما هو ظاهر وانما كان الجواب خاصا لعلم الامر بالقياس وغيره من الدلائل وانما كان الجواب خاصا وارادا على سبب خاص سؤال مثل قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في بير بضاعة حين سأل سائل عن بير يلقى فيه ثياب الحيض ان الماء طهور لا ينجسه شيء رواه الامام احمد والترمذي وابو داود وهذا الشأن انما يصح لو لم يكن اللام للعهد كما قاله بعض الحنفية ان ماء بير بضاعة كان جاريا في البساتين وهو اشارة اليه في جواب استدلال اصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء والتفصيل مذكور في فتح القدير وفتح المنان وشرح سفر السعادة او سبب خاص غير سؤال كما روي انه صلعم مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر الحديث صحيح كما في فتح القدير وغيره لكن لم يتفق وقوعه في شاة ميمونة والذي وقع فيها قوله صلعم هلا انتفعتم بإهابها فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها رواه الشيخان فعند الاكثر من الحنفية الشافعية والمالكية العبرة لعموم اللفظ فيعمل به لا بخصوص السبب حتى يجوز اخذ الحكم به والمروي عن الشافعي بالعكس اي العبرة لخصوص السبب لا لعموم اللفظ قيل هذا غلط واشار المعترض الى رده بقوله وصحوا امام الحرمين فانه اعرف بمذهبه وفي بعض شروح المنهاج انه غلط من الامام وسهو

الشافعي

الشافعي في كتابه المسمى بالام ان العبرة لعموم اللفظ وشدد النكير الامام الرازي على من نسب هذا القول الى الشافعي هذا ونسب فيه هذا القول الى الامام مالك وابي ثور والمزني لنا اولا اللفظ عام موضوع للعموم فيجب العمل به الا لصارف ولا صارف لخيل الا ورود على سبب خاص وخصوص السبب لا يصلح صارفا اليه عما وضع بازائه ولا يمنع العمل به كما اقتضاه وهذا ظاهر ولنا ثانيا تمسك الصحابة ومن بعدهم من غير نكير بالعمومات الواردة على اسباب خاصة وهذا يفيد علما عاديا بالاجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك كآية السرقة تمسكوا بها وهي واردة في سرقة المجن او رداء صفوان ابن امية على ما ذكر في بعض التفاسير وآية الظهار نزلت في سلمة ابن صخر البياضي هكذا في كتب الاصول والذي في كتب الحديث ان سلمة ظاهر امرأته فجامعها صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وسلم بالكفارة واعطى من مال الصدقات باكيفر به اوس بن الصامت هكذا وجدت نسخ المتن وفي كتب الحديث بالصاد والقصة ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجاء خولة امرأة اوس بن الصامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبر الخبر وقد كان قال اوس ما اراها الا وقد حرمت كما في رواية الطبراني فانطلقت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجادلت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وهذا ثابت في الصحاح والسنن وآية اللعان نزلت في هلال ابن امية كما في صحيح البخاري وغيره وقصته انه وجد شريكا على امرأته فذكر لرسول الله صلعم فقال البينة والا حد في ظهرك فقال يا رسول الله اذا راى احدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مقالته فقال والذي بعثك بالحق اني لصادق والله ليبرئن ظهري من الحد فنزلت آية اللعان او عويمر كما في الصحيحين الى غير ذلك لطول الكلام بذكره المخصوص بالسبب قالوا ولو كان الورود في سبب خاص عاما سجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبته الله كنسبته سائر الافراد التي يجوز تخصيصه بالاجتهاد اما مطلقا او بعد تخصيصه لقطعي والثاني باطل بالاجماع على الملازمة ممنوعة للقطع بدخوله فانه جواب والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول والتخصيص بالاجتهاد انما يجوز للافراد التي لم يدل القرينة على دخوله قطعا فليس نسبته كنسبته سائر الافراد واجيب ايضا بمنع بطلان اللازم ولا اجماع فان الامام ابا حنيفة اخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوءة لسيدها من عموم قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فلم يثبت ابو حنيفة نسبه اي نسب ولد الامة الموطوءة منه اي من السيد الا بدعواه مع ورود في ولد وليدة زمعة وقد كانت امة مستفرشة كما روي في صحيح البخاري وغيره انه اختصم سعد بن ابي وقاص وعبد ابن زمعة فقال سعد يا رسول الله ان اخي عتبة ابن وقاص عهد الي انه ابنه انظر الى شبهه وقال عبد ابن زمعة هذا اخي يا رسول الله ولد على فراش ابي من وليدة ابيه وفي رواية الامام ابي يوسف في الامالي قال يا رسول الله هو اخي ولد على فراش ابي قرب فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم فراى شبها بينا بعتبة فقال هو لك يا عبد ابن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر واحتجبي عنه يا سودة فلم تره سودة قط ولما كان اخراج المورد غير معقول قيل في توجيهه مذهب ابي حنيفة ما اخرج ابو حنيفة السبب الخاص الذي هو ولد زمعة حتى يلزم اخراج المورد بل اخرج ما سواه في الحاشية القائل العلامة الشيرازي من الشافعية وقيل عليه تنقيح المناط يدل على ان السبب لا استفراش ولا مدخل للخصوصية اي الخصوصية كونه ولد وليدة زمعة كما لا يخفى ولا شك في متانة هذا الكلام الا انه الملكف ان يقول ان دلالة تنقيح المناط غير مثبتة لخروج السبب فان السبب هو الخاص ولنا المطلق فكما ان تنقيح المناط يوجب سببية كذلك اجتهادا آخر يخرجه ولا فساد فيه وليس فيه اخراج السبب اصلا فتامل فيه فالصواب في توجيهه كلام ابي حنيفة ما نقل من الامام حجة الاسلام الغزالي وهو ان الحديث لم يبلغه ولو بلغه لما اخرج وبذلك اي عدم بلوغ الحديث صرح الامام امام الحرمين في البرهان اقول متابعا للشيخ ابن الهمام كل ذلك لعدم اطلاعهم بمذهب ابي حنيفة رح والقول لعدم بلوغ الحديث غير صحيح فانه مذكور في مسنده فان الامة ما لم تصر ام ولد ليست بفراش عنده والاخراج فرع الدخول فلا اخراج للامة الغير المدعو ولدها وان كانت موطوءة

قال مطلع الاسرار الا لهية الفراش كناية عن اجتماع الرجل مع اهله كالاجتماع مع فراشه فالامة المسوسة يكون فراشا بالمس كيف ولا يفهم في العرف من لفظ الفراش الدعوة نعم الاجتماع المذكور امر غني لا بد من دليل دال عليه وهو الدعوة او عدم التكذيب مع ظهور الاتصال وانبساط الازواج ولو كان الدعوة شرطا لكان الاولاد المولودة من السيد المقر بالوطي لكن لم يدع الاولاد كلهم عبيدا ويقول هذا العبد هذا كلام متين الا انه لا يمكن ان يراد بالفراش الموطوءة كما هو قريب من المعنى الحقيقي فانه يشتمل لكزنا ايضا ويخرج المنكوحة الغير الموطوءة فلا بد من كون الفراش عبارة عن حلال الوطي وهو مع كونه مشتركا البعد يكون متنا وللامة الغير الموطوءة فلا بد من محل اخر قد اطلق عليه وهو من كان موضوعة لطلب الولد وهذا بالنكاح الصحيح واقرار السيد بالولد او الحمل كما ورد في رواية الامام ابي يوسف واما عدم انفكامه عرفا فلو سلم فليس ضارا لان هذا معنى شرعي عرف بالقرائن واما كونها موطوءة او منكوحة كما عليه الشافعي فليس معمولا في العرف ولا مشارا اليه في الشرع بخلاف الاقرار فانه مشار اليه في رواية ابي يوسف رح فانه استدل على الاخوة بالتولد على الفراش المقر بان ما في بطنها ولده وهذا يفيد انهم كانوا عالمين باشتراط الاقرار ثم الاقرار واجب على السيد عند ظنه بكونه من مائه فاذا لم يقر علم انه ليس من مائه ولا يلزم كون الاولاد المولودة من السيد عبيدا عند عدم الاقرار فانه لا ينفك عن الاقرار ولو لم يقر مع علمه به فقد ترك الواجب وح يلتزم كونهم عبيدا ولا بعد فيه لان ترك الواجب يناسب شرع هذه العقوبة وايضا لهذا الخوف يقربه ويأتي بالواجب فان الانسان بجبلته ينفر عن تحقيق ما فيه من مائه فافهم وتامل وما قالوا من اخراج ولده وليدة زمعة فجوابه بقوله ولا ولدت زمعة فكانت ام ولده كما قيل يعني لا نسلم ان وليدة زمعة لم يدع ولدا بل ممن ادعى فعليه البيان وهذا القدر يكفينا لكن لما كانت الدعوة ثابتة او رد الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا الا يرد عليه انه دعوى من غير دليل ثم الدليل لاثباته امران احدهما في رواية الامام ابي يوسف وقدم والاخر ما المشار اليه بقوله ويدل عليه لفظ وليدة فانه فعيلة بمعنى فاعلة فالوليدة بمعنى والدة واذا اضيف الى زمعة تبادر منه انها ولدت له من مائه وهي امته فلا يكون وطيه ايا ها زنى وبهذه التسمية كانت من قبل فلا بد ان يكون ولدا خر ولدته له والظاهر انه يقر الرجل لولده فثبت امومية الولد بالولد السابق فلا يرد ان والدة اعم من ان تكون بالزنا او يكون الولد له او لغيره ثم على تقدير ان يكون له اعم من ان يكون مع الدعوة او مع غيره ثم تنزل وقال على انه منع انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اثبت نسبه بقوله هو لك بل معناه هو اخ لك فانت مالكه ومعنى قوله الولد للفراش يعني دعواكما باطلة فان الولد انما يكون للفراش وليس ههنا فراش لاحد اما زمعة فلعدم الدعوة واما عتبة فلانه عاهر فلا يرد انه على هذا لا يرتبط قوله الولد للفراش آه مع قوله هو لك ولا يطابق الجواب السؤال صلا فان الدعوى كانت في النسب دون الملك ولا يرد ايضا ان كون اللام للملك مع بل المطلق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فانه منع على منع خارج عن قانون التوجيه ويرد قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لسودة بنت زمعة ام المؤمنين واما انت فاحتجبي منه فانه ليس لك باخ فان سلب الاخوة عنه لبنت زمعة واثبات البنوة لزمعة متنافيان واشار بصيغة المجهول الى ضعفه فانه ورد في صحيح البخاري بانه شرك في الميراث وفي بعض الروايات هو اخوك واما الامر بالحجاب فلعله انه صلى الله عليه وسلم علم انه ليس من ماء زمعة فامرها احتياطا كما جاء في ما روي من شبهه عتبة او يقال امهات المؤمنين بخصوصهن بالحجاب ممن لم يصدق القلب بالقرابة المحرمة فانهن ليس كاحد من النساء فتدبر وقالوا ثانيا لو عم الولد على سبب خاص لم يكن في نقل السبب الينا فائدة وقد دونوا الصحف فيه قلنا لا نسلم الملازمة وانما يلزم لو كان الفائدة منحصرة في تخصيص الحكم وليس كذلك بل فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد ومعرفة انه نص فيه وربما يكون معرفة الاسباب قرينة على فهم المراد وهذا اجل فائدة وقالوا ثالثا لو قال لا تغذي في جواب من قال تعال تغد عندي لم يعم فلا يحنث الا بالتغدي عنده قلنا ان مقتضى حقيقة الكلام العموم لكن صرف عنه الى خصوص التغدي وذلك بعرف خاص فيه دون غيره وهذا

لو زاد اليوم وقال لا تقدي اليوم عم وحنث بالتقدي ولو في بيته على ان الامام زفر يمنع الملازمة ويقول يعم ايضا وقالوا رابعا على تقدير العموم عموم الوارد على سبب خاص لم يكن الجواب مطابقا للسوال والمطابقة واجبة قلنا ليس المطابقة الا كون الجواب بحيث يفهم منه حال المسئول عنه وقد حصل ههنا معرفة حال المسئول عنه مع معرفة اشياء آخر غيره فطابق وزاده الزيادة فائدة اخرى لا ينفي المطابقة وقالوا خامسا العام الوارد على سبب خاص نص في السبب فقط بالاتفاق وقد كان في وضع اللغة ظاهرا في كل فانصرف عن الموضوع له الى معنى مجازي وهو متعدد والسبب فقط والسبب مع كل ما عداه والسبب مع بعض ما عداه فلو عم الكل فقد اريد احد معانيه المحتملة المجازية وكان متكلما باحد مجازات محتملة وهو باطل فلا يعم اقول بل يكون حكما بمجاز مرجوح لان الراجح السبب فقط بقرينة السوال والحادثة قلنا اولا لا نسلم انه نص في السبب بمجرد اللفظ بل محتمل للكل بسواء واقتطع بدخوله من خارج فهو المحقق للنصوصية ولا يلزم منه كون اللفظ مجازا وانما يلزم لو كان النصوصية من نفس اللفظ وقلنا ثانيا سلمنا النصوصية لكن النصوصية في البعض لا يستلزم المجازية لانها اي المجازية يكون بالاستعمال وهو في الكل فلا مجاز كذا في التحرير وعبارته لا مجازا اصلا لانه بالاستعمال في المعنى لا لكيفية الدلالة وقد استعمل في الكل فهو حقيقة والظاهر انه عبارة عنه كونه مجازا فلا يرد عليه شئ والمعول على المنع بعد تسليم النصوصية فاورد عليه باثبات المقدمة الممنوعة وقال قول تساوي النسبة الى الجميع اي تساوي نسبة اللفظ الى جميع الافراد مع قطع النظر عن الخارج لازم الحقيقة بالضرورة فاذا انتفى التساوي انتفت الحقيقة فلا مجال لمنع المجازية بعد تسليم النصوصية في البعض بل لا يكون نصوصية من اللفظ اصلا لا في الكل ولا في البعض وان قيل لعله سلم النصوصية من خارج يقال آل الى الجواب الاول وهذه مسئلة الجمهور قالوا فعله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لا يعم الامة الا من دليل خارج وهذا ظاهر وكذا فعله اي فعل الراوي الفعل بصيغة فعل لا بصيغة ظاهره العموم كما فهمه صاحب التلويح كصلى في الكعبة لا يعم الاقسام والازمان والامة الا بدليل خارج لانه حكاية عن وجود جزئي واقع في زمان معين وصدقها بمطابقة المحكي عنه فلا يرد على افادة وجود جزئي في زمان فلا يعم الجزئيات كلها ولا الازمان كلها فان قلت من اين قال بخصيته بجواز كل صلوة من الفرض والنفل في الكعبة قلت بالقياس فانه اذا جاز جزئي واحد من الصلوة فيها علم ان التوجه الى عين الكعبة كاف والصلوات تساويه في امر التوجه فيجوز فيه الصلوة كلها فرضا ونفلا. وزعم البعض من الشافعية ان ما روى انه صلعم صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق يدل على انه صلى العشاء مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض بناء على تعميم المشترك فرده المصنف وقال وما نحو صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق وروى ابو داود في حديث امامة جبرئيل وصلى العشاء حين غاب الشفق فتعميم الشفقين الحمرة والبياض وان صح عند معمم المشترك لا عندنا فان الشفق لفظ مشترك بين البياض والحمرة فلا يدل على تكرر الصلوة بان يكون مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض لكون البياض دائما بعد الحمرة فصح ان يراد صلى بعدهما صلوة واحدة اي صح وقوع صلوة واحدة بعدهما فحكى الراوي عنها بهذا اللفظ وهذا ظاهر فان قلت المشترك اذا اقتضى تعلق الحكم لكل من معنيه بالذات حتى يكون هناك حكمان لا بان تعلق بالمجموع من حيث المجموع حكم واحد فليلزم تعدد الصلوة قلت هذا هو مبنى ظنهم لكن الحكم ههنا كون الصلوة بعد كل من الحمرة والبياض وهذه البعدية ثابتة بالنسبة الى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلوة فان شيئا واحدا يكون بعد اشياء بالذات بالنسبة الى كل فافهم وربما يتوهم التكرار من نحو كان يصلي العصر والشمس حية بيضاء وكان يجمع بين الصلوتين في السفر والحديث ان ثابتان بمعنا هما في الصحاح والسنن الثاني يرد علينا في عدم تجويز تاخير الصلوة عن الوقت ولو في السفر والمطر وتفصيله مذكور في موضعه واذا فهم التكرار ورد النقض فانه حكاية فعل فقيل في جوابه ذلك اي فهم التكرار من لفظ كان عرفا اذ لا يقال ذلك اي لفظ كان عند صدور الفعل مرة على ما صرح به الامام الرازي الشافعي في المحصول قال الشيخ عبد الحق الدهلوي المحدث في فتح المنان ان هذا

ای دلالة کان علی المواظبة والتکرار ما یفید به الاستقرار فی الاحادیث واللہ اعلم وقیل فهم التکرار من المضارع فان قولک بنو فلان یکرمون الضیف یفید العادة
ای یفید کون عادتهم ذلک ولو یدل بالماضی وقیل بنو فلان اذا کرموا الضیف لم یفد العادة هذا مطابق لما علیه بعض علماء المعانی وبناء علیه قالوا فی قوله تعالی
لو یطیعکم فی کثیر من الامر سعنتم لو یطیعکم اطاعة بعد اطاعة قالوا انما فهم هذا باشارة المضارع علی الماضی ویشیر بعض کلمات الشیخ الدهلوی الی ان هذا ایضا غیر ظاهر بل فهم
فهم التکرار من المجموع من کان والمضارع اقول انه اقوی من الاولین لان کلمة کان فیها نوع دلالة فاذا اقترنت مع المضارع افادت العادة ویشیر کلمات الشیخ
الدهلوی الی انکاره ایضا وصح بان کان یفعل لا یفید التکرار والمواظبة صلوا المعمولون حکایة الفعل قالوا نعم نحو سعی رسول اللہ صلی اللہ علیه واله وصحابه وسلم وسجد وعلمت
انا ورسول اللہ صلی اللہ علیه واله وصحابه وسلم ای ثلاثتنا فی الختانین فاغتسلنا والحدیثان ثابتان فی الصحیح قلنا لا نسلم انه نعم هو بنفس کونه حکایة بل من خارج وهو الحدیث القولی
اما فی الاول فقوله علیه السلام لکل سهو سجدتان رواه الامام احمد واما فی الثانی فقوله صلی اللہ علیه واله وسلم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فعلیة
انا اه رواه الترمذی عن ام المومنین عائشة الصدیقة رضا والدلیل وقوعها بیانا لمجمل الصلوة والجنابة او نعم من تتبع منا دالتفریع فانه بظاهره دل علی ان السجدة
سهلیة بالسهو وان الغسل تتلاقی الختان هذا واللہ اعلم بالحکایة **مسئلة** اذا حکی الصحابی حالا وقیل فی تحریر المسئلة اذا حکی الصحابی قولا بلفظ ظاهر العموم نحو قضی
علیه واله واصحابه الصلوة والسلام بالشفعة للجار قد وجدت کتوبا بخط مطلع الاسرار الالهیة قد ثبت من طرق مرفوعا وهی صلعم عن بیع الغرر رواه ابو داود وحمل علی
عموم المحکی عنه فیجب الشفعة لکل جار ویفسد جمیع البیوع التی فیها غرر عندنا ولیس هذا من حکایة الفعل فی شئ کما زعم صاحب التلویح خلافا للاکثرین من الشافعیة
لنا انه ای الصحابی الراوی عدل قطعا فلا یکذب علی الرسول صلعم ضابط فلا ینسی عارف باللغة فلا یخطأ فی فهم العموم ولا یظن غیر العام عام فاذا ظهر من حاله المطابقة
ای مطابقة حکایته لما حکیت عنه فلزم العموم فی قوله المحکی عنه الشافعیة قالوا یحتمل ان یکون قوله عم المحکی عنه خاصا فظن الصحابی ایاه عاما ورد بان قیام هذا الاحتمال لا یثبت عموم
المحکی والاحتجاج بالمحکی لا الحکایة فسقط الاحتجاج بالعموم قلنا هذا الاحتمال خلاف الظاهر من علمه باللغة ولو ابدی مثل هذه الاحتمالات لادی الی سقوط الاحتجاج
بالسنة فان النقل بالمعنی شائع بل فی البعض مقطوع ویحتمل عدم المطابقة بظن غیر العام عاما والمستعمل فی الحقیقة مستعملا فی المجازی وبالعکس ولهم هذا کثیر
کلامه یخرج من افواههم اقول علم الحاکی وقوة فهمه لا یقتضی عموم المحکی صیغة فیجوز ان یکون الفهم بتنقیح المناط والقرائن الاخری واما الکلام فیه ای فی العموم لغة
وهذا لیس بشئ فان عادتهم الشریفة کانت الاخبار عن نسبة ما استنبطوا بآرائهم الیه صلعم وما کانوا یحدثون الا ما سمعوا وذلک من کمال ورعهم واحتیاطهم والاسناد لهذا الظن
بجمیعهم اصلا کما لا یخفی علی من تدبر ادلتهم **مسئلة** المقتضی ما استدعاه صدق الکلام او صحته من غیر ان یکون مذکورا فی اللفظ ای الامر الغیر المذکور اعتبر لاجل
صدق الکلام او صحته ولولاه لاختل احدهما وعلی هذا فالمحذوف منه فانه غیر مذکور اعتبر لتوقف الصدق او الصحة علیه وهذا اصلاحی الشافعیة والقاضی الامام ابی زید
الدبوسی حیث یقول علیه وعلی اله واصحابه الصلوة والسلام رفع عن امتی الخطاء والنسیان فان صدقه لا یتصور الا بتقدیر شئ فان کان خاصا او عاما بعینه من دون
احتمال اخر فذاک الخاص او العام فیقدر ومنع عمومه لعدم کونه لفظا بعد ادخال المحذوف فیه کما وقع عن القاضی الامام کما وهم لیس بشئ لان المقدر کالملفوظ
فی الاتصاف بالعموم والخصوص واما من فسره بمعنی یفهم التزاما لاحتمال تصحیح الکلام وصدقه مثل المأکول فی الاکل والبیع فی اعتق عبدک عنی بالف لامثل الحدیث
المذکور فتمنع عدم العموم بناء علی کونه غیر ملفوظ فقط لا حقیقة ولا تقدیرا کما فصل الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة وعشیرته الکرام فلا یتوجه الیه هذا الرد ثم مقصودهم
من نفی العموم تترتب علیه الاحکام من صحة التخصیص وغیره الا نفی الاستغراق مطلقا کیف وقد اجمعوا علی الحنث باکل کل ماکول وسیبین المصنف هذا المقتضی ویصح بانه لا عموم
له فلیس المقتضی الرد علیهم بل علی من نفی العموم عند سعة ادخال المحذوف فیه واشار فی التحریر حیث قال ومنع عمومه ههنا لعدم کونه لفظا لیس بشئ لقوله ههنا الی ان
المقتضی لا عموم له من غیر صیرورة الحذف بکذا ینبغی ان یضم هذا المقام وان کان ثمة تقدیرات یصح کل بدلا من حیث انه مصحح للکلام فیکون بحیث یصح به الکلام لواحد
ما کان بعد اعتبار واحد لا یحتاج الی اخر فلا یضم الکل عندنا سعا خلافا للشافعیة رحمه اللہ تعالی فانه یضم الکل عنده بل ان اختلف احکامها بان یکون مع تقدیر

مقيد بحكم آخر ... والاسمين فيجمل فيسقط ان تبين المراد وان لم يختلف احكامها فالمقدر المنتشر يعني الخيار الى المخاطب في التقدير ولا توقف في العمل قال في الكشف ورأيت في بعض كتب اصحاب الشافعي انه متى دل العقل او الشرع على اضمار شئ في كلامه صيانة له عن التكذيب ونحوه وثمة تقديرات يصح الكلام بايها كان لا يجوز اضمار الكل وهو المراد من قوله المقتضى لا عموم له اما اذا تعين احد التقديرات بدليل فيقدر كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقدره كذلك كذا لو كان خاصا وعلى هذا فلا نزاع فافهم لنا في التقدير الواحد كفاية لاجل التصحيح بالفرض فتقدير الزائد من غير ضرورة والضرورة يقدر بقدرها اذا التقدير انما كان لضرورة التصحيح فلا يقدر الزائد الشافعية قالوا اولا اضمار الكل كرفع احكام الخطاء اقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطاء فان انتفاء جميع اوصاف الذات اقرب الى نفي الذات والمجاز الاقرب اولى من الابعد اقول كلية اي كلية اقربية اضمار الكل ممنوعة لجواز ان يكون المقتضى في الاثبات نحو انما الاعمال بالنيات على ان اضمار الكل كانه مجازات كما مر ان الاضمار والمجاز في مرتبة وقد المجاز اولى فنهتها مانع عن الحمل على الاقرب ويحتمل ان يكون معارضة ومن ههنا اي ومن اجل لزوم كثرة المجاز قلنا الاجمال وانكان خلاف الاصل اولى من التعميم تعميم التقديرات وقد يجاب تارة كما في التحرير بان الحمل على المجاز الاقرب انما هو اذا لم ينفه الدليل وكون الموجب لاضمار البعض نفي اضمار الكل لا يدل مقتضى اقول موجبا اضمار البعض لا يعني اضمار الكل و اقتضاء البعض مطلقا اعم من اقتضاء الكل او البعض فقط والمنافي لاضمار الكل هو هذا لا ذاك وانما الكلام في ان ايها ترجح ولو من خارج فتدبر وهذا كلام واه فان اقتضاء اضمار البعض ضرورة صحة الكلام تقتضي تقدير واحدا ايا كان وينفي الزيادة على الواحد لكونه من غير ضرورة كما مر في دليل المختار فالمقتضي للتقدير انما يقتضي تقدير البعض فقط والاشك في نفيه تقدير الكل فافهم وقد يجاب تارة اخرى كما في المختصر بان باب غير الاضمار اكثر وهذا يقتضي ان لا يضمر شئ ودليلكم تقتضي ان يضمر الكل فوقع التعارض بينهما وبقي دليل اضمار البعض سالما فيعمل به فان قلت كثرة باب غير الاضمار كما يعارض دليل اضمار الكل كذلك يعارض دليل اضمار البعض قلت لعله بناء على الترجيح بكثرة الادلة وايضا هذا الدليل انما يعارض دليل تقدير الكل معا واما تقدير البعض فمقطوع غير قابل لان يعارضه شئ قال في الحاشية وبهذا اندفع ما اشار اليه بقوله ورد هذا الجواب بان الكلام على تقدير لزوم الاضمار صونا عن الكذب في كلام الشارع لزوم الاضمار مقطوع فلا يعارضه اصالة عدم الاضمار وجه الدفع ان الصون عن الكذب انما يقتضي تقدير البعض ان كان واما تقدير الزائد فلا يقتضيه الصون فالاصالة يعارضه بل يعارض تقدير الكل معا فيتساقطان وينفي تقدير الكل معا بلا دليل فلا يثبت ويبقى تقدير البعض فقط سالما اي لبعض كان فتدبر واما ما اجاب هذا الربان التقابل التام بين الايجاب الكلي والسلب الكلي لا بينه وبين الايجاب الجزئي فليس بشئ كما لا يخفى وقالوا ثانيا اذا قيل ليس في البلد سلطان فهم نفي جميع الصفات السلطانية من العدل والسياسة والقضاء والحكم وغيرها فيقدر الكل قلنا هذا مثال جزئي لا يثبت حكما كليا بل ذلك يعرف خاص فيه فلا يقاس عليه غيره ومن المصور على انه يجوز ان يكون من عموم المقدر اي صفة السلطان لا من قبيل عموم التقديرات فلا يدل على جواز عموم التقديرات مع انه يحتمل ان يراد بالسلطان صفاته مجازا اطلاقا للمحل على الحال فلا يكون من باب التقدير حتى يعتد كم اقول ذلك ان تمنع الملازمة وهي فهم نفي جميع الصفات عند هذا القول ايضا بل المفهوم منه نفي من يجمع هذه الصفات على طريق استعمال السلطان فيه مجازا من تأويل الاستعارة تشبيها للجامع بين هذه الصفات بالسلطان لا ان ههنا تقديرا لمن يجمع الصفات حتى يرد عليه انه قد لزم حينئذ ايضا كثرة التقديرات فان المقدر حينئذ يجمع صفة للسلطان وصفة اخرى له وهكذا فافهم **فرع** اعلم ان الحكم ينتفي بانتفاء احد امرين اما بانتفاء ما يتوقف عليه الحكم كانتفاء الحكم بانتفاء العلة او بانتفاء ما يلزم الحكم كانتفاء الحكم بانتفاء الملزوم كانتفاء الضمان او البراءة عنه واخرى وهو الثواب او الاثم والحديث يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطاء والنسيان او رفع اثم الخطاء والنسيان ولا ملازمة بينهما او قد ينتفي الاثم ويلزم الضمان كما اذا تلف مال مسلم بانقلاب النائم واكل المضطر مال المسلم فلولا الاجماع على ان

الاخروي اي الاثم مراد في الحديث لتوقف فيه لانه لصير حينئذ مجملا لكنه اجمع عليه فانتفى التقدير الاخر وهو الضمان فسدت الصلوة بالتكلم خطاء ونسيانا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى لعموم الاحاديث الحاكمة بالفساد بالكلام من غير معارض فان قلت فلم يفسد الصوم بالاكل ناسيا قال وانما لم يفسد الصوم بالشافعي اي بالنسيان فقط للنص الاخر الدال عليه وهو ما روى الشيخان عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من نسي وهو صائم فاكل وشرب فليتم صومه وانما اطعمه الله وسقاه وقياس الشافعي الاول اي حال الخطاء عليه لانقرنا ههنا لان الكلام في عدم ايجاب الحديث المذكور لا في دليل اخر مع انه قياس مع الفارق لندرة الاكل مع التذكر للصوم فلا ضرورة فيه حتى يقضي دون الاكل ناسيا فانه غالب الوجود والانسان يبتلى به كثيرا فيليق به العفو وايضا الاكل مع التذكر لا يعرى عن نوع جناية من عدم التثبت والاحتياط دون الاكل ناسيا فانه عار عن الجناية مطلقا والنسيان من قبل صاحب الحق فلا يصلح جناية فالعفو حال عدم الجناية لا يستلزم حال الجناية فتدبر ولا يقاس الصلوة على الصوم فيحكم بعدم فسادها مع التكلم ناسيا كالصوم مع الاكل ناسيا لان عذره اي كون الناس معذورا حين عدم التذكر كما في الصوم فانه لا يذكر لكون عدم الاكل للعبادة لا للعادة للضرورة او لعدم الجناية وشبهها لا يستلزمها لا يستلزم كونه معذورا مع وجوده اي المذكر وهو هيئة الصلوة فانه فلما ينسى مع وجود المذكر فلا ضرورة وايضا لا يعرى عن نوع جناية للتساهل وعدم الالتفات الى المذكر فلا ينسب هذا النسيان الى صاحب الحق من كل وجه ولذا اي عدم صحة قياس حال المذكر على حال عدمه وجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسيا ومثل هذا الفرع فرع اخر وهو ان قوله عليه وآله السلام انما الاعمال بالنيات لا بد فيه من تقدير وهو اما صحة الاعمال او ثواب الاعمال ولو لا الاجماع على الثاني لتوقف لكن الاجماع على الثاني فنفي الاول فلا يبطل صحة الوضوء والغسل لفقدان النية ولا لوجوب الحديث وجوب النية فيما قابل الاثبات عليه فاقد النية واعترض في التلويح ان الاجماع على تقدير الثواب مما يلزم لزوم النية للثواب مجمع عليه ولا يلزم منه ان المتصف في الحديث هذا فلان موافقة الحكم لدليل لا يوجب كونه هو الدليل فذلك ان يجيب عنه بان الاجماع نقله الثقات فلا وجه للمنع ولو سلم فيكفي التقرير بان الاجماع انعقد على ان الثواب لا يحصل الا بالنية حتى قالوا ان المصلي على ظن الطهارة ثواب ولو كان خطاء وكذا الايمان الناس والخاطي بخلاف الحكم الدنيوي فانه لا اجماع فيه فيقدر لتقدير القيد الحكم الاجماعي المقطوع ويتوقف في المشكوك فلا يعارض اطلاق اية الوضوء والغسل واطلاق ايات الضمان واحاديثه ولانه لا حاجة كثيرا الى التمسك بالاجماع لان شان نزول هذا الحديث البجرة فان بجرة الاكثر كانت لمحبة الله ورسوله وبجرة البعض لكسب الدنيا من التجارة والنكاح فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم هذا القول ويدل عليه سياقه ايضا ولم يامر بتجديد البجرة مع كونها فرضا فعلم ان الصحة غير مقدرة ولو كانت تفسد البجرة لانها المعهود امر عليه السلام بالتجديد وعلم ايضا بالقياس عليها عدم اشتراط النية في صحة الواجبات التي تكون وسيلة الى ادا العبادات الاخرى واما الحديث المذكور في المتن فقد مر في كتب الحديث وبهذه العبارة ان الله تجاوز عن امتي الخطاء والنسيان واما استكرهوا عليه والمتبادر منه التجاوز عن الاثم اعترض ايضا بانه يجوز ان يقدر الحكم العام للحكمين الدنيوي والاخروي في الحديثين فيكون المعنى انا حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والنسيان فيتفق الصحة والثواب باتفاء النية ويجب ارتفاع الضمان بالخطاء والنسيان والجواب عنه ظاهر فان هذا ايضا محتمل فاحتمل ههنا ثلث تقديرات الثواب او الاثم والصحة او الفساد والقدر المشترك لكن الاجماع على خصوص تقدير الثواب والاثم نفاه كما نفى تقدير الصحة والضمان وما اجيب بان اطلاق الحكم على الصحة والثواب وعلى الضمان والاثم لم يكن في اطلاق القديم وقت رسول الله صلعم وانما هو عرف خاص فيما بين الفقهاء المتشرعة فلا يكون ان يقدر في كلامه صلعم الحكم بالمعنى العام بل انما قدر بعضهما او الثواب والاثم او الضمان ففيه ان اطلاق الحكم على المعنى الاعم وان لم يكن لكن المعنى العام الشامل كان معقولا فهلا قدر لفظ يدل على هذا الاعم وان كان مجازا فتامل فرع اخر في قول الرجل لامرأته طلقي نفسك فصح فيه

بنية الثلث فوهم انه من باب اضمار الكل فان الطلاق مضمر ليس بملفوظ فاجيب بانه متضمن للمصدر لغة فلا اضمار لان معناه اوجد بي طلاقا فيكون المصدر مدلولا لغة بالتضمن والمصدر يصح فيه نية الثلث كما في انت الطلاق او طالق طلاقا فانه يصح فيه نية الثلث ولقائل ان يقول انه قد سبق ان اللفظ المفرد لا يدل على معان كثيرة لوضع واحد وان الدلالة التضمنية متحدة مع المطابقة فلا يصح التصرف فيها بل مثل هذه الدلالة مثل الالتزامية المنطقية ذلك ان تجيب عنه بانا لا شك ان هذه الدلالة ملحوظة للمتكلم فان ههنا دالين المادة والهيئة والمادة تدل مطابقة على المصدر فيصح التصرف فيه بخلاف المدلول الالتزامي المنطقي الغير الملحوظ للمتكلم مع انه قد مر ان الحكم باتحاد الدالين امر عسير جدا فتذكر اقول هذا منقوض بنحو لا اكل فانه ايضا متضمن للمصدر فيصح فيه نية اكل دون اكل دون ماكول دون ماكول فتامل اشارة الى الجواب بان المصدر المتضمن فيه نفس الاكل المصدر للفعل وهو مطلق من حيث هو لا يجوز تقييده بحال بخلاف طلقتك فان المتضمن فيه مصدر آخر وهو الطلاق صالح لان يتصرف فيه فيراد به طلاق دون طلاق هذا محصول ما في الحاشية وللك ان تفرق بان افراد الاكل باعتبار تقييده بماكول دون ماكول كاكل التفاحة او اكل الخبز لا يصح ان ينوى لان التقييد بالمعمول لم يعتبر ولم يلاحظ واما افراده باعتبار ذاته وهي انواع حركة اليمين فلا يلتفط اليه فيه عرفا بخلاف الطلاق من البائن والرجعي فتدبر ونقض في المشهور لطالق فانه اذا قيل انت طالق لا يصح نية الثلث مع ان المصدر متضمن فيه ايضا ودفع بان الطلاق المذكور فيه وصفها وهو اثر التطليق وتكرر الاثر بتكرر المؤثر الذي هو التطليق والمؤثر غير مكرر فلا تتكرر الطلاق الذي من صفات المرة وانما لا تتكرر التطليق المؤثر لان الثابت لتصحيح الخبرية من باب المقتضى فلا يقبل العموم وتفصيله ان انت طالق وطلقتك اخبار عن اتصاف المرة بالطلاق فلا بد من وقوعه قبل الخبر ليصدق فيثبت القاع من الزوج لتصحيح الخبرية فهو من باب المقتضى الغير المقدر ولا عموم له ولا تعدد فيه فلا يتعدد الطلاق هذا وفيه نظر فانا سلمنا ان الايقاع من باب المقتضى لتصحيح الخبرية لكن لا يلزم منه ان لا يصح نية الثلث فانه لما نوى الثلث قصد الحكاية عن اتصاف المرة بالطلقات الثلث فلا بد من اعتبار ايقاعها كذلك لتصحيح الخبرية ولا ينافي قولهم المقتضى لا يعم ولا يتعدد ما قلنا لان المراد انه لا يعم عموما يقبل التخصيص ولا يتعدد تعددا يقبل النقصان ثم ان ما ذكرتم بعينه جار في انت طالق طلاقا فان التطليق ههنا ايضا من باب المقتضى فينبغي ان لا يعم ولا يتعدد فقائل ان قد يقال انت طالق منقول الى انشاء الواحدة عرفا فهو قائم مقام الاثنين والثلث لا لفظا فلا يصح نية الزائد وعلى هذا لا يرد شئ لكن ان دل دليل على هذا النقل وانما هو دعوى محض فتدبر مسئلة المفهوم المخالفة عند فاكثر عموم لجميع ما وراء المنطوق خلافا للغزالي الامام حجة الاسلام فيقبل النزاع لفظي يعود الى ان العام هل هو ما استغرق في محل النطق وبه يقول الامام حجة الاسلام فنفى العموم عنه او ما استغرق في الجملة سواء كان في محل النطق وغيره كما يقول به الجمهور فاثبتوا العموم اذ لا خلاف لاحد من فاكي المفهوم في ثبوت نقيض الحكم لا في محل النطق عموما بل الخلاف انما هو في اطلاق لفظ العام عليه ورد هذا بان كلامه لا يساعده والظاهر من كلامه انه بنى على عدم كونه لفظا وقال في التحرير جاز ان يقول الامام الغزالي بثبوت النقيض للمسكوت على العموم وينبغي الاصل لا الى المفهوم بان لا يكون للفظ دلالة على ثبوت الحكم فيما وراء المنطوق لا نفيا ولا اثباتا فيبقى المسكوت على ما كان قبل فيبقى الحكم بعدم متعلقا لا يكون من العموم في شئ اذ لا بد فيه من الدلالة وهذا اكثر طريق الحنفية النافين للمفهوم بعينه اقول اولا الكلام بعد تسليم المفهوم وهذا بالحقيقة انكار له واقول ثانيا انا لا نسلم ثبوت النقيض في المسكوت عموما الى الاصل لا يصح اذ ربما يكون المفهوم وجوبيا فلا يكون استناده الى الاصل وهذا ايضا لا يصح عموما فان بعض الوجوبيات ايضا ينسب الى الاصل لكن لا يضر المورد والايراد ان لا يتوجه اليه اصلا فانه من ابين علم ان هذا الجواب الامام لكلام بعد تسليم المفهوم وعبارة المنقولة في التحرير من المتصف النزاع عائد الى ان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ام لا فان من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموما ويتمسك به فيه نظر لان العام لفظ بتشابه دلالته بالاضافة الى المسميات وتمسك بالمفهوم ليس تمسكا بلفظ بل بسكوته فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فتفي

النكرة في سياق النفي ليس بلفظي متى تعم او يخص ويجوز ان يكون حاصله ان القائل بالمفهوم لاحظ انه لا يصح عند القائل بالعموم التمسك به والا عليه كما زعموا بل هو تمسك بالسكوت فان المسكوت يبقى على ما كان والاصل في الاحكام العدم فيلزم استمرار الحكم فلا يكون عاما ولا يصح التمسك به ثم ليس المقصد ان لكل كلام مفهوما ما ومنسبة الى الاصل بل المقصد ان المفهوم لو كان ثبت بالسكوت لا بدلالة اللفظ فاذا تحقق انه ليس بمفهوم على ما فالنزاع معنوي مبني على خلاف آخر معنوي فتدبر وقيل ليس النزاع لفظيا بل النزاع في ان العموم ملحوظ المتكلم فقبل التخصيص والخصوص في الارادة اعلا لحظ للمتكلم بل هو لازم عقلي كالمأكول في الاكل عند الحنفية فلا يقبله وهو مراد الامام الغزالي قدس سره فالنزاع في العموم القابل للتخصيص فائدته اجمعوا وانكروا هذا البحر الفهقام رح وان تذكرت تحقيق ما قدسلف بعينك على فهم هذا وورد عليه ان كلا اعلا يتحمل هذا التوجيه حيث قال في رد هذا ان القائلين بعموم المفهوم لان العام لفظ يشابه دلالته والتمسك بالمفهوم ليس تمسكا باللفظ بل بالسكوت فان ظاهره ان لما عدا ما اتصف بالموصوف لا كونه ملحوظ المتكلم وايضا يرد عليه ان كون المفهوم غير ملحوظ المتكلم غير معقول على تقدير القول به فاذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان المتكلم ملاحظا له ستعملا للفظ فيه فالعموم فيه لو كان كان قابلا للتخصيص والخصوص كما في سائر الالفاظ العامة وايضا الحكم على الشئ من غير اتصاف ما ينافيه بنقيضه معقول فلا يكون المفهوم ملازما عقليا ولو جور كلام القائل بان العموم استغراق يقصد من اللفظ ولا دلالة ههنا للفظ بل قد يفهم بالسكوت عن الحكم عليه استفادة الحكم كما يفهم اللوازم العقلية للاكل الى ما في التحرير ولا يرد عليه شئ اقول ليس النزاع كما ظنوا بل النزاع في ان المفهوم هل يشابه دلالة على الافراد فيكون عاما فان تشابه الدلالة يعتبر فيه او يتفاوت الدلالة بينهما فلا يكون عاما ونحوي يجوزان يتفاوت في الافهام فان قولك في القتل العمد قود دلالة على عدمه في الخطا يتفاوت دلالة على عدمه في شبه العمد فانها في الاول اظهر دون الثاني فافهم وفيه نظر فان الدلالة على المفهوم وضعي ولا شك ان تساوي نسبة الافراد اليه من لوازمه فلا يمكن كون الدلالة على افراد المسكوت متفاوتة وامكان التفاوت من خارج فلا يضر العموم كما ان دلالة العام على سبب نزوله اقوى منها على ما سواه وان قيل المقصود ان ليس دلالته عليه بالوضع فلا يتشابه قلت هذا بالحقيقة انكار للمفهوم وقد كان على زعمه الكلام بعد التسليم فتدبر **مسئلة** مثل قوله صلى الله عليه وآله وصحابه لا يقتل المسلم بالكافر ولا ذو عهد في عهده رواه ابو داود والنسائي لكن بزيادة الا حرف التنبيه سناه لا يقبل ذو عهد في عهده بكافر فانه لو لم يقدر شئ لا متنع قبله مطلقا لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذو عهد اصلا لا بمؤمن ولا بكافر وانه باطل اتفاقا فلا بد من التقدير فيقدر اللفظ المذكور سابقا في المعطوف عليه بالقرينة اي بقرينة ذكره سابقا فيكون عاما صيغة لان المقدر كالملفوظ وفي بعض شروح المنهاج انه لا يقدر شئ والمعنى لا يباح قتل ذو عهد اصلا فانه لما حرم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم ان دمه في حالا من دم المسلم كان الوهم يذهب الى انه مباح الدم فدفعه لقوله ولا ذو عهد في عهده اي لا يقتل ذو عهد ما دام في عهده فان قتله حرام لمسح امنه خلاف ما تبادر من سوق الحديث لا يدرج من تقدير ايضا فانه لا يحرم قتله مطلقا بل يباح لاجل القصاص ويقطع الطريق وغيرها من الحقوق فلا بد حينئذ من تقدير بغير حق من الحقوق ولا شك ان تقدير ما في المعطوف عليه اولى وهذا معنى قول الحنفية على ما نقله الشافعية كلما عم المعطوف عليه عم المعطوف قال الشيخ ابن الهمام انه خرج من هذا المسئلة اصولية هي ان الجملة الناقصة اذا عطف على تمامها لفيد بالقيود التي قيد بها تمام فعام واشار الى الاستدلال لقوله لان العطف للتشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا تقيد حكم المعطوف عليه لقيد وجب تقييد المعطوف به ايضا لئلا يفوت التشريك في الحكم الا بدليل صارف فحينئذ لا تقييد خلافا للشافعية رح فعنده لا تقييد وعليه النحاة كما نقل عن ابن مالك انه صرح النحاة بانه لا يعد جديدة المسئلة في كتب النحاة ويشهد له التحرير ايضا وانما استنبط غيرنا من هذه القرينة ولا يصح للاستنباط اصلا فانه على هذا يصير القول بانه لو لم يقدر شئ آه مستدركا فانه لا يتم الاستدلال لان يكون العطف للتشريك ايضا فان التشريك في اصل الحكم مسلم ولا ينفع وفي الحكم المقيد ممنوع ثم ان مخالفة النحاة كافية وان لم يكن حجة عند معارضة اقوال المجتهدين لما يجي لكن يصلح مرجحا عند وقوع الشك في كونه قولهم فلا يستبعد من كلامهم مخالفة راسي النحاة اجمعين فالحق عندنا

العبد اذن ان استنبط منه الفريقان الجملة الثانية قصة المعطوف دخل ما قبلها لان الصحيح تعلق الحكم بما قبله الا بقيد متعذر فيقدر القيد الذمي في المعطوف عليه دون القيد والاخران ما انضم وان خاصا فخاص وهذا ظاهر جدا فان العطف قرينة فوية عليه وكذا التشريك فتدبر والنصف ثم هو اي الكافر المقدر في المعطوف مخصوص بالحربي ليقتله بالذمي اجماعا وتخصيص المعطوف ليجب تخصيص للمعطوف عليه باخص به المعطوف عندهم وذلك لان هذا عكس النقيض ان عموم القيد في المعطوف عليه يستلزم تقدير عمومه في المعطوف خلافا للشافعي يجوز عندهم اي الحنفية قتل المسلم بالذمي لعموم آية القصاص ويوهم معارضة هذا الحديث اياها ثم انا لا يحتاج الى هذا الوجه كثيرا في الاستدلال لعموم الآيات في القصاص فان هذا الخبر لا يصلح المعارضة لانه خبر واحد فلا بد من تاويله ولعل ذكر فتدبر وليصير الزاما على الخصم لمفهوم المخالفة فان مفهوم لا يقتل الكافر حربي يقتل الكافر غير حربي فتدبر الخامسة قالوا لو لا لو كان كذلك اي لو كان التقييد بقيد عام في المعطوف عليه موجبا لتقييد المعطوف به للزم لتقييد عمرو في نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا وبيوم الجمعة لانه جملة ناقصة عطفت على مقيد فيجب تقييدها لان العلة وهو ان العطف للتشريك مطلقا مشترك بين الحديث وبين هذا المثال فلما التزم ظهوره اي ظهور التقييد يوم الجمعة فان الجمع بحرف الجمع كما في التثنية والجمع كالجمع بلفظ الجمع في افادة المعنى ولو قيل ضربت يوم الجمعة الزيدين وجب تقييد ضربهما بيوم الجمعة فكذا في صورة العطف فان قلت هذا مخالف لما عليه النحاة فلا يصح قال ومخالفة النحاة في نحوه في نحو اي في جانب عن الصواب لان المجتهدين هم المقتدون في اخذ المعاني من قوالبها فلا يقدم قول النحاة على قولهم فلا يعارض وفيه ان عدم المعارضة مسلم لكن اذا ثبت النقل وههنا لم يثبت انما استنبط غير متبعهم من بعض فروعهم وقول النحاة لا يوخذ عن مثل هذا وشليطة الجمع بحرف الجمع للجمع بلفظ الجمع ليس على الاطلاق بل في الاشتراك في اصل الحكم لا في التقييد كما تدبر بل الحق في الجواب منع الملازمة بانا انما يقول لوجوب التقييد بما في المعطوف عليه فيما اذا لم يصح المعطوف بدون التقييد بقيد وليس في المثال المضروب كذلك وان اصبح المعطوف الى التقييد لوجب ما في المعطوف عليه وقالوا ثانيا لو كان الكافر في المعطوف عاما لكان الكافر الاول الذي في المعطوف عليه للحربي فقط لانه عندكم مخصوص به فيفسد المعنى فانه يلزم منه ان لا يقتل ذمي بذمي بخلاف المسلم قلنا قد خص الثاني ايضا كما مر فلا نسلم الملازمة وقد اعترض في شرح الشرح بان الكافر الاول خاص لتبته سواء قدر الكافر الثاني عاما او لا يقدر عاما فلا معنى للملازمة بين تقدير الثاني عاما وخصوص الاول قبل في الجواب هذه اتفاقية عامة سهى ما حكم فيها بصدق التالي على تقدير فرض المقدم سواء كان كاذبا او صادقا من غير علاقة بل بمجرد صدقه في الواقع ويكفي ذلك في المطلوب فيه انه لا يكفي فان الاتفاقية العامة غير منتجة في القياس الاستثنائي اقول ليست اتفاقية بل المعنى لو عم الثاني لكان عاما مع خصوص الاول وهذه لزومية كما لو قيل لو وجد الشمس كان منخسفة في هذا الفرد فافهم ولو كانوا قرروا الدليل من اول الامر لو عم الثاني لعم الاول لان عموم الثاني لاجل عموم الاول لم يكن يرد هذا القيل والقال والله اعلم بحقيقة الحال **التخصيصات** وهو اي التخصيص قصر العام على بعض مسمياته في الارادة وقد يقال التخصيص لقصر اللفظ مطلقا عاما وغير عام على بعض مسماه فيتناول تقييد المطلق قيل في القصر الواقع في التعريف تصور اذ لا يخرج شيء من البعض فانه قصر على بعض مسميات العام واجيب بان هناك ليس قصرا على البعض فانه اراده البعض من اول الامر بل اريد هناك الكل ثم نسخ البعض اي حكمه بخلاف التخصيص فانه القصر بالمعنى المذكور فاورد ان النقض باعتبار الحالة الثانية باق وهي التخصيص الثاني فانه كان المخرج بالتخصيص الثاني داخلا من التخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصرا فيخرج من الحد وردا قول ليس الاستعمال للعام الا واحدا فلا يتعدد والارادة بان يراد اولا جميع ما بقي من التخصيص الاول ثم يراد بعضه وهو ما بقي من الثاني بل يراد من بدو الامر ما بقي بعد تخصيصين فيصدق القصر هناك ولو تعدد الاستعمال لتعددت الارادة فيرد في احتمال ما بقي بعد تخصيص الاول وفي اخر ما بقي بعد تخصيصين فيكون تخصيصا بالنسبة الى هذا الاستعمال دون الاول وعندي يجوز ان يكون التاسع في استعمال وهو الاول مخصصا في استعمال اخر ولا فساد فيه نعم يشكل على راي من جوز تاخير المخصص الثاني فانه لا قصر حينئذ

صين الاستعمال بل بعد ذكر المخصص الثاني بل لا يشكل على رأيه ايضا فان المتكلم بالعام المخصص بتخصيصين واحدا منا خرا راو ما بقي من التخصيص الاول والثاني ففيه تصريح بحسب الارادة وان علم بعد ذكر المخصص نعم يلزم التجهيل لكن لا يضر للتعريف على رأيه والحق ان المتراخي ناسخ مطلقا او لا كان او ثانيا فلا يضر الخروج فلا يرد شئ واكثر الحنفية خصوه بمستقل مقارن فالتخصيص قصر العام على البعض بمستقل مقارن فالاستثناء ونحوه من الصفة والشرط وبدل البعض والغاية ليس منه عندهم وظاهر هذا ان الخلاف بيننا وبين الشافعية لفظي راجع الى الاصطلاح وبه صرح كثير من الشافعية والحق ان الامر ليس كذلك بل النزاع نزاع معنوي فعندهم تقييد العام نصر المستقل قصره على بعض افراده فالمراد من بدء الامر ما نعني عندهم وعندنا لا قصر الا في المستقل المقارن واما غير المستقل فلا قصر فيه اصلا وبيانه انه لو كان الشرط قاصر العام لكان المراد من الرجال في قوله اكرم الرجال ان كانوا هاشميين ويكون المعنى اكرم الرجال الهاشميين ان كانوا هاشميين وفساده ظاهر وكذا في الصفة يلزم ان يكون المراد من الرجال في اكرم الرجال العلماء الرجال العلماء ويكون المعنى اكرم الرجال العلماء العلماء وكذا في الغاية يكون المراد من المسلمين في اكرم المسلمين الى القرن الثالث والمسلمين الذين في احد القرون الثلثة فيكون ضرب الغاية صالحا لا معنى له وكذا يكون المراد من الرجال في جاءني الرجال اكثرهم الاكثر منهم فيكون البدل كالكل من الكل ولا خفاء عند احد انه لا يفهم عرفا هذه المعاني من هذه الكلمات فالمعنى في الشرط الحكم بالاكرام للكل بشرط الاتصاف به اي الكل محكومون بالحكم المعلق الا انه لا يوجد الشرط في البعض فلا تجز الحكم فيه وهذا لا يجري الى ان يريد قصر الحكم المعلق على وجود الشرط كما لا يخرج الحكم الى التبعيض في شئ من الافراد في نحو الكلمات الا ثواب جميعا كان ناهقا فلا قصر في الاستعمال كذا ههنا واما في الصفة فبعد تمام الجنس الموصوف اولا ثم يقيد بالصفة ثم يعتبر عمومه في افراد المقيد وهذا ليس من القصر في شئ بل من لوازم تمامية التعميم في هذه الافراد فقط وفي الغاية يكون الحكم على افراد الجنس المنتهي بالغاية واما في بدل البعض فالمراد من العام كل الافراد لكن لا لان تتعلق بها التصديق والتأكيد بل لان يجعل توطئة لان يصدق او يكذب ببدله بقي الاستثناء سنذكر ان لا قصر ههنا بل العام باق على عمومه كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء لا ان العام مستعمل فيه فافهم بمتين هنا كان قول القاضي هو الحق وآل الى ما قلنا فقد بان لك ما بين الوجوه ان لا قصر في غير المستقل فالتقييد بالمستقل للكشف والايضاح لا لاخراج غير المستقل فانه غير داخل في القصر كالتقييد بالمقارن فانه ليس لاخراج المتراخي لانه غير داخل ايضا في القصر كما عرفت واما المستقل فيفيد معنى معارضا لحكم العام في البعض فيعلم ان المراد منه البعض من البدء ففيه قصر ولا يلزم شئ مما ذكرنا في غير المستقل كما لا يخفى هذا ما عندي الى هذه الغاية ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا **المسئلة الثانية** التخصيص جائز عقلا اي لا يحيل العقل وقوع التخصيص بمخصصات من الكلام وغيره ووقع في الامة استقراء خلافا للشذوذ ولا يعبأ بخلافهم قالوا في الاستدلال انه كذب فلا يليق ان يقوله عاقل وفي شرح التنقيح انه كذب او بداء ونسبوا هذا ليشمل الانشاء ويثبت المدعى تماما ولم يمن شاطأ اياه من قبل هذه الزيادة لان الكذب لا يكون في الانشاء بل مختص بالخبر ووقع بان الخلاف ليس الا في الخبر على ما صرح به الآمدي وغيره كما في التيسير فهذه الزيادة صارفة له فلا يصح قول ومن ههنا اي من اجل ان الخلاف في الخبر فقط تبين ضعف ما قيل يمكن الجواب عن عدم شمول الدليل الانشاء بان كل انشاء يلزمه خبر فلو وقع التخصيص فيه يلزم الكذب في الخبر اللازم له او انه لا قائل بالفصل بين الخبر والانشاء اي يمكن الجواب بانه كذب فلا يصح في الخبر واذا لم يصح فيه لم يصح في الانشاء والا يلزم الفصل بينهما ولم يقل به احد وجه ضعف الجوابين ان مبنا هما ان الخلاف في الانشاء ايضا وليس كذلك قلنا يصدق الكلام الذي وقع فيه التخصيص حال كونه مجازا وان لم يصدق حقيقة فانه لا يلزم من انتفاء حقيقة انتفاء مجاز **المسئلة** وهو اي التخصيص جائز بالعقل بان يكون المخصص العقل خلافا لطائفة قيل سنعم الامام الشافعي ولما كان هذا الخلاف بظاهره فاسدا لا يليق لحال عاقل ان يريده وكيف يجوز ان الله قادر على فعله اراد ان يجر النزاع بحيث يزول هذا الاشتباه فقال قال السبكي لا نزاع لاحد في ان ما يقتضي العقل بخروجه خارج البتة ولا يشمله الحكم انما هو اي النزاع في ان اللفظ هل يشمله لغة ام لا فمن قال نعم يشمله سماه تخصيصا فانه ح عام لغة قد قصر على البعض

ومن قال

ومن قال لا يشمله كما هو ظاهر كلام الشافعي رحمه يسمى تخصيصا اذ لا قصر فيه ح لنا العموم لغة والخصوص عقلا اي بالعقل في قوله تعالى وهو على كل شئ قدير مراد لا شئ من الواجب والممتنع بقدرة عقلا فلا يتناوله وقد كان داخلا لغة لكن في دخول الواجب والممتنع في الشئ منافشة ولا يرد على المنافشة في المثال وفي قوله وتعالى ولله على الناس حج البيت والاطفال والمجانين لا يفهمون الخطاب فهم خارجون عقلا مع ان لفظ الناس تناولهم لغة لما يعون للتخصيص بالعقل قالوا ولو لا وضع التخصيص بالعقل لصحت ارادة العموم لغة فان التخصيص فرع العموم وضعا والموضوع له صح الارادة لغة والعاقل لا يريد المحال عقلا فلا يصح الارادة فلا تخصيص بالعقل واجيب في التحرير بمنع الملازمة وليس اللازم للوضع صحة الارادة بل العدم الدلالة على الموضوع له سواء كان مرادا م لا اقول انه مكابرة فان اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة صحيح قطعا وان عاق عنه عائق خارج ولعل حمل الصحة في الدليل على الصحة الواقعية فمنع الملازمة وقال انما اللازم الدلالة والانفهام وهما ممتنعان والمصحح على الصحة اللغوية ولذا سيمنع على بطلان التالي ولا اولوية في العدول عن محل توجه الايراد على مقدمة منه والحمل على اخرى يتوجه على مقدمة اخرى ولعل صاحب التحرير انما حمل على الاول لانه كان بعيدا ايا ما بنى عنه قوله في الاستدلال على بطلان الثاني العاقل لا يريد المحال واجيب في المختصر بان التخصيص للمفرد لانه العام وهو كل شئ مثلا وليس ارادة الجميع منه حال الافراد الا انه اذا وقع في التركيب ونسب اليه يمتنع عقلا النسبة الى الكل كالمخاوقية منعه اي منع الجميع عن الارادة فان اريد صحة ارادة العموم في الجملة فمسلم لكنها صحيحة كما في حال الافراد من غير استحالة فلا نسلم بطلان اللازم وان اريد صحتها في كل تركيب فممنوع اقول العموم قد لا يكون الا من التركيب كالنكرة في حيز النفي فالجواب وله هذا الجواب ولو قرر كلامه بان العموم للمفرد ولو حال التركيب ويصح منه ارادة العموم في الجملة في تركيب وان عاق عنه خصوص التركيب الذي نسب فيه يمتنع نسبته الى الكل لكان وتحم والحق في الجواب انه لا منع من اللغة ارادة العموم بالنظر الى نفس الكلام فقط وان كان ممتنعا باعتبار انه خلاف الواقع فبطلان التالي ممنوع فان قلت لو جاز يصح ارادة العاقل اياه قال والعاقل لا يريد كلاما لم يمنع اللغة بالنظر الى نفس الكلام فقط بل لقول العاقل الكاذب يريد المحال بل العاقل اذا لم يتكلم الهوس عقله يريد ما لم يمنعه الواقع فقط دون ما لم يمنعه اللغة وقالوا ثانيا انه اي التخصيص بيان للعام فيتاخر عنه والعقل متقدم فلا يصلح بيانا قلنا ذاته متقدمة لا صفته مع كونه مخصصا وبيانا فيتاخر بيانه مع تقدم فانه ولا استحالة وقالوا ثالثا لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لانه بيان مثله وحكم المثلين واحد قلنا لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وصف بل ههنا فارق هو العقل عاجز عن درك المدة المقدرة للحكم فلا يصلح بيانا لها حتى يجوز النسخ به فانه بيان المدة للحكم بخلاف التخصيص فانه بيان ان البعض غير صالح لتعلق الحكم وهذا يصح من العقل اقول وايضا هو منقوض بالاجماع وخبر الواحد والقياس لجواز التخصيص بهما اما بالاجماع ففي الكتاب وسنة جميعا واما خبر الواحد والقياس فلخبر الواحد او ظنى الدلالة دون النسخ اي لا يجوز شئ منهما قائل فان خبر الواحد كما يخصص مثله ينسخه ايضا واما الاجماع والقياس فليسا مخصصين حقيقة كما سيجئ انشاء الله تعالى فانظره وقالوا رابعا تعارضا اي العقل والنقل فالترجيح للعقل لحكم اقول رجحتم العقل على النقل في الدليل الاول فانكم علمتم العاقل لا يريد المحال وفيه انه لا ترجيح فيه للعقل بناء وهو فرع التعارض ولا تعارض هناك مع انه مناف لما ادعاه فيه من ان ما يحكم العقل بخروجه خارج كما مر فان فيه ترجيحا للعقل وفيه ايضا انه لا ترجيح اذ لا تعارض فان الصيغة علم تنا وله لغة عندهم بل الجواب ان التحكم مم بل العقل مقدم فتدبر

مسئلة لا يجوز تاخير المخصص عن العام بحيث يعد تاخيرا عرفا عند الحنفية خلافا للشافعية قال الامام فخر الاسلام هذا مبني على الخلاف في قطعية العام فلما كان قطعيا عندنا والتخصيص لصير ظنيا فالمخصص مغير له من القطع الى الظن فهو بيان تغيير ولا يجوز تاخيره فوجب القران بين المخصص والعام ولما كان عنده ظنيا محتملا للتخصيص وتخصيص يبقيه ظنيا كما كان فالمخصص كم لغيره من شئ بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل فيكون بيان تقرير ولا يجب فيه القران وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الظنية وان لم يكن مغيرا لوصف القطعية لكنه مغير لما يفهم من ظاهره من غير قرينة وهو العموم والاحتمال الذي كان تغير

ظاهر يجعل ظاهرا فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير هذا ولكن ان تقرر الكلام هكذا ان العام عندهم لما كان ظنيا محتملا للتخصيص احتمالا مانعا العمل قبل البحث عنه حتى اتفقوا عليه ونسبوا المخالف فيه الى المكابرة فيكون شبيها بالمجمل فان المجمل كما يجب فيه التوقف الى ان تتبين المراد كذلك وجب في العام ايضا الى ظهور المراد الا ان تتبين مراده في مجمل ببيان من المجمل وههنا بالاستقراء المعرفة المخصص وعدمه فيكون التخصيص مفسرا احد محتمليه لما كان قبل فلا يكون بيان تغيير بل بيان تفسير وهو جائز التاخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية نعم لو اوجب العمل من دون اشتراط البحث عن المخصص مع احتمال التخصيص كما في خاص خبر الواحد والمأول بالراي وجب العمل مع احتمال خلافه لكان التخصيص بيان التغيير فلا يجوز التراخي ثم انهم فرعوا على قال هذا الجبر الامام انه يجوز تاخير التخصيص الثاني اعني مخصص العام المخصوص فانه ظني كالعام الغير المخصوص عندالشافعية وهذا التفريع غير صحيح على ما حررنا فان العام المخصوص وان كان ظنيا لكن لا يتوقف في العمل بل يجب العمل به ظاهرا في الافراد الباقية واجب العمل فالمخصص الثاني بيان تغيير فلا يجوز التاخير نعم انما يصح عند من يجعل العام المخصوص مجملا كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي كما لا يخفى فتدبر بقي لنا ان العام بلا مخصص يفيد اراده الكل لانه لفظ مستعمل مجردا عن القرينة فيتبادر منه الموضوع له فالتاخير اي تاخير المخصص تاخير التجهيل للمكلف فانه يعتقد العموم ويعمل من غير ان يكون مراد الحاكم تعالى وحكم به مع اظهار ان خلاف المراد مراد وهو اغواء وابهاء ونقض الباديء بتاخير النسخ فانه يجوز اتفاقا مع ان تجهيل المكلف عن مدة البقاء ويجاب بانك اوجبت العمل الى سماع الناسخ فلا تجهيل فان المكلف يعتقد انه حكم الله الى مدة ان لا ينسخ ويعمل به الى ورود الناسخ ولا تجهيل ولا اغواء اصلا واما جهل ورود النسخ فجهل بسيط بخلاف التخصيص فانه مفيد ان العموم غير مراد من الاصل فلو ورد العام بدونه اغرى بوجوب اعتقاد ما ليس كما الهيا والعمل به وهو تجهيل بالجهل المركب واغواء وضلال فان قلت يجوز المصلحة نسخ الحكم المقيد بالتابيد قبل حضور وقت العمل به مع تجهيل المكلف ان الحكم مؤبد ففيه تجهيل قلت اذا جاز نسخ فاعتقاد تابيد هذا الحكم حرام عليه انما يجب عليه اعتقاد انه حكم الله تعالى باثبات ونسخ وقيد التابيد لا يوجب بقاء الحكم على هذا الرأي واما على راي من لا يجوز نسخ المقيد بالتابيد فلا ورود للسؤال عن اصله فتدبر اقول وقد يجاب بان الدوام قطعا ليس بالصيغة هناك فان الصيغة ساكتة عن بقاء الحكم ولا تجهيل من الشارع وان اعتقد المكلف دوامه فقد اوقع نفسه في الجهل ولا استحالة فيه كما ان اهل الباطل اوقعوا انفسهم فيه بخلاف الكل في العام فانه مدلول اللفظ فالصيغة مع عدم اقتران المخصص بها عليه وهو غير مراد فالتجهيل انما نشأ من انزال هذا الكلام فلزم التجهيل فيه وهو مستحيل فتامل اعلم ان الدليل يجري في المخصص الثاني اعني مخصص المخصوص فلا يجوز تاخيره ايضا ثم اشار الى توجيه كلمات المشائخ الدالة على جواز تاخيره وقال ولعل مراد المجوزين منا تاخير المخصص الثاني تاخير المخصص المنفصل عن الاجمالي لانه بيان المجمل حينئذ والمختار فيه جواز التخصيص الى وقت الحاجة قال المراد بالمخصص الثاني الكلام الوارد لبيان المخصص المجمل وان ليس مخصصا حقيقة الا انه اطلق عليه تجوزا لكونه بيانا له وفي حكمه ثم ان تحمل عبارتهم هذا التوجيه لا يخلو عن بعد كما لا يخفى على الناظر فيها اعلم الشافعية انما جوزوا تاخير المخصص الى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المحصول مع ان يقول العام لكونه مظنونا عندهم غير مطلوب الاعتقاد بعمومه فان الظن لا يطلب اعتقاده في الشرع ولا هو مطلوب العمل لان الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل والحاجة لا يجوز التاخير عنه اتفاقا فمع التجهيل ولا اغواء واليه انهم منعوا الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فحال قيام احتمال نزول المخصص لا اعتقاد مطلقا ولا عمل فلا تجهيل ولا اغواء بخلاف ما اذا كان العام مقطوعا فانه يجب اعتقاد الحكم المقطوع فيلزم ايجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو اغواء وتجهيل فهذا الدليل المبني على قطعية العام فبنا على هذا يمكن ان يقال في العام المخصوص ان ليس الاعتقاد مطلوبا بالظنية ولا العمل لكون الكلام قبل الحاجة فيجوز التاخير لنا لقول فرق بين العام المخصوص عندنا والعام مطلقا عندهم فان اوجبنا العمل به قبل البحث عن المخصص فهو يوجب عقد القلب به عقدا لصحة العمل وهذا العقد وجد من انزال العام من غير مقارنة ما هو صارفة فوجد التجهيل منه بخلاف العام عندهم فانه لو وجد الظن فظن ضعيف

لا يعني من احق مشيا له بقيد عقد القلب به فلا تجيل هذا لنا وجه اخر هو انه لو جاز تاخير المخصص لجاز استعمال المجاز ايضا من دون اظهار القرينة لان المخصص ايضا قرينة صارفة وهو خلاف ضرورية العربية وايضا لا يتقيد بقيد لانسخ ولا يصدق وكذب فانه يجوز ان يكون مجازا لنظر القرينة بعده او مخصوصا باخر مخصص بعده هذا على القول بالقطعية انظر فتدبر الشافعية قالوا ولا جعل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم السلب للقاتل مطلقا اذن به الامام ام لا كما هو قول الشافعي واحمد وبراى الامام فقط كما هو قول الامام ابي حنيفة ومالك بعد قوله تعالى واعلموا ان ما غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول الاية وكان عاما موجبا يجاب الخمس من السلب فقد خص السلب عنه ستر اخيا قالوا المخصص قوله عليه واله واصحابه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه رواه الشيخان وحمله الامامان الشافعي واحمد على التشريع العام فجعلا القاتل مستحقا له والامامان ابو حنيفة ومالك قالا كان هذا اذنا منه صلى الله عليه واله واصحابه وسلم لكونه كما ما فله يقينا استحقاق القاتل مطلقا وهذا هو الاصوب ويدل عليه انه عليه واله السلام لما امر خالد بن وليد رض فلم يعط السلب للقاتل فشكى اليه صلى الله عليه وسلم فسأله فقال انا استكثرناه يا رسول الله فقال ذلك القاتل للخالد كلمة فغضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعنف خالدا ولم ينكره وهو مذكور في صحيح مسلم وسنن ابي داود قلنا اولا الكريمة نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ عن القتال وانهزام الكفار واعطى سلب ابي جهل لقاتله معوذ ابن عفراء والانصاري رض حين القتال فالمخصص مقارن او مقدم لا متاخر فليس من الباب في شئ ولا يضرنا ان الحديث المذكور متاخرين عن نزول الاية فانه ليس مخصصا بل مقررا له هذا ما عندي وقد اناثانيا كما اجيب في كتب مشائخنا انا لا نسلم ان الحديث المذكور مخصص انما المخصص قوله تعالى يا ايها النبي حرض المومنين على القتال وتحقيقه ان الوعد باعطاء السلب نوع من التحريض والامر بالتحريض امر مطلق فيجوز الاتيان لكل فرد منه وليس هذا من الاستدلال بدلالة النص بانه لما جاز التحريص جاز اعطاء السلب ايضا بالطريق الاولى حتى يرد انها لا يصلح مغيرة لما ثبت بالعبارة لكن بقي ان السجواري انما يتم لو لم يكن هذه الاية متاخرة ولم يثبت لعجب فالاولى ان يقرر هذه الاية معارضة لاية الخمس التبة فان كانت متقدمة كما هو الظاهر او متقارنة فليس من الباب في شئ وان كانت متاخرة فنا سخة لكونها مقطوعتين عندنا فافهم وقلنا ثالثا سلمنا التاخير لكن يمنع كونه مخصصا ونقول كل متاخر ناسخ لا مخصص فتقبل عليه فيه اي في كونه ناسخا ابطال القاطع وهو العام الكتابي بالمحتمل وهو خاص خبر الواحد وهذه لا يفيد الاستدلال فانه كما لا يجوز نسخ القاطع بالمحتمل كذلك لا يجوز تخصيصه به الا ان يقال المقصود الالزام بانه لا يمكنكم القول بالنسخ فاجيب بان نسخ البعض بيان من وجه فانه لا يبطل المنسوخ من كل وجه بل يبقى في البعض معمولا فيجوز كالتخصيص والفرق بينه وبين النسخ تحكم فيجوز كلاهما وهذا انما يتم ان ثبت شهرة احديث ولا بعد في دعوى الشهرة فان الخلفاء الراشدين عملوا به وتلقى الصدر الاول بالقبول واما اذا كان خبر الواحد الغير المشهور فلا يجوز به نسخ الكتاب ولا تخصيصه عندنا ولا تحكم وقالوا ثانيا قال الله تعالى لنوح على نبينا واله وعليه الصلوة والسلام حتى اذا جاء امرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل والاهل كان مستثنا والا لما ابن وتراخى اخراج ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح حين نادى انه منه كما قص الله تعالى بقوله ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسالني ما ليس لك به علم قلنا لا نسلم انه مخصص بل هو بيان المجمل وهو لفظ الاهل فانه شاع في النسب حقيقة فيه وشاع في الاتباع واستعمل فيها مثل استعمال الحقيقة فبين تعالى بقوله انه ليس من اهلك ان الاهل الاتباع المومنون وعلى هذا فلا استثناء وبقوله الا من سبق عليه القول منقطع فان الاتباع ليس فيهم من سبق عليه القول ثم انه على تقدير ارادة الاتباع لا ينبغي ان يراد مطلق الاتباع بل الذين بينه وبينهم علاقة القرآية ايضا والانصال عطف ومن آمن وهو اسمي المجموع الاستثنا المجهول وهو الا من سبق عليه القول وعلى هذا المراد من الاهل الاهل النسبي ليكون الاستثناء المجهول متصلا

متعذرا موثرا في اجمال العام فان قلت اذا كان المراد من الاهل الاتباع فما معنى قول نوح عليه السلام ان ابني من اهلي قال وقول نوح ان ابني من اهلي فظن ايمانه فانه كان منافقا مستورا لحال عليه الى ان ينزل الوحي على ما قيل القائل الامام علم الهدى الشيخ ابو المنصور الماتريدي رحمه الله تعالى وهذا غير ممتنع في حق الانبياء او ظن ارادة النسب فقال ان ابني من اهلي والخطاء في الاجتهاد جائز على الانبياء عند اهل الحق بشرط عدم القرار عليه ثم ههنا بحث فانه لا يجوز ان يكون هذا بيانا للمجمل فانه لا يجوز التاخير فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تاخر عن وقت الاشتمال بالاركاب وما قيل ان الامر مطلق عن الوقت فيكون وقت الاشتمال مدة العمر فلا تاخير ساقط فان وقت الاشتمال مجئ سر الله تعالى من الآية الكبرى مع ان هذا بعد غرق الابن ووقت الاشتمال قبله كما قص الله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها ان ربي لغفور رحيم وهي تجري بهم في موج كالجبال وناداى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال سآوي الى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقين وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعد الدعوة على القوم الظالمين ونادى نوح ربه الآية ومن تامل في هذه القصة علم ان وقت الاشتمال بالاركاب هو وقت فور التنور ومجئ الآية الكبرى قبل وصول الغرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه آخر فانه يوضح ويلزم تاخر المخصص عن وقت الحاجة وهو ممتنع اتفاقا فالاصوب ان يسقط عن الجواب حديث بيان الاجمال ويقال ان بيان تقرير فان المراد بالاهل الاتباع وكان مخلوقا بالقرينة وامره عليه السلام ابنه بالركوب انما لزعم الايمان لكونه كافرا منافقا او حمل الاهل على ذوي النسب بالاجتهاد فقرر الله ارادته ولهذا خاتمة على الخطاء وهو تعوذا والمراد الاهل القريب سببا ونسبا بقرينة ما كانت والابن داخل في المستثنى وهو كان عالما بان المراد من سبق الكفار لكن كان يظن هو عرما يا هو منا لنفاقه واخلافي الباطن بعد الاستثناء ومن سبق عليه القول محققا بامراته ولا ذنب في هذا الخطا بالاجتهاد كما زعم بعض الملاحدة من الروافض وغيرهم فانه مخالفة تام الله قصدا وهذا استثناء به قصدا فهو محل الصواب ووجه العتاب عليه ان حسنات الابرار سيئات المقربين فافهم وتثبت ويمكن ان يقال شاذا ونوح ان ابنه كان كناية عن طلب الايمان اي ان من فاركب معنا رجاء ان يهتد عند رؤية الآية الكبرى فلما لم يهتد نادى ربه بان ابني من اهلي فظنه في ايمانه لانه اهل موعود بالنجاة ووعدك الحق من اغراق الكفرة ونجاة المومنين بانه نات كافرا فانا ستحير فيه فعاتبه الله تعالى على تعبيره اياه بالاهل او شان الرسل ارفع بان يقولوا الكفرة اللهم بل لهم ان يتبرؤا منهم ويعيرونهم بالاداء هذا تاويل حسن حيث لا يحتاج فيه الى القول بالخطاء في الاجتهاد لكن ياباه عنه قوله تعالى واوحى الى نوح انه لن يومن من قومك الا من قد امن الا ان يقال المتبادر من القوم البعداء لا القريب المخصص كالابن فهو مسكوت عنه هذا والله اعلم بمعاني كتابه والاسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباده وقالوا ثالثا قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون نزل مخصصا بعد اعتراض ابن الزبعرى احد الفصحاء على قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم بان المسيح عبده النصارى وعزير عبده اليهود والملائكة عبدهم فنبوا الملبس مخصص اياهم ستر اخيا فان قلت روي انه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام قال في دفع اعتراضه اما جهلك بلغة قومك ان ما لما لا يعقل اجاب بقوله وما عرف انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال له اجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل فلا اصل له كما بينا قبل وقرر هذا الجواب في كلام كبار شائع بان المسيح والعزير والملائكة غير داخلين فان ما لما لا يعقل ولم يتمسك بالحديث وهذا انما يصح على راي من تخصص بالغير العقلاء واما على ما به المشهور من ان ما يعم العقلاء وغيرهم فلا قائلنا لا نسلم عمومه مطلقا للمعبودين كلهم بل عمومه انما هو في معبود المخاطبين وهم اهل مكة وهو الاصنام كما ذكره السهيلي فان الموصول انما يعم في الموصوفين بالصلة فلم يتناول عيسى والملائكة وعزيزا فاعترضه نعت والنزول لقوله تعالى ان الذين سبقت الآية تصحيح لما علم من عدم دخولهم او تاسيس لبيان بعدهم عنها فضلا عن الدخول فيه

ومن الاتباع

قطعا لتعنت ان شفيا ولبس النزول تخصيص فتدبر وقال ارايتما قوله تعالى فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى كان عاما متنا ولا للكل ذي قرابة مخصص واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل بعد زمان واجاب عنه المص ان القرابة وان كانت عامة لكن المراد ههنا القرابة القريبة فهم غير داخلين في العموم وهذا ليس بشئ فان بني نوفل وبني عبد شمس وبني المطلب كلهم في درجة واحدة من القرابة وبنو المطلب داخلون فيه واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل ولهذا قال جبير ابن مطعم واسير المومنين عثمان هولاء اخواننا بني هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله فيهم كما روى الشافعي وابو داود والنسائي بل الجواب ان المراد قرابة النصرة والنسب معا وهم لم يكونوا داخلين فيها فلا اخراج وانما هو بيان تفسير ولهذا قال عليه واله واصحابه الصلوة والسلام في جوابهما رض انما بنو هاشم وبنو المطلب شئ واحد هكذا وشبك بن اصابعه كما رواه وقالوا اخا مسابقة بني اسرائيل فسدت بعد زمان وهذا انما يتم لو كان النزاع عاما متنا ول للتقييد المطلق ايضا فان البقرة مطلقة غير عامة فلنا كان الامر ولا بيع بقرة مطلقة اي بقرة كانت ثم نسخت فتقيدت كما صح عن ابن عباس مرفوعا ايضا وسيجئ ان شاء الله تعالى فانتظر **مسئلة** التخصيص الى كم افرادا اي منتهى التخصيص ما هو فالاكثر قالوا يجوز الى الاكثر وفسروا الاكثر بالزائد على النصف وهذا غير محصل فان افراد العام غير محصورة في الاكثر فلا يعلم كسوره فلا يعلم الاكثر وقيل تنتهي الى ثلثة وقيل تنتهي الى اثنين وقيل ينتهي الى واحد وهو مختار الحنفية وما قال الامام فخر الاسلام ان العام ان كان جمعا فيصح تخصيصه الى ثلثة لانها اقل الجمع فالمراد منه على ما قال الشيخ ابن الهمام الجمع المنكر على ما سيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى لنا اولا جواز اكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا لفا فا وسيجئ ان المختلف فيه وكذا سائر المخصصات المقارنة لان الكل سواسية في افادة القصر فكذا في قدره ثم هذا الاستدلال انما يتم لو كان حكم المستقل وغير المستقل واحدا وهو في حيز الخفاء بل اقول ان غير المستقل ليس تخصيصا وقصرا عندنا كما مر فلا يقاس عليه ما هو قصر وان خصص لغير المستقل فلا يتبع كثير الاسيار عندنا فتجويز ابن الحاجب الاستثناء في نصف المستثنى منه الى اثنين فقط حيث قال انه بالاستثناء والبدل يجوز الى الواحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل في المحصور كالتخصيص يجوز الى الاثنين وفي غير المحصور الى جمع تقرب الى مدلوله بحكم فان التقييدات الغير المستقلة كلها سواء وايضا يجوز انحصار الموصوف بصفة في فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء الناقص المذكور والانكار مكابرة فافهم ولنا ثانيا قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم اي لقتالكم والمراد بالناس الاول نعيم رفوا ابن مسعود وما لفاق المفسرين فاريد بالعام الواحد فهو منتهى التخصيص والجواب كما في شرح المختصر وغيره بان الناس للمعهود فلا عموم له فلا تخصيص فلا ثبت المدعى مدفوع بان التخصيص كالعهد فانا اشترطنا المقارنة في المخصص فالعام لم يخصوص اريد به البعض ما تينا وله بدلالة تمام مقارن كذلك في المعهود اريد البعض ما تينا وله الصيغة بدلالة اللام المقارن ورد وبانه لا شك ان المعهود غير عام حقيقة فلا يمكن ان يدعى ان ارادة البعض في المعهود نوع من تخصيص العام فلم يبق الا قياس تخصيص على ارادة البعض في صورة العهد وهو قياس في اللغة فلا يصح هذا واعلم ان وضع هذا السوال سهل فان من شرط العهد ان يكون له ذكر سابق ولا ذكر لنعيم سابق ولا هو كان معلوما عند المخاطبين حتى تقوم علمهم مقام الذكر فلا عهدة عند عدم استقامة العموم متعين كما مر لكن في كون المراد نعيما نظر ودعوى الاتفاق غير مسموع من غير نقل الثقاة كيف وقد روى ابن اسحق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله ابن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال خرج رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لحمراء الاسد وقد اجمع ابو سفيان بالرجعة الى رسول الله صلعم قالوا رجعنا قبل ان نستاصلهم لنكرن على بقيتهم فبلغه ان النبي صلى الله عليه واله وسلم خرج في اصحابه ليطلبهم فشق ذلك ابا سفيان ومن كان معه من عبد القيس فقال ابو سفيان بلغوا محمدا انا قد جمعنا الرجعة الى اصحابه لنستاصلهم فلما مر الركب برسول الله صلعم لحمراء الاسد اخبروه الذي قال ابو سفيان فقال رسول الله صلعم والمسلمون حسبنا الله ونعم الوكيل فانزل الله في ذلك الذين استجابوا لله والرسول الآيات وتمامها الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم الذين قال لهم الناس الآية كذا في الدر المنثور وشذ روى عن ابن عباس ايضا في الدر المنثورة فالدليل الام ان علاقة المجاز تحققت بين الواحد والكل وسائر المخصصات غير مشهورة وطائفة صحة

فيجوز استعمال العام في الواحد كاستعماله في المراتب الاخر المندرجة فيه ولم يوجد من اللغة منع ومن ادعى فعليه البيان فقد برا الاكثرون قالوا ولو قال افعلت كل من في المدينة والحال انه قد قتل ثلثة عدا لغبا وليس الا الذكر كلمة العموم واراد الثلثة قلنا الا نعم غير مسلم الا اذا لم يذكر المخصص وحينئذ لا يجوز التخصيص اصلا لا الى الثلثة ولا الى الاكثر واذا ذكر المخصص معه الدال على ان المراد الثلثة صح قطعا للملازمة وهو عدد لا غبا فان قلت كيف لا يعد لا غبا وقد انحط الكلام عن درجة البلاغة قال واما انحطاط رتبة الكلام عن درجة البلاغة فليس الكلام فيه وانما الكلام في العجمة اللغوية ثم ان الانحطاط انما يكون اذا لم يكن التعبير بالعام للثلثة والواحدة لنكتة وح ينحط الكلام ايضا اذا البقي اكثر حتى خلو التعبير عن النكتة واما اذا كان لنكتة كما اذا كان الثلثة والواحد بحيث يكون قولهم البلديهم وقد قتلهم وقال قلت كل من في البلد اقامة لهم مقام الكل فلا انحطاط عما مر وبما ذكرنا اندفع ما قال ان المقدمة من مسئلتين يحمل في الكلام الالهي والحديث النبوي على التخصيص الى الواحد والاثنين ولما كان هذا موجبا لانحطاط الكلام عن درجة البلاغة لا يمكن حمل الكلامين وبها افصح الكل ما عداها من كلام البشر عليه واذا سلم المجيب الانحطاط فقد ابطل ان الاصح التخصيص الى الثلثة وما دونه في الكلام الشارع فتدبر المجوزون الى الثلثة او الاثنين قالوا انه قصر على بعض المسمى للعام وهو المسمى في الجمع ثلثة عند المجيز الى الثلثة او اثنان عند المجيز الى اثنين فان قلت بهذا الاستدلال لا يتم المطلوب فان العام ربما كان غير الجمع قال وبعضهم جوز ذا التخصيص في غير ما سمي في غير الجمع الى الواحد. وهذا على اطلاقه غير صحيح فان التنكير ابا كان للانتقال قد سوى بين صيغ العموم جمعا كان او مفردا ثم صحح صدر الشريعة به واتخذه مذهبا وظن انه مذهب الجم الغفير الامام الاسلام وليس كذلك بل الذي قال هو هكذا وصار ما ينتهي اليه الخصوص نوعين الواحد فما هو فرد بصيغته او الحق بالفرد بصيغته او الحق بالفرد واما الفرد بصيغته فمثل الرجل واما شبه ذلك وان الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعناه فمثل قوله لا تتزوج النساء والا يشتري لي بعيدا نه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد واما ما كان جمعا بصيغته فمعنى مثل قول الرجل ان اشتريت عبيدا او تزوجت نساء فان ذلك يحمل الخصوص الى الثلثة انتهى وفسر كلامه صاحب الكشف بانه يجوز في المفرد العام والمجموع المعرفة العامة التخصيص الى الواحد والمراد بالفرد بالصيغة الدال وبالفرد بالمعنى الشائع واما الجمع بالمعنى والصيغة فخص الجمع المنكر فمعنى التخصيص فيه هو الثلثة واختار الشيخ ابن الهمام ايضا هذا التوجيه واما التسمية باطلاق الجمع المنكر على الثنية تخصيصا فلعلها لانه ليس الجمع المنكر عاما فاطلاقه على البعض يكون تخصيصا ثم ان مراده بمنتهى تخصيص الجمع المنكر المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي حتى يرد صاحب كشف ايضا لان هذا الجمع جوز اطلاق الجمع على الاثنين مجازا بقرينة كما سيأتي لكن على هذا ينبغي ان يكون العام المخصوص دليلا الى الواحد حقيقة كما هو مختار الامام شمس الائمة والا لكن حقيقة فات المقابلة بين انتهاء تخصيصه وتخصيص الجمع المنكر فتدبر والله اعلم بمراد عباده الكرام

قلنا لا نسلم ان المسمى في الجمع العام ثلثة او اثنان بل هو باعتبار الافراد والجماعات فالجمع العام والمفرد العام سيان فتدبر مسئلة العام بعد التخصيص ليس بحجة مطلقا معلوما كان المخصص او مجهولا عند ابي ثور من كبار اصحاب الامام الشافعي في اظهر الروايتين قوله عام مخصص وغيره لان الكل تخصيص عندهم فعلى هذا لا يبقى شئ من العام حجة الا قليلا مما لا يخفى ورد بان خصص المخصوص وهو الواحد قطع الاكثر اخراج البعض استحسانا والبطل الاعم بالكلية لتخصيصاته و اذا كان اخص الخصوص مقطوعا كان حجة فيه فلا معنى لسلب الحجة بالكلية ان قيس الواحد لغير المعين جدلا فلا يكون حجة قلنا اجراؤه ممنوع فانه واحد اي واحد كان فهو مطلق وهذا ليس بشئ فان الحكم في العام المخصوص على البعض المعين الباقي بعده واحد اكان او كثيرا وهو غير معلوم للمخاطب فيكون مجملا قطعا الا ان الحكم فيه على بعض ما او ان الباقي بعض ما فتدبر اقول يرد مثله على الجمهور في الجمع المبهم فانه لا يبقى العام عندهم حجة ان خص الخصوص متيقن فتدبر فان قلت فرق بين مذهبه ومذهبهم فانهم قالوا العين حجة لعدم العلم بالمراد في حق العمل لكنه حجة في حق الاحتجاج بخلاف الخصوص فانه مذهبه فهو انه ليس حجة اصلا فيرد عليه ان خص الخصوص بمتيقن قطع فصح الاعتقاد به وعلى هذا لا يصح الجواب بحديث الاجمال قلت من ابن علم ان مذهبه البطلان الحجة علما في حقيقة المراد عملا بل الذي يظهر من دليله الذي يذكره المعين احد المجوزات متعين لكنه مجمل فهذا يوجب الاعتقاد ويمنع وجوب العمل وكيف يجوز تسليم على ثبوت الشئ فضلا في اعتقاد حقيقة كلام الشارع

معتبر وقيل العام المخصوص حجة في اقل الجمع على زعمه انه اخص المخصوص وهو مقطوع وقيل العام حجة ان خص بمتصل غير مستقل وليس حجة ان خص مستقل وهو مختار الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي والامام عيسى ابن ابان في رواية وابي عبد الله البصري جاني بل بقي العام مجملا ويجب التوقف على البيان وعندهم ليس المخصص الا المستقل ولذا لم يفصل في كتب مشائخنا الحنفية انما احتيج الى التفصيل بالمتصل وغيره لانه جرى على اصطلاح الشافعي ثم اعلم انهم انما يقولون ببطلان الحجة اذا كان المستقل كلاما لا غير من القياس وغيره وقالوا الجمهور العام المخصوص بمبهم ليس حجة خلافا لفخر الاسلام الامام والامام شمس الائمة والقاضي الامام ابي زيد واكثر معتبري مشائخنا في المخصص مستقل بل لا مخصص عندهم الا هو فانه عندهم حجة تظنية وقيل اذا كان المخصص مستقلا بها يسقط المبهم والعام حجة كما كان والية ذهب ابو الشيخ ابو سعيد سناو قال الجمهور العام المخصوص بمبين حجة قطعية لا عند اكثر الحنفية اذا كان غير مستقل بل ليس هو مخصصا عندهم قالوا انه اي المخصوص لمبين غير مستقل الان بعد التخصيص كما كان قبل التخصيص حجة قطعية لنا استدلال الصحابة بالمخصص من العام بمبين كما استدلوا بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع كونه مخصصا بالقاتل والعبيد والكافر اذا كان المورث مسلما وبالعكس وبقوله او ما ملكت ايمانكم مع كونه مخصوصا بالاخت الرضاعية وقوله تعالى اقتلوا المشركين كافة مع كونه مخصوصا بالمستامن وغيره من المعصومات المخصوصة والامام فخر الاسلام استدل به على كون العام المخصوص ولو بالمبهم حجة وانما يتم لو ثبت الاستدلال به مع جهالة المخصص وما قالوا انهم استدلوا بقوله تعالى واحل الله البيع مع كونه مخصوصا بالربوا المجهول كما قال امير المومنين عمر رضي الله عنه خرج رسول الله صلعم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فاتقوا الربوا والريبة فانما يصح لو كان الربوا مجهولا عند المستدلين ومعنى كلام امير المومنين انه لم تبين لنا الحال في باب منه انه منها ام لا ولو كان رسول الله صلعم حيا لبينه وكشف القناع المرتاب كيف قال فاتقوا الربوا والريبة ولو كان الربوا غير معلوم لما امرنا بالاتقاء عنه وعما فيه شبهة فتدبر وانا لقفاء التناول للباقي بعد التخصيص بالمانع من العمل وهو اي المانع الاجمال لكونه راجحا في التبادر قالوا الخاص المخصوص بالمبهم فانه يبقى مجملا ولنا عصيان من قبل له اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا فلم يكرم واحدا من بني تميم فاولم يكن حجة لما حكم بالعصيان واستدل على الحجية بان دلالته على فرد لا يتوقف على كل دلالته على فرد اخر سنه والا اي وان توقف لزم الدور على تقدير توقف دلالة كل على اخر والتحكم على تقدير توقف بعض معين على بعض معين اخر فقط ولانا لو اذا لم يتوقف دلالة كل على دلالة الاخر فالدلالة على الباقي لا يتوقف على الدلالة على المخرج فيبقى الدلالة فيبقى حجة مواجيب بان دور المعية وهو عبارة عن التلازم بين الشيئين لا يمتنع وجه فلا يوجد ان الا معا وان امكن تعقل احدهما بدون الاخر كمعلولي علة واحدة وههنا يجوز ان يكون بين الدلالات على كل فرد دور معية وتلازم فلا يوجد الدلالة على واحد بدونها على اخر فلا يتم المطلوب ولو ثبت في ابطال التلازم بين الدلالات بانه يفهم بعد التخصيص ويتبادر بدون البعض فلا تلازم وادلى الاستدلال بالتبادر واستدرك ابطال التوقف بالدور والتحكم كما لا يخفى واما ظنية فلانه اي المخصص تصمن حكما شرعيا والاصل فيه التعليل فيحتمل ان يكون معللا لعلة تكون موجودة في البعض الباقي في العام فلا يكون اي احتمال قياس مخرج بعضا اخر وهذا احتمال ناش عن دليل فليس العام لان كما كان بل لم يكن قبل احتمال التخصيص ناشيا عن دلائل والان نشاء اقول لا تقريب فانه لا يدل على ان كل عام مخصوص يكون ظنيا فان العام المخصوص يجوز ان يكون في خبر المخصص ايضا خبر فلا تحتمل التعليل او التعليل انما يكون في الانشائات لكلمة التوحيد فان عامها مخصوص بالاستثناء وهي قطعية متدبر ولا يجوز الجواب بان كلمة التوحيد على عرف الشارع لانه لا يزيد على المتنافسة في المثال والاشكال انما هو لكل خبر فانه غير صالح لان يعلل فالحق في الجواب التخصيص بالعادات الواقعة في الاحكام الشرعية ولا بعد فيه والاستدلال قرينة عليه فتدبر ثم في التمثل لكلمة التوحيد اشارة الى ان اخبار الظنية في الكل من العام المخصوصة سواء كان مخصصه مستقلا ام لا على خلاف راي الحنفية فانهم انما يقولون بالظنية في المخصوص بالكلام المستقل فقط وهذا موضع تفصيل ننبهك على وجه فرق الحنفية على ما اعطى بذا العبد من رحمته فاستمع ما يتلى عليك من الحق الصراح فاعلم ان الشرط الصفة صالحا ويدل البعض لا يفيد حكما شرعيا مخالفا لحكم العام فلا وجه للتعليل الموجب لوقوع الاحتمال في العام واما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في العموم وتقيد باخراج البعض فيفهم معنى مركب يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فيحكم بحكم يصدق

عليه وهذا هو معنى كون الاستثناء تكلما بالباقي بعد الاستثناء ولكن في ذكر العام اخراج البعض والتعبير بهذا المفيد عن الباقي اشارة الى ان المستثنى متصف بحكم مخالف للصدر فليس حكم الصدر في الباقي موقوفا على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم فهذا الحكم مقطوع وحكم المستثنى ايضا مقطوع لكن في ضمن هذا الحكم فلا يصح حكمه لعله يوجد في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه لعله يوجد في الباقي فان فيه ابطال القاطع وبهذا الوجه ايضا ظهر لك عدم قبول التعليل بالصفة والشرط والغاية وان افادت حكما مخالفا وبهذا بخلاف الكلام المستقل فانه ليس العام مقيدا به بل هو مقيد للحكم الشرعي المخالف لحكم العام ظاهرا وهو لمعارضة قرينية على ان المراد بالعام بعض افراده فافاده العام الحكم موقوف على افادة المخصص الحكم فيفيد الحكم على ما بيناه ولا المخصص بعد افادته وقبل اعتبار حكم المخصص لا يفيد العام شيئا والتعليل متقارن لحكم المخصص لا يقوى العام على نسخه لانه لا حكم له في هذه الحال واذا ثبت التعليل فتوجب فيما بقي تغير او يخرج بعض آخر بالتعليل ولما كان التعليل محتملا اوجب الاحتمال في العام هذا ما عندي في تقرير كلامهم وبهذا يندفع ما قيل انا لا نسلم صحة تعليل المخصص لعله مخرج عن العام بعضا اخر وكيف يصح وسن شرط التعليل ان لا يوجد نص مخالف في المقيس وههنا العام موجود وذلك لان العام لا يفيد حكما قبل اعتبار المخصص لان افادته موقوفة عليه والتعليل متقارن لحكم المخصص فلا يكون العام معارضا للتعليل وبما قررنا يندفع ايضا انه لا فرق بين الاستثناء والمخصص في افادة الحكم فيصح تعليله كما يصح تعليل المخصص فلا يكون الحكم في المستثنى منه مقطوعا لان حكم المستثنى منه غير موقوف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لافادة الحكم على الصدق هذا المقيد وبفهم الحكم في المستثنى ضمنا فلا يصح تعليل الحكم الضمني المعارض لما يدل عليه الكلام بالوضع فانه مقطوع ايضا ولاح لك سقوط النقض بما اذا كان الكلام المقيد بحكم مخالف لحكم العام لكن في غير ما بيناه وله العام كما لو قيل حل البيوع وحرم الميتة فانه يصح التعليل بعلة توجد في بعض افراد البيوع وهو الخنزية وذلك لان العام غير متوقف ههنا على حكم يفارقه التعليل بل مقيد للحكم بالوضع فلا يصح التعليل المذكور لابطاله القاطع وتبين لك ايضا سقوط ما توهم ورود النقض على المخصص كما انه يصح التعليل كذلك العام فيلزم ظنية المخصص باحتمال العام التعليل المخرج لبعض افراد المخصص وذلك لان حكم المخصص قد ثبت اولا وحكم العام متوقف عليه وثبت بعده فلا يصح تعليله بوجه تغير حكم المخصص الثابت وبان لك ايضا سقوط ما قيل ان مذهبكم جواز تخصيص العام المخصوص الكتاب بالقياس وخبر الواحد ولا تجوزون تخصيص خبر الواحد بالقياس ابتداء فقد جعلتم هذا العام اضعف من خبر الواحد ومساويا للقياس او اضعف منه وهذا لا يلزم من دليلكم فان غاية ما لزم من دليلكم لو تم وقوع احتمال ضعيف فيه اما وصول الضعف الى هذا الحد فلا وذلك لان ما لزم من دليلنا وقوع الاحتمال فيه من التعليل والقياس فلزم مساواته اياه بل ضعفه منه بخلاف خبر الواحد فان الضعف فيه في الطريق لا في الدلالة ولا يكون القياس غير ايا كما في هذا العام هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فاحفظه فانه حقيق بالحفظ ولعلنا اطنبنا في الكلام لما ارتكز في كثير من الاذهان من عدم شفاء ما اورده الحنفية من البيان حتى سمعت بعض العلماء الاعلام المشار اليهم بالبنان يقول انها مقدمات شعرية لا اقضايا برهانية تسبوه شيئا فريا ومن ههنا سقط الاستدلال الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي من ان عدم العلم بالعلة يوجب جهالة في العام فلا يدري كم بقي لان التعليل ليس بمقطوع انما هو مجرد احتمال فلا يورث الا احتمال خروج البعض لا خروجه بالقطع وعدم العلم به حتى يورث جهالة فيه فتدبر قال الامام فخر السلام المخصص شبيه بالاستثناء لانه اخراج البعض اي لانه اخراج المخصص بعض افراد العام من الحكم من هو الكلام مرويا منه الحكم على الباقي كما في الاستثناء وشبه بالناسخ لا استقلالا اي لكون هذا المخصص كلاما مستقلا فاذا كان المخصص مجهولا يبطل ذلك المخصص شبه الناسخ لبطلان الناسخ المجهول فكذا ما يشبهه ويبطل العام بجهالة تشبه الاستثناء المتعدي جهالته اليه اي يصير العام مجهولا لجهالة الباقي بجهالة الاستثناء فكذا ما يشبهه من المخصص واذا كان المخصص معلوما فشبه الناسخ يبطل العام بصفة تعليلا اي تعليل المخصص لكونه كلاما مستقلا كالناسخ فانه مستقل الا انه كما يصح تعليل الناسخ يصح تعليله واذا صح التعليل وهي غير معلومة فلا بد ان يحكم بخروج به مجمل المخرج فمجمل الباقي وشبه الاستثناء يبقى قطعيته كما كان لان الاستثناء لا يغير العام عما كان عليه قبله من القطعية واذا اقتضى احد الشبهين البطلان بالجملة في صورة الجهالة والعلم والاخر البقاء على ما كان

فلا يبطل العام من كل وجه في الوجهين لان عمل ما كان ثابتا لا يبطل بالشك بل نزل من القطعية الى الظنية للشبهتين المورثتين للشك فيظهر في حق العلم وكان يعمل وفيه نظر ظاهر لان شبهة الناسخ ليس في المخصوص المجهول الا فقط والمعتبر المعنى وليس في المعنى ما يبالي كيف والناسخ رافع بعد ثبوت الحكم وبعد من بدء الامر الحكم على الباقي كما في الاستثناء والعام مع المخصص شيء مع الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة فانه عام في المعلوم والمجهول وبعضهم تجاوز الحدود فرطا في سوء الادب وقال هذه مقدمات شعرية لا علمية وتحقيق كلام هذا البحر الامام النازع في الفن ان المخصص لكونه كلاما مستقلا غير مرتبط بالصدر وتخصيصه ليس الا لانه مفيد لحكم مخالف لحكم العام في بعض الافراد وفيهم منه ان المراد بالعام سوى ما بقي وله هذا فتخصيصه لاجل المعارضة كما ان الناسخ يرفع الحكم لاجل المعارضة وهذا شبيه معنوي وليس كالاستثناء فانه تكلم للمستثنى منه ووضع لافادة الحكم على هذا المقيد ويفهم ضمنا الحكم على غيره الذي هو المخرج ثم ان المخصص لحكم ان الحكم على بعض افراد العام من بدء الامر كما في الاستثناء الحكم على الباقي المعتبر بهذا المقيد فغي المجهول شبه الناسخ يقتضي ان يبطل المخصص لان المبهم لا يصلح معارضا ولذا يبطل الناسخ المجهول وشبه الاستثناء يقتضي بطلان العام فلا يبطل بالشك بل نزل الى الظنية فان قلت كيف لا يصلح المعارضة فيمن قال اقتل المشركين ولا يقتل البعض المعين منهم قلت على هذا يلزم ان يصح النسخ به ايضا وقد نهوا عنه وفي المعلوم بالعكس كما قرر فقد ظهر ان هذه مقدمات علمية لا شعر فيها اصلا ثم ان يقول بان صحة التعليل ببطل العام لعلة تنزيلي جرى على تسليم بانى عليه الامام الكرخي والا فاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم اورد الشيخ ابن الهمام ان القول ببطلان العام بهذه القياس المخرج المرجئة للجهالة في الباقي لا ينافي قول من رآه فانه رفض لا يبطل العام بجهالة المخصص واجاب بانه بناء على المنع بالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص ولما كان احتماله قائما يبطل العمل حتى تظن انه لا لتعليل هذا وهذا الايراد لا يرد فانه رح لم يقل بان العام يبطل هنا بل انما قال ان هذه الجهالة يقتضي بطلان العام ويورث الخ فيقبل بقوله ان مقتضى الجهالة في المجهول ذلك لكن لا يبطل لمانع اخر يقتضي بطلان هذا المجهول وما افاد في الجواب غير مرضي فان التوقف في العام الى البحث عن المخصص لم يقل به سوى احد كما تلوح من الاسرار وان شئت ان يقرر الكلام نحوا اقصر فقل ان المخصص المجهول يبطل في نفسه لعدم صلوحه معارضا للنص العام لكن يورث احتمال الخصوص فلم يبق قطعيا والمعلوم يورث الاحتمال لاحتماله التعليل لكن لا احتمال لا يبطل الوجود فافهم اتباع الشيخ ابي يسر قالوا يبطل العموم بعد التخصيص ما شحة الى الواحد مجازات محتملة وليس شيء منها اولى بالارادة فكان مجملا فيها وهو ليس حجة قلنا ذلك اذا كانت المجازات مساوية وهنا الباقي بعد التخصيص راجح لانه اقرب الى الحقيقة ويتبادر الى الذهن اليه

مسئلة العام المخصص مجاز عند جماهير الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري وشاهير المعتزلة وقال الحنابلة واكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام شمس الائمة السرخسي منا العام المخصص حقيقة وقال امام الحرمين من الشافعية وبعض الحنفية ومنهم صدر الشريعة العام المخصص حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصار عليه الا ان عند هذا الصدر مخصوص بما اذا كان مخصوصا بالمستقل بل لا يخصص الا بما ورد وروي عن الشيخ الامام ابي بكر بن الخصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية العام المخصص حقيقة ان بقي غير منحصر وروي عنه كما نقل الحنفية وهم بنقل مذهبه اجدر فانهم اعرف بمذهب مشائخهم لا يماثله العام المخصوص حقيقة ان كان الباقي جمعا وقال ابو الحسين المعتزلي وبعض الحنفية العام المخصوص حقيقة ان خص لغير مستقل وان خص بمستقل مجاز وما عرف خلاف بين الحنفية في ان العام المقرون بشرط او صفة او غاية او استثناء ليس مجازا البتة وانما وقع الخلاف فيما خص بمستقل لفظا البعض ليس في موضعه قال القاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية العام المخصوص حقيقة ان خص بشرط او استثناء والمخصوص بغيرهما مجاز وقال عبد الجبار المعتزلي على ما اشتهر منه العام المخصوص حقيقة ان خص بشرط او صفة وان خص لغيرهما مجاز وقيل هو حقيقة ان خص بلفظ ومجاز ان خص لغيره كالعقل والحس والعادة فهذه ثمانية هذا هب لنا انه حقيقة في الاستغراق اتفاقا عند كل من رآه ان له صيغة فلو كان للباقي ايضا حقيقة بعد التخصيص لزم الاشتراك اللفظي بين الكل والبعض هذا خلف للاجماع على بطلانه ولان الاشتراك

خلاف الاصل ولانه يلزم اشتراك لفظ في معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد ومافوقه من المراتب الى الاستغراق غير محصورة والقول بتجويز الاشتراك بين الكل والقدر المشترك وكل مراتب التخصيص من افراده فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يجدي فان الكلام ههنا في الاطلاق على البعض بخصوصه ولا يكفي لكونه حقيقة فيه الوضع للقدر مشترك فافهم وهذا الدليل لا يتم في القصر لغير المستقل فانه ليس بالعام فيه مقصورا على البعض ومستعملا فيه بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الاول وهو الكل اذ الاول فلا يكون مشتركا ولا مجازا فان العام في الشرط مستعمل في الكل وهو متعلق الحكم التعليقي لكن لا يحترز عن الجزاء في بعض الافراد ونقصد ان الشرط وفي الغاية اما العام مستعمل في الكل والحكم على الافراد التي قبل الغاية واما اعتبر تقييد الجنس بالغاية ثم اعتبر عمومه في افراد هذا المقيد وعلى كلا التقديرين لا قصر ولا استعمال في بعض ما وضع له اصلا وفي الاستثناء العام عام والحكم ما يصدق عليه المقيد باخراج البعض وفي الصفة انما العموم من الواضع لما يصلح له الجنس المقيد بالصفة ففي بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن المقصود بالحكم البدل وقد مر مشروحا واعترض اولا كما في شرح المختصر بان ارادة الاستغراق في العام المخصوص باق وخروج البعض ظهر من حصر فلا اشتراك ولا مجاز اقول في دفعه ان اراد المعترض بقوله ان ارادة الاستغراق باق ارادته تعقلا حيث يتعقل الكل ففي كل مجاز كذلك فان تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية وان اراد ارادة الاستغراق استعمالا بان يكون مستعملا فيه فلا شك ان الحكم في العام المخصوص على البعض والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناطا للحكم فلا ارادة للاستغراق استعمالا بل للبعض فالمجازية او الاشتراك لازم على انه لو كان مستعملا في الكل مع كون الحكم على البعض يتضمن لغوا ضرورة ان الحكم على البعض يتم بالبعض الذي يتم بارادة البعض المتعلق للحكم فارادة البعض الاخر مما لغو فهم واجيب عنها بان المراد الشق الثاني والعام مستعمل في الكل ثم اخرج عنه المخرج بالمخصص ثم حكم على الباقي فالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج عنه البعض وبعبارة اخرى مثل هذا مثل الكناية فان فيها يذكر شيء ويكون مناط الحكم شيء اخر كمن يريد ان يقول طويل النجاد فكذا ههنا المذكور العام والمقصود الحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير غاية انه طول من التعبير بمفهوم اخر ولا لغو فيه مثل زيد مثل است وابن اخت خالته طريقان للتعبير والاول مقصر والثاني اطول فاندفع الجواب بان وهذا ما يتم في الاستثناء ونحوه فانه لعدم استقلاله واندراجه تحت القاعدة يصح فيه الحكم بان العام مع التقييد يعبر عن الباقي وهو دال عليه دلالة المركبات بالوضع النوعي كما قلنا او بطريق الكناية كما قيل واما المستقل فلا يصح ذلك فيه فانه ليس مرتبطا بالعام بل مقيد لحكم معارض لحكم العام في بعض الافراد فلدفع المعارضة يصير قرينة على ان الحكم في العام على البعض الغير المتناول له هذا المخصص فبالضرورة ان يكون العام مستعملا في البعض فقط والا لزم اللغو قطعا وايضا ليس الاستعمال الا اطلاق لفظ على معنى ليكون بالاستفادة منه مناطا للحكم ولا شك انه هو البعض فاللفظ مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة عليه فتدبر وتشكر واعترض ثانيا بان ارادة الباقي في العام المخصص ليس بوضع واستعمال ثان غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه بل ارادته بالاول والاستعمال به بخلاف المشترك فانه فيها ارادة المعنى الاخر بالوضع الاخر وبخلاف المجاز فانه باستعمال اخر غير استعمال الحقيقة ودفع بان الكلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص ارادة الكل وفي ضمنها ارادة البعض بل الكلام في ارادته بخصوصه لقرينية التخصيص فان الكلام في المخصوص من العام وهذا معنى ثان لا بد له من استعمال ثان فان كان له الوضع فالاشتراك والا فالمجاز وان قرر بان في التخصيص استعمالا في الكل والحكم على البعض كما قرر به الاعتراض الاول ففيه ما قد عرفت من انه تحكم في غير المستقل دون المستقل ولك ان تقرر الاعتراض بان الاستعمال في المعنى عبارة عن ارادته من اللفظ ليكون مناطا للحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ عين الاستغراق ويحكم عليه بالذات فان الحكم المتعلق بالعام متعلق لكل واحد واحد من افراده غاية ما في الباب ان مع ارادة ارادة بعض اخر متعلق الحكم كذلك بعد التخصيص ايضا الا ان

في الباقي بالذات وهو متاط الحكم كذلك الا انه سقط الحكم على بعض اخر بالمخصص وهذا لا يخبر الاستعمال الاول في الباقي واذا لم يتعدد الاستعمال والوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر المدلولات التضمنية فان فهم الجزء هناك في ضمن الكل وليس مناطا للحكم واذا اريد الجزء لخصوصه صار منفهما بالذات ومناطا كذلك فاختلف الاستعمال وذلك ان يجيب عنه بانه في الاستعمال الاول كان مقصودا ومنفهما ليكون مناطا للحكم الثابت للكل على الاستغراق وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل والآن بعد التخصيص فاستعماله فيه واراده الباقي منه انما هو ليقصر الحكم عليه ويبقى الاخر مسكوتا او منتفيا فيه الحكم المخالف فهذا استعمال مغاير للاستعمال الاول فان كان لوضع اخر فالاشتراك لازم والا فالمجاز فافهم واعترض علينا كما قال الامام شمس الائمة السرخسي ان الصيغة للكل فانه موضوع له وبعد التخصيص للبعض هو الكل فهي مستعملة فيما وضعت له فلا اشتراك ولا يجوز اقول هذا مدفوع فان العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة او عرفا ولذلك اي لكونه مستغرقا لما يصلح له لم يكن الجمع المعهودين عاما واذا كان مستغرقا لما يصلح له فاستغراقه للبعض لو لم يكن غير الموضوع له لكان مشتركا وتوجيه كلامه بان العام موضوع للاستغراق جميع افراد معنى اللفظ ان مطلقا فالاستغراق لجميع افراد المطلق نحو الرجال وان مقيدا فلجميع ما قيد نحو علماء البلد والعام المقرون مع المخصص مقيد به واللفظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا القيد نحو الرجال العلماء او الرجال الا العلماء لا يتم الا في غير المستقل وهذا التحرير الامام لا يراه مخصصا وكلامنا انما هو في العام المخصوص بالمستقل فتدبر الحنابلة ومن وافقهم من الشافعية والفقهاء قالوا او لا التناول للباقي بعد التخصيص باق كما كان قبل وقد كان حقيقة قبل فهو حقيقة الان قلنا لا نسلم ان التناول لا يسابق كما كان قبل بل كان التناول قبل له مع غيره فانه كان للكل والآن التناول له وجده فقيل هذا اي كون التناول له وحده لا لغير صفة تناوله وانما لغير تناوله للمخرج قلنا لا نسلم انه لا لغير صفة التناول بل نقول هو لغير لان ذلك التناول كان في ضمن الكل اجمالا وهذا اي التناول الذي بعد التخصيص له بخصوصه تم انه لو كان الامر كما ذكر لكان الانسان المستعمل في الحيوان حقيقة لانه كان متناولا له والآن ايضا متناول ولم تتغير صفة التناول فافهم وتذكر ما اسلفنا فانه ينفعك كثيرا وقالوا ثانيا يسابق الباقي بعد التخصيص الى الفهم وهو دليل الحقيقة قلنا لا نسلم لانه يسبق الى الفهم عند الاطلاق بل تبادر مع القرينة وهو دليل المجاز ويحتمل ان يحرر معارضه قبل ارادة الباقي معلومة بدون القرينة فانه كان مفهوما قبل ايضا وانما المحتاج اليها عدم ارادة المخرج فالباقي يتبادر وهو دليل الحقيقة ويدفعه بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه لا ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل وهذا اي ارادة الباقي بخصوصه لا يعلم بدون القرينة وهو علامة المجاز فتدبر ثم يذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا تغلط قال الامام في الاستدلال العام كتكرير الاحاد فكل رجل بمنزلة زيد وبكر الى غير ذلك من الافراد الا انه وضع العام له ليسهل التعبير وفيه اي في تكرير الاحاد اذا بطل اراده البعض لم يصر الباقي مجازا هكذا فكذا ههنا ولعلك يقول هب ان العام كتكرير الاحاد الا انه اذا استغرق البعض فقد وجد الاقتصار في المعنى فللباقي حيثيتان حيثية انه بعض للاحاد المذكورة وبهذه الحيثية حقيقة وحيثية كونه مقتصرا عن بعض اخر وبهذه الحيثية مجاز ولا يلزم المجازية بحسب الاقتصار كونه مستعملا فيه حتى تكلف ببيانه كما يفهم من التحرير والجواب ان الباقي بالحيثية الاولى بل هو مدلول مطابقي للفظ فيلزم الاشتراك لكونه موضوعا للكل ايضا ولا يلزم المجاز لانه غير موضوع له ثم قال الشيخ ابن العام ان مذهب مخالفا للاجماع على ان لفظا واحدا بالنسبة الى وضع واحد بمعنى واحد لا يكون حقيقة ومجازا معا فهو كما قال ابو الحسين لو كان الاخراج بما لا يستقل يوجب تجوزا في العام لزم كون المسلم للمعهود مجازا بيان الملازمة ان غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقيد به كما ان

المان التعين قيد مستفاد من اللام فلو اوجب التقييد التجوز فيه لاوجب في المعهود وقد مر من الكلام ما يكفي لاتمام هذا المرام وما اجيب به من امتناع الملازمة بان هذا العام انما صار مجازا لكونه استعمل في غير ما وضع له وهو البعض بخلاف المعهود فان الاسم باق على معناه والتعين مستفاد من اللام فساقط فانه قد ظهر لك فيما سبق ان العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا انه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منها مفهوم تقييدي يصدق على بعض الافراد وفراد هذا البعض فلو كان فيه تجوز لكان من جهة التقييد وهو موجود في المعهود بعينه فان مدخول اللام على معناه وقد تقيد بالتعين المستفاد من اللام فيستفاد معنى مركب تقييدي يصدق على فرد معين او افراد معينة فتدبر والجواب عنه كما في المختصر بان المجموع المركب من الاسم واللام هو الدال على العين المعهود وكل من جزئيه كزيد من زيد ان الكلمتين من شدة الامتزاج صارتا كلمة واحدة ممنوع لانه لعدم العلم بانهما كلمتان موضوع كل منهما بمعنى مجرد اعتبار منا لا واقعية لدى انه قال المخصم به اي يكون الدال هو المجموع من العام والمخصص على ما نقل عن المعتمد فانه نقل عنه ان العام في صورة التخصيص ليس حقيقة ولا مجازا او مجموع الامرين من العام والاستثناء حقيقة هذا ثم ان هذا القول بعيد محض ولعل مراده ان العام في صورة التخصيص ليس حقيقة في الباقي ولا مجازا فيه فانه غير مستعمل فيه بل في الكل وانما الحقيقة فيه مجموع العام والاستثناء فانه موضوع للباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فتدبر وما قيل في الجواب ان المعرف بالعهد وصفين للجنس قبل دخول اللام حالا التنكير وللمعهود بعده فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام لان وضعه ليس الا للكل فلا يخفى ما فيه لانه ليس الاسم موضوعا لمعنيين وانما الازم الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس واللام للمعهود فيحصل من المجموع التشخص المعهود كهذا الانسان وفيه تامل اظهر بالتامل ولانا سلمنا ان العام موضوع للكل لكنه مستعمل فيه والاخراج من الاستثناء فيحصل من المجموع معنى مركبا في الباقي وبعد التامل يمكن ان يقال مثله في العام المقارن لغير المستقل ثم اراد ان يحقق البحث في وضع المعرف فقال والحق ان لا فرق بين المعرفة والنكرة الا بالاشارة الى المعلومية في الاولى بعد سبقه في الثانية وتحقيقه ان الاسم موضوع للجنس من حيث هو والانتشار انما يجيء من التنوين واذا دخل عليه اللام الموضوع للاشارة واسقط التنوين زال الانتشار وصار الجنس مشارا معهودا فاللام ليس الا للتعريف الجنس ثم قد يقصد الاشارة بخصوص المقام الى حصته المعينة المعهودة وقد يقصد الى حصة منتشرة وقد يقصد الى جميع الافراد وقد لا يقصد الفرد به اصلا على حسب ما يقتضيه المقام كذا قال اهل العربية وعلى هذا فعموم المعرف بتعريف الجنس انما ينشاء من المقام ولنشاء من المقام تحليل وجهين احدهما ان يفهم الجنس المشار اليه من المعرف ويعلم تحققه في كل الافراد من قرينة خارجة وهي المقام وهذا باطل قطعا وان اقتضى به اكثر علماء العربية فانه قد تواتر استدلالات الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من المرة بنفس اللفظ على عموم الاحكام ولم ينظروا الى استدلال آخر بدليل على ان الجنس المحكوم عليه متحقق في الكل بل انما حكموا لافهام العموم بنفس اللفظ فقط الثاني ان يكون المعرف بلام الجنس مستعملا في العموم مجازا وهذا ايضا بعيد والانتقال من احد منع العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس اليه ولم ينقل بل الذي تواتر هو حملهم المعرف على العموم من دون حاجة الى قرينة والله عالم وصرفهم الى الجنس انما كان للصارف من العموم لكن عده من الصيغ الموضوعة له والعادون هم اهل الاصول قاطبة من الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية بل الظاهرية ايضا ويدل هذا ايضا دلالة واضحة على بطلان راي اهل العربية فانهم اشد مهارة من اهل العربية فالقول المخالف لاجماعهم باطل البتة ثم اشار الى ما قيل في تاويل الاجماع لقوله الا ان يقال صار المعرف باللام حقيقة عرفية في الاستغراق فتدبر وما قال اهل العربية باعتبار اصل الوضع وهذا ايضا بعيد فان الوضع انما يعرف بالاستعمال والتبادر واذا جوز حمل التبادر على كونه منقولا عرفيا وفتح هذا الباب انسد باب العلم بالوضع قال المصنف في الحاشية اقول يمكن ان يقال ان التعارف في الوضع العام للموضوع له الخاص والكان الموضوع له جزئيات حقيقية للمفهوم الكلي الذي جعل آلة للوضع لكن يجوز ان يكون كليات تحتها جزئيات

ان تحقيقه

واذا عرفت ذلك فليجز ان يكون لام التعريف من هذا القبيل فانها مع اشارتها الى معلومية لمهية تتنوع الى اقسامه المعروفة وح يكون تلك الاقسام معاني وضعية لها وعلى هذا عموم مدخولها كعموم مدخول كل والنكرة الواقعة تحت النفي وهذا وان كان تكلفا لكنه اوفق بمذهب اهل العربية وعلماء الاصول اهتمى ولعل وجه التكلف ان اللام لم يوضع ح وضوع التعريف المدخول فقط بل له مع استغراق الآحاد والمعهود به وهذا مخالف لظواهر اقوال اهل العربية ثم على هذا يكون العهد الذهني والاشارة الى الجنس من الموضوع له وهذا متوجه قواعد الاصول والفرض ليشهد التتبع ان الحمل عليهما فيما اذا لم يستفد العهد والاستغراق نفهمهما بالقرينة ولذا لم ينقل عن احد التكلم في جواب المستدلين به بادراء احتمال واحد منهما فالحق ان الام في حالة التنكير للجنس او للفرد المنتشر وفي حالة التعريف اذا لم يكن هناك معهود لجميع الافراد استغراقا للتواتر استدلال الصحابة به والمصلح الكلام اهل العربية يستحق ان يقال في حقه ولن يصلح العطار ما افسد الدهر هذا والعلم الحق عند علام الغيوب وقال القاضي مثله اي مثل ما قال ابو الحسين الا ان الصفة عنده كانت الظاهر كانها تخصص متصل فلم يجعل المخصوص بها حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال اشار الى توجيهه بقوله وتحقيقه ان تخصيصها ليست لفظية بل من خارج والمخصوص منه مجاز لغلبته وعدم كونه لفظيا بدليل ان الصفة قد تستغرق جميع افراد العام فلا يكون التوصيف نفسه تخصيصا بل التخصيص من خارج كما في شرح المختصر اقول ليس الامر كما ظن هو بل التخصيص بها لفظية لان التوصيف تقييد وهو ضد الاطلاق ومن البين ان التناول حال الاطلاق اكثر منه حال التقييد فان قلت يجوز ان يكون التقييد باعتبار العقل فقط وح قد يكون الصفة مساوية للموصوف قال فلما يكون التقييد اعتباريا فلا يقاس عليه على انه منقوض بالشرط فانه قد يكون مساويا للجزاء فلا يكون نفسه مخصصا للتخصيص فيه من خارج ايضا فلا يكون لفظيا قلت وقال الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي الاستغراق في العام غير شرط فكيف ان يكون حقيقة فيما بلغ اكثر من اثنين كذا نقل الحنفية الشافعية نقلوا عنه ان العام بالشمول للغير المحصور فاذا الفي غير محصور يكون حقيقة وعلم من هذا الكلام ان قول هذا الامام ليس الا في لفظ العام فهو ليس في هذا المقام في شيء فان الكلام هنا في جميع العموم لا في لفظ العام فاير اد قوله هذا في صدر المسئلة غير مناسب فتامل ثم المخصص متصل ان كان غير مستقل وينفصل ان كان مستقلا هذا على مذهب الشافعية واما عندنا فالمخصص هو الثاني فقط والاول خمسة الاول الاستثناء المتصل والمنقطع الاخراج لا التخصيص فمع اولا اخراج فيه بوجه اعلم انه اختلف في اطلاق لفظ الاستثناء عليه اي على الاستثناء المنقطع فقيل لفظ الاستثناء مجاز فيه حقيقة في المتصل وقيل حقيقة فيه ايضا ثم اختلف فقيل لفظ الاستثناء مشترك بين المتصل والمنقطع وقيل هو متواطا موضوع بجنبه واحد مشترك فيهما وهو اي المعنى المشترك قابل على مخالفة الحكم السابق بالا واخواتها سواء كان بحيث لولا الا واخواتها لدخل ما بعدها فيما قبل اولا وقيل لا يسمى المنقطع استثناء حقيقة ولا مجازا وهذا المذهب الاخير لا يعود الى ما قبله فان اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع اجل من ان يخفى على احد والمعنى ان هذا النزاع لا يعود الى طائل فانه يرجع الى الاصطلاح لكن الاخير فيه انه ليظهر فائدة الخلاف فيمن حلف لا استثنى وان استثنى فكذا فاستثنى باستثناء منقطع ثم لا خلاف لاحد في صحته اي الاستثناء المنقطع لعدم الشرط المخالفة للصدر بوجه ما فيما يتوهم فيه الموافقة فالفائدة فيه دفع هذا التوهم مثل لكن فانه للاستدراك اي دفع التوهم من السابق نحو جاء القوم الا حمارا فانه يتوهم من مجيء القوم مجيء الحمار لانه المركب فدفع بالاستثناء المنقطع وما زاد الا نقص فانه يتوهم من نفي الزيادة وجود النقصان فنفي النقيض بالا دفعا لهذا الوهم وهذا المثال يحتمل الاتصال ايضا لكن اذا قصد وجود النقصان على الكمال والمعنى ما زاد شيئا الا النقصان واذا كان من شرط المخالفة فيما يتوهم الموافقة فلا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد عمرو مسئلة اداة الاستثناء حقيقة في المتصل اتفاقا ومجاز في المنقطع في المختار وقيل حقيقة فيهما ثم اختلفوا فقيل مشترك لفظي وقيل متواطا ولما لم يكن التواطؤ معقولا في الاداة فانها موضوعة للجزئيات بوضع عام فسر فقال اي وضعت لها المعنى فيهما اي لاجل تصور معنى واحد مشترك بينهما وجعل مرآة

لها وضعا واحدا عاما للثاني المتصل اظهر منه في الاستعمال فلا يتبادر من نحو جاء في القوم الا ان قبل ذكر المستثنى الا ارادة اخراج البعض فلا يكون مشتركا لفظيا بينهما والا لاحتيج في معرفة الارادة الى القرينة ولا موضوعا للمشترك بينهما والا لتبادر هو وفيه نوع مسامحة كما لا يخفى ومن ثمة اي من اجل تبادر ارادة الاتصال لم يحمل على الاضمار عليه ما امكن المتصل ولو كان بتاويل فحملوا له على الفا الاكراه على قيمة لا على الانقطاع وان خلا عن التاويل مسئلة قد اختلف في نحو على عشرة الا ثلثة دفعا للتناقض المتوهم بين ثبوت العشرة وبين اخراج الثلثة عنها فالجمهور من الشافعية قالوا المراد بعشرة انما هو السبعة مجازا والا ثلثة قرينة عليه صارفة عن حقيقتها الى مجازها اعلم ان مشائخنا حكوا عن الشافعي الاستثناء رفع عن بعض المستثنى منه بطريق المعارضة وفسره لبعضهم بان الحكم في المستثنى منه على الكل ثم المستثنى يفيد حكما معارضا له في البعض واذا تعارضا تساقطا وتبقى في الباقي حكم المستثنى منه وهذا ليس بشيء فانه مع كونه باطلا في نفسه وموجبا للتناقض في الاخبار لوجب ان لا يكون في المستثنى الحكم المخالف لحكم الصدر وهو خلاف تصريحات الشافعية وقال صدر الشريعة حاصله ان المراد بالصدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة ولعد الى هذا اشار بقوله كسائر المخصصات وتحقيقه ان الاستثناء يفيد حكما معارضا للظاهر من حكم الصدر فلاجل هذا الحكم العقل ان المراد في الصدر سواه كالمخصصات المستقلة فالاستثناء الحكم قرينة صارفة الى التخصيص ثم البطل هو رحمه الله لتعويله بان هذا لا يصح في اسماء العدد فان عشرة مثلا موضوعة لعدد مخصوص لا يحتمل ان يطلق على ما تحته وما فوقه من المراتب العدد به اصلا فلا يجوز ان يراد به الباقي ولو سلم فيكون مجازا وهو خلاف الاصل وسيجيء ما له وما عليه ان شاء الله تعالى فان قلت قد ابطل المشائخ الكرام القول بالمعارضة بانه يلزم التناقض في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وهذا انما يستقيم لو فسر بالتفسير الاول لا الثاني كما لا يخفى قلت تقريره على الثاني بان يقال اسم العدد لا يحتمل اطلاقه على الاقل فلا تحمل الالف على تسعمائة وخمسين فيبقى الحكم على الاول مع ثبوت نقيضه في البعض فتامل فيه فانه ينبو عنه ظواهر عبارات المشائخ اقول وهذا الصحيح لان تناول اللفظ المستثنى منه للمستثنى باق بعد الاستثناء كما كان قبل فان العشرة مفهوم واحد لا يزيد ولا ينقص فهو من حيث هو هو لا يمكن ان يتصف باخراج الثلثة منها فلو كان العشرة باقية على الحقيقة لما صح الاستثناء والاخراج فهو مستعمل في سبعة بقرينة الاستثناء فان قلت لا نسلم ان العشرة حقيقة لا يزيد ولا ينقص بل السبعة بعض افراد العشرة الا ترى ان اهل المنطق قالوا الانسان الذي ليس بحيوان من افراد الانسان واحتاجوا الى اخراجه بقيد الامكان ولو لم يكن من افراده لما احتاجوا الى التقييد قال وما قالوا في تحقيق القضية الحقيقية لحاكمة على الافراد مطلقا فرضية كانت او موجودة ان الانسان الذي ليس بحيوان بل الذي ليس بالانسان من الافراد الفرضية للانسان وقيدوا في الافراد بالامكان لخروجه فهو مخالف للعرف واللغة وكلامنا فيما ترضيان به والمنقة مكابرة بل مخالف للعقل ايضا كما قال بعض المحققين ان الفرد للكلي حقيقة بالصدق هو عليه في نفس الامر بالفعل او بالامكان وليس الانسان الذي ليس بحيوان صادقا عليه الحيوان اصلا فلا يكون فردا له حقيقة ولو سلم الاتصاف اي اتصاف العشرة بالزيادة والنقصان فلا يمنع التناول للثلثة ايضا فيلزم ان يكون مخرجا عنه وغير مخرج على تقدير ان يكون العشرة باقية عن حقيقتها وذلك لان العشرة عشرة اطلق او قيد ولو كان التقييد بالنقيض كما اذا قيد بخروج الثلثة ونقصانها الى السبعة كيف لا وثبوت الذاتيات للذات ضروري في مرتبة الذات فلا يبطل الذات بالتقييد البتة هذا وما قال العدد لا يكون جزء العدد لا بينا فيه فان المراد ان ثلثة احاد جزء للعدد فيكون ثانيا في مرتبة الذات فلا يجوز ان لا يتناول واعلم ان هذا غير واف فانه لا شك عند احد في انه اذا حلل مركب ثم نقص عنه جزء ينفي الجزء الآخر بالاتفاق ان الثبات اذا دخل وابطل الخمسة الثباتي ينفي الجزء الجسمي قطعا وكذلك في الذهن اذا حلل المعلوم المركب الى جزئين وطرح احدهما يبقى الآخر فاذا اخذ الذاهن عشرة وحللها الى سبعة وثلثة واسقط الثلثة يبقى سبعة قطعا ويصدق عليه ان العشرة اذا نقص عنه ثلثة صار سبعة اي الذي كان عشرة ينفي منه بعد التنقيص

سبعة تصدق على السبعة انه عشرة منقوص منها ثلثة في العرف واللغة وان لم يصدق عليه انه عشرة فان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق فيعبر بهذا المقيد عن سبعة كما يعبر عنها بلفظها فبازائه عبارة اطول واقصر فللمعبر ان يعبر بايهما شاء وح اندفع ما قال المصنف انه ان اراد ان العشرة لا يزيد ولا ينقص بان حقيقتها لا يبقى بعد الزيادة والنقصان بل يصير حقيقة بحسب آخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون لفظ العشرة مجازا عن سبعة بل لفظ العشرة على الحقيقة وحكم عليه بتنقيص بعض الاجزاء عنه وهو الثلثة مثلا وبقاء البعض الاخر وهو السبعة والمركب التقييدي يصدق عليه وان اراد ان العشرة لا تحمل هذه التصرفات فباطل قطعا وبهذا ظهر اندفاع ما في التحرير انه يلزم اللغو في الكلام فان ذكر جميع الافراد والحكم على البعض معلوم لو جد في الاستعمال وبسائط طويلة مع امكان التعبير عن البعض بلفظ دال عليه وجه الاندفاع ان الدال عليه عبارتان اطول واقصر والمتكلم مخير بايهما شاء يتكلم كما ان شاء يقول الانسان ماش وان شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذا ههنا ان شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وان شاء فتلفظ عشرة الا ثلثة ثم انه لو صح هذا المذهب اي القول بان العشرة مجاز عن سبعة لزوم اللغو قطعا كيف لا واذا كان العشرة بمعنى السبعة فاي معنى لقوله الا ثلثة فان الا للاخراج قطعا بالطباق اهل اللغة فالمستثنى مع الاداة لغو قطعا فان قلت انه قرينة على ان المراد بها السبعة ولولاه لما علم قلت سلب انه قرينة لكن القرينة لا يكون مهملة وههنا صير الاداة مع المستثنى مهملة والسر فيه ان الاستثناء لما كان غير مستقل لقضيته الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا يصح الارتباط به فيلغو قطعا مع انه لا يتوجه اليه ما توهمه ان الاستثناء يدل على حكم معارض للحكم المستثنى منه فمعنى الا ثلثة ليس على ثلثة وبه تبين ان المراد بالعشرة السبعة كما في سائر المخصصات كما يعزى الى الشافعي رح فلا يكون الاستثناء مهملا وذلك لان غير المستقل لا يفيد معنى من غير ان يرتبط بما قبله وهذا ظاهر جدا واذا اريد بالعشرة السبعة لا يصح ان يرتبط به الا ثلثة فلا يفيد شيئا وهذا بخلاف المخصص فانه لاستقلاله يفيد حكما مخالفا للعام فيدل على انه مخصوص ثم ان ما يعزى الى الامام الشافعي رح لو كان حقا كان المفهوم من قولنا له على عشرة الا ثلثة هو عشرة الا ثلثة منه اوليس ما فوق سبعة الى العشرة واحدا وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم ويلزم ان يكون في الف الا اربعة وخمسين الالف بمعنى تسع مائة وستة واربعين مع انه لا يلتفت اليه المتكلم ولا يفهم حين الاستعمال اصلا بل يحتاج الى تامل بالغ بعد معرفة اللغظ فافهم واحفظ فقد بان لبطلان هذا القول بالقوم حجة لا يخصصها شبهة هذا ويظهر منه ايضا ان لا تخصيص فيه بل العام استثنى منه باق على معناه والباقي انما يفهم من المجموع بمعنى انه يفهم معنى مركب يصدق على الباقي فهذا اجاز بما وعدناه سابقا ثم ان المص لما اختار ان المراد من المستثنى منه الباقي فلا اخراج منه واما الاخراج من الحكم فلا يصح على راي احدا وان تحقق ذلك فقال ثم لا اخراج للمستثنى عن الحكم على الكل من المستثنى منه ايضا كما انه لا اخراج عنه اذ لا حكم الا على السبعة بالاتفاق فلا حكم على العشرة حتى يخرج منه للزوم التناقض فانه يلزم حينئذ ان يكون العشرة مثبتا ومنفيا فلا اخراج عن الحكم المذكور في الصدر الا تقديرا بمعنى لولاه لدخل اي لولا الاستثناء لدخل المستثنى في الحكم فالاستثناء يمنع الدخول للمستثنى في الحكم فالعشرة انما استعمل في التركيب لافادة ان الحكم المذكور في الصدر على السبعة فقط تامل جدا وهذا ظاهر لكن طريقة اي هو اما ان يكون العشرة على معناه والسبعة مستفادا من المجموع او يكون مستعملا في السبعة الحق هو الاول ومختار المص هو الثاني واستدل على هذا المذهب بانه لا يراد بالعشرة كما لها لانه ما اقر الا بسبعة اتفاقا ولو كان العشرة كما لها مرادة يلزم الاقرار بها واجيب بان الاقرار انما يكون باعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فكونه اقرارا بالسبعة لا يستلزم ان يكون العشرة على معناها فان الاسناد الى ما بقي بعد اخراج الثلثة فلا تقريب فتامل وقال جماعة منهم الشيخ ابن الحاجب المراد عشرة اقرارا ولكن اخرج ثلثة عنها ثم اسند الى الباقي وبهذا يحتمل وجهين الاول انه اطلق العشرة على كمال معناها واسند الى جزء معناها المفهوم في ضمنه وهو السبعة الثاني ان يقيد باخراج الثلثة عنها فحصل مركب تقييدي هو العشرة المنقوص منها ثلثة وهو لا يصدق الا على سبعة فيراد به السبعة بهذا الوجه فان كان مراد ابن الحاجب الاول

كما زعم صدر الشريعة منا وغيره فيلزم عليه اللغو فان ذكر البعض الآخر بلغو وان اريد الثاني فوجه غاية ما يلزم التغيير عن البعيد بطريق اطول ولا باس به اقول في البطالة قد لا يكون العموم الصحيح للاخراج الا بعد الاسناد كما اذا وقع النكرة في سياق النفي نحو ما جاءني الا زيد واذا كان العموم بعد الاسناد فكيف يكون الاسناد بعد الاخراج فتامل فان فيه نظرا اما اولا فلان هذا يرد عليكم ايضا فان العام مخصوص عندكم قبل الاسناد والا لزم التناقض ولا عموم قبله فلا تخصيص فما هو جوابكم فهو جوابنا واما ثانيا فلان عموم النكرة المنفية عندنا بالوضع لا لاجل وقوع النفي عليه عقلا واذا كان بالوضع فالذي يذكر بعد النفي لان تعلق النفي عام قبل الاسناد فيصح الاخراج والمثال المذكور مفرع فالمستثنى منه العام مقدر وهو كالملفوظ واليه الاسناد حقيقة لكن بعد اخراج المستثنى ليعم اذا كان عمومه باعتبار تعلق النفي واقتضاءه العموم عقلا كما ذهب اليه المص لا يصح الاخراج ولا التخصيص والا لزم التناقض الا ان يراد الاخراج والتخصيص عن العموم البدلي الذي يكون في النكرات ثم ليعم لورود النفي في الباقي لكن على هذا يجوز الاستثناء عن النكرة في الاثبات ايضا هذا والله اعلم ما هو الصواب وهذه الجماعة قالوا في البطلان الراي الاول واللام يكن المراد بالمستثنى منه الكل بل كان المراد منه الباقي لزم عود الضمير الى النصف في نحو اشتريت الجارية الا نصفها الان المذكور سابقا هو النصف والضمير انما يعود الى المرجع المذكور سابقا وعود الضمير الى النصف باطل اذ يكون المعنى اشتريت نصف الجارية الا نصفها فيكون المخرج الربع وقد كان المقصود استثناء النصف هف ثم الربع اذا كان مستثنى بقي الربع وهو المراد بالجارية ح فيكون المخرج ربع الرابع وهكذا الى غير النهاية قلنا لا نسلم ان الضمير يعود الى النصف بل المرجع اللفظ باعتبار المفهوم الوضعي فالجارية مستعملة في النصف والربع الجارية باعتبار المفهوم اللغوي وفيه نظر ظاهر فان حقيقة الضمير ان يعود الى المراد بالمرجع لا الى ما وضع له المرجع ويصح المصنف ايضا كيف لا وهل هذا الا مثل ان يقال رايت اسدا مسلحا ثم يرجع الضمير اليه باعتبار الاسد المفترس فلا يجوز الا بالتكلف المحض المستقبح عنه فانه يجوز ان يستعمل الجارية في معناها كما مر ثم يرجع الضمير اليها فتدبر وقالوا ثانيا اجماع اهل العربية انه اخراج البعض عن كل ولا يكون الاخراج عن الحكم بعد ثبوته فانه تناقض ولو لم يكن الاخراج عن المستثنى منه لبطل الاخراج مطلقا ويلزم خلاف الاجماع فلا بد من تناول المستثنى منه للمستثنى قلنا المراد لاهل الاجماع من لفظ الاخراج الاخراج تقديرا بمعنى المنع عن الدخول وكونه بحيث لولا الاستثناء لدخل فيه والمراد بلفظ الكل الكلية باعتبار المفهوم اللغوي ظاهرا لا باعتبار المراد وفيه انه لا بد للتاويل من ضرورة بلغية لا سيما في كلام اهل الاجماع فانه لو كان مرادهم هذا المحل البعيد ليتبين احد دون البعيد عادة ان يميل هذا الجم الغفير في موضع الاشتباه العظيم فتدبر وقالوا ثالثا فيه اي في كون الباقي مرادا من لفظ المستثنى منه البطلان الصوصية العدد اذ ح يتعين ارادة عدد من بعض هذا هو الذي مر من صدر الشريعة اقول فرق بين المفهومية والمراد بالحكم فان معنى ربعا يكون مفهوما بحسب اللغة ولا يكون مرادا كما في المجاز وليس العدد نصا الا باعتبار الاول اي باعتبار كونه مفهوما لا باعتبار المراد وفيه انه منع بمقدمة منقولة من اهل العربية فلا يقبل من غير حجة والقول بكونه نصا باعتبار انفهام المفهوم اللغوي فليس مخصوصا بالعدد فان كل لفظ نص في المفهوم اللغوي بمعنى انه هو المفهوم من اللفظ وان لم يرد في بعض المواضع بل المخصوصية ليست الا الارادة فافهم ولا يلتفت الى ما يبدو احتمال كونه نصا في نحو الا استثناء قال في التحرير مجيبا عن هذا الوجه ان المخصوصية بمعنى عدم احتمال الغير لا يكون من اللفظ نفسه بل انما يكون من خارج فلو كان العدد نصا كان لخصوصية لخارج وهو الاستثناء قائم دال على انه اريد به معنى آخر فيكون نصا في الباقي بعد الاستثناء ولا يبعد ان يقال معنى لخصوصية العدد وعدم صحة التجوز فيه مما وضع له الى مرتبة تحتانية او فوقانية وبالجملة لا يجوز اطلاق عدد على آخر ولا تحمل هذا النحو من التجوز وتصريح اهل العربية فلا مجال للمنع هذا ثم انه قد يستدل على اصل المدعى بانه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي تجوز لم يبق المخصوص اي

الفناري

المفسرات مفسرات لاحتمال الاستثناء هناك فيبقى احتمال المجاز على هذا ينطبق جواب التحريا نطباقا تاما فان هذه النصوصية من خارج واذا كان هناك استثناء يكون نصا في الباقي والاظهر ان يقال ان المفسر كما انه يطل فيه احتمال المجاز الاخر من الخارج يطل فيه احتمال الاستثناء ايضا من خارج فتامل فيه وقال القاضي المجموع من عشرة الى مائة موضوع بازاء السبعة يعني ان المستثنى منه مع اداة الاستثناء والمستثنى موضوعة بازاء الباقي كما يوضع لشيء اسمان مفرد ومركب واليه مال كلام طائفة من الحنفية بل محققهم ومنهم صدر الشريعة رح اقول يلزم عليه ان يكون وضع له بل لكل عدد اسماء غير متناهية فان مراتب الاعداد لا تقف عند حد وكل عدد واذا استثنى منه ما زاد به على عدد معين يبقى ذلك العدد وقد علم ان المجموع موضوع بازاء الباقي فلزم ان يكون المراتب كلها مع استثناء ما زادت على عدد موضوعة بانائة تقدير فان استحالة اللازم في غير الخفاء كيف لا وقد وضعت الالفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع النوعي بانا وعان غير محصورة واليه ذهب كما انه يجوز وضع لفظ بازاء معان غير متناهية بوضع واحد كذلك تجوز بعدا العكس ايضا ورد ايضا يلزم عود الضمير في الا اضعفها الى جزء الاسم لان السجارية الا اضعفها بمنزلة معد كبرج السجارية جزره اعجمي قولهم هذا فهم من قول القاضي ان السجارية الا اضعفها صار اسما من قبيل بعلبك فاين الضمير حتى يرجع بل الضمير حينئذ مثل زار زيد نعم كان في الاصل ضمير راجعا ولكن جزء اللفظ فافهم ورد يلزم تخصيصه وافادته الحكم المخالف للمفهوم اللقب فانه افاد الحكم على اسم جنس لنفي الحكم عما عداه وهو مردود لهذا الجمهور وان قال برمن لا يعتد به ورد يلزم التركيب اي تركب الاسم من كلمات ثلثة اقول بل التركيب من كلمة الى اربعة في نحو ثلثون الى احد عشر وهواي تركب اسم من ثلثة حال كونه في غير المحكي نحو تابط شرا فانه يجوز واسحاصل الاول غير مضاف نحو الى عبد الله فانه جائز اتفاقا والاعرب بظاهره ليفيد ان امتناع التركيب من ثلثة انما هو اذا لم يكن الاول معربا وههنا كذلك فينبغي ان لا يمتنع وهو خلاف المدعى والاظهر فيها الاول معرب غير مضاف والاولى ان يجعل من التعريب فيكون اشارة الى جواز ذلك في الاسماء المنقولة الاعجمية ولا خلاف خلاف اللغة بالاستقراء ثم لما كان هذه الايرادات انما يرد اذا اراد القاضي انها كلمات ركبت وجعلت كلمة واحدة وكان قول القاضي المنسوب اليه عند هذه الارادة مع قطع النظر عن لزوم تلك الاستحالات خلاف البديهة للقطع بان المفردات مانية على اوضاعها اعلم ان المصنف قد سلم البديهة ببقاء المفردات على اوضاعها وح قد بطل القول بان العشرة مستعملة في السبعة فقد برا ول قوله بان المراد ان المجموع حقيقة في السبعة واله موضوع بالوضع النوعي الذي للمركبات بازاء السبعة يعني ان المفردات مستعملة في معانيها الموضوعة لها هي ومحصل المجموع يعني ليصدق على السبعة وهي عشرة نقص منها ثلثة وليس هو الا السبعة لا يتبادر الى الفهم غير ما قال المصر موافقا للماني التحريري وغيره وهذا يرجع الى احد المذهبين لكن الرجوع الى المذهب الاول غير صحيح فان المذهب الاول بحصل ان المستثنى منه مجاز عن الباقي وفي هذا المستثنى منه مستعمل فيما وضع له فاين هذا من ذلك واما المذهب الثاني فقد عرفت انه يحتمل احتمالين احدهما ان الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور بالقرينة الاستثناء وعلى هذا لا يرجع اليه فان محصله ان الحكم على افراد يصدق عليه هذا المجموع المدلول بهذا المركب بناء على هذا ثالث صدر الشريعة وقال المذهب ثلثة واختار هو الاخير الذي ذهب اليه القاضي وح لا يتوجه اليه ما في التلويح ان الدلالة على الباقي بالوضع النوعي للمركب مسلم عند الجميع لكن الكلام في كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قسيما للمذاهب الباقية والعجب منه كيف خفي عليه انه اذا كان المراد بالمستثنى منه الباقي مجازا بقرينة الاستثناء فاين الوضع النوعي للمركب انما الدلالة للمستثنى منه فقط لا للمركب وان حمل المذهب الثاني على هذا الاحتمال فالرجوع صحيح فتدبر لك متأملون عليك مرارا ان المذهب الاول باطل قطعا والمذهب الثالث هو الحق ومحصله ان المستثنى منه على حقيقته بعد اخراج عنه المستثنى والدال عليه الاداة فحصل من هذا المركب مفهوم مركب يعبر به عن الباقي واللفظ المركب موضوع بازاء هذا المفهوم المركب الذي

النوعي كما مر ارادوان المذهب الثاني ان حمل عليه فموجه والا فهو باطل مشتمل على اللغو وقد ظهر ايضا ان هذا التركيب يدل على السابق بالوضع وقد تقدم ان المدلول الوضعي يكون مقطوعا وان هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كما في التخصيص فلا يصح تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على الباقي كما قد مناه قد يقال ايضا ان في ذكر العشرة ثم تقييده بما يفيد اخراج البعض ثم الحكم على ما يصدق عليه هذا المركب اشارة الى ان حكم الخراج مخالف لهذا الحكم اي الحكم المخالف ليستقيم ضمنا لانه لا يكون مقصودا اصلا لا بالذات ولا بالعرض فثبوت الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق ليس كمفهوم اللقب فافهم وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام وان اقتضى الى التكرار لما انه كان قد ارتكز في اذهان الفحول من العلماء ان قول الصحيفة في تجويز تعليل المخصص دون الاستثناء وكون الاول موجبا للظنية دون الثاني شيء فرى حتى سمعت بعض من يشار اليه بالبنان يقول مرارا لا يليق لمن له حسن ادب بالراسخين الكرام ان يحقوه بهذين وصلوا المقامات العظام والله الهادي وبه الاعتصام **مسئلة** شرط الاستثناء الاتصال اي الاتصال بأول الكلام ولو كان الاتصال عرفا بان لعد في العرف متصلا فلا يضر الاستثناء الانقطاع لبسعال مثلا او غيره من الاعذار ويضر الانقطاع بالاخذ في كلام آخر فانه لعد تاركا واعراضا عرفا وروي عن ابن عباس في خلافه روايات في رواية يصح التاخير الى شهر وفي رواية الى سنة وفي رواية الى العمر كله كذا في الحاشية ولبعده جدا واوبراءة مثل ابن عباس عن التفوه بهذا البعيد فضلا عن التذهب بجمل ما روي عنه على ما قال الامام احمد يصح التاخير بالنية قياسا على غيره من المخصصات وبهذا القياس نتم على من يجوز تاخير المخصص وقد تقرر القياس على غيره من المتصلات وهذا المحش جدا فان قلت فينبغي ان يصح تاخير الشرط بالنية ايضا قلت لا نقول بالنقض بالشرط كما في المنهاج لقولهم بتاخر الشرط كما في الاستثناء فلا اتفاق فلا الزام وقيل يصح الفصل عن الاستثناء في القرآن خاصة دون غيره لما روي في قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله ولم يكن نزل غير اولي الضرر ولما تم نزل بعد المدة وشكاية عبد الله ابن ام مكتوم وغيره رضوان عليهم يمكن دفعه بان المراد بالقاعدين من المؤمنين القاعدون ممن وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوما من ضرورة الدين فان المتبادر من القعود القعود عن اداء الواجب ولا يقال عرفا للمفلس انه قعد عن الحج والزكوة فقوله تعالى غير اولي الضرر ليس مخصصا ولا استثناء بل هو بيان تقرير يجوز ان يقع حالا مؤكدة منه ويجوز فصله بالاتفاق فليس مما نحن فيه في شيء فتامل قال المصنف الظاهر انه مثل قول العباس الا الاذخر حين نهى رسول الله صلعم عن قطع اشجار مكة شرفها الله تعالى ونباتها فان قوله متعلق بمحذوف كذا ههنا ولا يذهب عليك انه يكون المعنى لا يستوي القاعدون من المؤمنين مطلقا الا اولي الضرر فيكون اخراجا من حكم كان عاما ولا يكون الا منسخ وهو لا يصح فانه خبر والخبر حكم لم يكن عاما لاصحاب الضرر الا ان يقال الحكم الاول كان مخصوصا ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء تقريرا له فافهم وقيل يصح التاخير ما دام المجلس وهو قول تاج الاولياء الحسن البصري قدس سره وطاوس كذا في التحرير لنا اولا اجماع الادباء على وجوب الاتصال بين الاستثناء والمستثنى

ولهذا لو قال على عشرة ثم نا د بعد شهر الا ثلثة لعد لغوا عرفا بالاجماع فلا يصح ان يرتبط بما قبله ولنا ثانيا لو لم يجب الاتصال لم يجزم لصدق وكذب في شيء من الاخبار لاحتمال الاستثناء فان كان العموم في الواقع حقا فيبقى احتمال الكذب بالاستثناء والا فيبقى احتمال الصدق به وعقد وفسخ اي ولم يجزم بلزوم عقد من العقود كالبيع وغيره وفسخ كالطلاق وغيره لاحتمال الاستثناء واخبر روي ان الامام ابا حنيفة رفع عتب المنصور الدوانقي ثاني الخلفاء العباسية في مخالفته ابن عباس في هذه المسئلة فانه يجوز تاخير الاستثناء والامام يمنع بلزوم عدم لزوم عقد البيعة بيعة الناس اياه على قبول امارته وهذه الحكاية دلت على ان مذهب ابن عباس كان مشتهرا بين الناس في البصرة كان عتب المنصور بسعاية محمد ابن اسحق صاحب المغازي وهذا بعيد عن شانه ولو كان بسعاية اليه مما فهو ممن لا يقبل روايته

تحكما كما ذهب البعض ليس من عدم توثيقه فان السعاية الى الظالم كبيرة اي كبيرة لا سيما سعاية مثل هذا الامام في فتوى امر مكان حقا وكان في سبيل الله تعالى واستدل على المختار اولا لوجاز التاخير لم يعين تعالى لبر ايوب على نبينا وآله واصحابه وعليه الصلوة والسلام في حلفه على ضرب امراته ضغثة بنت يوسف عليه السلام او رحمة بنت ابراهيم ابن يوسف حين البطارت في حاجة مائة خشبة لبعد الصحة اخذا الضغث مضغوط لقوله لم يعين لغيبة لوجاز التاخير لم يتعين للبر اخذ الضغث الذي فيه اكثر من مائة خشبة والضرب به بل كان الاستثناء اولى لبطلان الحلف به حتى لا يحتاج الى البر فيه واستدل ثانيا لوجاز التاخير لم يقل صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من حلف على يمين فرأى خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل خيرا رواه مسلم عن ابي هريرة بل تخيير بين الاستثناء والتكفير بل الاول اولى لانه اسهل ودابة الشريف تختار الاسهل للامة والمراد في الاستدلال لم يعين مطلقا اي لوجاز التاخير لم يعين موصولات الله عليه وعلى آله واصحابه بالتكفير مطلقا بل تجوز الاستثناء في صورة النية ويعين التكفير في غيرها فاندفع ما قيل انه لا يقتضي هذا الدليل على من جوز التاخير بالنية ثم لا يتوجه هذا الجواب ان اورد على الدليل الاول فان ايجاب اخذ الضغث والضرب به للبر في حادثة معينة لم يحلف فيها النية فيجوز ان يكون لفقدان النية فلا يتم على من جوز التاخير بالنية ولقائل ان يقول هذا منقوض بالاتصال الاستثناء فانه لو جاز لم يكن التكفير متعينا بل يجوز الاستثناء المتصل الغير المؤخر فيما يصح الاستثناء ولا التكفير فيما لا يصح والحال ان اليمين الذي تعلق به الاستثناء متصلا كان او مؤخرا ليس يمينا بالفعل على ما يشمل المستثنى فانه لكلام باحاصل لبعد النافع لا يصح الاستثناء واليمين منعقد في المستثنى واما فيما انعقد اليمين فتعين التكفير فلا يصح الاستدلال بالحديث على عدم جواز التاخير فتدبره لا يخفى متانة هذا الكلام لكن لا يبعد ان يجاب عنه بانه فرق بين الاستثناء المؤخر والمتصل فان اليمين في الاول منعقد ظاهرا بخلاف الثاني ومورد الحديث هو الحلف المنعقد ظاهرا والا لما اوجب بره ية الحلف بحيث النقض اليمين والكفارة فانه انما ينعقد اليمين لو لم يكن هناك استثناء وهو في حيز الخفاء بجواز ان تسبيح له ارادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال واذا كان المراد في الحديث الحلف المنعقد ظاهرا فصح الاستدلال بانه لو جاز التاخير لما تعين للحلف الظاهر النقض والكفارة بل لصح الاستثناء الفاضل هو اولى لانه اسهل ولو نزلنا قلنا الحديث مخصوص بما لم يكن الاستثناء متصلا للاجماع على صحة فلا يصح التخصيص بما تقيد بالاستثناء مؤخرا لتعدد الاجماع هناك ولو فرد الدليل من بد للامر بانه لو صح التاخير في الاستثناء لما علم ان يمين لم يكن نقضه واجبا مع الكفارة وقت رويته غير المحلوف عليه خيرا والتالي باطل اما الملازمة فلاحتمال السياق الاستثناء واما بطلان التالي فلانه لا يبقى شيء يكون مصداق الحديث المذكور لم يرد هذا السؤال من الاصل لكن يبقى الاشكال لعدم انتهاض الدليل لابطال التاخير بالنية نظر بالتامل اقول فيه نظر لان جوازه اي جواز التاخير لا يستلزم رجحانه على عدمه الذي هو الاتصال فيجوز ان يكون الاتصال مستحبا بالنسبة الى التاخير فتامل وهذا ليس بشيء فان الله تعالى اوجب اخذ الضغث والضرب به البر وكذا اوجب الحديث نقض اليمين والكفارة ولو كان تاخير الاستثناء جائزا لما كان للايجاب معنى واما الايجاب فلورود والامر وهو للوجوب فرجحان عدم التاخير لا يلزم منه الوجوب النية وان لزم منه الاستحباب فان قلت لا بد من الحمل على الاستحباب فان ايجاب النقض انما يكون اذا كان المحلوف عليه معصية وليس المراد بالخير ترك المعصية كيف وقد روى الشيخان عن ابي موسى ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال اني والله ان شاء الله لا احلف على يمين فارى غيرها خيرا منها الا كفرت عن يميني واتيت الذي هو خير منه فليس المراد بالخير ترك المعصية والا لجاز ان يحلف هو صلعم على اتيان المعصية ولا تجوز عليه مسلم والضرورة فيما اذا منع الاشعري بين اعطاء المركب ولم يكن اعطاء المركب واجبا قلت هب المراد بالخير المستحب لم لا يحمل منه رمن المباح بل من الواجب لكن الحالف على تركه واجب النقض كيف وقد قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ورد في الحلال والحرام ورد ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا

الى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب النقض ولقاء الامر في الحديث على الاصل ولعل العلة فيه والله اعلم انه لا يليق بجلال العبد ان يلتزم ترك المندوب وتضييق عليه وسع الله فيه احتراما لاسم مولاه فانه نوع هتك لاسمه جل مجده فاوجب الله نقض هذا اليمين واوجب الكفارة لترك الاحترام بهتك فيه والله اعلم باحكامه وحكمة المجوزون للتاخير قالوا اولا الحق صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان شاء الله تعالى وهو كالاستثناء في ايجاب اصل عندكم لقوله متعلق بالحق لاخرجن قريشا بعد سنة فحمل ابن الحاجب السكوت على السكوت العارض نحو السعال وغيره مما لا يضر بالاتصال عرفا لا يصح لان السكوت العارض لا يكون سنة وهذا اعتقده منه بالرواية فانه ما يشعر لهذا القدر من التاخير فانا لا نسلم الالحاق لقوله عليه السلام لاخرجن قريشا بل لقيد ثمانيا مثله فيتعلق به فلا محذور وهذا شائع وقالوا ثانيا سأله صلى الله عليه وآله اليهود عن مدة مكث اهل الكهف الذين فروا بدينهم من سلطنة ودقيانوس الكافر فاختلفوا في الكهف ولهذا القبوا باهل الكهف واصحاب الرقيم شان عجيب على ما فصل الله تعالى في كتابه فقال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم غدا اجيبكم فتاخر الوحي بضعة عشر ليوما لتركه الاستثناء والبضع من الثلاثة الى التسعة وظن قريش بهذا التاخير ظننا فاسدا لا يليق بجلال عاقل ان يظن هذا ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله الآية فقال صلى الله عليه وآله واصحابه بعد النزول ان شاء الله ولا بد من كلام متعلق به وما نحن ما يشترط به من الكلام الا قوله عليه السلام غدا اجيبكم فصح الاستثناء موخرا قلنا لا نسلم انه ليس هناك ما يرتبط به بل المعنى امتثل به ان شاء الله تعالى فهو متعلق به وقالوا ثالثا قد قال ابن عباس بجواز التاخير وابن عباس رضي عربي فصيح فاين مثله مبين لعبده نقوله متبع واجب الاتباع قلنا فضله وفصاحته مسلم لا ينكره الا من هو شقي لكن قوله هذا خلاف الاجماع وفيه من هو اعلى منه في الفضل والفصاحة فاوّل اي نقوله ما دل وتاويله الحسن ما ذكره بعض اهل الحديث ان المراد ايجاب السحاق كلا ان شاء الله تعالى لعبد التذكر في صورة النسيان عند العدة يعني ان ليفيد العدة ويلحق ان شاء الله تعالى كما روي عنه في تاويل قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت وهكذا جاء عن امام المحدثين الحسن البصري رح وعلى هذا فليس قول ابن عباس من هذا الباب في شيء واما حبر المنصور فلسوء الفهم وقد الله سبحانه في قوله وان صح الحكاية عن محمد ابن اسحق فرواية الساعي عند السلطان الظالم غير مقبولة فتامل

مسئلة الاستثناء المستغرق للمستثنى منه باطل قيل باطل اتفاقا والحق ان الاتفاق ليس على الاطلاق بل اذا كان الاستثناء بلفظ الصدر نحو عبيدي احرار الا عبيدي او اذا كان بلفظ مساوية في المفهوم نحو عبدي احرار الا صحاليكي واما الاستثناء المستغرق بغيرهما كعبيدي احرار الا هولاء او الا سالم وغانما وراشدا والحال انهم هم الكل من العبد فعند الحنفية لا يمتنع لانه لما كان في زعم المصر ان المراد من المستثنى منه الباقي بقرينة الاستثناء فلزم عند خروج الكل عدم استقامته اعتبروه قال اقول فلعلهم اكتفوا ههنا بالافراد المكنة على اكتفوا بتبعاتها تحت العام فلا يطل بالمرة وعلى هذا فينبغي ان يجوزوا التخصيص الذي هو بالمستقل الى الاحتمال اي الى ان يحتمل بقاء فرد ممكن تحته لا الى الواحد المتحقق فقط والقول بان المراد بالكل الاعم من ان يكون متحققا او ممكنا مفروضا بعيد عن عباراتهم ولا يمكن القول بان قياس التخصيص على الاستثناء قياس في اللغة لان الاستثناء كالمستقل في كونهما قرينتين واستعمال العام فيهما على نمط واحد فتامل وتحقيق كلام مشائخنا الكرام انك قد عرفت مرارا ان الاستثناء موضوع لان يتقيد به المستثنى منه ليفاد بالمجموع المركب مفهوم فيتعلق حكمه بما يصدق عليه فاذا عبيدي في الاستثناء جميع افراد المستثنى منه الغير المساوي لدى المفهوم فيفاد بهذا المركب مفهوم تقييدي عند العقل ممكن الصدق على فرد ولا يابى عنه اللغة والعرف غاية ما في الباب انه بلغوا الكلام اذا لم يكن الحكم صالح التعلق بالافراد الغير المكنة ولا باس به ونظيره توصيف الصفة لا تحقق في شيء من الافراد الموجودة وانما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكنا مفروضا وبلغوا الحكم المتعلق به ان لم يكن صالحا نحو عبيدي المعدومون احرار

في الحال ولا يطل هذا التوصيف لغة وعرفا فكذا الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا عبيدي الا هولاء وعبيدي الغير هولاء فرق في الهوى وهذا بخلاف التخصيص فان المخصص لاستقلاله يفيد حكما مخالفا لحكم العام فيما بيناه وله هذا المخصص محكم في العام بارادة الافراد التي سواه ضرورة تصحيح الكلام ويكون المخصص محكمة قرينية عليه لهذا واذا كان مستقلا بالجمع افراده فلا يكون التصحيح بارادة ما سواه بل بلغو حكم العام فلا الصلح قرينية التخصيص نظيره ما اذا قرن لفظ خاص بام بالغ عن الحمل على الحقيقة والمجاز معا فهذا الامر لا يصلح قرينية المجاز اصلا كقولك رأيت اسدا وهو مسلم فوقوا كم ليفترس نجلبه ويأكل لحمه فهذا لا يصلح قرينية على ارادة الشجاع وهذا كله ظاهر لمن له ادنى تدبر فقد اتضح الحق والفرق باقوم حجة لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والاكثر من الشافعية والمالكية على جواز استثناء النصف والاكثر منه لبعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وان كان اخص منه في المفهوم ومنعهما الحنابلة قيل انما يسوغ الاكثر فقط دون النصف والقاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية وقيل بمنعهما وان كان المستثنى منه عددا وفي البديع قال بالقاضي اخر الثاني في جواز استثناء الاكثر في غير العدد والاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين خطابا لابليس حين قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين ومن ههنا بيانية لان الغاوين كلهم متبعوه بالضرورة لانه رئيسهم وقائدهم فيختص الاضافة الدينية فلا يكون للتبعيض فاستثنى الغاوين عن عبادي وهم اي الغاوون اكثر لان قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين خطابا مع حبيبه صلوات الله عليه وآله وصحابه دل على ان الاكثر ليس بمؤمن فهو غاو فالاكثر غاو وهم مستثنون عن عباد الله فصح استثناء الاكثر ثم ان الاول ان يستدل على اكثر به الغاوين بما صح في الخبر كما يدل عليه ما روى البخاري عن ابي سعيد الخدري رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيمة يا آدم فيقول لبيك ربنا وسعديك فينادي باعلى صوته ان الله يأمرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار قال يا رب وما بعث النار قال من كل الف اراه قال تسعمائة وتسعة وتسعون فحينئذ يضع الحامل حملها ويشيب الوليد ويرى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد فشق ذلك على الناس حتى تغيرت وجوههم فقال النبي صلعم من يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعين ومنكم واحدا ثم انتم في الناس كالشعرة السوداء في جنب الثور الابيض او كالشعرة البيضاء في جنب الثور الاسود اني لارجو ان تكونوا ربع اهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث اهل الجنة فكبرنا ثم قال شطر اهل الجنة فكبرنا فنسبة اهل الجنة الى اهل النار نسبة الواحد الى الالف وان نسبتها الى يأجوج ومأجوج نسبة الملح الى الطعام ويأجوج ومأجوج كفرة غاوون واما الاستدلال بهذه الآية فلم نشه فيه مجال فانه يجوز ان يكون الناس معهودين هم العرب او اهل مكة ويدل عليه قوله عز من قائل ولو حرصت كما لا يخفى ثم الاستدلال انما تم لو لم يكن المراد بالعباد الناس والملائكة اجمعين من لفظ عبادي ولو لم يكن اضافة العباد للتعظيم والاستثناء منقطع اي ليس لك على عبادي المكرمين القائمين على حقوق العبودية سلطان لكن لك سلطان على من اتبعك من الغاوين واليه ذهب بعض المفسرين ايضا هذا وقيل لا حاجة في الاستدلال الى اثبات ان من للبيان بل يكفي فيه كون المتبعين اكثر لان الكافرين اكثر بالآية الثانية فيفيد الدليل استدراك اقول بما يسمح الكبرى الواقعة في دليل اثبات الكثرة المتبعين القائلة كل من ليس بمؤمن فهو متبعه فيحتاج لدفع هذا المنع الى ان كل من ليس بمؤمن فهو غاو وكل غاو فهو متبعه فهو اعني من ليس من بمؤمن من متبعه وهذه الكبرى انما يصح اذا كان من للبيان بل ليس هي وبينها فرق في السودي فيرجع الى ذلك فلا استدراك بقائل ان يقول كون الكفرة الذين هم اكثر من متبعي الشيطان ضروري ديني لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان ولو جوز منعه فلقائل ان يمنع الصغرى فانها ليست اجلى من الكبرى الممنوعة لان كليهما ضروريان دينيان فاذا جوز منع احدهما واحتج الى الاثبات فيجوز منع الاخرى ايضا فتدبر بيد لنا ثانيا قوله تعالى بلسان رسوله صلعم كلكم جائع الا من اطعمته كما في صحيح مسلم وفيه تعريض على من جعله مثلا مشهورا ومن لطعمه الله اكثر فاستثنى الاكثر وعلى ما قررنا لا يرد ما قيل ان الخطاب للحاضرين والمعنى كلكم جائع الا من من اطعمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن اطعمه رسول الله صلعم يجوز ان يكون اقل مع انه ان اريد اطعامه الظاهري فكون الذين لم يطعمه جائعين غير ظاهر وان اريد الاطعام بمدده الباطني بناء على ان كل ما يصل

من الفيوضات الدنياوية والدينية فهو من مدوه الباطني فغير المطعم قليل بل لا يكاد يوجد فافهم وينبغي ان يعلم ان الحديث يحتمل معاني منها كلكم جائع الا من اطعمته ليس بجائع وانما يأبل مطعم في وقت من الاوقات وعلى هذا فالظاهر انه وليل لما اختاره مشائخنا فانه لم يتق احد موصوف بدوام الجوع الا في الامكان والفرض ومنها ان كلكم جائع في الجملة الا من اطعمته فانه ليس بجائع في وقت اصلا وعلى هذا لا يتم الدليل فان المطعم دائما اقل القليل بل لا يكاد يوجد ومنها ان كلكم جائع في نفسه لكن من اطعمته ارفع درجة وعلى هذا الاستثناء منقطع فليس مما نحن فيه ومنها ان كلكم جائع للعلوم والمعارف الا من اطعمته طعاما روحانيا من المعارف والعلوم وعلى هذا ايضا لا يتم الاستدلال فان العلماء الكاملين وهم الاولياء الكرام اقل من العامة ومنها ان الاستثناء مفرغ من عموم الاحوال اي كلكم جائع في كل حال الا حال اطعام من اطعمته وهذا ايضا يفيد من اللفظ قريب معنى لكن لا يتم الاستدلال حينئذ ايضا فان احوال الاطعام اقل من سائر الاحوال ولنا ثالثا انه عرف من اللغة التعبير عما في الضمير لقيان اقصر كما تعبير عن لفظ موضوع مقرر بازاء طويل ومنه الاستثناء وتعيين احدهما لصورة تحكم غير مسموع وكذا منع التعبير عن الافراد الممكنة الفرضية بطريق اقصر دون الطول تحكم فقد بدا لنا في جواز استثناء الاكثر في العدد اتفاق الفقهاء اجمعين على لزوم واحد في له على عشرة الا تسعة على المقرر وهو دليل الصحة لغة وعرفا فانهم عارفون باللغة ولو لم يصح لغة لحكموا ببطلان الاستثناء كما لو قال له على عشرة الا عشرة حكموا ببطلانه ووجوب العشرة فقد بدا لحنابلة والقاضي قالوا اولا الاصل عدمه اي عدم جواز الاستثناء مطلقا لا استثناء الاقل ولا الاكثر ولا المساوي لانه انكار بعد اقرار وهو لا يجوز خالفناه في الاقل للضرورة لانه يتسامح الاقل كثيرا فيستدرك بخلاف الاكثر او النصف لانه فلا تسامح فلا ضرورة فبقي على الاصل ومن هنا خلاف الحنابلة في الاكثر فقط بسبب هذا الاستدلال الى القاضي قلنا اولا لا نسلم ان الاصل عدمه وليس هو انكار بعد الاقرار بل هو اداء المقصر بطريق الطول ولا حجر على المتكلم في التعبير والعجب من القاضي مع قوله بكون المركب موضوعا بازاء الباقي كيف ادعى انه انكار بعد اقرار وقلنا ثانيا بوضع ما ذكره لما رفع الاستثناء في كلامه لقصد لانه يرجع عن الضروريات وعن النسيان وقلنا ثالثا ما ذكرتموه منتقض والمنتقض لا يعارض المبرم فان وجود هذا النحو من الاستثناء ثبت بالاريب فقد بروا قالوا ثانيا عشرة الا تسعة ونصف وثلث وثمن مستقيم وليس الا الان الباقي وهو ثلث الثمن اقل فلا يجوز قلنا ما ذكرتم منقوض بعشرة الا واحدا قالوا عشرين فانه مستقيم والمجموع ثلث العشرة فلو كان الاستقباح موجبا لعدم الصحة لما صح في صورة استثناء الاقل ايضا والحل انا لا نسلم ان الاستقباح لبقاء الاقل بل الاستقباح للطول من غير فائدة وثانيا في الاستقباح صحة العبارة لغة وانما ثانيا في البلاغة ولا كلام لنا في البلاغة بل نقول استثناء الاكثر فيما يحل بالبلاغة مستقيم كاستثناء الاقل وفيما لا يحل لا تقدير

مسئلة الحنفية قالوا شرط الاتصال اي كون الاستثناء متصلا البعضية اي كون المستثنى بعضا من المستثنى منه قصدا بان قصد بعض معنى متمنا ولا له مجازيا كان او حقيقيا لا متعا من غير قصد اليه ولعل هذا متفق عليه وانما نسب الى الحنفية فقط لكونه مذكورا في كتبهم ولذا قالوا في له على الف الا كرا من الحنطة معناه لا قيمة الكر ليكون من متمنا ولا ثالث الالف ومن ثمة ابطل الامام ابو يوسف استثناء الاقرار من الخصومة في الوكيل بها كما اذا قال وكلتك بالخصومة الا الاقرار اذا الخصومة لا تتضمنه قصدا فان الاقرار مسالمة وهي منازعة وانما يثبت الاقرار له عنده من حيث ان الوكالة اقامة مقام نفسه فما يجوز لنفسه يجوز لوكيله فثبت الاقرار له لزوما من غير قصد منه قال مطلع الاسرار الالهية هب ان الوكالة اقامة مقام نفسه لكن فيما وكل به لا فيما عداه ولم يوكل هو الا في الخصومة فيقوم مقامه فيها لا في الاقرار فلا يلزم ثبوت الاقرار وهذا كلام متين لكن لا يتم ان يقال ان الوكالة وان كانت في الخصومة لكنه اقامه مقام نفسه في جواب المدعي ولهذا يسقط وجوبه عنه ولو لم يملك الوكيل الجواب لما سقط الجواب بالاقرار الواجب على الموكل اذا كان المدعي محقا عن دعوته باقرار الوكيل فعلم انه قائم مقامه في الجواب مطلقا فيصح

قراره والانكاره كالموكل تتامل فيه والحق عند العليم باحكامه وانما اجازه اى استثناء الاقرار من الخصوصة الامام محمد لاعتباره الخصوصة مجازا في الجواب مطلقا
في مجلس القضاء وهو متناول للاقرار فقصد الامام ان الحقيقة ههنا مهجورة شرعا لانها حرام لقوله تعالى ولا تنازعوا والمهجور شرعا كالمهجور عرفا
فلا يحمل عليها بل ينتقل الى المجاز ثم هجران الحقيقة ان لا ينتقل الذهن اليها من اطلاق اللفظ وهذا غير ظاهر في لفظ الخصوصة فان الحرمة لا يوجب ان
لا يستعمل الخصوصة في معناها فالاولى ان يقرر بكون الحقيقة غير مراده لانها محرمة شرعا والتوكيل بالمحرم باطل فلو ابقى على الحقيقة لبطل التوكيل
فلا بد من الحمل على مطلق الجواب في مجلس القضاء ولعلهم ارادوا بهجران الحقيقة هجران في التوكيل خاصة لبطلان التوكيل بها فلا ينتقل الذهن
في عرف المومنين المتشرعين من التوكيل بالخصومة الا الى التوكيل بالجواب كما لا ينتقل من المجامعة الا الى الفعل الحلال في عرفهم فتدبر وعلى هذا
اى كون الخصومة مجازا عن مطلق الجواب في مجلس القضاء صح استثناء الانكار ايضا عنده لكونه فرعا منه وبطل عند ابي يوسف للاستغراق اى لكون
مستغرقا للمستثنى منه لكونه مساويا لها في المفهوم فان الانكار هو الخصومة هذا والعجب انه ابطل الاستثناء ولم يحمل الخصومة على المجاز لقرينة الاستثناء
حتى كونه تشديدا فتدبر ولها فروع مذكورة في الهداية في كتاب الاقرار لطول الكلام بذكره **مسئلة** الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس اى
من النفي اثبات عند الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة وطائفة من الحنفية المحققين ومنهم الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة والقاضي
الامام ابو زيد وغيرهم من المحققين وفي الهداية لو قال ما انت الا حر عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد وانما صار موكدا لكونه مقصورا
عليه دون غيره واكثرهم على ان الحكم فيه اصالة انتفاء ولا اثباتا بل هو مسكوت وانما هو لبيان ان الحكم اى حكم الصدر على ما وراءه من متنا ولاته
نما نقل الشافعية ان خلافهم في العكس اى في كونه اثباتا فقط واما كونه من الاثبات نفيا فمتفق عليه ليس بمطابق لما ثبت عنهم من الخلاف
في الوجهين ولتوجيهه اى لتوجيه نقلهم بالبراءة الاصلية اى الاصل براءة الذمة فينفي الاثبات فيه بالاصل فثبت الاتفاق في كونه نفيا من الاثبات
الا انه عند الشافعية بالوضع وعندهم بالاصل واما الاثبات فلا يمكن اثباته بالاصل او لتوجيهه ان الاصل في الممكنات العدم والاثبات ممكن فيكون
عدمه اصليا فثبت في المستثنى المسكوت للاصالة وفقدان دليل الثبوت كما قيل معارض بالاباحة الاصلية يعني ان الاصل في الاشياء الاباحة
فينفي المسكوت عليه والمستثنى من النفي مسكوت فيكون مثبتا بحكم الاصل فالاستثناء من النفي والاثبات سيان في افادة الحكم المخالف بالاصل وعدم
الافادة باللغة فتدبر لنا او لا كما اقول لو لم يكن المدعى من افادة الاستثناء حكما مخالفا حقا للغى الاستثناء المنقطع لان الذكر اياه وعدمه سواء
سواء اذ لا يفيد الاخراج والسكوت كان قبل ذكره ايضا فان قلت هب ان في المنقطع حكما لكن من اين يلزم في المتصل وفيه الكلام قال والفرق
بينهما بافادة احدهما الحكم دون الآخر تحكم فان استعمالهما على نمط واحد قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجهه ظاهر فانك قد عرفت ان الاداة مجاز
في المنقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين التجوز افادته حين الحقيقة ولا تحكم بل يجوز ان يكون وضع الاستثناء لاخراج المستثنى وجعله مسكوتا بالكلية
ربما يستعمل مجازا لافادة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة هذا ولنا ثانيا النقل من اهل العربية انه كذلك اى من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
وعليه مبنى علماء المعاني ان ما زيد الا قائما يصلح ردا على من زعم انه ليس بقائم ولو لم يكن فيه حكم لما صح ردا والبناء عليه انما يصح لو كان مرادهم
انه لغة ووضعا يصلح جوابا وما لوا رادوا انه يصلح لاجل الدلالة عليه مثل الدلالة على الكيفيات والمراد كما هو طريقتهم فلا لكن الكلام غير متوقف
عليه فتدبر ولنا ثالثا كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله فانها كلمة توحيد باجماع المسلمين بل هي للسان كافة ولا يكون كلمة توحيد الا اذا كان في
المستثنى حكم مخالف فانما تم بالنفي اى نفي الالوهية عن غير الله تعالى والاثبات اى اثباتها لله تعالى وارد عليهما او للنقل محمول على
الحكم النفسي يعني ان مرادهم بالحكم المخالف للمستثنى منه عدم الحكم النفسي متعلقا بالمستثنى لا على النسبة الخارجية اى ليس مرادهم عدم ثبوت

الخارجية وعدم الحكم النفسي انما يكون لعدم تعرض النفس اياه بالحكم وعدم التعرض يستلزم عدم الحكم السابق وهنا وهو يكون بالسكوت عنه لا عدم الحكم خارجا حتى يكون مقيدا للحكم المخالف ولما فرغ عن الايراد على الاول اشار الى الايراد على الثاني بقوله وكلمة التوحيد على عرف الشارع الخاص فيه فلا يلزم من يكون الاستثناء اثباتا كون سائر الاستثناءات من النفي اثباتا وبالعكس اجيب عن الوارد على الدليل الاول بانه لا ينافي ما ذكرتم فيما هو العمدة في مأخذ الاحكام وهو الاستثناء بعد النسبة الخارجية فيه وانما ينافيه النسبة النفسية وقد سلمتم انتفاءها في المستثنى فلا يرد من الحكم المخالف لما فيه فيلزم ان يكون فيه الاتفاق مع ان الخلاف فيهما على السواء وفيه بانه فان التعرض النسبة الخارجية وقع تمثيلا والمقصود ان النقل محمول على ان ليس في المستثنى حكم نفسي بما انه نفسي وغاية ما يلزم منه عدم التعرض النفس اياه بالحكم ولا يلزم منه لعدم انتفاء الحكم بل قد يكون بالسكوت فلا يثبت مدعى الخصم بهذا وقد يجاب بانه قد تقدم ان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي لا من حيث انها قائمة بالذهن فاذا كان الاستثناء موضوعا للانتفاء النسبة النفسية لا يكون وضعه لانتفاء ما من حيث هي نفسية بل من حيث هي فيلزم من انتفاء ما في نفسها ثبوت نحالفها فثبت المدعى ولك ان تقول هذا غير واف فان مقصود المجيب ان الاستثناء موضوع للاخراج وجعل المستثنى في حكم المسكوت وعبر عنه بانتفاء النسبة النفسية اي عدم تعرضها وهذا لا ينافي الوضع للمعاني من حيث هي فانه موضوع للاخراج من حيث هي وعدم التعرض كذلك فتدبر والحق في الجواب ان النقل لا تحمل هذا التاويل فانهم صرحوا بانه من النفي اثبات بما هو منفي وبالعكس وهذا مناف لعدم التعرض واجيب عن الوارد على الدليل الثاني بان عرف الشارع حادث والكلام في كلمة التوحيد قبل حدوثه في اول الاسلام حين الخطاب بها مع الكفار فانهم فهموا منها التوحيد من غير معرفة بالشرع وعرفه الا ان يقال في دفع هذا الجواب المخاطب حينئذ ما كان دهريا منكرا لوجود الله تعالى بل انما كان مشركا كما قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله واذا كم يكن دهريا كان وجود الله تعالى مسلما عنده فلم يخاطب بالتصديق والاقرار به لكونهما حاصلين ثم صار التوحيد بعد ذلك عرفا للشارع واورد عليها ثانيا النزاع في الدلالة لغة فعندهم لا يدل لغة على المخالف وعند الجمهور يدل لغة والنقل المذكور محمول على ثبوته عرفا ولا كلام لهم فيه كيف وقد قالوا به فيلزم سببه عندهم في مثل ليس على الاسبعة ولو لم يكن عرفا لاثبات السبعة لما لزمت وتم التوحيد ايضا لانه يفهم عرفا النفي والاثبات وبهذا اندفع ما قيل ان الكلام دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد كما هو لازم من عدم الدلالة على الثبوت والسلب يكاد يلحق بانكار الضروريات وجه الدفع ان المقدار الضروري هو الدلالة عليه عرفا وهم لا ينكرونه وانما ينكرون الدلالة بالوضع فالمنكر ليس ضروريا وما هو ضروري غير منكر اقول في رد الجواب ثانيا هذا التجويز مع بعده في نفسه فانه لا دليل على اللغة الا النقل من اهلها واذا قد حملتم النقل على العرف فليحمل في كل نقل فلا تثبت وضع لفظ وبهذا سقط فاهل اللغة انما حكموا بالموضوع اللغوي ولا يصح حمله على بيان العرف ليستلزم ان لا يصح الاستثناء من الاستثناء لغة فان الاستثناء يقتضي حكما في الصدر واذ لا حكم لغة في الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه نحو على عشرة الا ثمانية الا سبعة وقد صح على المذهب الاصح فتدبر فان المجيب له ان يمنع صحة الاستثناء من الاستثناء لغة كيف واذ قد منع الحكم فيه لغة فلان يمنع هذه الصحة اولى هذا على النزل والا فله ان يمنع استدعاء الاستثناء حكما سابقا كيف والحكم لبعد الاخراج على ما يعبر عنه بالمقيد فيمكن ان يعبر المستثنى مقيدا بخروج البعض ثم يفيد المستثنى من يخرج هذا المستثنى المقيد ثم يحكم على ما يصدق عليه هذا المركب التقييدي اي العام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض فالمثال المذكور اقرار بعشرة منقوص عنها ما يعبر عنه ثمانية منقوص عنها سبعة وهو الواحد فيبقى من العشرة بعد نقصانه تسعة فهو مقر به لانه به التكلم وليس في المستثنى حكم تامل ورسما يقال الحنفية المنكرون للحكم في المستثنى ينكرونه مطلقا عرفا ولغة فالتوجيه باقرار الحكم في المستثنى عرفا والانكار لغة لتوجيه بما لا يرضون به فافهم الحنفية المجاعلون للمستثنى في حكم المسكوت قالوا ولا نقل عن اهل العربية انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فليس فيه تكلم بالمستثنى لا نفيا ولا اثباتا اقول في الجواب لا ينافي هذا النقل ذلك النقل وهو انه من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فان هذا باعتبار المستثنى منه اي ليس تكلما بكل ما يتناول

للمستثنى منه بل بالباقي فقط وما الاقتصار على حكم الصدر فقط فالنص فيه بل ساكت عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل التاويل وربما يجاب بان المعنى انه صريحا تكلم بالباقي وهذا لا ينافي تضمنه حكما مخالفا للصدر في المستثنى ومن هنا اي من اجل ان هذا حكم المستثنى منه علم اندفاع ما قيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر ان القول باحكمين المتخالفين في المستثنى منه والمستثنى لا يتاتى مع اختيار ان الاستثناء بعد الاخراج وجه الاندفاع ان هذا حال المستثنى منه فان الاستثناء اليه بعد الاخراج وهذا لا ينافي افادته الحكم المخالف في المستثنى فقد يرد به اندفع ايضا ما في التوضيح ان الاليق بهذا المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف وقالوا ثانيا لو كان في المستثنى حكم للزم من لا صلوة الا بطهور صحتها بمجرد الطهور لافادة الاستثناء مخالفة الصدر وهو باطل اتفاقا فان الصلوة مع فقدان شروط اخرى من الستر ونحوه وان كانت مع الطهارة باطلة قطعا ودائما في بعض شروح المنهاج من ان الحكم المذكور غير صحيح غير واف فانه وان لم يكن بهذه الالفاظ صحيحة لكن الحديث بلفظ لا يقبل الله الصلوة الا بطهور صحيح بل ادعى السيوطي تواتره وقد ذكر في رسالة مفردة اسانيد كثيرة له فافهم ويجاب اولا كما اقول بان البطلان في بعض الصور مع وجود الطهارة لمعارضة دليل قاطع دل على اشتراط امر آخر من الاستقبال والستر وغير ذلك لا يضر بدعانا فانه مخصص لعموم حكم الاستثناء وانما يضر لو ادعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الظهور وان قبل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب ان ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع فافهم وقد يقال لا بد للمخصص من المقارنة ولا مقارنة ههنا ولا احتمال للنسخ ههنا وهو غير واف فان اشتراط الشروط الآخر من ضروريات الدين وكان معلوما عليه فصار مخصصا وانما لا يصلح التخصيص بالظهور بعد ورود العام فافهم ويجاب ثالثا كما قال الآمدي انه منقطع فلا اخراج شيء من افراد الصلوة بل فيه حكم آخر من ثبوت الصحة مع الطهارة ولو في بعض الاحيان ويدفع هذا الجواب بانه مفرغ لان المعنى لا صلوة حاصلة ملتصقة بشيء الا ملتصقة بالطهور وكل مفرغ متصل كما تقرر في النحو وقد يقال كونه مفرغا غير متعين فانه يجوز ان يكون التقدير بهذا لا صلوة موجودة الا صلوة بطهور فالمستثنى منه هو الصلوة والوجه في الدفع ان يقال اولا ان الانقطاع لعدم صحة الصلوة عموما لكن قد يكون مقرونة بالطهارة وثانيا ان الاصل ممكن بل يتبادر وظاهر فلا يعدل الى الانقطاع الذي يصار اليه بضرورة شديدة ويجاب ثالثا كما في المنهاج بحمله على المبالغة في اشتراط الطهارة كانه اشترط للصحة غيرها فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط لا يخفى انه انما يحمل على المبالغة خلاف الاصل سيما في الشرع فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم اصلا ويجاب رابعا كما في المختصر ان قدر خبر مستثنى منه وقيل لا صلوة صلوة الا صلوة بطهور اطرادا للكل فان كل صلوة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط صلوة حاصلة قطعا فلا استحالة وان سلمت جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى لا صلوة صلوة حاصلة الا مقترنة بالطهارة وهو وفق كلامه فانه قال الاشكال في المستثنى منه فانه يفيد عدم اتصاف الصلوة بحال غير الاقتران بالطهارة كما في ما زيد الا قائما وليس هذا الجواب بشيء لانه ان اراد الحصول الشرعي فالاطراد باطل لان الحصول الشرعي غير مطرد لانتفاء سائر الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط وان اراد الحصول الحسي ففيه ما قال والحسي غير مراد بدليل الاستثناء فان الصلوة بدون الطهارة صلوة حسية ولو قيل ان الصلوة بدون سائر الشروط ليست صلوة حقيقة فيطرد الحصول الشرعي للصلوة المقرونة بالطهارة قلت فعلى هذا كل صلوة صحيحة لان الصلوة بدون الطهارة ليست صلوة حقيقة فيصح الاستثناء ويجاب خامسا كما هو المشهور عن الجمهور انه يفيد بقوتها مع الطهور في الجملة ولو موقوفا على شروط اخرى فلكن اذا تحقق سائر الشروط المعتبرة في الصحة ورد هذا الجواب بانه يجيء في الاستثناء من النفي ان يكون اثباتا البتة لان يكون متردد بين النفي والاثبات وههنا كذلك فان الحصول متردد بين ان يقع اذا تحقق سائر الشروط وبين ان لا يقع اذا لم تحقق فقابل فان الرد ليس بشيء لان مقصود المجيب ان الاستثناء من النفي اثبات لانه اثبات في كل فرد عموما وفي كل حين عموما فالمعنى انه لا صلوة في حال من الاحوال اصلا الا في حال الطهارة

في الجملة قطعا وهذا لا ترد وفيها صلاة قدير وبان المعنى لا صلوة صحيحة الا صلوة بطهور فالنكرة موصوفة في الاثبات فيعم فيلزم صحة كل صلوة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط ولا جواب بعد تسليم هذا التقدير الا بالرجوع الى الاول من التزام التخصيص ويجاب سادسا بان مثل هذا الكلام متعارف في افادة الاشتراط اي اشتراط المستثنى منه بالمستثنى والتوقف للمستثنى منه عليه فيدل على انتفاء المستثنى منه عند عدم المستثنى لان فواة الشرط يوجب فواة المشروط فالحديث انما يدل على اشتراط الصلوة بالطهارة وعدمها بعدمها واما انه اي المستثنى منه يوجد معه اي مع المستثنى في الجملة فلا دلالة للفظ عليه فلا يدل الحديث على وجود الصلوة مع الطهارة في الجملة وفيه ما فيه فان فيه تسليم عدم الحكم في المستثنى وكونه مثل السكوة وهو مدعى الخصم فتدبر ويوجه بعضى الاجوبة بارجاعها الى المشهور وهو الوجه الخامس فعليك بالتامل ثم ههنا فوائد الفائدة الاولى في كلمة التوحيد اشكال مشهور وان المقدر للخبرية اما الموجود فالمعنى لا اله موجود الا الله فلم يلزم منه عدم امكان اله سوى الله تعالى ولا يتم التوحيد الكامل واما الممكن فالمعنى لا اله ممكن بالامكان العام المقيد بالوجود الا الله فلم يلزم منه وجوده تعالى فلم يفد التوحيد اصلا ويجاب اولا كما نقل عن شارح المختصر بان كلمة التوحيد مبنى على عرف الشارع فعلك اختيار كلا الشقين ان شئت قدر الموجود وان شئت قدر الممكن والقول ليس المعنى ما ذكر بل عرف الشارع وقع على ان المعنى ليس اله ممكنا موجودا الا الله فانه موجود واجب وليعود ما ان عرف الشارع حادث فتامل ويجاب ثانيا كما هو منقول عن بعض الحنفية ان وجوده تعالى تقرر في بداهة العقول لان المنكر لم يكن دهريا والمقصود منه نفي الشريك لان المخاطب مشرك فاذن تختار ان المقدر الامكان وصلوح الوجود فيلزم منه نفي امكان اله سواه تعالى واما وجوده تعالى فلكونه مسلما لا يحتاج الى التنبيه فتامل فيه ويجاب ثالثا كما هو منقول عن الزمخشري بان لا حاجة ههنا الى الخبر بل اصل التركيب الله اله وهو المقصود وقد دخل عليه لا والا للحصر اي الحصر الالوهية فيه تعالى فالمسند اليه هو الله والمسند هو اله وهذا ابداء شق ثالث بانه لا حاجة الى تقدير الخبر وهذا الكلام مما يتعجب منه فانهم لعبدونه ماهرا بالعربية فذا يد طولى فيها كيف لا يتعجب منه فان الاستثناء يقتضي الحكم في الصدر بالضرورة ولعله بنى كلامه على لغة من ينفي خبر لا التي لنفي الجنس ومقصوده ان المعنى انتفى الا اله الموصوف بالالوهية الا الموصوف بها وح لا وجه لهذا الاستبعاد لكن يرد عليه شئ اخر وهو انه لا يلزم منه نفي امكان الغير فالاشكال كما كان فح لك ان تقول ان لا التي لنفي الجنس يفيد نفي الجنس في حد نفسه وهو الامتناع والاستثناء منه هو وجوده بنفسه فيفيد وجوب المستثنى ولا يحتاج الى الخبر فتدبر وما قيل في تصحيحه لو بدل لا والا بانما وقيل انما الاله الله لكان كلاما تاما البتة من غير تقدير وانما هو النفي وكلمة الا اي ليس مفادها الا مفاد لا والا فلا والا ايضا لا يحتاج الى الخبر فاقول مدفوع هذا القول بان المراد من قولهم انما كلا والا ان حاصله التخصيص مع القصر كلا والا فالملازمة بين تمامية الكلام من لا والا وبين تمامية من انما ممنوعة كما لا يخفى ويجاب رابعا كما اقول سابقا حقق في الكلام ان ما يكون للواجب بالامكان العام فهو ضروري فيلزم من الامكان الوجود اي يلزم من امكان وجود الواجب وجوده بالضرورة قلنا ان نختار تقدير الامكان ويلزم وجوده تعالى بالوجوب ويلزم من عدمه عدمه اي عدم الوجود عدم الامكان قلنا ان نختار تقدير الوجود ولا يقول ينتفي وجود اله بنفي امكانه لان الموصوف بالالوهية لا يكون ممكنا مخلوقا البتة بالضرورة وتنبه عليه في حلم الكلام ايضا وهذا الجواب بالاخرة يؤل الى ان نفي الامكان يفهم من خارج وانما المقصود منه نفي الا اله سوى الله تعالى ردا لزعم المشركين فتامل ويجاب خامسا ان مطلقات الالهية ضرورية للمتعالي عنه التغير والتبدل فان الاله ليس من شانه ان يوجد تارة ويعدم اخرى فيكون الايجاب هناك ضروريا كالسالبة فيه القضايا واذا كانت مطلقاتها صورة ضرورية معنى فنختار تقدير الوجود ونقول الله اله موجود بالضرورة الا الله موجود بالضرورة فلزم امتناع اله اخر غير الله سبحانه ووجوبه تعالى وتم التوحيد فتدبر الفائدة الثانية الحنفية المحققون الذين واقفوا الجمهور في ان الاستثناء يفيد الحكم المخالف في المستثنى قالوا الحكم الذي بعد الا شارة لانه اي الاستثناء

بمنزلة الغاية فانها لانتهاء حكم الصدر وليفيد عدم دخول ما بعده فيما قبله كذلك الاستثناء وغاية الوجود عدم وبالعكس فلزم فيه الحكم المخالف الا ان
الصدر ثابت قصدا وهذا لا بل تبعا فيكون اشارة والاوجه على ما فى التحرير ان هذا ليس على الاطلاق بل انه اشارة ان لم يكن مقصودا والخبر على عشرة
الثالثة لان المقصود منه سبعة اى الاقرار بهوا منفى مازادفيلزم تبعادانه عبارة ومقصود مرة اخرى كلمة بالتوحيد فان الاثبات والنفى المفهومين
فيهما كلاهما مقصودان وقد يقال لا قصد الا الى النفى لان المخاطب غير وهمى لكنه مشترك فالمقصود منهما روزعمه واكتفى فى الاثبات بجرد الاشارة
وهذا يحتمل لكنه غير ضار لاصل المقصود واذ لا يزيد على المناقشة فى المثال فتامل بل قد يقصد الثانى بالذات فقط دون الاول الا تبعا فى الاستثناء
المفرغ نحو ما انت الا خرفا فهم وتحقيق كلامهم قدس اسرارهم انك قد عرفت ان الالفاظ فى الاستثناء مستعملة فى معانيها ويحصل من المركب مفهوم تقييدى
يحكم عليه وعرفت انه ليقيد المستثنى منه باخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى منه منقوص منه البعض وليعبر عنه عن الباقى ففى هذا التعبير الاطول يذكر
الكل ثم اخراج البعض اشارة الى ان المخرج مخالف للمصدر فى الحكم وهذه هى النكتة فى الاطناب واختيار طريق الطول فح اندفع ما قال صدر
الشريعة ان هذا انما يصح باختيار القول الثانى هو ان يذكر الكل ويحكم على البعض واما على اختيار ان المجموع المركب هو الدال فالتخصيص بمفهوم
اللقب ولا يكون اشارة ووجه الدفع ظاهر فتامل جدا ولعل من قال ان الحكم فيه لغة انما يفهم عرفا مرادهذا يعنى ليس اللفظ موضوعا لافادة
الحكم التام بالذات بل انما هو قيد ليستفاد منه الحكم ضمنا واشارة ويؤيده ما اتفقوا عليه ان المفرد لا يدل على جزء ثم هذا الذى ذكروا الاصل
فيه وقد يعدل عنه فيقصد بهذه الاشارة فى خصوص التركيب فلا اشكال عليهم قدس اسرارهم الا لعدم التدبر فى كلامهم الفائدة الثالثة عند
الحنفية يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل بجنسه متفاضلا وانه ليس ربوا لان العلة عندهم الكيل مع الجنس خلافا للشافعية فانه لا يجوز عندهم
لعلية الطعم عندهم وقد قال عليه وعلى آله الصلوة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء هكذا روى اصحاب الاصول والذى
فى كتب الحديث لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح الا سواء بسواء
عينا بعين يدا بيد فحديث طويل اخرجه الشافعى الامام وفى البر واخواته ورد لفظ الكيل صريحا فى الصحيحين وغيرهما فقال الامام فخر الاسلام
رحمه تابعه سببا واى سبب هذا الكلام ان الاستثناء معارضه عندهم فالمعنى لكم بيع طعام بمساو ويحكم الاستثناء فانه دال على الحكم كالمخصص
بسواء مطلقا سواء كان بيع طعام يدخل فى الكيل ويكون متفاضلا او غير معلوم المساواة او بيع طعام لا يدخل فيه ممنوع لصدر الكلام لان الاستثناء
انما عارض فى المساواة فقط فتبين انه غير داخل فى الحكم فقط فلا يجوز بيع حفنة من الطعام بحفنتين بمثل الدخول تحت عموم المنهى وعند الحنفية للحكم
فى المستثنى وهو المساواة لانه بمنزلة المسكوت عندهم بل الحكم فى الباقى بعد الاستثناء وهو المفاضلة حقيقة او شبهة كالجازفة فيحرم البيع فيهما فقط اما
فى الكيلى بالكيل عادة لان المعتبر المساواة فيه فقط كما اذا بيع الحفنة بجنسه مساويا فى الكيل وكان متفاضلا فى الوزن يجوز كما ان الموزون كالذهب
اذا بيع بجنسه مساويا فى الوزن دون الكيل وفى العكس لا يجوز فيهما فما لا يدخل تحته غير مذكور فى الصدر والاصل الاباحة فبقى عليه فيجوز وفيه نظر ظاهر اذ
بعد فرض الحكم فى المساواة بحصيل المقصود وهو حل بيع ما لا يدخل تحت الكيل ايضا فان النفى والاثبات انما يكونان فى الداخل فى الكيل لانه مستثنى منه
فيبقى الخارج عن الكيل خارجا عن الحكم النص ولا فرق على المذهبين الا ان الحل فى المساوى عند الحكم فى المستثنى والقول به بالمنطوق وعدمه بالاصل
ثم فيه نظر آخر وهو ان الشافعية انما استدلوا بحكم المستثنى منه لا بحكم المستثنى فمقصودهم ثابت سواء كان فيه الحكم ام لا فان حاصل تعليمه ان المستثنى حال المساواة
فى المعيار فيبقى الحرمة على سائر الاحوال التى سواء ما هو من جملتها بيع ما لا يدخل فى المعيار لفقدان المساواة وفيه نظر ثالث هو انه لو كان مبنى
الخلاف ما ذكر لكان الامام فخر الاسلام وامثاله قائلين بحرمة لانهم قائلون بالحكم بالمستثنى هذا ثم هذه الاشكالات ليست الا على من فسر كلامه

سه اى لعدم تبادر ان الحكم
فى المستثنى خلاف المستثنى منه
منه تحصيل المقصود الخ
اى ان يكون ذلك
للاصل بيع ما لا يدخل تحت الكيل
بجنسه متفاضلا الخ
حاصل الفرض بين بجنسه
متفاضلا كما قال
ما لا يدخل الخ منه
قوله الا سواء الخ ١٢

على هذا النمط وليس مطابقا لكلامه وانما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر في كلامه اوليس مقصوده قدس سره اثبات الخلاف عليه بل انه قدس سره نقل مذهب الشافعي ان الاستثناء يدفع الحكم بالمعارضة كالتخصيص ثم اوضح في هذا الحديث الذي من جزئياته وغيره من الامثلة وليس غرضه ان الخلاف مبني عليه وانما الغرض التمثيل بامثلة الاستثناء وعبارته قدس سره هكذا فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان علي الف ورهم الا مائة لفلان على تسعمائة وعند الامام فانما ليست على وبيان ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا بمعنى قوله الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون غير فاسقين وكذلك قال في قول النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فبقي مصدر الكلام عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضة في الكيل خاصة وخصوص دليل العارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام انتهى كلامه الشريفة فانظر بعين الانصاف هل نبه اشر لبنا الخلاف في الفرع المذكور عليه في الاستثناء والدليل عليه انه قال في جواب الشافعية عن قولهم بذا في مبحث القياس ان المستثنى منه لتقدير الاحوالة الكيلية كما يختاره المصنف لقوله فالاوجه ولو كان البناء على هذا الخلاف كفاه مؤنة الجواب فالاوجه على ما في التحرير ياخوذ من كلام هذا البحر الامام فخر الاسلام في مبحث القياس ان منباه اعتبار نوع المستثنى المفرغ ولتقديره او جنسه فتقدير الحنفية الاول اي نوع المستثنى منه الحال الكيلية المندرجة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة فبقي ما لا يدخل تحت الكيل خارجا عن الحكم الحرمة وتقدير الشافعية الثاني اي جنسه وهو مطلق الحال المندرج فيها التقدير بالكيل وعدم دخوله فيه فيدخل في الحرمة والراجح الاول اي تقدير النوع لان المتبادر من ما في الدار الا زيدا انه ليس فيها انسان الا زيد لا حيوان الا زيد وعلى هذا قال الامام محمد الكنكان في الدار الا زيدا ضبيدي حران المستثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمارا كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شيء فعلم ان المستثنى منه ما يكون اقرب الى المستثنى ولعل هذا ظاهر لمن له ادنى استقراء وتدبر في الكلام هذا والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة الاستثناء بعد جمل متعاطفة بالواو ونحوه من الفاء وثم كما في التحرير يتعلق بالاخيرة فقط عندنا كابي علي الفارسي من النحاة اي كما ذهب هو عليه الرحمة ويتعلق بالكل اي كل واحد عند الشافعية كابن مالك منهم قال في شرح المختصر النزاع في الظهور عندنا ظاهر في تعلقه بالاخير وعندهم في التعلق بالكل لا الامكان اي لا في امكان التعلق فانه ثبت عوده الى الكل اي كل واحد وثبت عوده الى ما عدا الاخيرة والى الاخيرة فقط والى ما عدا الاولى فقط فلا تباقي من دعوى النصوصية في واحد من الاحتمالات وانما يصلح للنزاع الظهور اعلم ان الظهور في الاخيرة منصوص في شرح البديع ويظهر من كلام الامام الشافعي رحمه الله تعالى وما قال الشيخ ابن الهمام ان الحنفية لم يصرحوا به بل انما صرحوا بالرجوع الى الاخيرة ويحتمل ان يكونوا استوقفين وانما نسبت الشافعية اخذا من دليلهم فشهادة على النفي لا يدل من تصحيحه بالاستقراء البالغ وليس بل بتصريح الائمة وحذاقهم ذلك كما عرفت وعلى النزل فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارة بل ظهورها كافية في صحة النسبة فافهم وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والامام الهمام حجة الاسلام الغزالي بالوقف لعدم العلم بانه حقيقة في اثنتين في الاخيرة فقط او في الكل وقال المرتضى من الروافض بالاشتراك فيهما فيتوقف الى ظهور القرينة قال شارح المختصر وهذان القولان الوقف والاشتراك يوافقان لنا في الحكم لانهما قاضيان بالتعلق بالاخيرة والوقف في غيرها الى ان يقوم دليل وان خالفانا في المأخذ لان مأخذهم في تعين الاخيرة التيقن به فانه ان كان لها خاصة فظاهر وان كان للكل فلها ايضا ولا احتمال للكون لما عداها من غير قرينة وكذا في الاشتراك واما عندنا فالمأخذ الظهور في الاخيرة وقال ابو الحسين المعتزلي ان ظهر الاضراب عن الجملة الاولى بان تكليفا نوعا من الانشائية والخبرية والامرية والنهيية واسما بان يكون الاسم الصالح للاستثناء عنه مختلفا او حكما بان يكون حكمها مختلفا نحو اكرم بني تميم واستاجر مضر والحال انه لا يكون في الثاني ضمير الاول اي لا يكون في الكلام الثاني ضمير يرجع الى الاسم المذكور في الاول الصالح للاستثناء عنه نحو اكرم بني تميم واستاجرهم الا زيدا ولا يكون اشتراك بينهما في الغرض المسوق

فلا اخيرة اي يكون حين ظهور الاضراب للاخيرة والاظهر الاضراب لما بان الاخيرة مغايرا نوعا واسما وحكما ومختلفا في احدها لكل يكون في الثاني ضمير الاول ومختلفا عادلا ضمير للاول في الثاني لكن الشيء كان في العرض المسبوقتان لفظيهما اي فيكون للجميع في الصور الثلث ومنه آية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا الان الغرض من الجعل وهو الاهانة وللاهانة واحد فهو اي ابو الحسين يوافق الشافعية اذ الحاصل للكلامة لعلة بالكل الا للبالغ وهو قول الشافعية الا انه اقتصر البالغ فيما فصل بخلاف الشافعية فانهم لم يقتصروا فالخلاف لكان ففي تعيين الموانع وهو امر آخر لنا اولا ان حكم الاولى ظاهر في الثبوت عما ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للاخيرة فقط فلا يرفع حكم الاولى كما يجوز تعلقه بالكل فيرفع حكم الاولى البعض واذا كان الرفع مشكوكا فالابا رضة لان الظاهر للابا رضة المشكوك وهذا احسن مما قالوا حكم الاولى متيقن ورفعه بالاستثناء مشكوك فانه يرد على ظاهره ان المتيقن بحكم الاولى ممنوع اذ احتمال ارتفاعه بالاستثناء ولو بصارف موجود ولا قطع مع الاحتمال وان كان يجاب عنه بان المراد بالمتيقن الظهور فتقابل الظهورين بخلاف الاخيرة فان حكمها غير ظاهر لان الرفع ظاهر فيها لان الكلام فيما لا صارف عنها وح تعلق بها ولزم فيها اتفاقا واذا ثبت ان الاخيرة ظاهرة الرفع فاندفع ما في المختصر ان الاخيرة الينا كذلك اي حكمها ظاهر والارتفاع بالاستثناء مشكوك لجواز رجوعه الى الاولى بدليل ولا يرفع الاخيرة ووجه الدفع ظاهر وهذا الدليل انما ظاهره لا يدل على عدم التعلق بما عدا الاخيرة بل التوقف وقد يقرر بان رفع الاولى مشكوك فلا يرفع الا حكم مظهور قرينة التعلق بها حينئذ فالتعلق بها مجازا وحقيقة وعلى الثاني الاشتراك لان المنفرد لا يحتاج الى قرينة التعيين الاول فلزم الظهور في التعلق بالاخيرة فتامل فيه ثم اعترض عليه بان ظهور حكم الاولى ممنوع بل ارتفاعه بالاستثناء ظاهر عند الخصم كيف وهذا في قوة اصل المطلوب لك ان تقرر بهذا ان التعلق المتعلقاة بالقريب اصل عند اهل العربية وقد اعدل عنه اليقين حكم الاولى ظاهر الثبوة لعدم تعلق المغير به وارتفاعه بالاستثناء مشكوك لان الكلام فيما لا صارف عن الحقيقة فتعلق به وهو القريب ولا تعلق بما عداه الا بقرينة وهذا يدل على عدم التعلق بما عدا ما تامل فيه فانه موضع ولنا ثانيا الاتصال من شرطه اي الاستثناء الكامر وهو في الاخيرة فقط لانه متاخر عن الاول بالاخذ في جملة اخرى فلا يتعلق بما عداها وهذا يدل على عدم التعلق بما عدا الاخيرة فانما علقت الا الاتصال بالعطف موجود قال والا اتصال بالعطف فقط ضعيف لا يكفي لتعلق الاستثناء التحققة مع الصارف عنه فيعتبر بدليل آخر موجب لاعتبار هذا الاتصال والسر في ضعف هذا الاتصال ان العطف في الجمل لا يفيد الا تحققها في الواقع وهذا حاصل ان لم العطف الفم وفي صورة عدم العطف لا تعلق لاحدها بالآخر فكذا في العطف واعترض بان الشرط في الاستثناء الاتصال العرفي وهو متحقق فان العرف لا يعده متاخرا عن الاول وجوابه ظاهر لان الجمل المتعاطفة قد تستوعب الساعات اذا ذكر الاستثناء بعدها ولا يحكم عاقل بانه متصل بالاولى لا حقيقة ولا عرفا وغير المتعاطفة اثنين او ثلثة اذا قرن بعدها استثناء مثل المتعاطفة اثنين او ثلثة فان الكفي بهذا الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغيرها سيان فيحكم برجوعه الى الكل اذا كانت الجمل قليلة بحيث يقال في العرف انه كلام واحد وان لم يكن متعاطفة بخلاف الكثيرة وان كانت متعاطفة مع ان غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقا الا الى ما يليه فقد ظهر انه لا يكفي هذا الاتصال العرفي بل الذي هو شرط هو الموكوة من غير عذر والاخذ في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه انه ترك الكلام الاول واخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه بعد فتدبر وبهذا يكفي للناظر المنصف واعترض ايضا بان الدليل لو تم لدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع انه يجوز بالقرينة ولك ان تجيب بانه ربما ينزل بالاتصال منزلة العدم لامور خطابية وينزل الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة فلا يعد اخذه في اخرى تركا لما بل اتماما للسابق المقاماة الخطابية لكن يحتاج الى القرينة بكونه خلاف الظاهر فلا يدل دليلنا على عدم الجواز مطلقا بل اذا لم يكن صارف فقط الا ترى انه كثيرا ما ينزل وجود الشيء منزلة العدم في المقامات الخطابية فينزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بمقتضاه وبالعكس لظهور امره حقيقة او ادعاء وغير ذلك مما بين في فن المعاني فلذا

ههنا فاحفظ فانه من مزال الاقدام ولنا ثالثا لو كان متعلقا بالكل لزم توجه العاملين الى متعلق واحد وهو التنازع ولا شك ان باب عدم التنازع اكثر فيحمل عليه الا بدليل لان الظن تابع للاغلب فتدبر واستدل على المختار اولا ولو قال على عشرة الا اربعة الا اثنين لزم ثمانية فلم يتعلق الاستثناء الا بما يليه وان تعلق بالكل لزم ستة ويجاب بانه في غير محل النزاع لعدم العطف والجملة ههنا قيل في شرح المختصر ولم يتعلق بالكل للتعذر المانع اياه والا يتعذر بل لصح كان الاثنان مثبتا لكونهما مستثنين عن الاستثناء المفيد للنفي منفيا لكونهما ايضا مستثنين من العشرة المستثنية وثبوت شئ واحد وانتفاءه محال اقول في رده وحدة الموضوع من شرط التناقض وليس الناظر وليست وحدة متحققة ههنا لان اثنين مثبتين من جملة الاربعة المستثناة والمنفيين من جملة الستة الباقية وان قيل لنوع الاثنين واحد فوحدة الموضوع متحقق قلت اجتماع المتنافيين في الواحد النوعي غير مستحيل كما لا يخفى فتدبر واستدل ثانيا بان عمل العدم استقلالا ضروري فان غير المستقل لقتضى التعلق والارتباط دائما وجب للضرورة تقدر لقدرها ولا تعدادها والاخيرة متعينة للتعلق لان الكلام فيما للصفة وبها يندفع الضرورة فلا تعلق بما عداها ويجاب بانه وضعي اي وضع للتعلق بالجملة للضروري حتى لا يتجاوز قدرها وفي التحرير ان اريد انه وضع للتعلق بالاخيرة فتم مطلوبنا وان اريد انه وضع للتعلق بالكل فهو ممنوع وظاهره غير موجه لانه منع على المنع ووجهه بانه ممنوع وباطل لانه لا يستقل للاخيرة والاصل في الحقيقة وفيه ان الخصم لا يسلم الاستعمال من غير صارف عن الاولى ومطلق الاستعمال لا يفيد مع انه لو تم لغى مقدمة اصل الدليل وربما يقرر بان المراد بالضرورة عدم الافادة من غير تعلق وان كان التعلق وضعيا فالاستثناء لعدم استقلاله ضروري التعلق والاخيرة تكفي فلا تعلق بما عداها فلا يندفع لكن يرد عليه ان اشار اليه بقوله اقول وايضا الكلام في قدر الضرورة فانه لم لا يجوز ان يكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع كيف لا وانه عند الخصم موضوع للاخراج عما قبله متعدد كان او واحدا فافادته موقوفة على التعلق بالكل ففيه الضرورة فافهم ولا تخلص عنه الا بان يقال ان ضروري التعلق لانه غير مستقل والاصل في المعمول ان يلي العامل ان كفى الافادة وههنا الاخيرة كافية لدفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالاخيرة فتامل فيه تاما ما اصادفه وما في المنهاج من النقض بالحال والشروط والصفة وغيرها فان مقدمة الدليل جارية فيها مع انها للكل اتفاقا فنقول انا لا نسلم اتفاق الا في المشترط في التعلق بالجميع خاصة كما صرح به الامام فخر الدين الرازي صاحب المحصول فلا نقض الا به لا بالصفة وغيرها فانها للاخيرة عندنا وسيأتي وجه الفرق بين الشرط والاستثناء فيندفع به النقض فانظر الشافعية قالوا ولا العطف يجعل المتعدد كالمفرد فيجعل الجمل كالواحدة فالمتعلق بالواحد هو المتعلق بالكل اقول انما يتم لو كان عطف الثانية على الاولى بدون الاستثناء فانه حينئذ صار الكل بالعطف واحدة فلا معنى لتعلق الاستثناء بالواحد لانه هو اي عطف الثانية على الاولى بدون الاستثناء ممنوع بل يجوز ان تعلق اولا بالاخيرة ثم بهما مع الاستثناء بعطفت على الاولى وصارت الكل بمنزلة جملة واحدة فلا يلزم تعلقه بالكل وجيب في المشهور بان ذلك اي ضرورة المتعددة كالواحد في عطف المفرد اة حقيقة نحو جاء زيد وبكر او حكما كالجمل التي لها محل من الاعراب اوقعت صلة وامثالها في عطف غير المفرد اة فالقطع بان نحو ضرب زيد تميم وبكر تجمان ليس في حكمه ويظهر من هذا الدليل وجوابه ان الاستثناء من المعطوف المفرد استثناء من المعطوف عليه لانهما كشئ واحد وهذا انما يناسب ما قدمه ان قيود واحد المتعاطفين قيود للآخر للتشريك وقدم الكلام فيه ثم يرد عليه ان الصفة والغاية لا تقيد به الا المفرد والاخيرة مع انه كالاستثناء وسائر القيود فالحق ان جواب المصر وهذا تنزلي فافهم وقالوا ثانيا لو قال والله لا اكلت ولا شربت انشاء الله تعالى تعلق بهما اتفاقا بيننا وبينكم فلا حنث بالاكل ولا بالشرب واجيب بانه اي انشاء الله شرط لا استثناء فليس مما نحن فيه فان الحق به لانه تخصيص مثله فيكون مشتركا في الاحكام كان قياسا في اللغة وقد نهينا عنه وان قالوا وجدنا سحاورا ة المخصصة الغير المستقلة على نمط واحد فلا قياس قلنا ليس كذلك بل الشرط للحكم التعليقي بخلاف الاستثناء قرينة تخيير ولا يلزم اتحادهما وضع لنوعي الحكم التعليقي والتنجيزي في الاحكام الا ترى ان الشرط قد يفيد انتفاء الجزاء بالكلية والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستقراء في الكثير

من غیر استقراء بذا النوع منه لا یصح بل لا بد فی استقراء الجنس من استقراء کل نوع منه فلیس الا القیاس فتدبر فانه واضح علی ان الشرط مقدم تقدیرا لان له صدارة الکلام باتفاق النحاة فیصح تعلقه بالاول لانه مقارن له تقدیرا بخلاف الاستثناء فانه موخر فلا یتعلق الا بما یلیه فیقاس علی الشرط قیاس مع الفارق قال مطلع الاسرار الحالیة تقدم الشرط تقدیرا یرشدک الی مذهب اهل المیزان فانه لو کان الشرط بمنزلة المحال والظرف لا یلزم التقدم هذا وتامل فیه فان للمجادل ان یقول ان کلمة کم وان وقع مفعولا لیکون مقدما للصدارة قد قال فی شرح المختصر الشرط الیه فقط علی ما رجع الیه فقط فلو کان للاخیرة تقدم علیها فقط دون الجمیع وان کان للکل تقدم علی الکل فلا یلزم من التقدم التقدم علی الکل ولا الرجوع الیها فلا یصلح ما ذکرتم فارقا بین الشرط والاستثناء اقول فی الجواب المراد انه ای الشرط لما زال عن مکانه واستدعی التقدم لم یتعین الاخیرة بالاتصال لانه زال بالاصوتی فیقدم علی الجمیع دفعا للترجیح بلا مرجح فانه لو تقدم علی البعض دون البعض بعد زوال المکان نسبة الی الکل علی السویة یلزم الترجیح من غیر مرجح قطعا فتقدم علی الکل فتم الفارق فافهم ولا یرد علیه انه لم لا یجوز ان لا یکون للاخیرة فمکانه قید فقط واذا کان تعلقه بالاخیرة اصلح فلا رجحان من غیر مرجح لانه مع کونه منعا علی المنع اذ هو فی صدد رفع القیاس غیر موجه لانه صالح بحسب المعنی للکل والکلام فیما الاصارف والاتصال فی اللفظ لما سقط اعتباره فلیس لتعلقه بالاخیرة اولی لان نسبته الی الکل علی السویة فلا اصلحیة اصلا کما قررنا فتدبر وایضا انه ای لا اکلمت ولا شربت انشاء الله تعالی فی غیر محل النزاع لتحقق قرینیة الکل وهو بخلاف الکلام فیما لا قرینیة فیه وبهذا الی غیر المستدل فانه لا یرید علی المناقشة فی المثال اذ المقصود قیاس الاستثناء علی الشرط فتدبر مع انه نقل عن بعض الادباء ان الشرط مختص بالجملة التی یلیها فهو والاستثناء سواء زمان تقدم مختص بالاولی ان تاخر فبالثانیة فلا یتم استدلالکم علیهم وقالوا ثالثا الغرض قد تعلق بالکل ای قد یکون الغرض الاستثناء عن الکل فلما ان تکرر بعد کل جملة واما ان یوتی بعد واحد او یوتی بعد الجمیع والتکرار مستهجن فتعطل الاولی وفی الثانی ترجیح من غیر مرجح بقی الثالث فیلزم ظهوره فیلزم ظهوره الاستثناء المتاخر عن الکل فی الکل لتعینه ای التاخر عن الکل للقرینیة الیه ای الی التعلق بالکل وهو المدعی قلنا لا استهجان اصلا فی التکرار مع قرینیة الاتصال والتعلق بالکل والکلام فیه فتعین التاخر للقرینیة الیه فتدبر لجواز نصب قرینیة الکل فهذا طریق آخر ولجواز التصریح بالاکذا فی الجمیع فهذا طریق آخر وقالوا رابعا لما صلح الاستثناء المذکور عقیب الجمل للکل او القصر علی الاخیرة تحکم قلنا الاستثناء المذکور صالح لکل من الاخیرة والجمیع فالکلام محکم موجوها کم فهو جوابنا علی ان القرب من الاخیرة والیقین بکونه لها مرجح فلا تحکم مع انه لا یستلزم ما ذکرتم الظهور فیه ومدعاکم هذا بل حدیث التحکم والترجیح من غیر مرجح یوجب ان یکون للعشرة المشترکة کالمشترک کالجمع المنکر الا ان یقال هذا الدلیل لابطال التعلق بالاخیرة لا اثباته مذهبه ولک ان تقول فی الجواب ایضا انه ان اراد انه صالح للکل فی نفس الامر والاستعمال الصحیح من غیر قرینیة فلا نسلم ذلک کیف نسلم من ادعی الظهور فی الاخیرة والوضع لها وان اراد انه صالح لها عقلا واستعمالا لو مع قرینیة فمسلم لکن لا یفیدکم کما لا یخفی وقالوا خامسا لو قال علی خمسة وخمسة الا ستة فبالکل ای تعلق الاستثناء بالکل التفاتا الی الحقیقة قلنا انه فی غیر محل النزاع لوجوه من انها لیست جملا وان التعلق بالکل لصارف وهو تعذر استثناء الستة عن الخمسة وانه لو تم کان الاستثناء فیه عن الکل بما هو الکل لا فی کل واحد والکلام فیه لا فی الاول کما لا یخفی اتباع الروافض خذلهم الله تعالی قالوا اولا ان الاستفهام ایما المراد من التعلق بالاخیرة او الکل وانه دلیل الاشتراک لانه لو کان لاحدهما فقط لتبادر وضاع السؤال قلنا لیس هو دلیل الاشتراک بل الاستفهام الجهل بالحقیقة لکونها نظریة یجهلها قبل اقامة البرهان او لرفع الاحتمال فان الظهور فی احدهما لا یمنع احتمال خلافه او لیس محکما فیه فیحسن الاستفهام لازالة الاحتمال لیصیر محکما فیه وبهذا الرافضی کیف عمی عن الحق ولم یدر ان حسن الاستفهام لو کان دلیل الاشتراک لصار الالفاظ النظریة الحقیقة او الخفیة الدلالة ومظنونها کلها مشترکة ومن لم یجعل الله له نورا فما له من نور وقالوا ثانیا صح الاستثناء المذکور عقیب الجمل

بالجميع وللاخيرة فقط والاصل الحقيقة فيكون حقيقة فيهما قلنا هذا اجمل بل الاصل عدم الاشتراك بل المجاز خير منه ثم انه ان اراد الصحة للجميع من غير قرينة وللاخيرة كذلك فمذا دعوى من كمال بلوغه درجة العناوة وكيف يساغ له في مقابلة من يدعي الظهور في احدهما وان اراد الصحة مع قرينة في احدهما فهي مجاز قطعا فاشار الاشتراك منه حماقة فتدبر اقول الاستدلال منقوض بما عدا الاخيرة فانه صحيح والاصل الحقيقة ولعله مجاز بالاتفاق فان قلت اذا كان مجازا بالاتفاق فلا تثبت الاصالة كونه حقيقة في مقابلة قلت هذا يعود على الدليل فانه حقيقة في احدهما باجماع من يعتد باجماعهم فلا تثبت اصالة الاشتراك في مقابلة فتدبر القاضي وحجة الاسلام تباعهما قالوا الاتصال يرجح بالعطف يجعلها كالواحد والانفصال والقطاع كل عن صاحبها حقيقة يجعلها كالاجانب فيخرج الاستثناء من الاولى تارة على تقدير كونها كالواحد لا يخرج من الاولى تارة اخرى على تقدير كونها كالاجانب فلما شبهان والاشكال والاشباه يوجب الاشكال فتيقف قلنا ايجاب الاشكال الاشكال ممنوع وانما يوجب لو كانت متساوية في القوة وليس كذلك كما تقدم من الدلائل الدالة على ترجيح احدهما فائدة الاستثناء في آية القذف التي مر تلاوتها مقصورة على ما يليه هو قوله تعالى اولئك هم الفاسقون عند الحنيفة فلا يقبل شهادة المحدود في قذف ابدا تاب لعموم قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وعدم خروج التائب عنه بالاستثناء خلافا للشافعي رح كما هو المشهور ومالك واحمد كما هو في التيسير فيقبل عندهم وانما خالفوا رد اليه اي للاستثناء اليه اي ما يليه مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان قلت كان ينبغي على رأيكم سقوط الجلد عنه بناء على رجوع الاستثناء المعقب للجمل الى الكل قال ولو لا منع الدليل من تعلقه بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة من كونه اي الجلد حقا للآدمي وهو لا يسقط بالتوبة لتعلق الاستثناء به ايضا ولسقط الجلد اقول انما يتم ما ذكر فارقا لو لم يكن عدم قبول الشهادة من تمام الحد وهو ممنوع بل الحد عندنا الجلد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب لشرعه الزجر وهو ايضا زاجر بل هو اشد من الضرب عند اصحاب المروءة ثم الجريمة صدرت من اللسان فيناسب الزجر عليه فيجعل ما صدر عن لسانه مثل ما صدر عن بهيمته وهذا مثل حد السرقة فانما صدرت عن اليد فشرع الحد فيها وامر بالقطع وهذا كله ما اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره حيث قال وعلى هذا قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان قوله فاجلدوهم جزاء وقوله ولا تقبلوا لهم الكان تاما لكنه من حيث انه يصلح جزاء وحده ينقلب الى الشرط لان جزاء لا بد له من الشرط فجعل ملحقا بالاول الاتري ان جرح الشهادة ايلام كالضرب والاتري انه فوض الى الائمة فاما قوله واولئك هم الفاسقون لا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء لولاية الامام فاما الحكاية عن حال قائمة فلا فاعتبر تماما بصفتها وكائنة في حق الجزاء في حكم المبتدأ وقال ايضا والشافعي قطع قوله تعالى ولا تقبلوا مع قيام دليل الاتصال وجعل قوله تعالى واولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف سبب والعجز عن البينة شرط بصيغة التراخي والفرد مشارك للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف ثم انتهى وان تأملت في هذا الكلام وجدت ما ذكره المصنف على وجه اتم واليقنت لسقوط ما قيل انه لا يصلح للحدية لان اقامة الحد فعل يجب على الامام كيف والامتناع عن القبول فعله هو لم فافهم ويمكن ان تقرير كلام الامام الشافعي رحمه الله كذا من الاصل بان الجلد ايضا يسقط بالتوبة لكن التوبة في حقوق العباد تتم بعفو صاحب الحق وعنده يسقط بعفو المقذوف لكن على هذا ينبغي ان لا يقبل الشهادة الا بعد العفو وهو خلاف مذهبه فتدبر وللحنيفة اولا ما تقدم من تعلق الاستثناء بالاخيرة ولهم ثانيا ان ما قبلها اعني ما قبل آية اولئك هم الفاسقون فعلية طلبية وهذا القول اسمية اخبارية فلا تعطف على الاولى وهذا الوجه اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره بقوله وصل قوله تعالى اولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل للانفصال فتدبر ويحمل الواو على الاعتراض كما اختاره بعض شراح الاصول الامام فخر الاسلام قدس سره وان جعل للعطف فعطف على قوله تعالى والذين يرمون فانه مع الخبر المأول بالقول جملة اخبارية وعلى هذا فلا يتعلق الاستثناء بالجملة الطلبية ايضا وهذا بناء على ان الذين مبتدأ اما اذا كان

مفعولا لفعل مضمر وجب القول يكون الواو للاعتراض تبة فافهم فانقلت لم لا يستثنى من الذين قلت فح يلزم سقوط الجلد ايضا فتامل قيل الممتنع انما هو عطف الجزئية على الانشائية فيما لا محل لها من الاعراب وههنا لها اى الانشائية محل من الاعراب لانها خبر عن المبتدء فلا يمتنع عطف هذه الاسمية عليها وهذا انما يتم لو جعل الذين مبتداء واما اذا جعل مفعولا بفعل مضمر والطلب تفسيرا فليس له محل من الاعراب فيمتنع العطف اقول لا كلام لنا في الامتناع انما الكلام في الترجيح اذا تردد في العطف على الانشائية والخبرية ولا شك ان المماثلة الخ قال اولى عطف الجملة على ما يماثلها من عطفها على غير ما يماثلها فما ذكر يكفي للترجيح ولهم ان الجملة الاولى خوطب بها الحكام بدليل جمع المخاطب وكون اقامة الحد مما لا يقوم به الامام وهذه الاية خطاب للنبي عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بدليل الكاف وافراده واذا اختلف الخطاب فلا يعطف عليها فلا يرجع الاستثناء اليها وهذا الوجه مما اشار اليه الامام فخر الاسلام بقوله الا ترى انه الى الائمة فان التفويض كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحد كذلك يصلح مرجحا لامتناع العطف واما في التلويح انه لا امتناع في خطاب الجماعة بالكاف المفرد اذا كان عرفا للخطاب كما في قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك وقوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى وغير ذلك ساقطا فان الكلام في استعمال حقيقي ولا شك ان الكاف موضوع لافراد المخاطب باطباق اهل النحو وكيف ولولاه لم يكن للتثنية والجمع فائدة وفيما استشهد يجوز ان يكون قوله من بعد ذلك خطابا لغير بني اسرائيل على طريقة الالتفات اشعارا بانهم غير قابلين للخطاب وينبغي ان يخاطب غيرهم باعلام حالهم وقوله كذلك يحيي الله الموتى غير داخل تحت المقول والمعنى وقلنا اضربوا بعض بها فضربوا فحيي كذلك يحيي الله الموتى بامن صلح للاعتبار والتذكر وعلى هذا فنفس وبعد التنزل لا يضر ذلك استعماله في الجمع مجازا كما يستعمل ضمير المتكلم مع الغير في الواحد وههنا لو عطف الاسمية على الطلبية يلزم اختلاف للمخاطبين لو ابقي الكاف على حقيقته واحمل على المجاز خلاف الاصل فلا يعطف عليه ولو تنزل عن هذا فلا شك في صلوحه مرجحا فتدبر لا قول لو منع ولك اى اختلاف الخطاب العطف على جزء الجملة وقوله تعالى لا تقبلوا الجزء للاسمية وقع جزاء فيه لمنعه على كلها لكون المخاطب فيها ايضا جمعا والثاني باطل للاتفاق فانه لا بد من العطف على واحد منها وفيه نوع خفاء لان احتمال جعل الواو للاعتراض باق على ما جوز بعض النحاة ثم ان الجملة الطلبية لا يصلح وقوعها خبرا الا باويل القول على ما هو المشهور فالتقدير والذين يرمون المحصنات الى الاخر مقول فيهم فاجلدوا ولا تقبلوا وح يجوز ان يكون في الجملة الكبرى الخطاب له عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وفي متعلق الخبر الخطاب للائمة والمعنى والله اعلم يا ايها النبي الذين يرمون المحصنات قيل فيهم كذا وكذا وح لا مانع من عطف الجملة الاسمية على الكبرى لاتحاد الخطاب وايضا لا تقبلوا في محل الخبر فلو عطف عليه كان خبرا فيلزم تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة الكبرى فانها لا محل لها من الاعراب فلا يلزم من العطف عليها الا الاختلاف في جملتين وهذا ليس بذلك المثابة فاحفظه ولا تغلط الان يقال ح العطف عليه الحاصل من الجملة الاخيرة على الحاصل من الكبرى من غير لحاظ الخطاب على ما جوز صاحب المفتاح في مثل زيد يعاقب بالقيد والاذاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق انه من عطف الحاصل على الحاصل من غير لحاظ الجزئية والانشائية وانما لم يجوز العطف على لا تقبلوا من قبيل عطف الحاصل لانه انما يكون في الجملة المنقطعة التعلق ولا تقبلوا متعلقة بالجزئية فتامل ولهم ايضا انه اى استثناء التائبين منقطع فلا يكون متصلا فخرجا لهم عن الفاسقين ولا عن المحكوم عليه لعدم قبول الشهادة وهذا الوجه مما اختياره صاحب الهداية رحمه الله تعالى وذلك لان في الجملة الاخيرة ذاتا هي المشار اليهم بأولئك وصفة هي الفاسقون فلو كان استثناء التائبين متصلا فاما عن الذات المشار اليها بأولئك وهم الراميون او عن صفة الفسق واستثناء الذات من الصفة لا يجوز لان الذات غير داخلة فيها فبطل الثاني ولو كان الاستثناء من الذات افاد عدم ثبوت الحكم للمستثنى وصار الحاصل فهم ليسوا فاسقون الخارجون عن طاعة الله تعالى الا الراجين الذين تابوا فانهم ليسوا فاسقين بل مطيعين وهو خلاف الواقع فان التفسق يعم الكل من التائب وغيره ولم يكونوا خاسقا قط من اى شئ تابوا لكن التائبين يصيرون بعد التوبة صالحين والباقون هم الخالدون فيه لان التائبين غير متصفين به اصلا وبالجملة الانفصال من اولئك او عموم الاحوال لا يستقيم الا بكلف

غير مرضي عند الحذاق لفظا كما ان اذا قيل الا استثناء من الاحوال والمعنى اولئك هم الفاسقون في كل وقت الا وقت التوبة عنه وبابا لفظ الاستثناء الا بتقدير
استثنى عنه وبعني كما اذا استثنى عن اولئك يجعل فيقهم كلا فسق فتامل الثاني من المخصصات المتصلة الشرط قال الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي
الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد المشروط عنده واورد اولا انه دوري لان المشروط لا يعلم الا بعد العلم بالشرط وبجاب عنه بان
المراد بالمشروط الشيء والحاصل بالا يوجد شيء بدونه ولا يلزم ان يوجد الشيء عنده وهو الظاهر والا لضاع قوله ولا يلزم آه لان ذلك لا خراج السبب
ولو كان المشروط على معناه لم يدخل من اول الامر حتى يخرج فانه ليس مما لا يوجد المشروط دونه بل لا يوجد السبب دونه قيل اذا كان المراد به الشيء فيصدق
على المادة والغاية فانهما مما لا يوجد الشيء دونهما ولا يلزم ان يوجد عندهما اقول الا ان يقال المراد خارج عن الشيء كذلك اي لا يوجد الشيء دونه آه
بناء على المعروف وشتان ان الشرط من اعلل الى رتبة فهذه الشهرة قرينة الارادة واما الغاية فانا نلتزم كونها شرطا في هذا الاصطلاح المذكور هنا كما
قيل اولا يلزم بل يقال كما اقول هي علة لفاعلية الفاعل فليست موقوفا عليها المعلول الا بواسطة باعتبار انه موقوف على الفاعل بما هو فاعل وفاعليته
موقوفة عليها والمتبادر من عدم الوجود دونه التاخر عنه ذاتا بالذات من غير واسطة فالمعنى الشرط لا يوجد الشيء دونه اي يتاخر الشيء عنه بالذات بخلاف
العلة الغائية فتامل وقد يقال يخرج على هذا جميع افراد الشرط فانها ايضا علة لفاعلية الفاعل وكونه تاما في الفاعلية فتدبر فيه فان فيه تاملا فان الغائية
ليست مما يتوقف عليه وجود المعلول الا بالعرض لبطلان العبث والشرط انما يتوقف عليه وجود المعلول لنفسه والفاعل ليس فاعلا تاما دونه فتدبر
واورد ثانيا انه ينتقض بجزء السبب فانه لا يوجد المسبب دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واعلم انه لا يتوجه الى التعريف فانه لا يصدق عليه لا يوجد المشروط
دونه وان صدق لا يوجد المسبب دونه از قد يزيد بالمشروط الشيء لدفع الدور يتوجه اليه هذا الايراد فهذا في الحقيقة ايراد على جواب الدور ويجاب بان جزء
السبب قد يوجد المسبب دونه اذا وجد سبب اخر غير الذي هذا الجزء جزء منه فلا يصدق عليه الحد فيقال هذا الجواب في غاية السقوط لان المراد في النقض
جزء السبب المتحد اي الواحد للمسبب كما صرح به الآمدي ويصدق عليه انه لا يوجد المسبب دونه واجيب المراد عدم الوجود دونه لنوعه اي لنوع الارتباط الذي
بينه وبين الشيء والحاصل الشرط الامر المتعلق بالشيء لا يوجد بدونه لنوع هذا التعلق ولا يلزم لنوعه ان يوجد عنده حتى يتناول الشرط الشبيه بالسبب وهو الشرط
الذي يتاخر المشروط وهذا اذا كان اخر ما يتوقف عليه فانه يلزمه وجود المشروط لكن لا لنوع تعلقه بالمشروط والا لكانت سائر الشرط مستلزمة فلم يبق لنوعه مخرج
بهذا الشرط ثم من الاسباب ما له شرطية كما يقال الوقت شرط لصحة الجمعة والعيد من والاداء مطلقا وبهذه العناية يندفع النقض فان للوقت علاقتين علاقة
الاقتضاء ولهذه العلاقة سبب وعلاقة الشرطية ويصدق انه متعلق بالجمعة التي لا توجد بدونه بنوع هذه العلاقة ويمكن ان يخاص ويجاب عنه فانه يندفع
النقض بهذه الشروط التي هي الاسباب ثم هذا بحسب الجليل من النظر والنظر الدقيق فيها ان ما هو سبب بشيء لا يكون شرطا لا صلا اذا الشرط اقتضاء فيه صلاحية
لان يتوقف وجود على وجود السبب لا من جهة خصوص المادة فلا يوقف فليس سببا لوجود صلوة الجمعة واداءها وانما هو سبب لوجوبها واقتضاءها والشرطية انما هو بالنسبة الى الاداء
الوجود لاستحالة في كون شيء سببا لشيء وشرطا لاخر فافهم اذا تقرر ان المراد هذا شرع في تقرير الجواب وقال عدم وجوب المسبب بدون جزء السبب المتحد
بهذا النظر الى خصوص المادة وهو كونه متحدا لا بالنظر الى تعلقه السببية مطلقا والا يلزم ان لا يوجد بدون شيء من الاسباب ولو متعددا لكن يلزم ح ان لا يكون
للعلة التامة الخ وهي قوله ولا يلزم ان يوجد عنده فائدة فان السبب يخرج حينئذ بالقيد الاول وكان هذا لاخراج السبب فانتقت الحاجة الى احضار فائدة في اخراجه
بل يجوز ان يكون الفائدة اخراج العلة فانه لا يوجد المعلول دونه قلت يجوز ان العلل تتعدد كالسبب فليس عدم الوجود دونها لنوع العلية فخرجت بالاول
فتدبر فيه الا ان يقال ذلك لاخراج القدر المشترك بين مجموع الاسباب فانه لا يوجد المسبب دون القدر المشترك لنوعه لكن فيه مناقشة فانه انما لا يوجد دون
القدر المشترك لانحصاره بين الاسباب الا لنوع تعلقه بالمسبب فانه ليس غير السببية اقول يعني ان الشرط قد يكون شرطا لشيء مع سبب له دون سبب اخر كما ان

القبض شرطا الملك في الهبة دون البيع فانه يفيد الملك بنفس العقد دون الهبة فلو قطع النظر عن خصوص السبب ويوخذ انه شرط للملك شرلا خرج ذلك
عن الحد لانه يوجد المشروط دونه بل لا يصدق الحد على شرطا اصلا فان نوع الشرطية لم يات عن وجود المشروط دونه الا ان يقال ليس المحدود الشرط العام بل المحدود
شرط الشيء مطلقا اي من كل وجه مع كل سبب وهذا المذكور شرط من وجه دون وجه فتدبر والحق في جواب ان كون القبض شرط الملك
ممنوع وانما هو شرط لحصة الملك الحاصلة من الهبة ولا يلزم من شرط الخاص شيء اشتراط المطلق به بل شرط ايجاب الهبة الملك و
قبله لم يوجد سبب تاما لكن يصح عنه عبارات الفقهاء فتدبر فانقلت ما وجه قولهم الشرط لا يتعدد بدلا بان يكون لمشروط واحد شروط
متعددة يوجد هذا المشروط تارة مع هذا الشرط وتارة مع اخر والسبب يتعدد على هذا النمط فان الملك يحدث باسباب شتى ولم يردان
الشرط لا يتعدد اصلا حتى يرد عليه ان تعدد الشروط بديهي ولم يقل احد ان شرطا لا تعدد قلت المعتبر في الشرط اصطلاحا عدم الوجود
بدونه فلا يكفي التعدد المذكور والا وجد المشروط بدون كل فعند التعدد وبحسب الظاهر الشرط القدر المشترك بين الشروط المتعددة والمعتبر في
مفهوم السبب استتباع الوجود وكذا واحد معين من الاسباب المتعددة بدلا كذلك اي يستتبع وجود المعلول كالجناية على الصوم والطهارة مفضيان
الى وجوب الكفارة والسرقة اي في اعتبار القدر المشترك في الشروط دون الاسباب ما تقرر في العلوم العقلية ان فاعل الواحد بالعدد لا بد
ان يكون واحدا بالعدد اذ لولاه لجاز فاعلية الواحد بالعموم للواحد بالشخص وينقبض العقل عن ان يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل معلوله
والاسباب بمنزلة الفواعل فلا يجوز ان يكون قدر امشتركا والا فكان الواحد بالعموم الاضعف سببا وفاعلا للواحد بالعدد الاقوى بخلاف
الشرط فانه لانقباض عن كون الاقوى تحصيلا متوقفا على الاضعف فيه لعدم كونه متحصلا بخلاف الفاعل هذا ويرد عليه ان استناع كون تحصيل
الفاعل ضعيفا انما هو في الفاعل الحقيقي المؤثر دون المؤثر الجعلي فلا يتم هذا السر والاولى الاكتفاء بما سبق اقول خلاصة ذلك هي ان الواحد بالعموم
لا يكون فاعلا للشخص منقوض باقتضاء الماهية فردا معينا كالواجب عند المتكلمين الذاهبين الى زيادة الشخص فانه متعين بنفسه ومعلول للماهية الواجبية
والعقل على راي الفلاسفة الذاهبين الى انحصار نوعه في شخصه لاقتضائه الشخص بنفسه فتامل بل نقول اقتضاء الماهية الشخص غير معقول لان
نسبتها الى الاشخاص على السواء والمقتضي لا يكون متساوي النسبة الى المعلول وغيره وايضا جاعل الوجود والشخص واحد بل الشخص نحو الوجود على
التحقيق فلو اقتضى الماهية الشخص لاقتضت الوجود فيوجد قبل الوجود وبهذا البطل الفلاسفة زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه ونسبة علية ماهية العقل التعين
لا يقبلها النقاد من المهرة والله اعلم بحقيقة الحال وقيل في المنهاج الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر عقليا كان او جعليا فلا يرد ان العلل
الشرعية لا تاثير لها حتى يتوقف على الشروط ويفهم منه لا يتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب فلا يرد النقض به وفي المنهاج قيد زائد
لم ينقله وهو لا وجوده وح لا حاجة الى هذا الفهم فان جزء السبب يتوقف عليه وجوده فخرج به الا ان في الجزء المحمول محل تامل قيل في شرح الشرح
لكنه بكل سبب فانه يصدق عليه انه يتوقف عليه تاثير المؤثر ضرورة توقف تاثير الشيء على ذاته وما في بعض شروح المنهاج يخرج بالقيد الاخير
فان وجود السبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده فمفساده غني عن البيان فان الوجود وان كان زائدا لا يتوقف
على الذاة الموجودة فتدبر ويدفع بان المتبادر من المحدود نه اي ما يتوقف عليه التاثير سفارا للمؤثر فيخرج السبب ثم اورد على عكس الحيثية
في العلم القديم فانها شرط لوجود العلم له تعالى واتصافه به ولا تاثير للمؤثر فيه اذ المحوج الى المؤثر الحدوث عند جمهور المتكلمين وعلمه تعالى
قديم وهذا لا يرد عليه من جعل العلة للحاجة كما مكان كما عليه المحققون من المتكلمين المعرف بهذا التعريف قيل لو تم هذا اي المحوج الحدوث
لكانت صفات الواجب تعالى مجده وهي زائدة قديمة لاستغناء قيام الحوادث مستغنية عن المؤثر مطلقا حتى عن الذاة الموصوفة بها اذ لا حدوث

فلا حاجة فيلزم اما كونها واجب الوجود ان كان الوجود ضروريا لها بالنظر الى ذواتها فتعدد الواجب بالذات العياذ بالله او كونها ممكنة مستغنية عن المؤثر ان كان ممكن الوجود وح يلزم انسداد باب اثبات الله تعالى اى العلم به فان مداره على حاجة الممكن الى المؤثر وقد جوزتم وجوده بلا مؤثر اقول اولا واو جود الصفة هو وجود الموصوف بها على ما صرح به ابن سينا فوجود صفاته تعالى قائم بذاته لا بانفسها فلا يلزم وجوب وجود موجوداة متعددة مستقلة وانما يلزم ذلك ظاهر هذا الكلام المقتضى جوازا واجبين غير مستغنيين بالذات ولا يجترئ على التفوه به مسلم بل عاقل فضلا عن تجويزه ثم ان الصفاة قديمة البتة واذ علة الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة فاما ممكناة فيلزم وجود مستاوى النسبة اليه والى العدم من غير مرجح بقى كونها واجبة والوجوب نيابى الحاجة فى الوجود فيكون مستغنية عن الذاة فيكون مستقلة فيلزم ما سلم استحالته ويلزم خلاف المفروض ايضا من بطلان كونها صفاة ويمكن ان يقرر كلام المصباح ان الصفات وجودها لغيرها وجود فى انفسها بالمعنى الذى هو حاجة بالقياس الى الذاة وكلما هو واجب بشئ فهو واجب به لا بالذاة فلا وجوب ولا استغناء وغير لو جوب موجود مستقل عن الواجب بالذاة تعبير عن شئ بلازمه فهذا معارضة او نقض اجمالى ولا ينقطع بها مادة الشبهة ولذا اردف بالثانى المشتمل على اصل هذا غاية التوجيه لكلامه اقول ثانيا انها ممكنة مستغنية عن المؤثر لكنها محتاجة الى المقتضى وانما يلزم انسداد باب العلم بالصانع بالآيات لو كانت مستغنية عن المقتضى مطلقا والمؤثر عندهم اخص منه فان المفيد للوجود يقال له المقتضى فان كان مقيدا بالارادة والاختيار يسمى مؤثرا فالصفاة ممكنة محتاجة فى وجوداتها الى الذاة الموصوفة بها لكن الذاة جاعلة ايا ها بالاختيار والا لزم التسلسل وكيف يجوز ان الاختيار صدر بالاختيار او العلم صدر به بعد العلم واذا كانت مجعولة بالايجاب لم يحتج الى المؤثر ثم هذا موقوف على ما حقق الامام فخر الدين الرازى فى بعض كتبه الكلامية ان المراد بقولهم المحوج هو الحدوث لا الامكان ان المحوج الى الجاعل الخالق بالاختيار هو الحدوث لا الامكان فافهم وح سقط قول النصير الطوسى انهم بين ان يجعلوها واجبة وبين ان يجعلوها محدثة لان لهم ان يجعلوها ممكنة مخلوقة بالايجاب لا بالاختيار فلا محذور وتحقيق امثال هذه المباحث فى العلوم العقلية ثم هو اى الشرط المذكور يحكم بشرطية العقل كالجوهر للعرض فان العرض لا يوجد بدون الجوهر وشرعى يحكم بشرطية الشرع كالطهارة للصلوة فانها لا توجد دونها واما الشرط لغة فهو العلامة ومنه اشراط الساعة اى علاماتها فيه اشارة الى ان شرط اللغوى لا يصلح قسما منه كما زعم ابن الحاجب والى ان الشرط اللغوى العلامة لا مدخول ان واخواتها كما زعم ايضا واما التسمية النحاة مدخول ان واخواتها شرطا فخصيصورة علامة على الجزاء هذا وجه التسمية او كثيرا ما يستعمل ان فيما لا يتوقف السبب بعده على غيره فهو علة موجبة فيستلزم وجوده بوجوده اى وجود مدخول ان وجود السبب فهو علامة على الجزاء لا نفيه فنبه اى لا يستلزم من نفى مدخول ان نفى السبب لاحتمال ان يوجد من سبب اخر بان يكون السبب اعم منه ويكون لازماله وبسبب اخر ولا يلزم توارد السببين على اثر الواحد بالشخص لانه لعموم لا يكون واحدا شخصيا نعم اذا كان مساويا له يلزم من نفيه نفيه ولهذا ينتج فى الاستثنائى المتصل وضع المقدم منه لوضع التالى منه لا نفيه نفيه اى لا ينتج نفى المقدم لنفى التالى وهو اى الشرط قد يتحد وقد يتعدد وجمعا بان يكون الشرط للجزاء من حيث الجزاء او متعددا بدلا بان يكون الشرط واحدا لا بعينه من امور متعددة فهذه ثلثة من الاقسام وكذا الجزاء قد يتحد وقد يتعدد وجمعا وقد يتعدد بدلا فالجملة تسعة حاصلة من ضرب الثلثة فى الثلثة فرع قال ان دخلتا فانتما طالقان مخاطبا لاثنين من زوجانة قد خلت احدهما دون الاخرى قيل تطلق ايهما لان الشرط متحد وهو دخول واحدة واحدة والجزاء كذلك هو طلاق كل وقد وجد شرط طلاق الداخلة فتطلق ثم اشار الى العلة بقوله وطلاق كل لدخولها يعرف بالعرف وهذا اوفق بمذهبنا من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضى انقسام الاحاد على الاحاد وقيل لا يطلق واحدة منهما لان الشرط دخولهما جميعا ولم يوجد فلم يترتب الجزاء وقيل ليس هذا ولا ذاك بل يطلقان معا لان الشرط لطلاق كل دخولها بدلا وقد وجد فيترتب الجزاء وعلى هذا الشرط متعدد بدلا والجزاء معا قيل فحواشى مرزا جان على شرح المختصر فيه تحكم لعدم الاختلاف فى اللفظ بين الشرط والجزاء فالحكم

بالبدلية في الشرط دون الجزاء تحكم بحت اقول المقصود من اليمين المنع عن الدخول ولا شك ان اخذ الشرط بدلا ابلغ في المنع فيه فهو المرجح لاخذ الشرط بدلا دون الجزاء فتدبر وفيه ان المرجح انما يعمل اذا كان الاحتمالان على السوية وههنا تعليق طلاق كل بالدخول متعارف في مثل هذا التركيب فتدبر **مسئلة** الشرط كالاستثناء في الاحكام الا في تعقيبه الجمل فانه ليس كالاستثناء بل الجميع لانه مقدم تقديرا فيقدم على الكل او حق الصدارة للكلام كالاستفهام والتمني وقد تقدم تمام ظاهر هذا الكلام يوهم ان الشرط ايضا يوجب حكما مخالفا لما اخرجه كالاستثناء ولعله مخصوص من المماثلة في الاحكام الاستثنائية ثم القول بتاخير الشرط لما كان منافيا لقول نحاة البصرة ان يبطله مقال واما قول البصريين في مثل اكرمك ان دخلت ما تقدم خبرا اي جملة خبرية مستقلة وليس جزاء ولو قال ما تقدم جملة لكان اشمل والجزاء محذوف لدلالة عليه ولذا لم يجزم مع كونه فعلا مضارعا وهو ينجزم شرطا وجزاء وفيه انه لا يدل هذا الكلام الا على اكرام مقيد معلق بالدخول فليس ما تقدم اخبارا بالاكرام مطلقا ولذلك لم يكذب على تقدير عدم الاكرام لعدم الدخول ولو كان حكما مطلقا لكذب والتقييد اي تقييد الاكرام وتعليقه بالدخول مرتين لا يفهم بالضرورة الوجدانية فليس بما يقدم اخبارا باكرام مقيد منصوب للجزاء المقدر كالجملة الواقعة بعد المفعول المضمر على شريطة التفسير نحو زيدا ضربته هذا واما قولهم لا يجزم ما تقدم اذا كان مضارعا فعليا لعله لاجل ان التقديم يبطل عمل كلمة المجازاة فتدبر قيل في حواشي مرزاجان على شرح المختصر نظيره ما قالوا اي البصريون ان في زيد قام ضميرا هو الفاعل وما تقدم مبتدا والوجدان يكذبه فان المفهوم منه في التقديم والتاخير اي تقديم الظاهر وتاخيره واحد وهو نسبة القيام الى زيد ولهذا لم يفرق العربي الفصيح الذي لم يسمع قواعد النحو بينهما اي بين التقديم والتاخير في المعنى فالحق مع العلماء الكوفة جوزوا التقديم الفاعل على ما نقل صاحب المحاكمات وسمعت عن مطلع اسرار الالهية ادى قدس سره مرارا ان هذا النقل غير مطابق لكتب النحو ان علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على ان الفاعل لا يتقدم اصلا وفي صورة تقديم الاسم الظاهر المقدم مبتدا اتفاقا ولذا اتفقوا على مطابقة الفعل اياه في التقديم افرادا وتثنية وجمعا لكونه حاملا للضمير لا في صورة التاخير بل اوجبوا فيه افراد الفعل ابدا فتدبر اما قول اتفق علماء البلاغة على الفرق في صورة التقديم والتاخير بحسب المعاني الثانوية وهي الكيفيات والمزايا الزائدة على اصل المراد المفهومة من الكلام لكونه ردا للانكار وغيره وههنا يفهم منه في التقديم حكما مؤكدا لا في التاخير فالتكذيب اي تكذيب الوجدان الفرق لعله لعدم السليقة لفهم دقائق الكلام واما عدم فرق العربي الفح فان كان عاميا غير بليغ فلا يعبأ به اي بعدم الفرق وان سلم عدم فرقه كيف وهو لا يفرق بين ما اناكلت وما اكلت انا مع ان الاول يدل على نفي القول عن المتكلم مع ثبوته لاحد غيره بخلاف الثاني فانه يدل على النفي عنه مع السكوت عن غيره الى غير ذلك من الكلام فكما لا يعبأ بعدم الفرق بين هذين الكلامين كذلك فيما نحن فيه وان كان العربي الفصيح بليغا فلا نسلم انه لا يفرق بل يفهم في التقديم نسبة مرتين بخلاف التاخير كيف لا يفرق وتستند علماء البلاغة انما هو فهم العرب العرباء هذا الكلام مرتين ثم اراد ان يبين النكتة فقال والسر في الفرق ان الفعل بحسب خفيفة تنتظر التعلق بشيء لم يذكر بعد لكونه مشتملا على النسبة التامة المحتاجة الى الفاعل معينا كان ذكر الشيء بعده فذاكره منسوب اليه والا يذكر فيعتبر التعلق بالمقدم سوى الربط الذي يقتضي المقدم ان يرتبط ما ذكر بعده به فيلاحظ الربط ثانيا وهو معنى الضمير المنوي وربما ناقش فيه بان كون حقيقة الفعل منتظرة التعلق الى ما لم يذكر ممنوع والى الغير مسلم لكن لا يلزم منه التعلق والربط ثانيا حتى يستفاد معنى هو الذي هو المنوي لكن الامر سهل عند من يخدم العلوم العربية فثبت ومن ههنا اي من اجل الفرق الذي بين المتقدم والمتاخر صح قام الزيدان كونه مسندا الى المؤخر فافرد الفعل ودون الزيدان قام لاسناده الى الضمير العائد الى المقدم فيفوت التطابق فالحق ههنا اي في نحو زيد قام مع علماء البصرة من كونه مسندا الى الضمير وانضمام الربط مرتين بذا فاحفظ فانه حقيق بالحفظ الثالث

من المخصصات المتصلة الغاية ونقلها الى وحتى وقد مر انى حروف المعانى نحو اكرم بنى تميم الى ان يدخلوا وهى كالشرط اتحادا وتعددا فقد يكون واحدا ومتعددا اجتماعا او بدلا وهى كالاستثناء فى العود الى الجميع او الى الاخيرة اذا عقب بعد جمل متعاطفة والمذاهب ههنا المذكورة ثمة والمختار ههنا المختار ثمة فالمختار عندنا الانصراف الى الاخيرة وعند الشافعية الى الكل وحجة الاسلام قدس سره والقاضى يتوقفان والرافضى مشترك فيحملها ابو الحسين ان ظهر الاخيرة فلا خيرة والا فللكل فى التحرير ولا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط والغاية لعدم اخراج شئ منهما بعض المسمى من افراد العام فان مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير وهى تقدير فقد ان الشرط وما بعد الغاية لا عدم ثبوة الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصا ثم انه لو قال مفادهما ثبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط وقبل الغاية لكان سليما على مذهبنا ايضا لكن لما كانت دعوى الشافعية انهما مخصصان تنزل على رأيهم وقال مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير اقول فى جوابه قد يخرج الشرط والغاية بعض المسمى عن الحكم دائما لا على بعض التقادير فصار العام مخصوصا بهما نحو اكرم العرب ان كان هاشميا فاخرج الشرط غير الهاشمى واكرم المسلمين الى القرن الثالث فاخرج مسلمى هذا الزمان وفيه ما فيه لان هذا التخصيص اتفاقى والكلام كان فى الوضعى المطرد واليه اشار فى التحرير ايضا فانه قال فى اثناء هذا البحث وان كان قد يتفق معه تخصيص آخر وقد لا وقد يتضادان اى قد يتفق مع قصر التقدير اة تخصيص آخر هو قصر الافراد وقد لا يتفق وقد يتضادان فانقلت القوم النافون اياهما من المخصصات لم يريدوا التخصيص بهما دائما بل فى بعض الاحيان قلت ظاهر كلامهم دعوى وضعها للتخصيص كالاستثناء ولو كان مرادهم التخصيص ولو اتفاقا لم يخصه فى هذه الخمسة بل قد يوجد فى غيرها من المتصلة لغير المستقلة نحو كلمة بل ولا العاطفة وانظر فتدبر الرابع من المخصصات المتصلة الصفة نحو اكرم الرجال العلماء فيخرج الجهال قيل تخصيصها ليس لفظيا فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة وقدم ما عليه فى مسئلة العام المخصوص حقيقة ام مجازا والوصف فى تعقيبه المتعدد والمعطوفة بعضها على بعض كتميم وقريش الطوال كالاستثناء فى تعقيبه الجمل المتعاطفة مذهبنا ومختارا علم ان التخصيص بالشرط والغاية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف فيلزم عدم ثبوة الحكم للبعض واما النافون للمفهوم فلا يقولون بتخصيصها كذا فى التحرير اقول ليس كذلك بل الظاهر ان التخصيص بمعنى القصر اتفاقى بيننا وبين القائلين بالمفهوم وانما الاختلاف فى اثباة النقيض للحكم فى البعض المخرج فقائلوا المفهوم نعم والنافون لا فتامل والحق ما قال صاحب التحرير فان العام فى صور مستقل فى سنده ولم يقصر على البعض اصلا عند الحنفية كما عرفت من ارادة الشرط يخرجها عن التمام ويفيد الحكم التعليقى فى جميع الافراد لكن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان فى البعض نفى البعض والا فنى الكل وان لم يتحقق اصلا لم يتحقق اصلا واداة الغاية يفيد انتهاء حكم العام ان قارنته فيحكم على المنيا المنتهى بالغاية لا ان العام مستقل فيه والصفة تفيد به الجنس ولا ثم يعتبر عموما فى افراد المقيد بوضع الواضع كذلك كما فى الجمع المضاف بخلاف الشافعية فانهم لما قالوا بالمفهوم فقد افادت هذه القيود نفى الحكم عن بعض افراد العام فيه فيعارض حكم العام فيه فيهم لقرينية هذه المعارضة ان المراد منه البعض الآخر كما فى المخصص المستقل واما عندنا فليس الامر كذلك لانه لو كان من العام ما يوجد فيه الشرط والصفة كان المعنى اكرم الرجال العلماء ان كانوا علماء واكرم الرجال العلماء العلماء وهو كما ترى بل لا يبقى للشرط وغيره من القيود معنى سوى التاكيد بخلافهم فان معناها عندهم الحكم المخالف فى المسكوة هذا ثم ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجه اما اولا فلانه لو كان المراد بالعام الافراد التى يوجد فيها الشرط او الصفة او المنيا بالغاية يفهم التكرار والوجدان يكذبه واما ثانيا فلان هذه القيود غير مستقلة لافتقار المعنى الا بعد متعلقة بما تقدم ولا يصلح التعلق الا بطريق التاكيد فيكون للقيود فائدة سوى نفى الحكم فلا يثبت المفهوم فقد ما شرطوا لثبوته

فافهم واستقم ثم اعلم قد دريت ان في الاستثناء ايضا العام باق على معناه واذا قيدنا بالاخراج فهم من المركب معنى يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فهو ايضا ليس تخصيصها وانما طواه صاحب التحرير قدس سره لانه اختيار فيه ما اختاره المص من ان المراد بالصدر الباقي والاستثناء قرينة فقد ظهر ان ما عداه الشافعية من المتصلة مخصصا ليس فيه قصر اصلا والحق ما ذهب اليه الحنفية من انه لا تخصيص الا بالمستقل لانه هو القرينة على القصر فاحفظه فانه به حقيق وانما كررنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه اقدام الافهام حتى ان بعض المتاخرين سنا وتبعه المص اختار مذهبهم وظن ان قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة يترتب عليه بل ظنوه شيئا فريا الخامس من المخصصات المتصلة بدل البعض نحو اكرم بني تميم العلماء منهم ولم يذكره الاكثرون من اهل الاصول قيل لانهم لم يذكروا الا ان المبدل منه في نية الطرح لان البدل هو المقصود بالنسبة فلا اعتداد به فلا يعم ولا يخص فيه نظر لان الذي عليه المحققون كالرضي وشلبي في تحقيق كون البدل مقصودا بالنسبة ان المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم المهدر مطلقا حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه بل هو جيء به للتمهيد والتوطئة لذكر البدل فيفاد بمجموعهما فضل تاكيد وتبيين ليس في الافراد لان النسبة متكررة هذا واعلم ان مشائخنا انما لم يذكروه لان المبدل منه مستعمل في معناه كيف لو اريد به البعض الذي هو البدل صار بدل الكل لان المعتبر فيه مينية لما استعمل فيه المبدل منه وانما نسب اليه الحكم ليصير توطية النسبة الى البدل ليفيد فضل توكيد فليس هذا من المخصصات فتدبر ولما فرغ عن المتصلات اراد ان يذكر المستقلات في مسائل لكونها غير مضبوطة فقال مسئلة العرف العملي اي تعامل الناس بعض افراد العام تخصص للعام تلك الافراد عندنا خلافا للشافعية كحمل الطعام وعادتهم اكل البر لا نصرف الطعام اليه عندنا خلافا لهم واما التخصيص بالعرف القولي بان جرى العرف بهجر الاستغراق للكل بل كلما اطلقوا في العرف اراد وا بعض الافراد فباتفاق بيننا وبينهم كالدراهم تطلق على النقد الغالب في العقود لنا الاتفاق على فهم الحمار بخصوصه في قوله اشتر لحما وقصر الامر عليه حتى لو اشترى غيره لم يكن ممتثلا اذا كانت العادة اكله وما ذلك الا التبادر الخصوص وهو متحقق في العرفي فيخصص كالقولي فيخصص هو مثل تخصيصه فالفرق بين المطلق والمقيد والعام المخصوص كما في شرح المختصر بانه يجوز تقييد المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام لانه في تقييد المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام يتغير العام عن معناه واشتر لحما من القبيل الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال به فانه غير محل النزاع لغو غير مسموع اذ المناط في تقييد المطلق بهذا التبادر اي التقييد للتعامل وهو موجود في تخصيص العام قيل هذا اي قياس العام على المطلق قياس في اللغة فلا يقبل اقول في دفعه ليس قياسا في اللغة بل استقراء فان الاستقراء شهد بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته تحقيقا كرفع الفاعل ثبت باستقراء الفواعل الاخر في الرفع فقابل فانه الحق الشافعية قالوا الصيغة المستعملة مع العرف العملي عامة قلنا ولا مخصص فيبقى على عمومه قلنا المقدمة الثانية ممنوعة فان عادتهم مخصصة بصيغتهم لان غلبة العادة يجر الى غلبة الاسم كالدراهم على الغالب فالباعث في العرف القولي الذي هو مخصص بالاتفاق ليس الا غلبة العادة فانه لا باعث للخصوص فيه الا ان استعماله اغلب فالقول بتخصيص القولي وضرورته قرينة دون العملي تحكم صريح لا يسمع ومن ههنا ظهر وجه اخر للمدعى هو اشتراك القولي والعملي في المناط وبما قررنا اندفع ان لغلبة العادة اذا انجر الى غلبة الاسم صار المخصص عرفا قوليا والنزاع فيه مع انه كلام على السند فتدبر مسئلة بل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب اما لا جوزه كثيرون من علماء الاصول مطلقا سواء كان العام سقط على الخاص او بالعكس وسواء كانا متلاصقين اما يكون احدهما سقطا او موخرا وهو المختار عند الشافعية ومنهم القاضي الامام ابو زيد وجمع سنا هذا الشق جواب فان القاضي الامام صرح في الاسرار بان التخصيص لا يكون متراخيا وعما يظن فيه التراخي فليس بيانا بل رفعا للحكم الثابت عن بعض الافراد وسنه الحنفية مطلقا متراخيا احدهما عن الاخر او موصولا كل منهما بصاحبه فصل الحنفية المراد بالقاضي ابو بكر والامام المحرر كلاهما من الشافعية وهو المختار بان الخاص مخصص بالخاص متاخرا او موصولا بالعام والا يكن موصولا فالعام ناسخ له الخاص متاخرا غير مقارن الا ان

يدل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المقدم فيخص العام ح كما خص قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه باسوى سلب المقتول مع كون الحكم باعطاء السلب للقاتل مقدما عليه كما مر ومنسوخ به بقدره ان كان مقدما على الخاص الغير المقارن وبقي هذا العام المنسوخ البعض قطعيا في الباقي لا كالعام له اذا خص منه البعض والصواب حذف قوله متاخرا بل يقال ان الخاص مخصص ان كان موصولا وان جهل التاريخ بين العام والخاص تساقطا اذا لم يظهر ترجيح احدهما على الاخر فيتوقف بقدره الى دليل اخر كما هو شان التعارض من استقاط المتعارضين وطلب الدليل دونه وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح اصل متاصل في الباب ويوخر المحرم احتياطا فانه لاشناعة في ترك المباح انما الشناعة في فعل الحرام ثم شان ما ذكر هو الذي يساعد عليه الدليل ويطبق عليه الفروع الفقهية فانه عارض النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة قوله صلى الله عليه وآله وسلم من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك الفجر ومن ادرك ركعة من العصر فقد ادرك العصر رواه الشيخان لم يخصصوا العموم به بل استقطوهما وعملوا بالقياس فرجح في الفجر حديث النهي وفي العصر الحديث الثاني وايضا عارض حديث النهي المذكور حديث اباحة الصلوة وقت الاستواء بمكة وبيوم الجمعة فما خصصوا العموم بل حملوا المحرم الى غير ذلك لكن ما ذكره مخالف لما قال صدر الشريعة وصاحب البديع انه يحمل على المقارنة ويخصص العام وايضا ذكر في بحث التعارض من اصول الامام فخر الاسلام ان في صورة التعارض يجمع يحمل العام على الخاص ويصرح به المصنف الا ان يقال ان الاصل ان لا يعمل بهما لكن الامر في نفسه ان حكم احدهما ثابت فلاجل الفتوى يحمل العام على الخصوص وهو اهون من حمل الخاص على المجاز البعيد لئلا يتعطل الحادثة فتامل فيه فقال المجوزون اولا لو لم يكن الخاص مخصصا للعام الكتابي مطلقا لما وقع وقد وقع كثيرا منه قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فاخرج الحامل المتوفى الزوج وليس بينهما مقارنة وسنه قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات فاخرج الكتابية عن المشركات فان الكتابية مشركة للتثليث كما قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة نزلت في النصارى وغيره من اتخاذ احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله وقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله وغير ذلك من حماقاتهم قلنا ان القول بالتخصيص باطل بل الكريمة الاولى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والروايتان مذكورتان في الدر المنثور واذا ثبت هذا فيكون نسخا لا تخصيصا فبطل استدلالهم ثم القول بكون كريمة اولات الاحمال مخصصة لعله مخالف للاجماع فان الصحابة اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فامير المومنين علي وابن عباس قالا بالبعد الاجلين وهذا نوع احتياط فلا تعارض والجهل بالناسخ وليس من التخصيص في شئ وابن مسعود وابو هريرة قالا بالنسخ واما التخصيص فلم ينقل من احد فتامل فيه وكذا والمحصنات نزلت بعد كريمة ولا تنكحوا المشركات ذكره جماعة من المفسرين فيكون ناسخة لها لا مخصصة وروى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال نسخت واحل من المشركات نساء اهل الكتاب وروى ابو داود في ناسخه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يومن ولامة سوداء خير من مشركة قال نسخ من ذلك نكاح اهل الكتاب احلهن للمسلمين وحرم المسلمة على رجالهم وما وقع في رواية البيهقي عنه رضي الله عنه

لفظ استثنى الله من ذلك فالمراد به النسخ اذ لا حقيقة للاستثناء والمعنى انه اخرج الله من ذلك التحريم الذى كان ثابتا وهو النسخ قال فى الكشاف
ان سورة المائدة ثابتة كلها ليس فيها منسوخ اتفاقا فيكون متاخرة فى النزول وروى احمد والنسائى والحاكم والبيهقى فى سننه عن جبير بن نفير
قال حججت فدخلت على عائشة فقالت لى يا جبير تقرء المائدة فقلت نعم فقالت اما انها اخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه وما وجدتم
من حرام فحرموه واخرج ابو داود فى ناسخه وابن ابى حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيتان آية القلائد وقوله وان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم وروى ابى داود فى ناسخه يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا
القلائد هذه الرواية فى الدر وفيها رواية اخرى وفيما ذكرنا كفاية وقد علم منه ان عدم النسوخية باعتبار الاكثر والله اعلم على ان اللازم
من دليلكم قصر الحكم على البعض وانا نقول به تخصيص فلا يلزم لجواز ان يكون رفعا للحكم عن البعض بعد ثبوته لا دفعا للحكم من اول الامر فيكون تخصيصا
والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول انه منع والاول ابطال فانقلت الدفع احسن فان فيه اعمال الدليلين قال وتحسين الدفع سيدفع
قال المجوزون مطلقا ثانيا ان دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة ولو جوزنا نسخ الخاص به لزم ابطال القاطع بالمحتمل
ولا يبطل القاطع بالمحتمل وهذا لو تم دل على عدم نسخ الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى قلنا لا نسلم ان دلالة العام محتملة وقد تقدم
اثباته بل متنا وبيان نفى العام المخصوص بالكلام المستقل نطقى فلا يجوز نسخه الخاص ونحن نلتزمه ولو سلم ان دلالة العام محتملة فلا تخصيص فى الشرع
بالاستقراء الا بالعام وكلاهما مظنونان فلا باس بنسخ احدهما الاخر قال فى الحاشية بهذا اندفع ما قيل ان معنى كون الخاص قطعيا والعام
محتملا ان الالفاظ الخاصة لم يختلف فى كونها موضوعة للخصوص والالفاظ العامة مختلف فى كونها موضوعة للعموم فللخاص قوة بخلاف
العام لهذا السوال غير وارد فان وضوعية الالفاظ للعموم قد ثبت بالدلائل القاطعة لا مساغ للشبهة فيها وخلاف من خالف بعدم اطلاعه بعد
ما ثبت ونور بالبرهان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع ايضا بل اوضاع العام كلية داخلة تحت ضابطة
ستواترة والفاظ الخاص منها ما روى بالاحاد فقد برهن قبل فى حواشى مرزا جان على شرح المختصر لدفع الجواب الثانى المراد من الخاص ان يكون
خاصا بالقياس الى ذلك العام ومانطن كونه مخصصا او ناسخا يكون خاصا بالنسبة اليه البتة مثل لا يكرم الجهال بالنسبة الى اكرم الناس هكذا
اجاب به صاحب التلويح ولما كان فاسدا فان الخصوص بهذا المعنى لا يوجب القطعية زاد هذا القائل قوله ولا يخفى ان دلالة ذلك الخاص على ذلك
الحكم فيه لفرد ما منه قطعى لانه لا يجوز ابطال العام بالكلية بالتخصيص بخلاف العام فانه محتمل لانه وان كان فى فرد ما منه قطعيا لكن يجوز ان يكون هذا
غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد ما منه مع كونه مقطوعا بالحكم الذى فيه المظنون اقول مع ان القاطع والمحتمل بهذا المعنى غير معهود
بينهم فلا ينبغى ان يحمل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر واقعا لكلامه فانه لا يزيد على المناقشة اللفظية لم يكتف به وقال يرد عليه اولا انه لا يتم فى
الخاص من وجه من العام فانه عام ايضا والانتساخ فيه لحكم بعض افراده مع بقائه فى البعض الاخر وحكم هذا البعض مظنون مع عموم المدعى لهذا الخاص
من وجه ايضا كما يظهر من الدليل الاول فلم يتم التقريب على ان يقال المدعى وان كان عاما لكن قد ثبت بما ذكرنا عدم جواز انتساخ الخاص المطلق
بالعام المطلق فيعم الحكم بعدم القائل بالفصل وعلى هذا لم يغنوا الكلام كله فانه يمكن ان يقال ان الدليل دال على عدم جواز انتساخ الخاص المتقدم بهام
فلا يجوز انتساخ الهام المتقدم بالخاص بالنسبة اليه وبالعكس لعدم القول بالفصل ثم لنا ان نعكس ونقول العام المتقدم منسوخ بالخاص بالنسبة
اليه المتاخر لعدم المانع فيه فيجوز نسخ الخاص الحقيقى بالعام المتاخر عنه وكذا نسخ الخاص بالنسبة اليه بعدم القول بالفصل فهذا كله لغو وتعب واقول
ثانيا انا لا نسلم انه قيل بالتخصيص لفرد ما دون جميع الافراد لان المقطوع هو فرد ما واما جميع الافراد فمظنونة فلا يصح اخراجه من العام الذى ورد بعده

اذ لا اولوية وهو خلاف المذهب فلم يتم التقريب الا ان يقال انهم اوردوا هذا لابطال مذهبنا لالاثبات مذهبهم بانه يلزم عليكم ابطال القطعي بالمظنون فتدبر واقول ثالثا القطع بهذا المعنى عقلي لا لغوي فان الوضع لكل واحد لا لفرد ما فانا نفهم عقلا لا انه موضوع له وهو المراد بالعقلية فلا يتوجه مناقشة بان القطع فيه لغوي ايضا من جهة انه علم من اللغة عدم جواز ابطال العام بالكلية وبالجملة ان دلالة العام على فرد ما ليس مقصودا في الوضع والاستعمال بل لانه لازم من اللوازم فاذا ابطلنا المحمل بالمحتمل اي الافراد الموضوع لها العام الذي هو الخاص بالنسبة الى العام المتاخر بالافراد الموضوع لها العام الثاني لزم عقلا انتفاء المطلق قطعا اذا كان انما يفهم الملازمة بينه وبين الافراد واذا ارتفعت الافراد ارتفع ما هو من لوازمه في الفهم فيبطل القاطع هو فردا بالقاطع هو لزوم بطلانه لبطلان الافراد والحاصل ان النسخ بالذات انما هو لكل واحد واحد من الافراد الاول من الثاني وهما مظنونان مدلولان مطابقة وانما انتفاء فردا المفهوم في كل واحد فاذا كان مقصودا بالعرض بطل بالعرض ولا استحالة فيه وان ادعي استحالة بطلان القاطع بالمظنون على هذا النحو نمنعه ونطالب بالبرهان تامل وقال المجوزون ثالثا التخصيص اولى من النسخ لانه اغلب وقوعا من النسخ والاغلب اولى وفيه اقال الدليلين من وجه لان المخصص معمول في معناه والمخصوص في بعض معناه واما في النسخ فيبطل المنسوخ بالكلية قلنا الكلام في الكلام المستقل المفيد الحكم المعارض بحكم العام في البعض ولا نسلم انه فيه اغلب بل اقل القليل وليس في التخصيص اعمال الدليلين فيتم بدلوليهما بل حمل لاحدهما على الاخر وفي النسخ اعمال الدليلين في تمام مدلوليهما في زمانين فهو اولى من التخصيص فتدبر قال المفصلون اولا القول اذا قيل في شهر لا يكرم الجهال ثم قيل في شهر اخر اكرم الناس وقيل في شهر ثالث لا تكرم الفساق لا يعد كلام الوسط لغوا ولو قيل بالتخصيص مطلقا سقط ما كان العام او سوخر لزم ذلك للغو لانه اذا خصص من الناس الجهال لم يبق الا العدول واذا خصت لم يبق شئ فلزم اللغو قطعا ويمكن المناقشة من قبلهم انهم لا يخصصون في هذه الصورة بالثاني كيف واذا خصص العام بالاول صار الناس بمعنى العلماء فصار الامر بالاكرام والنهي عنه ورد على شئ واحد والتخصيص انما يكون في الاعم والاخص فلم يبق الوسط مع الاخر حتى يقبل معارضة الخاص للعام فتدبر وقال المفصلون ثانيا اذا قيل اقتل زيدا المشرك ثم قال ولا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا الى اخر الافراد من المشرك لانه اسم لفظ المشركين اجمال لذلك المفصل اذ معناه جميع الافراد والثاني ناسخ بالاتفاق فكذا الاول اقول لك ان تمنع انه اجمال لذلك المفصل اذ عند قرينة التخصيص وهي الخاص المتقدم اجمال للباقي كيف وقد استعمل في البعض فهو اجمال له فافهم وفيه ان مقصود المستدل ان العام يدل بالوضع على الجميع ومن ذلك الخاص فيعارضه كما اذا ذكر الخاص بلفظه وليس ليصلح للقرينية ما هو متقدم اذا كان صالحا للانتساخ وحكم المعارضة انتساخ المتقدم بالمتاخر فيسخه كالخاص وعلى هذا اللوجه للنسخ المذكور يقبل هذا الدليل منقوض لا تقتلوا المشركين اذا ما اخر الخاص عن العام لجريان الدليل فيه مع انه للنسخ اذ قيل اقتل المشركين فهو بمنزلة لا تقتل زيدا الى اخر الافراد ثم اذا قيل اقتل زيدا المشرك بعد لا تقتل زيدا نسخه فكذا هذا القول هو مدفوع بانه اذا افضل الخاص عن العام وتاخر فهو ناسخ عندنا ايضا فلا استحالة في جريان الدليل لعدم تخلف المدعى واذا قرن ذلك الخاص المتاخر فانما سمي تخصيصا بشبهة بالاستثناء اذ لا امكان للرفع للمقارنة فصار وافعا كما في الخاص المقدم المقارن فصير العام مقارنا لهذا الخاص دائما بالباقي بعد التخصيص والحاصل ان المقتضي للدليل التعارض والاعتبار بالمتاخر وذلك لم يتحقق فيما نحن فيه فان المتاخر ان كان خاصا فيعتبر ايضا ونسخه ان قارن فلا تعارض ولا تاخر حقيقة لانه بيان للعام ان المراد منه غيره وقد تدبر وقال المفصلون ثالثا قال ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فالعام الوارد بعد الخاص احدث منه فيجب الاخذ بالعام ويجعل الخاص منسوخا وكذا في العكس يجب الاخذ بالخاص الاحدث ويفهم منه اي من هذا القول الاجماع فان الظاهر منه كتاجيح الاصحاب ناخذ بالاحدث على ما سبجي في [illegible]

وايضا لو تعذر لنا غالبا نظاهر سنة ناخذ في زمن الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالاحدث فالاحدث وهذا مثل المرفوع ولو تعذر لنا هذا امر لغوي فانه يرجع
الى ان الاقدم لا يصلح قرينة لتخصيص الاحدث بل تعارضه واذا كان قول واحد من اللغوي مقبولا فكيف ممن هو اجل في العلوم كلها من اللغوية والمعارف
الالهية لا يسامح مشاركة مثلا والارفع منه واجيب بحمله على قبل التخصيص كما اذا لم يكن عاما اي ناخذ بالاحدث فالاحدث ما لا يقبل التخصيص جمعا بين الادلة
بين هذا الدليل وبين دليل المخصص مطلقا اقول وليكم مدخول كما تقدم فيسقط وليس شيئا فلا تعارض حتى يجمع ولو سلم فيجمع عليه بما مر عن ابن عباس رضي الله عنه
في انتساخ ولا تنكحوا المشركات لم يكن لهذا التخصيص مجال ولك ان تستدل بالاجماع المتقدم المانعون تخصيص مطلقا قالوا لو كان الكتاب مخصصا لزم
تبيين المبين لان التخصيص تبيين والكتاب مبين بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على كونه عليه وعلى آله الصلوة والسلام مبينا للجميع فهو
مبين وتبيين المبين تحصيل الحاصل فلا يصح اقول انما يتم الدليل لو لم يكن هذا العام هو ما نزل اليهم مخصصا بالتخصيصات الكتابية تخصيص بعض الكتاب
ببعض فالدليل موقوف على المدعى وهو عدم جواز التخصيصات الكتابية فانقلت التخصيص مجاز فلا بد من باعث وليس فيبقى العموم سالما قلت الباعث
وجود التخصيص من غير ريب وعورض هذا الدليل بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شئ ومن جملة الكتاب فهو بتبيان له فيجوز التخصيص فانه تبيان
للعام وهو من كل شئ ايضا وفيه ان غاية ما لزم ان القرآن تبيان للقرآن ولم يلزم انه كل نوع من التبيان حتى يجوز التخصيص بل يجوز ان يكون تبيانا
له بوجه اخر فتدبر فالاولى ان يجعل معارضة لمقدمة الدليل اي ان تبيين المبين باطل فنقول انه باطل لان القرآن مبين من جهة الرسول صلى الله عليه وآله
واصحابه وهو مبين للقرآن ايضا بهذه الآية والاوجه ان نوزد نقضا بان دليلكم لو تم لدل على عدم صحة تبيين القرآن للقرآن مطلقا وهو باطل بهذا النص
والحل ان الكل من الكتاب والسنة ورد على لسانه فهو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة فلا يلزم من تبيين الرسول صلوة الله وسلامه عليه وآله واصحابه
ان لا يكون مبينا بالكتاب لجواز ان يكون هذا المبين عين تبيين الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا يلزم تحصيل الحاصل للحال فتدبر **مسئلة**
يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص المتواترة بالكتاب وبالعكس اي تخصيص المتواترة بالكتاب والخلاف فيهما كما تقدم والمختار عندنا انه اذا كانا متقارنين
تخصص والا فيشتمل المتقدم بالمتاخر وخلاف الشافعية في انتساخ خاص الكتاب بعام السنة المتواترة او عامه بخاصها شاذ فانهم لا يجوزون انتساخ الكتاب
بالسنة **مسئلة** لا يجوز عند الحنفية تخصص الكتاب بخبر الواحد وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد مالم يخص يقطعي دلالة وثبوتا واجاز الباقون من
علماء الاصول مطلقا سواء خص بقطعي قبله ام لا وتوقف القاضي ابو بكر من الشافعية اي لا ادري يجوز التخصيص ام لا لانا اي الكتاب قطعي من كل وجه
لان المتن متواتر والعام قطعي الدلالة كما مر باقوم حجة والخبر ظني متنا لانه خبر الواحد فلا يجوز وبعده اي بعد التخصيص يتساويان في الظنية لان العام
المخصوص ظني بل الخبر اقوى منه لان الظن فيه في الثبوت فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه صار ضعيفا لاجل معارضة القياس على المخصص الذي
هو اضعف من الخبر كما تقدم فتذكر ثم الخبران كان متعارضا فالتخصيص ظاهر وان كان متاخرا فيتبين ان يكون ناسخا لان المخصص وان كان ثانيا يجب بمقارنته
على ما هو التحقيق وان كان غير معلوم التاريخ ينبغي ان يعمل بالخبر ويؤول العام بالتخصيص بقوة من العام فتدبر ولذا خصصوا البيوع الفاسدة الثابتة
فسادها باخبار الاحاد من عموم قوله تعالى واحل الله البيع ويستدل اولا برد امير المؤمنين عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة
في صحيح مسلم عن الشعبي قال دخلت على فاطمة بنت قيس فسالتها عن قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت طلقني زوجي البتة قالت فخاصمته الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة قالت فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة وامرني ان اعتد في بيت ابن ام مكتوم وفي رواية اخرى لمسلم فيه
عنه قالت قال ليس لها نفقة ولا سكنى وانا رد بها امير المؤمنين لما كان مخصصا لقوله تعالى واسكنوهن من حيث سكنتم فقال امير المؤمنين لا نترك
كتاب ربنا وسنة نبينا صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه بقول امراة وهذا الاستدلال يتوقف على حجية قول الصحابي الا ان ثبت الاجماع على الرد

بهذا النمط اجيب انا رده امير المومنين لترددوه في صدقها ولذلك زاد لما ندري اصدقت ام كذبت في صحيح مسلم عن ابي اسحق قال كنت مع الاسود بن يزيد جالسا في المسجد الاعظم معه الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ثم اخذ الاسود كفا من حصى فحصاه فقال ويلك تحدث بمثل هذا قال عمر لا نترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه واله واصحابه وسلم لقول امراة لا ندري لعلها حفظت او نسيت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة وفيه ايضا قول عروة ان عائشة انكرت ذلك على فاطمة وهذا الخبر كان مشكوكا الصحة عند امير المومنين والخبر المشكوك الصحة لا يتهم في صدق الراوي غير حجة فضلا عن التخصيص به ولا يلزم هنا تفاوت التخصيص بالخبر الصحيح واستدل ثانيا بقوله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالف فردوه قال صاحب سفر السعادة انه من اشد الموضوعات قال الشيخ ابن البحر العسقلاني قد جاء بطرق لا يخلو عن المقال وقال بعض منهم قد وضعه الزنادقة وايضا هو مخالف لقوله تعالى وآتاكم الرسول فخذوه فصحة هذا الحديث يستلزم ضعفه وردوه فهو ضعيف مردود اقول الخلاف فيه محمول على النسخ فانه مخالفة تامة حيث يبطل المنسوخ بالكلية فلا يصح بالضعيف واما التخصيص فله موافقة من وجه لانه بيان معنى والبيان يوافق المبين هذا الجواب ان ذكره بعض مشائخنا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة بلجئة كيف والمخالفة المعارضة واما النسخ ففيه اعتبار معنى زائدة لا دلالة للفظ عليه وقال في المنهاج هذا منقوض بالمتواتر فانه ايضا مروي عنه صلى الله عليه واله واصحابه وسلم وبيان غاية ما لزم منه تخصيص دليله هو الحديث المذكور فان تخصيص المتواتر والكتاب جائز قطعا فالمراد بما روي غيره والعام المخصوص حجة في الباقي بالاتفاق فيبقى حجة في الاخبار الاحاد قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره لعل مراده بالنقض ابطال كونه على ظاهره لورود النقض بالمتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص المتواتر اولى من تخصيص الصحيح بل هو اولى لان المعنى والله اعلم اذا روي عني حديث في محل الريبة فاعرضوه على كتاب الله لان صفة المجهول اشارة اليه وقد علمت الجواب الحق من عدم صحة الحديث فلا حاجة الى غيره فتدبر الجيزون قالوا اولا الكتاب العام قطعي المتن لتواتره ظني الدلالة لان العام ظني والخبر الخاص بالعكس ظني المتن للونه خبر واحد غير معصوم قطعي الدلالة لان الخاص قطعي فاكل منهما قوة من وجه وقد تعارضا فوجب الجمع فيا ول العام بالتخصيص فيه ان اخبار الاحاد في الاكثر عامة فعلى فرض ظنية العام الخبر ظني المتن والدلالة وظنه اضعف من ظن الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح اقول مع اتبنائه على ظنية العام وهو ممنوع فانا بينا انه قطعي يرد عليه ان قطعية دلالة الخبر ضعيف بضعف ثبوته لان الدلالة فرع الثبوت واذ في الثبوت شبهة ففي الدلالة بالطريق الاولى ففيه شبهتان شبهة في نفس ثبوت الخبر وشبهة في الدلالة بخلاف الكتاب اذ فيه شبهة في الدلالة فقط فلا مساواة فلا تعارض فلا جمع بل يقدم الراجح وفيه اولا انه منقوض بالعام المخصوص من الكتاب لجريانه فيه وثانيا ان الشبهة في الدلالة لاجل الشبهة في الثبوت شبهة واحدة في الثبوت بالذات وفي الدلالة بالعرض وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة فتعادلا بل الخبر الخاص عندهم اقوى لان عام الكتاب واجب التوقف قبل البحث عن المخصص واذ وجد الخبر الخاص ترجح جانب المخصص بخلاف الخبر فالاولى الاكتفاء بمنع الظنية وقالوا ثانيا الصحابة خصصوا عام الكتاب وهو احد لكم ما وراء ذلكم بان نكح المراة على عمتها ولا خالتها رواه مسلم عن ابي هريرة وفيه نوع خفاء فان عموم هذه الآية في ما وراء المحرمات المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت وبفهم من مفهومها الموافق حرم الجمع بين المحارم فلم يدخل العمة على بنت اخيها فيما وراء ذلكم فلا يكون تخصيصا بل الحديث الشريف لاحكام ما دل عليه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بالدلالة فافهم وخصوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للقاتل لا يرث القاتل رواه الترمذي عن ابي هريرة مرفوعا ولفظ القاتل لا يرث ولا يتوارث اهل ملتين رواه ابو داود وابن ماجة مع زيادة

وانما ان لم يخص حقيقة لا تتخذ المؤمنون الكافرين اولياء لان الميراث من باب الولاية فالحديث لاحكام الآية وخصوا تلك الآية بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث وفيه ان عموم الا ولاد في اولاد المخاطبين وهم الامة. رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ليس مخاطبا بها والمقدم من ان الرسول داخل في العموم فانما كانت الصيغة عامة لغة والجمع وهو كم ليس من صيغ العموم فانقلت سيدتنا فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها فهمت من هذه الآية حتى سألت الميراث قلت لعل فهمها بقياس اولاده صلى الله عليه وآله وسلم على اولاد الامة فرده الخليفة بانه معارضة النص لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصيص خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم انما كان لانه كان قاطعا عن دعوى قطعية الكتاب ومنافية فانقطع فيه فوق القطع من المتواترات وحين هنا ظهر لك ان ما يجري به الحبر البحر النحرير العلامة الاكبر من انه خصص الكتاب بخبر الواحد فمن غاية حماقته وبلادته وجهله عصمنا الله وسائر المسلمين عنه واما تخصيص غيرهم فلما كان مقطوعا عنهم الم تر ان امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه حين جاء امير المؤمنين علي والعباس يتنازعان وفي المجلس امير المؤمنين عثمان والزبير وسعد سأل القوم وقال للقوم انشدكم بالله الذي باذنه تقوم السماء والارض اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم ثم اقبل على امير المؤمنين علي والعباس انشدكما بالله الذي باذنه تقوم السماء والارض اتعلمان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالا نعم وقال امير المؤمنين عمر وانا عند الله اني ابا بكر لصادق وبار راشد تابع للحق يعني انه صادق في رواية الحديث وبار راشد وتابع للحق في العمل بمقتضاه ثم قال لنفسه والله يعلم اني لصادق اي لصادق في رواية الحديث بار راشد تابع للحق اي في القضاء بمقتضاه وقال لا اقضي بغير ذلك حتى تقوم الساعة هذا كله رواه مسلم في قصة طويلة ومثله في صحيح البخاري وسائر السنن فتظهر بذلك ان اجلة الصحابة كانوا احاليين متيقنين بالحديث المذكور حتى حلفوا فان كانوا سمعوا انفسهم كما هو الظاهر فقد تم التواتر فان العقل يحيل التواطؤ على الكذب اذا اخبر والايمان بهذه الايمان الشديدة وانهم يكونوا سامعين بانفسهم فقد سمعوا من رجال افادوا اخبارهم اليقين فان عدالة هؤلاء الاجلة قطعية فلا يحلفون على قطع امر فيه ريبة وقد روى مسلم ايضا عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت للازواج المطهرات حين اردن طلب الميراث ليس رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة وروى ايضا عن ابي بريرة هذا الحديث وفي رواية له عنه لا يقسم ورثتي دينارا ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة وبالجملة ان قطعية اظهر من الشمس على نصف النهار لا ينبغي ان يرتاب فيه الا من هو شقي بل اشقى القوم وقد عد ابن تيمية الصحابة رواة هذا الحديث فبلغ ثمانية عشر قالوا هذا اجماع على التخصيص قد عرفت ان في التخصيص شبهة ودواء فضلا عن الاجماع فانقلبت فخ صار الاجماع مخصصا. لا جزاه الواحد قال وليس تخصيصا بالاجماع فان الجميع خصصوا ولم يكن اجماع سابق على التخصيص فتفكر قيل في حواشي ميرزا جان على شرح الحضر انما يتم ما ذكرتم من تخصيص الصحابة لو لم يخص من قبل بقاطع وهو ممنوع اقول لم يخص به من قبل والا كان متواترا ما آية او خبرا وكلاهما مفقودان فافهم فيه ان الملازمة ممنوعة بل يجوز ان يكون تلك الاخبار متواترة ولعدم الاتفاق والاجماع على التخصيص ارتفع توفر الدواعي على النقل من البين فصارت احادية وقد عرفت كون حديث لا نورث قاطعة وقد عرفت ايضا ان لم يخص في عهد شيخين السابقين الكتاب فهو قاطع قلنا لا نسلم ان الاجماع المذكور اجماع وبل تلك الاحاديث المتفاوتة لما جاء عهم على العمل بها فبلغت قوة تميز او بها على الكتاب وهي تقيده المطلق ولعل المراد بغير ونسخ ابن ماجه قال بعض المحشين تقييد المطلق وفي بعض النسخ الخاص وهو ليس تخصيصا فيه نوع من الخفاء فانه ظاهر ان لم يكن اسكم سابقا

توريث مال ابنه صلى الله عليه وآله وسلم ثم رفع وصار منسوخا كما يقتضيه سياق الحديث وكذا لم يكن توريث القاتل فانه قد جوز وفي بعض الاخبار ان هذا الحكم من شريعة موسى بقي الى الآن فلا نسخ وكذا توارث اهل الملتين لم يكن قط في شريعتنا وكذا لم يكن حل الجمع بين النساء المحرمة بعد نزول آية التحريم فالاولى ان يقال ان الاخبار مثلا يجوز بها التخصيص كنسخ البعض قال القاضي قال كلا ما قطعي من وجه فالكتاب قطعي متنا والخبر قطعي دلالة قطعي من وجه اذ عام الكتاب مظنون دلالة وخاص الخبر مظنون متنا فوقع التعارض ولا ترجيح فوجب التوقف اقول لا يلزم من ذلك التوقف بمعنى لا ادري بل ادري التوقف وهذا ينافيه دليل الدال القاضي بقوله لا ادري الجهل الذي يشترك فيه العامة وهو بعيد بل المراد الجهل الذي لوجود التعارض وغيره من الموجبات التي ليس فيها شأن العامة وهو لازم التبع فافهم واجيب بالمنع اعني كون عام الكتاب ظنيا من وجه فان العام قطعي عند نا وهو من قبل مشائخنا والترجيح اي اجيب بتسليم التعارض ومنع التوقف لان الاول مرجح وهذا من قبل الباقين فافهم **مسئلة** الاجماع المشهور او المتواتر يخصص القرآن لا الاحادي الا بعد تخصصه بقاطع فانه كخبر الواحد ويخصص مطلقا ان كانت سنة الا كانت من الاخبار الاحاد تخصيص عام القرآن قد علم بعيد فان الكتاب عام للاحاد والبعيد وتخصيص الاجماع المنكوس على نزح ما رزمزم حين وقع الزنجي حديث ان الماء طهور لا ينجسه شيء رواه الترمذي بالخبر العظيم وتفصيله في فتح القدير وشرح سفر السعادة والتحقيق ان الاجماع ليس مخصصا حقيقة وانما يتضمن وجود المخصص ولو بالقياس فانقلت فعلى هذا القياس مخصص حقيقة مع انه ظني قلت القياس انما يجمع على اعتباره قاطع يجوز به التخصيص مع ان شارح المختصر من اصحاب ظنية العام فقال فيه وانما لم يكن مخصصا حقيقة لعدم اعتباره من الموحي في حياته صلوات الله وسلامه عليه على الدوام اصحابه لانا لم نعلم من غير وحوله وبعد وحوله فقوله حجة قاطعة لا دخل فيه لرأي غيره وهم رضوان الله عليهم لم يكونوا يجتمعون بدائهم في الزمان الشريف فلا وجود للاجماع زمن الوحي وهو المراد بعدم الاعتبار لا انه غير معتبر مع تحقق فلا يصح التخصيص بعده فلا يكون الاجماع الذي بعد زمن الوحي مخصصا فانقلت قد جوز الشافعية ومنهم شارح المختصر تأخير المخصص فلا بعد في كونه مخصصا بعد زمن الوحي عندهم قلت مجوز والتأخير انما يجوزون الى زمان الحاجة لا مطلقا فتأمل ولا يتوجه على مذهبنا حتى يحتاج الى تكلف الجواب وهذا التضمن تضمن المخصص مثل تضمن الاجماع الناسخ كما لو علموا بخلاف النص الخاص فانه اجماع رافع لحكم النص لتضمنه ناسخا لان الاجماع لا يكون على خطأ فالفرق بين التخصيص والنسخ به بان الاول جائز دون الثاني كما وقع عن اهل الاصول لا يعود الى امر يتعلق فان الاجماع نفسه ليس بمخصص ولا ناسخ حقيقة وباعتبار التضمن مخصص وناسخ فاطلاق المخصص باعتبار التضمن وفي النسخ اعتبر الحقيقة كذا في شرح المختصر **مسئلة** القائلون بالمفهوم المخالف خصوا به العموم واما مفهوم الموافقة فعندهم تخصيص مطلقا وبعضهم من اشار الى كلام البعض لا تخصص لان العبارة اقوى الا اذا خص بعبارة فاطمة اولا والتحقيق انه تخصيص مطلقا ان كان جليا والا فكما سبق تخصيص خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه رواه الترمذي بغير الاستثناء وقال صحيح بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا رواه ابو داود ولكن بتعريف انجست ومفهومه اذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث مخصص من عموم الماء ما كان اقل من قلتين وانما خصوا العموم به لانه ظني مثله فتعارضا والجمع اولى من الاهدار فيجمع تخصيص العام فان قيل لا نسلم التعارض بين المفهوم والمنطوق فان المنطوق اقوى والمفهوم اضعف فيهدر المفهوم اذا كان في مقابلة المنطوق فان اعتبار الراجح اصل متأصل في الباب واجيب بانا سلمنا ان العام وان كان اقوى من حيث كونه منطوقا لكنه اضعف من جهة العموم والمفهوم وان كان اضعف من جهة كونه مفهوما لكنه اقوى من جهة الخصوص فيه ما ورد عليه الدليل في الجملة الا ترى انه لا فلان لا دخل في المفهوم للعموم والخصوص لان المفهوم انما يثبت بان لا دلالة للمنطوق على الحكم في المسكوت وفي هذا المعنى لا فرق بين ان يكون سبب انتفاء دلالة اللفظ على الحكم ضعف من دلالته

على الخصوص فدلالة اللفظ على المفهوم الخاص يكون اقوى من جهة انه خاص والاستدلال بانتفاء الفائدة لا ينافي هذا فانا نقول فلان غايته ان يلزم منه وجود القوة من وجه في المفهوم من جهة الخصوص لكن هذه القوة لا يبلغ قوة المنطوق فلا مساواة في درجة الظنية اصلا فلنا مساواتهما بمعنى مساواة العام المخصص في قدر الظنية بعد مساواتهما في اصل الظن ليس بشرط للتخصيص للاتفاق عليه اي على التخصيص بخبر الواحد للكتاب كذا في شرح المختصر اقول لا يخفى انه اي عدم اشتراط المساواة في قدر الظن ترجيح المرجوح وهو خلاف البديهة فان قلت ما تصنع للاتفاق على التخصيص بخبر الواحد عام الكتاب قال الماحديث المخصوص بحديث الواحد عام الكتاب فلا يرد علينا لما تقدم من التخصيص بالقاطع فصيره ظنيا فاعتدلا وما بدون تقدمه فلا يجوز عندنا فلا اتفاق فانقلت سبب العام يصير ضعيفا بالتخصيص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد بينا سابقا ان دلالة العام المخصوص يعادل دلالة القياس وضعف سنده فكيف لا يكون اضعف من خبر الواحد وقال في التحرير بالتحقيق في الجواب ان مع الظنية الدلالة فيهما اي العام والمفهوم يقوى ظن الخصوص بغلبة في العام فمعنى العام ضعف من وجهين وفيه نظر ظاهر لان الشبهة في دلالة العام عندهم ليست الا من جهة غلبة الخصوص فيه وغير هذه الشبهة لا شبهة في العام فبهذه الغلبة يصير دلالته عندهم ظنية محتملة للخصوص فبأي شئ يقوى ظن الخصوص وايضا يرد عليه ما قال المصنف اقول الغلبة لو افضى الى ظن الخصوص فانما يفضي ظنا ضعيفا اي احتمالا مرجوحا على خلاف الوضع لا الغلبة اي غلبة ظن الخصوص وهذا الاحتمال لا يخرج المنطوق عن المنطوقية فلا يصير مثل المفهوم في الضعف الا ترى الاختلاف في العام في القطع والظن مع الاتفاق في اصل الدلالة على العموم والاختلاف في المفهوم في الظن وعدمه فالمفهوم ضعيف عن العام لم يفهم كثيرون من الملة فلا يظن الخصوص لانا ضعيفا والظن لا يغني من الحق شيئا ثم اقول لا يبعد ان يقال في الجواب العام عندهم كان منطوقا لاحتمال التخصص المطلق الناشئ عن غلبة وقوع التخصيص فلما ظن المخصص الخاص وهو المفهوم اشتد ضعفه لصيرورة الاحتمال منطوقا فمع المخصص لوجود المساواة فتامل وهذا ايضا غير خال عن المناقشة سلمنا لانسلم وجود ظن المخصص بل يبطل عموم العام لكونه منطوقا وهذا الظن وهذا الظن الضعيف يحصل عند القوي فافهم ولك ان تجيب بان العام وان كان منطوقا لكن قائلي المفهوم يوجبون التوقف الى البحث عن المخصص فالم يغلب على الظن او لم يتيقن انتفاء المخصص يبقى مثل المجمل غير مفيد شيئا فاظن المخصص قوي هذا العدم صلوح العام بمعارضة وقوي الخصوص فتدبر فيه فانه انما يتم اذا كان المفهوم خاصا حتى لا يتوقف فيه **مسئلة** فعل الرسول عليه وعلى اله واصحابه الصلوة والسلام بخلاف العموم كما لو قال الوصال في الصوم حرام على كل مسلم فعل يعني فيما اذا كان الصيغة بحيث يدخل هو صلى الله عليه واله واصحابه وسلم في عمومه لغت الا ما لا يدخل نحو الوصال حرام على امتي او مشكوك الدخول نحو يوصيكم الله في اولادكم فانه ليس بهذه العبارة دالة على دخوله في الخطاب فعلى هذين التقديرين لا يكون الفعل مخصصا اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلانه يحمل على معنى لا يدخل فيه هو فافهم مخصص لكن ينبغي على هذا بنا ان يقيد بما اذا كان موصولا والا فانا سخ نسخ البعض فان ثبت وجوب التاسي في ذلك الفعل بدليل خاص كان هذا الفعل نسخا للعام اذ لا يحتمل هذه الصورة المقارنة اما قبل التاسي عموما في نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ونحو فاتبعوني يحببكم الله ونحو لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فقيل يخصص بالاول وهو العام فلا يلزم على الامة الا اقتداء به في الفعل وقيل لا يصير اما اول فمخصص بل يجب الاتباع في الفعل وعلى هذا يلزم ان يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخا للعام مع ثقة منه عليه في بعض العمومات وقيل بالوقف فلا يعمل حتى يقوم الدليل للخاص او التخصيص او على الجمع وان لم يخصص يبطل العام بالكلية وعلى تقدير كونه متاخرا ينبغي ان يكون ناسخا فتامل وللنافي الفعل اولى فانه مع دليل الاتباع اخص الخاص اقوى من العام فيعمل به وفيه ما فيه لانه اذا ضم مع دليل الاتباع يكون اخص لكن وجوب الضم من اين لم لا يجوز ان يضم مع العام فيخص دليل الاتباع والحق في هذه المسئلة ان كان دليل التاسي سقما على نزول العام والعمل بخلافه فدليل التاسي منسوخ فيه وان كان سقما فيخص فلا وجه للقول الثاني في الصورتين وان كان دليل التاسي موجبا لتحمل الخلاف فان المتقدم يصلح قرينة التخصيص عند دلالة قرينة على عدم الانتساخ والله اعلم

وسيأتي في السنة مفصلا ان شاء الله تعالى **مسئلة** التقرير هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع مخصص لذلك الفاعل عند الشافعية مطلقا سواء كان متقارنا او متاخرا وعند الحنفية ان كان العلم بالفعل في مجلس ذكر العام مخصص والا يكن في المجلس بل متاخرا عنه فنسخ لنا ان السكوت عند عدم دليل الجواز عادة لان عادته الشريف النهي عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو مخصص عند الشافعية مطلقا وعندنا ان تاخر فناسخ وان قارن فمخصص ثم ان ظهر علة مشتركة بين الفاعل وغيره لقد سي الحكم الى غير الفاعل المشارك بالقياس ويحكى على الواحد حكمي على الجماعة وقد تكلم عليه بعض شراح المختصر وقد بينا سابقا ان سماه ثابت ثم ان لقد سي الحكم بالقياس عند تاخر التقرير غير ظاهر فانه يلزم ح تقليل الناسخ ونسخ الحكم بالقياس لا ان يكون العلة منصوصة لغة او عرفا للشارع قطعا ان جوز نسخ العبارة بالدلالة والا يظهر علة مشتركة فالمختار عدم التقدية لان التقدية من غير جامع غير معقول قال السبكي من الشافعية المختار عندنا التعميم مطلقا وان لم يظهر الجامع مالم يظهر ما يقتضي التخصيص بذلك الفاعل وذلك لقوله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم حكمي على الواحد كحكمي على المائة اخره قلنا ذلك الحديث مخصوص اجماعا مالم علم فيه عدم الفارق لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام وههنا لم يعلم عدم الفارق لان الكلام فيما لا يعلم فيه الجامع بل علم ان عموم العام يمنع بثبوت حكم الفاعل في غيره من المكلفين والا يكن مخصوصا بما علم فيه الجامع ويكون التقرير عاما مطلقا كان التقرير نسخا مطلقا اذا لم يدخل تحت العام فرد في صورة وجود العلة او عدمها فانقلت لعله يكون في بعض الافراد علة مانعة عن ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس في الامر الخارجي بل في نفس التقرير والعموم كذا في الحاشية لقائل ان يقول ان تخصيص الحديث باذكرتم تخصيص من غير مخصص وما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضي التخصيص بما علم فيه فارق فهو يستلزم النسخ الا فيما علم فيه فارق فعند عموم الشريعة يصلح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي ان يكون الخطاب بواحد من الامة خطابا للكل بهذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن شرعا الا بالنص فتدبر **مسئلة** فعل الصحابي العادل العالم بخلاف العموم بعد العلم به مخصص عند الحنفية والحنابلة خلافا للشافعية والمالكية المشهور في كتب اكثر المشايخ ان تاويل الراوي ليس حجة وقد صرح به البيضاوي في شرح الكنز في مواضع غير عديدة قلت المراد بهذا كعمل الراوي الذي هو الآلة على احد المحاصل كما في المشترك او الخفي واما عمله على خلاف الظاهر فهو قرينة ارادته باتفاق مشائخنا وسيتضح الفرق في بحث السنة ان شاء الله تعالى فافهم ثم القول بالتخصيص مشكل بل المطابق لقواعدهم على تقدير كون فعله المخالف للعام حجة ان يحمل على الامر من النسخ والتخصيص خلافا للشافعية والمالكية فيعمل بعموم العام ويترك اقتداء الصحابي وهذا مشكل على رأيهم من التوقف في العام قبل البحث عن المخصص فانه اذا وجد عمل الصحابي بخلاف العموم احتمل عند العقل وجدان المخصص فان من القطعيات ان عمله لا يكون الا عن حجة شرعية في زعمه لان العمل من غير حجة معصيته قد عصمهم الله عن ذلك فينبغي ان يتوقف فيه حتى يعلم فساد حجته فتامل لنا انه عمل الصحابي دليل الدليل على التخصيص لانه بعد علمه لا يترك العمل بالعام الا بدليل يدل على التخصيص ولما كان عارفا باللغة لا يخطأ فصار هذا العمل بمنزلة قوله هذا العموم مخصوص فيخصص به كالاجماع ثم هذا انما يدل على ان العمول المخصوص واما ان العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوصه بل يحتمل ان يكون منسوخ البعض ولهذا اراد في التحرير وقال فيحمل على التخصيص لانه اهون من النسخ فتامل فيه فانه موضع تامل قيل انه دليل الدليل لكن ظنا لا قطعا والظن لا يكفي بخلاف الاجماع لانه دليل الدليل قطعا وبخلاف عمله خلاف النص المفسر فانه لا مساغ للتاويل فيه قطعا من مقطوع الدلالة فتبين النسخ اقول لا يجب القطع في المخصص كمفهوم خبر الواحد خذ ما تعلم الرابع ولا تتم على اصولنا لان العام قطعي الا اذا خصص لدعوى بالعام المخصوص البعض فانقلت بهذا الظن يجوز ان يكون ضعيفا فلا يعارض القطعي قلت كلا فان حجة الصحابي اما قرينة جزئية مخصصة او كلام مخصص او ناسخ او قياس فهذا الاحتمال ضعيف من الكل كما مر مرارا فانقلت فحينئذ يلزم تقليد المجتهد للصحابي قال لا يلزم تقليد المجتهد لانه اي التخصيص عن دليل فخصص مخصوص فان ظهر علة والا فالمخصص حقيقتا قول الله ورسوله الحق ان الاعتماد بان ههنا دليلا مخصصا اجمالا حال كون الاعتماد مجملا لا يفي لعمل المجتهد مالم يحصل معرفته بعينه واذا لم يكن العام حجة الا التقليد فقول الله ورسوله

بالاجماع لا يتوقف تخصيصه على معرفة المخصص لعينه وما ذكره هذا القائل من عدم كفاية الاعتقاد الاجمالي دعوى من غير حجة فلا يسمع فقائل فيه الشافعية والمالكية قالوا اولا العموم حجة وفعله ليس بحجة فلا تعارض فلا تخصيص قلنا عدم حجية فعله ممنوع كيف وفعله لما كان دالا على المخصص وجب اعتباره وقالوا ثانيا لو صح فعله مخصصا لم يجز مخالفته صحابي آخر لانها مخالفة حجة واجبة العمل وقد جاز خلاف الآخر اياه اتفاقا قلنا لانسلم اللازمة وفعله انما كان واجب العمل بادا مظنون دلالته على المخصص باقيا وعنده مخالفة صحابي آخر لم يتبين كيف هو دليل العدم اي عدم المخصص لان الظاهر انه لو كان لعلمه وعمل بمقتضاه لان المخصص يكون ملاصقا والظن يدفع بالظن فتساقطا وبقي العام كما كان تامل لعل وجهه انجبار الخطاء في زعم المخصص مخصصا فلا يكفي علمه الاجمالي فتامل فيه **مسئلة** افراد فرد من العام بحكمه اي بحكم العام الموافق له لا يخصصه الا اذا كان له مفهوم مخالف عند قائليه كاذا فرد موصوف بصفة او معلق بشرط كما في الحديث القليتين مثالها ايما اهاب دبغ فقد طهر رواه احمد مع قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم في شاة ام المؤمنين ميمونة رضوا بها طهورها قد انكر المخرجون هذا اللفظ في شاة ام المؤمنين بل في قربة كما رواه احمد عن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاء في غزوة تبوك على اهل بيت فاذا قربة معلقة فسألوا الماء فقالوا له يا رسول الله انها ميتة فقال دباغها طهورها والذي ورد في شاة ام المؤمنين ميمونة ما رواه الشيخان بلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها فالابي ثور فخص الاهاب عنده بالشاة في رواية او بما يؤكل بحمد في رواية اخرى لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق فيخرج ما دامه لنا انه لا تعارض وهو ظاهر ولا تخصيص بدون التعارض لابي ثور ومتابعه قالوا له اي للفرد والمفرد من العام مفهوم مخالف يعارضه والمفهوم تخصيص العموم قلنا لانسلم المفهوم المخالف فانا ننكره راسا ولو سلم فقوة المفهوم فهو اي اعتبار المفهوم ههنا فرع قوة مفهوم اللقب وهو رد عند القائلين بالمفهوم ايضا وما قيل يجوز ان يكون افراد بعض الافراد موجبا المفهوم العدد فنزاع ابي ثور يعم الكل فلا يتمشى هذا الجواب هناك فليس بشيء لان تلك المواضع متفقة التخصيص عند القائلين بالمفهوم فلا يحتاجون الى الجواب وما قيل ان الكلام ان نفس الافراد مخصص ام لا فيرد عليه ان دليل ابي ثور لا ينطبق حينئذ فتامل **مسئلة** رجوع الضمير الى بعض افراد العام ليس تخصيصا عندنا بخلاف جمهور الحنفية والشافعية واختاره الآمدي مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فان الكرية الاولى تعم الرجعيات والبوائن والضمير في الثانية للرجعيات فقط وقال ابو الحسين البصري والامام الحرمين تخصيص قيل وعليه اكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة كذا في التيسير وعزي الى الامام الشافعي ايضا وقال في التحرير وهو الاوجه وقيل بالوقف وهو المختار في المحصول واعلم ان في التمثيل بالآيتين نظرا لان الضمير في الثانية يرجع الى المطلقات كلها وان كانت مطلقة ثلثا كانت الرجعة مباحة في كل طلاق ثم نسخت بشرع البائنة والدليل عليه ما روى ابو داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس ان المطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن وذلك ان الرجل كان اذا طلق امرأته فهو احق برجعتها وان طلقها ثلثا فنسخ ذلك فقال الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ثم على هذا قوله تعالى وبعولتهن آه منسوخ البعض فيبقى الرجعة فيما وراء الناسخ والنسخ ليس الا فيما فوق الاثنين والخلع فيلزم ان يكون ما وراءهما من الطلقات رواجع فلا يكون واحد غير مالي بائنا والصرف الزوج لا يعتبر من غير اعتبار التنازع فثبت حينئذ قول الشافعي رحمة الله تعالى ان الكناية غير بائنة الا ان يقال ان الخلع مشروع بائن وليس الا البينونة بالعوض المالي فدل بمفهومه الموافق على صحة البينونة من غير مال فنسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا اذا جاز نسخ العبارة بالدلالة هذا والله اعلم بالحكام ما قيل وهو اي الوقف الاشتباه بالحق لان الضمير يرجع الى اللفظ باعتبار مدلوله المراد وهو ظاهر فان خصص العام ويرجع الضمير الى الباقي يكون الضمير على حقيقته لانه عائد الى المدلول المراد باللفظ العام وان كان العام مجازا وان لم يخص ويرجع الى البعض ليصير الضمير مجازا والعام حقيقة منا التخصيص في الاول

مثاله

لا يستلزم التخصيص في الثاني لانه باق على الحقيقة وهي الرجوع الى المعنى المراد كالعكس اي كما ان التخصيص في الثاني لا يستلزمه في الاول فلا يجوز فقط الازم من غير تعيين فلا ترجيح لاحدهما فيجب الوقف وما قيل الظاهر اقوى ودلالة من الضمير فالتجوز في الضمير راجح جلية في الظاهر فضيان الضمير اعرف لانه لا يفيد انه هو فاستدعى الترجيحان فوجب التوقف فتدبر وهذا غير واف فان الاعرفية لا يوجب قلة التجوز بل الظاهر اقوى يتجوز فيه قليلا بالنسبة الى الضمير فانه يكفي فيه ذكر المرجع ضمنا وتقديرا وقد لقام الشهرة مقام الذكر وهذه تجوزات فالضمير راجح بالتجوز ويبقى العام على عمومه الجمهور قالوا الثاني اي الضمير مجازا البتة لانه مخصوص ولا يلزم منه التجوز في الاول فيبقى على عمومه وفيان مخالفة الضمير للمرجع سبب للتجوز اتفاقا لانه موضوع بازاء المرجع فاذا خالف جاز عنه لكن المخالفة يتصور على وجهين احدهما ان يراد بغير ما اريد بالمرجع والكلام مجاز فيه وثانيهما ان يراد به غير ما وضع له المرجع وان لم يكن الموضوع له مرادا وبناء كلامكم ايها المستدلون على الثاني اي على كون سبب التجوز المخالفة الثانية فان المجازية في الضمير لازم البتة على هذا التقدير لانه غير راجع الى العموم الموضوع له المرجع والظاهر الاول اي كون سبب التجوز مخالفة المراد وعلى هذا لزوم المجازية فيه ممنوع بل اذا خص العام يبقى الضمير حقيقة لرجوعه الى المراد بالمرجع فتدبر امام الحرمين ومن تابعه قالوا حقيقة الضمير يقتضي الاتحاد بينه وبين المرجع فيلزم من خصوصه مع عموم المرجع المخالفة بينهما هف اقول في الجواب اللازم هما ذكروا مجازية احدهما من العام او الضمير لا على التعيين لان التخصيص العام على المخصوص لان غاية ما لزم من المخالفة مجازية الضمير مع بقاء العام على الحقيقة ومن التخصيص كونه حقيقة والعام مجازا ولا اولوية فافهم واما الجواب كما في شرح المختصر بانه اي الضمير كما عادة الظاهر ولا يلزم من التجوز في الثاني التجوز في الاول ولا يعد هذا مخالفة فكذا الضمير لا يعد مخالفا اذا رجع الى البعض فلا يخفى ما فيه لما في شرح الشرح من انه يمنع ذلك اي كونه كما عادة الظاهر لانه مقابلة المنع بالمنع كذا في الحاشية بل بما في شرح التلخيص من ان الظاهر من الضمير اعادة لعينه فرجوعه الى البعض يلزم المخالفة قطعا ودان الظاهر فانه ليس بما عادة خلافا لمخالفة فتدبر ولك ان تجيب بانا سلمنا المخالفة وغاية ما لزم منه مجازيته ولا عاميه لان مجازيته احدهما متعين والضمير كثر فيه التجوز من الظاهر فيحمل ويبقى الظاهر على الحقيقة ولك ان تقرر كلام شارح المختصر بان مقصوده انه كما عادة الظاهر في انه عين الاول حقيقة ولا يكون التجوز فيه قرينة التجوز في الاول فكذا الضمير فافهم **مسئلة** القياس مخصص عند الائمة الاربعة على ما يشهد به مسائلهم الفرعية والاستقرائي وابي هاشم وابي الحسين المعتزليين الا ان عندنا تخصيص بعد التخصيص بغيره لان مخصوص البعض ظني عندنا بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعي لا يصلح القياس مغيرا له خلافا للباقين فان قلت القياس انما يكون بنظر المجتهد فلو كان مخصصا يلزم تراخي المخصص قال لا سلم ان القياس مخصص حقيقة وانما هو مظهر له والمخصص حقيقة هو النص فلا يلزم التراخي قال في الحاشية هذا مسلم اذا كان اصله مخرجا وهو اما اذا لم يكن مخرجا فلو كان مظهرا كان ينبغي ان يخصص به العموم ابتداء ووجه الملازمة بالقياس على عمل الصحابي فانه يخصص ابتداء ولك ان تقول ان اظهار القياس مبني على عدم معارضة النص القطعي الدلالة اياه كما سيأتي ان شاء الله تعالى في شروط القياس وههنا العام اذا كان غير مخصوص بنص قاطع مخالف للقياس فيبطل القياس فلا يصلح مظهرا على ان عمل الصحابي دال على انه هناك قرينة حالية مخصصة وهو الظاهر او سمع لفظا منا بخلاف ما نحن فيه وبهذا يندفع ما قيل ان عمل الصحابي خلاف العام انما يكون مخصصا لكون حجة مخصصة ويحتمل ان يكون حجة القياس فثبت تخصيص القياس ابتداء وجه الدفع ان عدالة الصحابة مرشدة الى انه لا يترك العمل بخلاف النص القاطع الا لعد قطعية التخصيص بقرينة حالية او مقالية لا بالقياس وراءه فتدبر ثم ههنا اشكال آخر هو ان هذا انما يتم اذا كان النص الاصل مقارنا للعام على رأينا وهو غير لازم بل يجوز تخصيص المخصوص البعض ثانيا من غير ملاحظة مقارنة الاصل العام والجواب ان هناك عمل بارجح الدليلين عند المعارضة فان القياس ارجح في الدلالة من العام المخصوص كما تقدم وقد عارضه

فيعمل به ويترك العام بقدره وهو المعنى من التخصيص لا ان هذا القياس لدليل قرينة على ان المراد به البعض وكيف يصلح قرينة مالا يعلم وجوده عند الخطاب فقد برد قال ابن سريج من الشافعية ان كان القياس جليا خصص والا فلا وقيل ان كان اصله مخرجا من ذلك العموم جاز تخصيصه والا فلا وقيل يخصص ان كان اصله مخصصا للعام او ثبت علته ببعض من الكتاب او السنة او اجماع او ظهر قرينة خفية على ترجيح القياس والا يكون شيء من هذه الاشياء فالعمل لعموم اجب واختاره ابن الحاجب من المالكية والجبائي من المعتزلة لتقدم العام مطلقا سواء كان مخصوصا من قبل او لا ويدل على صحة تعليل المخصص ايضا والقاضي والامام توقفا في العمل الى ان يظهر الترجيح والامام حجة الاسلام الغزالي ياخذ الاعتبار بارجح الظنين ان كان في القياس تخصيص به وان كان في العام يترك به وان تساويا فالوقف لازم لنا الاشتراك في الظنية ثابت والتفاوت في الظنية قوة وضعفا غير بالغ من التخصيص لرجحان الجمع بين الدليلين فانه اولى من الاهدار فالتخصيص وان كان مرجوحا لكن يرجح لاستلزامه الجمع كما تقدم في التخصص بالمفهوم وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم ورود من ان العام وان كان ظنيا لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا الدفع ليس بشيء فان تقديم القوي على الاضعف اصل متاصل وبديهي ولعله يكون مجمعا عليه واما رجحان الجمع فلا يفيد القوة في التخصيص فانه بعد ثبوة المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرعه ولهذا تقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتدبر والحق ان يقال دلالة القياس راجحة اما عندنا فلان الكلام في مخصوص البعض وقد تقدم ان دلالة اضعف من القياس وغير المخصوص لا يجوز تخصيصه اصلا واما عندهم فلان العمل به قبل البحث عن المخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث بالمعارضة فهو اقوى من العام فافهم هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فاندفع ما قيل في رد تخصيص غير منصوص العلة العلة المستنبطة اما راجحة على العام او مساوية لا مرجوحة عنه فالتخصيص على احتمال هو راجحية العلة دون احتمالين آخرين والواحد نصف الاثنين والراجح الاغلب فالراجح العدم للتخصيص لكونه على احتمالين وجه الاندفاع انا لا نسلم ان التخصيص على احتمال واحد فان رجحان الجمع توجب ان يكون على احتمال المساواة ايضا بل على المرجوحية ايضا ويرد عليه ما مر من ان تجويز تخصيص الاقوى بالاضعف مكابرة ورجحان الجمع انما هو عند التعادل فالحق في الجواب ما قدمنا ان القياس راجح على العام المخصوص عندنا وعلى العام مطلقا عندهم فنحن بهذا نقول انه يوجب لبطلان التخصيص سواء كان بالقياس او النص او قرينة اخرى لان التخصيص بكل مخصص اما راجح او مساو او مرجوح آه ولا يعد ان يقال المظنة لا تعارض العلة فان التخصيص واقع بخلاف التخصيص بالقياس المستنبط العلة فقابل اقول والنص الاعتبار في الاغلبية لغلبة الافراد فيكون افراده اغلب فهو راجح لا لغلبة الاحتمال والثاني اي غلبة الاحتمال لا يستلزم الاول اي غلبة الافراد كما لا يمكن والوجوب والامتناع فان افراد الاول اكثر من الاخيرين مع كونهما احتمالين فيجوز ان يكون افراد العلة الراجحة اكثر ويكون الترجيح للتخصيص فافهم وتمسك ابن الحاجب بان القياسات اذا كانت كذلك اي منصوص العلة او مجمعا عليها او كان اصله مخرجا نزلت منزلة نص خاص معارض للعام فيخصص بها للجمع بينها وكذا اذا كانت قرينة مرجحة القياس لان العمل بالراجح واجب وهذا لا يرد في التخصيص ابتداء على رأينا لانه وان كان بمنزلة نص خاص لكنه بمنزلة مظنون الدلالة والعام قطعي فيضمحل القياس في مقابلته فافهم ولا يخفى انه لا دليل على عدم التخصيص لغيرها من الاقيسة فعامل ذلك لعدم الدليل على جواز التخصيص لغيرها وكلما عدم فيه دليل يجب نفيه وهو غير سديد لان عدم الظفر بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا عدم المدلول ولا عدم المدلول فيه اقول ان الجمع بين الدليلين حيث التعارض هو الدليل مطلقا سواء كان كذلك او لم يكن فان القياس دليل مطلقا سواء كان علته مستنبطة او منصوصة فيجب الجمع بينه وبين العام وقد تقدم ما فيه ردا واحكاما واحتج الجبائي او لا بان القياس اضعف من الخبر لان القياس يتوقف على امور كثيرة من حكم الاصل وعلته ووجودها في الفرع وخلوها عن المعارض والكل مظنونة فيها شبهة بخلاف الخبر فان الظن فيه شيئين السند والدلالة فلو خص به الخبر لزم ابطال الاقوى بالاضعف

وهو خلاف المعقول والجواب ان كلا المقدمتين من ضعف القياس ولزوم البطال الاقوى بالاضعف ممنوعان اما الاول فلما يجيء في السنة ان شاء الله تعالى كيف وقد بنينا سابقا ان ضعف العام المخصوص لاجل توقف افادته على حكم المخصص المقارن لتعليله الموروث للشبهة فهو اضعف من الحكم الثابت بالتعليل وغير المخصوص اقوى البتة لا شك فيه ولا يجوز تخصيصه به واما عند غيرنا فهو لا يعمل به الا بعد البحث عن المخصص بخلاف القياس فتامل واما الثاني فلان التخصيص ليس البطال بل جمعا وان اريد بالبطال ما يعم فيمنع بطلانه وفيه انه اريد هذا والمنع مكابرة لان تقديم الاقوى بالاضعف خلاف المعقول والجمع ليس الا اذا ثبت التعارض والاضعف لا يعارض الاقوى فتدبره الجواب ثالثا واما تمام قالثا لان الاول منحل الى جوابين منقوض تخصيص خبر الواحد للكتاب فانه اقوى منه وتخصص المفهوم للمنطوق واما النقض تخصيص خبر الواحد نفسه واحدا ان الخبر ظني المتن وعام الكتاب ظنية الدلالة فتعادلا وان ادعي القوة في ظن عام الكتاب على خاص الخبر فلا بد من البيان واما النقض بالمفهوم فوارد وقد مر العذر فتذكره واحتج البجاني ثانيا بحديث معاذ وهو ما روى احمد وابو داود والترمذي عنه ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لما بعثه الى اليمن قاضيا قال كيف تقضي اذا عرض لك امر فقال اقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال فان لم يكن في سنة رسول الله قال اجتهد برائي ولا آلو قال فضرب في صدري فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله بما يرضى به رسول الله وهو حديث صحيح وفي التيسير قال الترمذي غريب واسناده عندي ليس بمتصل قال البخاري لا يصح لكن شهرته وتلقي الامة بالقبول اقوى من الصحة والباقلاني والطبري واشار الى وجه الاستدلال بقوله فانه قدم الخبر على القياس وصوبه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والجواب آخرا السنة عن الكتاب مع جواز تخصيصها له بالاتفاق فالحجة منقوضة به وايضا لا يدل على امتناع التخصيص به عند التعارض فانه اذا جوز التخصيص فلم يوجد الحكم في السنة عند وجود القياس المخصص المعارض واحتج البجاني ثالثا دليل القياس انما هو الاجماع ولا اجماع عند المخالفة اي عند مخالفة القياس عام الكتاب او السنة للمخالفة اي لوجود خلاف الائمة فيما بينهم واذا انتفى الاجماع انتفى دليل حجية القياس فلا يصلح معارضا للعام فلا تخصيص والجواب لا نسلم ان دليل القياس فلا الاجماع فقط بل قد ثبت بغيره اي بغير الاجماع كما سيلوح لك في القياس واذا ثبت به اي لو سلم ثبوته به ثبت احكامه ضرورة ومنها الجمع عند التعارض فالخلاف فيه كانه خلاف الاجماع لان الاجماع على الملزوم اجماع على اللازم والخلاف في اللازم خلاف في الملزوم هذا انما يتم لو سلم تخصم التعارض بين القياس والخبر العام حتى يكون الجمع من لوازمه فالاولى ان يقال الخلاف حادث والاجماع على الجمع اجماع الصحابة ولم ينقل عنهم رد القياس بمخالفة العام المخصوص فتامل فيه واجيب في المختصر بان ثبت العلة بالنص او الاجماع وتخصص الاصل يرجعان الى النص وهو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فالتخصيص بالقياس انما هو واذا ترجح ظن التخصيص لقرينة اقام يجب العمل به للاجماع على اتباع الراجح وصار التخصيص راجحا وفيه ان الرجوع الى ذلك النص جاز في جميع الاقيسة فان العلة المشتركة موجودة في كل قياس فتتناوله النص ويلزم ان يجوز التخصيص لكل قياس وهو خلاف مذهبه فانه لا يجوز بالمستنبط الا اذا اعانته قرينة جزئية الا ان يقال ان النص المذكور محمول على ما يكون الاجماع فيه جليا فتدبر قيل وايضا يرد عليه اللازم من النص المذكور العموم للحكم بالنسبة الى المكلفين فقط فانما يصح رجوع قياس مكلف على آخر لا قياس الفعل على الفعل والمسئلة اعم وجارية في جميع الاقيسة الا ان تخصيص هذلك وفيه لكلف صريحا قول وقيل دل النص المذكور بمفهوم الموافقة على ان حكم النظائر والاشباه واحد فانه يفهم المناط في النص المذكور وهو كون احد المكلفين مثل الآخر في الجامع المقتضي للحكم فكذلك في كل مثلين وانلم يكونا من المكلفين ليسعد عن العبث تامل

فصل المطلق ما دل على فرد ما منتشر وهو الحصة من الكلي المحمل لحصص كثيرة وهي في المفرد حصة منه مع قيد الوحدة البهمة وفي الجمع الجماعات

مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المنكر فالمعهود ذهنا سنه لانه دال على الفرد المنتشر اليضا بخلاف نحو اسامة من اعلام الاجناس فانها يدل على الجنس من حيث هو وسائر المعارف من المضمر مطلقا والموصولة والمعرف باللام وبالاضافة الا اذا قصد منها معهودا ذهنيا واسم الاشارة مطلقا وبخلاف كل عام ولو كان نكرة نحو كل رجل او لا رجل على النكرة المنفية والنكان عند المصنف الفرد المنتشر والعموم انما يفهم عقلا ضرورة للزوم انتفاء كل فرد بانتفائه لكن دلالته ليس عليه فقط بل عليه مع العموم والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة ان المطلق من اقسام الخاص فبين النكرة والمطلق عموم من وجه لتصادقهما في نحو رقبة والتفارق من جانب الاول في النكرة العامة ومن جانب الثاني في المعهود الذهني والمقيد ما اخرج عن الانتشار بوجه ما ولعل المراد ما اخرج عن الانتشار بقيد مستقل نحو رقبة مومنة فيخرج المعارف كلها وان اخرجت عن الانتشار بوجه ما لكن ليس الاخراج بقيد مستقل فتدبر وقال جماعة ومنهم الامام الرازي من الشافعية وصدر الشريعة منا المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي فقط هذا وخل فيه المعرف بلام الجنس والطبيعة وهذا مبني على جعل النكرة موضوعة للميهية لان رقبة مطلق اتفاقا بيننا وبينهم فلو لم يكن للميهية لخرجت ثم اشار الى منشاء زعمهم بقوله وهم نظروا الى القضايا الطبيعية المحكوم فيها على الطبيعية من حيث الاطلاق ومهملة المتقدمين المحكوم فيها عليها من حيث هي والمصادر الغير المنونة نحو رجعى وذكرى وعلم الجنس فهذه كلها يقصد فيها الطبيعة فهي الموضوع لها ولنا القضايا المحصورة ومهملة المتاخرين المحكوم فيها على الافراد مع بيان الكمية اولا والمصادر المنونة واسم الجنس المقصود فيها الافراد دون الطبيعة فكلها كثيرة كثرة لا نسبة لها بمقابلها فالمتعارف للافراد وهو منشار التبادر وهو علامة الحقيقة ومناط الغرض اجدر بالاعتبار والصق بالمقام ولا شك ان الغرض انما يتعلق في المحاورات في الموضوع لها هذا وقد سبق ان مذهب اهل العربية ان الالفاظ موضوعة بازاء الطبايع من حيث هي والوحدة والانتشار انما جاءا من التنوين فح لقائل ان يقول ان غاية ما لزم مما ذكرتم ان المتبادر في الاطلاق وهو الافراد وهو مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون لدلالة عليها مثل دلالة المركبة بان يدل اللفظ على الطبيعة والتنوين على الانتشار فيفهم فرد منتشر فلا تقريب والنكان المدعى هذا النحو من الدلالة فالنزاع ليس الا في اللفظ وشيد اركانه بانه يلزم ان يكون المعرف بلام الجنس مجازا وكذا المفعول المطلق الذي للتاكيد وكذا النكرة الواقعة اخبارا لان المراد منها الميهية والتزامه لبعيد ثم انه يلزم عليهم في المفعول المطلق والاخبار خلو لفظ من معنى فان التنوين موضوع للوحدة المنتشرة وقد استعمل اللفظ في الجنس الذي هو معناه اللفظ بدونه ايضا يلزم عليهم ان لا يكون الجمع المعرف باللام والاضافة موضوعا للعموم مع انه هو المتبادر ويحتج عليه فالظاهر ان النكرات موضوعة للفرد المنتشر والتنوين يدخل للاغراض آخر واستعماله في الطبيعة من قبيل التجريد وهو شايع ومنه المفعول المطلق للتاكيد ولهذا لم يحمل مشائخنا في نحو انت طالق طلاقا عليه لان التجريد لا يكون الا مع قرينة صارفة واما المعرف باللام اذا اريد به الطبيعة تجاز البتة لانه انما يراد اذا لم يكن هناك استغراق وهو آية المجازية وقد سبق فتذكر **مسئلة** اذا ورد المطلق والمقيد فلا يخلوا اما ان يكونا في الحكم او السبب والاول لا يخلوا اما ان يختلف الحكم او يتحد والثاني لا يخلوا اما ان يكونا منفيين او مثبتين والثاني اما ان يتحد السبب او يختلف فهذه خمسة اقسام والمصنف حكم كل قسم فالقسم الاول هو ما يكونا في حكمين مختلفين ما اشار اليه بقوله اذا اختلف حكمها كما اذا قال الطعم فقيرا وكسى فقيرا تسميما لم يحمل المطلق على المقيد وهو ظاهر للضرورة مثل اعتق رقبة لمن لا يملك رقبة ولا يكون له مورث يمكن اخذ الميراث عنه ولا يملك الا رقبة مومنة فان التملك من لوازم الاعتاق فالنهي عنه نهي عن الاعتاق ثم ينبغي ان نفصل ههنا بين الشافي ان تراخى النسخ والا فتقييد على نحو التخصيص ونقل الآمدي ومن تبعه الاتفاق فيه بين الحنفية والشافعية مطلقا سواء كان سبب الحكمين واحدا ام لا ونقل العراقي على ما في بعض شروح المنتاج عن اكثر الشافعية الحمل في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل عندما يتحد السبب ومثل له بالوضوء والتيمم نظرا

ان ورد الكل لا تقيد موضعه

اليد فان اليد مقيد في آية الوضوء بالغاية في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ومطلق في آية التيمم في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فعندنا في التيمم بالمرافق ايضا ثم تخطئة بان الشافعية لا يرون التيمم الى المرافق بل الى الكوع كما روي عن الامام ابي حنيفة في رواية الحسن وهو مذهب احمد بن حنبل في احد قوليه غير صحيحة لان الصحيح في القول الجديد ان المسح في التيمم الى المرافق كما عن ائمتنا في ظاهر الرواية فالتقييد اذا صح نقل الآمدي لكونه اوثق من العراقي وبقبول نقله الشافعية فما حجة الاستيعاب الى المرافق قلت حجتهم ان الخلاف كالاصل ويرد عليه ان هذا في مقابلة النص المطلق ويمكن ان يقرر ان اليد حقيقة الى الابط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح ايضا ارادة الاطلاق بان يراد به بالطلق على مسمى اليد وهو مسمى جزء من اجزاء اليد والا اجزئ مسمى جزء من اجزاء الذراع من غير مسح الكف والاصابع وهو خلاف الاجماع فلا بد من ارادة البعض مبهما وهو مجمول فيكون مجملا فينقع ما صح من رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم انه مسح الى المرافق في رواية الحاكم رواية الوضوء بيان له لان الخلف كالاصل فان قلت لم لا يجوز ان يكون ما روي عمار من المسح الى الكوع بيانا ويكون المسح الى الذراع فضيلة بل هذا اولى فان ما روي عمار رضا ادنى درجة وفي هذا تخلص عن التعارض قلت الم تر امير المؤمنين عمر لم يقنع بقول عمار بل روي عنه انه قال اتق الله يا عمار فتامل فانه موضع تامل والقسم الثاني وهو ما يكونان في حكم واحد مع اتحاد السبب بان يكونا مثبتين فاشار اليه بقوله وان اتحد الحكم مع اتحاد السبب فان كانا مثبتين فيعمل بهما اتفاقا ولا يحمل احدهما على الآخر لانه لا تعارض لامكان العمل كما في قول الظهار رقبة لا تعتق مكاتبا ولا تعتق مكاتبا كافرا فانه يمكن العمل بالكف عنهما وفي شرح المختصر هذا من العام لان النكرة تحت النفي تعم لانه من المطلق فهو من باب آخر وهو افراد فرد من العام وقد علم فيما سبق انه لا يخصصه الا من جهة مفهوم الصفة فعلى هذا ينبغي ان يخص عند الشافعية مع انه لا يخص اتفاقا فافهم وفي شرح الشرح هذا منافشة في المثال وليس هذا من باب المطلق والمقيد والمثال المطابق لا تعتق المكاتب من غير استغراق بل معهودا ذهنيا كما في اشتر اللحم اقول في رده المقصود من الاعتراض ان نفي الحصة المحتملة الذي هو في معنى المطلق يعم كالنكرة فكل نكرة او معهود ذهني يقع تحت النفي فهو يكون نفيا للحصة المحتملة فيعم فليس منافشة في المثال بل في المثل وما ذكره في المثال فيفيد ان المعهود ذهنيا كالنكرة حكما يعم تحت النفي فهو ايضا من باب العام وهذا غير واف فانك قد عرفت ان حقيقة النكرة المنفية والنكان نفي جميع الافراد لكن قد يستعمل في نفي الوحدة ايضا نحو ما جاءني رجل بل رجلان وقد صرح المصنف فيما مر ان النكرة المنفية لغير الجنسية ليست نصا في العموم فيمكن ان يراد بها نفي الحصة المحتملة مع صفة الوحدة فلا ينافي تحققها مع حصة اخرى فهذا ليس من العام وهو مراد شرح الشرح ولهذا زاد قوله من غير استغراق غاية ما في الباب ان هذا الاستعمال يكون مجازا والاضير لكن يبقى ههنا شيء وهو ان النفي عن الفرد المنتشر يوجب حرمة الاتيان بالجميع بل الاتيان بالكل الا الواحد فالنهي عن المطلق من جهة الانتشار يستدعي الكف عن الواحد من افراده وتحقيق الامتثال بالاتيان بالمقيد الكف عن واحد معين واحد والنهي عن المقيد يستدعي ان لا يأتي بواحد من افراده ان كانت وان لا يأتي به ان لم يكن له افراد كثيرة ففي الاتيان به او جميع افراده يأثم فحينئذ يمكن العمل بهما فلا بد من الحمل والنسخ كما في المثبتين فلا بد من ارادة العموم فليس من هذا الباب فالاولى ان المراد بالمطلق ما لا يكون فيه قيد وان كان عاما وبالمقيد ما فيه قيد فلا يضر كونه عاما والبحث وان حرر لكن كرر لزيادة الفائدة ثم انه لم يذكر بحث افراد فرد من العام في كتب مشائخنا الكرام كما صرح الامام فخر الاسلام ونحوه فالاخرى الحمل على ما قلنا ويؤيده تمثيل اختلاف السبب بالاطلاق والتقييد ايضا كما سيظهر ان شاء الله تعالى فتعين القسم الثالث وهو ما اذا ورد امثبتين في حكم واحد مع اتحاد السبب نحو عليه لقوله وان كانا مثبتين فان وردا مطلقين او مقيدين او احدهما مطلقا والسبب واحد حمل المطلق عليه اي يراد بالمطلق المقيد ضرورة ان السبب الواحد لا يوجب المتنافيين من الاطلاق والتقييد في وقت واحد ولو لم يحمل يلزم فلك المعية قرينة البيان كما في التخصيص وقيده اشارة الى ان الحمل انما هو اذا كان الحكم الايجاب دون الندب او الاباحة اذ لا تنافي في اباحة المطلق والمقيد بخلاف الايجاب فان

ايجاب المقيد لتضمنه ثبوت المواخذة بترك القيد وايجاب المطلق اجزاءه مطلقا كقوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعة فحمل المطلق على المقيد ومن ثمة قال اصحابنا بوجوب التتابع في صوم كفارة اليمين لان قراءة ابن مسعود مشهورة وتلقى الصدر الاول بالقبول فيقيد به مطلق الكتاب وانما لم يحمل الشافعي رحمه الله تعالى ههنا لان القراءة الغير المتواترة مشهورة كانت ام لا ليست حجة فليس ههنا مقيد حتى يحمل عليه المطلق فتدبر كذا في التلويح وان جعل التاريخ فكذلك اي يحمل المطلق على المقيد لعدم الترجيح للاحق بالحكم بالتاخير حتى يكون ناسخا فيحمل على المقارنة فيترجح البيان وتقييد المطلق بهذا والاظهر المطابق لاصولنا ان هذا من قبيل العمل بالمقيد والتوقف فيما عداه من افراد المطلق لمعارضته وجوب المقيد اجزاءه فيحتاط في العمل فيعمل بما يخرج عن العهدة بيقين وهو المقيد فانه لو كان الواجب المطلق لكان المقيد مجزيا ولو كان المقيد فهو البتة وترك العمل بما سواه وبهذا مراد مشائخنا بحمل المطلق على المقيد والحمل على المقارنة لا كما يحمل الشافعية فانه من قبيل المجاز وليس قرينة عليه وان المقيد غير معلوم المقارنة فيحتمل ان يكون ناسخا له او منسوخا عنه فلا يصلح قرينة التجوز فافهم وان علم التاخر فالمقيد المتاخر ناسخ للمطلق بالزيادة عندنا اي ايجاب للمقيد ورفع للاطلاق المراد اولا اي ايجاب فلا يخرج غير المقيد من افراد المطلق وقد كان مجزيا قبل وعند الشافعية المقيد المتاخر مخصص المطلق اي بين انه المراد بالمطلق اولا اي من الابتداء بالطريق اطلاق المطلق على المقيد وهو معنى حمل المطلق على المقيد لنا اولا كما اقول المطلق حقيقة في الاطلاق ولا شئ من الحقيقة يترك الا بدليل صارف عنها فالمطلق لا يترك اطلاقه الا بدليل صارف ولا دليل صارف عنه لانه لو كان فاما المقيد للمتاخر وغيره الثاني بطل او غير المقيد مفروض الانتفاء فان الكلام فيما لا صارف عن الاطلاق سوى المقيد والاول ايضا باطل لان الدليل الصارف يجب دلالته في زمان التكلم به والمقيد معدوم في زمان الاطلاق فهذا وعلى عدم ذاته عدم صفته وهي الدلالة فاذن لا دليل على التقييد اصلا فالعلة التامة للاطلاق من المقتضي وهو كونه حقيقة وعدم المانع وهو الدليل الصارف محققة في زمان الاطلاق فالاطلاق ثابت غير متروك فاذا جاء المقيد لنسخه وزاد التقييد فافهم فانه الصواب ولا تلتفت الى ما يمكن توهمه من ان وجود المقيد ولو متاخرا قرينة فليس العلة التامة موجودة فان هذا مكابرة وهل هذا الا كما يقال بكفاية وجود قرينة ارادة المجاز في آخر العمر فافهم ولنا ثانيا الحمل فرع الدلالة يعني حمل المطلق على المقيد فرع دلالته عليه ولا دلالة للمطلق على الخصوص باحدى الدلالات الثلث وهو ظاهر جدا لان الدلالة المجازية وان كانت من الالتزام ففي تنتفية لعدم قرينية بها ينتقل الذهن من الاطلاق الى الخصوص واذا لم يصح الحمل فبقي الاطلاق مرادا فيرفعه المقيد فافهم واجيب في المختصر بانه لازم عليكم اذا تقدم المقيد على المطلق لانه لا دلالة للمطلق عليه فلا يحمل مع ان الحمل هناك بالاتفاق فما هو جوابكم فهو جوابنا وبانه لازم عليكم في التقييد للرقبة بوصف السلامة مع انه مقيد ولا دلالة للمطلق عليه فلم لا تحملون في الجواب عن الاول تلتزم ان المطلق المتاخر ناسخ للمقيد المتقدم كما لعلم فاذا تاخر عن النخاص لنسخه فالدليل عليه وان دل عليه لكن المدعى غير متخلف لما نقلتم هذا منع كما نقل عنكم قال ونقلكم الفاسد ليس بمطابق لاصولنا فلا يسمع ولم يصح واحد منا به بل قال الامام فخر الاسلام في اثناء ابانة استماع آية وجوب الوصية للوالدين بآية المواريث فصار الاطلاق نسخا للتقييد كما يكون التقييد نسخا للاطلاق ولو سلم التفاوت فتقدم المقيد ربما يصلح قرينة صارفة فحينئذ يدل بالدلالة المجازية التي هي من الالتزام فلا يخرج شيء من الدليل اعلم ان في اقحام كلمة ربما اشارة الى ان كون تقدم المقيد قرينة ليس كليا بل لا بد من علم المخاطب بحين تكلم المتكلم بالمطلق ولا بد ايضا من عدم ارادة رفع التقييد به فليس هو وحده قرينة بل لا بد من انضمام امر زائد فنقول ظهر ان الجواب هو الاول فقط وقلت في الجواب عن الثاني واما السلامة فليست ارادتها تجوزا فان الرقبة لا تتناول فاقد المنفعة عرفا كما لا تتناول ما لا روح عرفا وتحقيقه ان الرقبة موضوعة في اللغة لجزء معين معروف من الانسان ثم اطلق على الانسان مجازا لوجوده ولوجود ما وانتفائه بانتفائه لكن لما كان فاقد المنفعة مالكا معنى لعدم الانتفاع به رقبة اطلق على السالم وخصص بالمملوك فالرقبة مع العرف صار لمملوك غير فاقد جنس المنفعة فلا تقييد ليس الامر كما ظن ان الرقبة للعبد

مطلقا فتندب لو سلم ان الرقبة مطلقة فقيدت بالسلامة فانتقال الذهن من المطلق الى المقيد الكامل ظاهر والقرينة هي كماله فيها ولا تلتزم بية مجازية لقرينية واما ما نحن فيه فغير المقيد من القرائن مفروض الانتفاء فافهم ولما ايضا ما تقدم في عدم جواز تاخير المخصص من لزوم التجهيل بل اللزوم ههنا اظهر فان المطلق خاص وهو قطعي الدلالة فذكره مع غير ذكر موجب للتقييد مع ارادة تجهيل للمراد واضلال فافهم واستدل على المختار بقوله تعالى لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم الآية فانه يدل على حرمة السوال عما ليس ظاهرا بل يبقى على الظاهر فيبقى المطلق في زمانه على اطلاقه واستدل ايضا بقول ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله والمطلق مبهم فيترك على ابهامه واطلاقه فاذا جاء المقيد نسخه واستدل بان الاطلاق معلوم كالتقييد فلا يترك الاطلاق كما لا يطلق المقيد فتامل في الحاشية ولا يخفى ان التقييد اذا كان قرينية وبيانا يندفع بهذا الوجوه فتدبر واما اندفاع الاول فلان المطلق ههنا مقيد بتقييد الشارع فهو ظاهر فلا ينافيه الآية فانه نهي عن السوال عن المسكوت الغير الظاهر وهذا ليس شيئا فان المقيد لم يكن في زمان الاطلاق وكان مسكوتا فحمل المطلق على المقيد اعتبار للمسكوت الغير الظاهر واعراض الظاهر والنص نهي عنه فتدبر واما اندفاع الثاني فلانه لما كان بيانا لم يبق المطلق معها فلا يدخل تحت قوله وهذا ايضا ليس بشيء فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو مبهم فيجب الحمل على ابهامه كم من الاعاجيب ما في التلويح ان المخصص لا يرى قول الصحابي حجة في الفروع فكيف في الاصول فلا حجة في قول ابن عباس ولا ادري ما اراد فانه وان ابى عنه من حيثية الصحبة فلا اقل انه اهل لسان فصيح فذا خبير بامر اللغوي فيقبل قوله وكيف لا يقبل وهو مستند اهل العربية قاطبة ولئن تنزلنا فليس ادنى حالا من سيبويه واشاله فافهم واما اندفاع الثالث فلان الاطلاق ليس معلوما لكون التقييد قرينية صارفة وهو ايضا ليس بشيء للاقدام ما زعموه قرينية صارفة حين الاطلاق الشافعية قالوا اولا كما في المنهاج في الحمل اي حمل المطلق على المقيد عمل بالدليلين وفي النسخ البطال لاحدهما والعمل بهما خير من اهدار احدهما قلنا قولكم في الحمل عمل بالدليلين ممنوع بل فيه اهدار للمطلق وعمل بالمقيد فان العمل بالمطلق يقتضي الاطلاق واجزاء كل فرد منه فقد انتفى بل في النسخ عمل بهما في زمانين فهو اولى فان قلت انهم ارادوا الان في الحمل عملا بالدليل الاطلاق باعتبار التجوز ولدليل التقييد في معناه قلت هذا النحو من العمل بالدليلين انما هو عند الضرورة وعدم امكان العمل بهما في تمام مدلوليهما وههنا العمل بهما ممكن في زمانين فافهم ولا تنزل وقالوا ثانيا فيه اي في الحمل الاحتياط فان المطلق يستلزم عدم القيد فيحتمل ان يكون مرادا والمقيد ناطق به فلا يحتمل عدم الارادة وبالعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين فيجب حمل الساكت على الناطق للاحتياط قلنا اولا لا تقريب اذ في النسخ كذلك لانه ايضا موجب للعمل بالمقيد وفيه الخروج عن العهدة واما ان هذا المقيد مراد من بدء الامر ثابت لعموم المقيد فهذا امر زائد لا يدل عليه الدليل ولو قبل البيان اسهل من النسخ فيحمل عليه قلنا لا نسلم ان البيان اسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين والاستدلال بندرة النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين بل الاكثر فيهما انتساخ احدهما من الآخر فافهم ولو سلم اسهليته فهو اذا لم يكن مانع عن البيانية وعدمه ممنوع بل عدم القرينية مانع فانه موجب لتركه على الحقيقة فافهم وثانيا اقول ما ذكرتم منقوض بالاختلاف حكما كما مر فان الاحتياط يقتضي ان يحمل المطلق هناك ايضا على المقيد لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق دون العكس مع انه لا يحمل عندكم ايضا وفيه شيء فان موضع الاحتياط ليس الا في صورة التعارض ولا تعارض هناك فلا احتياط ولك ان تدفع بانه لم يكن هناك عند ورود الاطلاق تعارض فليس ما نحن فيه ايضا موضع الاحتياط بحمله على المقيد واقول ايضا منقوض بما اذا كان الاختلاف بالاطلاق والتقييد في السبب كما سياتي فان يقتضي الاحتياط هناك ان لا يحمل فان سببية المطلق تقتضي الوجوب مطلقا سواء وجد في ضمن المقيد او غيره وسببية المقيد تقتضي الوجوب في حال وجوده والاحتياط فيما كان اكثر فيجب ان لا يحمل مع انكم تحملون فتدبر وقلنا ثالثا ان الاحتياط انما يعتبر اذا كان محل الشبهة وههنا الاطلاق كان قبل ورود المقيد ساقطا فلا يصح تغييره عما كان عليه الا ترى انه لم يجب صوم الشك بل كره عندكم استقلالا ايضا فافهم وقالوا رابعا كما في المختصر لو لم يكن المقيد بيانا بل ناسخا لكان كل تخصيص نسخا لانه متى فان التقييد يخرج بعض افراده والجواب ان التخصيص يخرج

بعض الافراد العام المشمولة اجماعا فلو لم يكن احدهما بيانا بل نسخا كان الآخر كذلك قلنا الملازمة ممنوعة بل اللازم كون كل كلام متراخ معارضا للعام في بعض الافراد نسخا كما ان المقيد المتراخي نسخ ولطلانه ممنوع واما التخصيص المقارن فلكونه دافعا للحكم في البعض لا يكون نسخا كما مر في شرح المختصر بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل اي قبل التقييد في المطلق ظاهرا اي في التقييد حكم معارض لحكم المطلق واذا هو متاخر يكون ناسخا البتة اما التخصيص فدفع لبعض الحكم الاول فقط من غير افادة حكم معارض بحكم العام والنسخ لا بد له من الحكم في الناسخ فلا يكون النسخ والحاصل منع الملازمة وابداء الفرق وقد يقرر بانه ليس في المطلق حكم المقيد اصلا لا موافقا ولا مخالفا وهو متوجه اليه ما في التحرير انه ينبو عنه طريقة الفريقين اما طريقة الشافعية فلان المطلق محمول عندهم على المقيد فعنده حكم المقيد واما طريقة الحنفية فلانه لو لم يكن حكم من قبل فاي شيء ينسخ وفي صورة وجوب الحمل الحكم ظاهر وقد يجاب عنه بان العام متضمن لحكم كل فرد واما المطلق فانما يوجب الحكم فيه لنفسه من غير تضمن لحكم التقييد فافهم قيل في حواشي مرزاجان في التخصيص ايضا حكم جديد مخالف لحكم العام لم يكن فيه فلا فرق مثل الكرم للعلماء ولا تكرم زيدا وهو عالم اقول محصل الفرق بين التقييد والتخصيص ان التقييد من حيث هو يقتضي ايجاب شيء زائد على المطلق فيصير ناسخا واما التخصيص فهو من حيث هو حقيقة لا يقتضي الا ايجاب اصلا بل انما يقتضي الدفع لبعض الحكم فقط الا ترى الاستثناء تخصيص ولا حكم فيه عندهم من الحنفية واذا لم يكن التخصيص مقتضيا لحكم فهو بحقيقته لا يكون نسخا لانه اثبات حكم لم يكن من قبل بل كان مخالفة واذا تحقق الفرق فلا مماثلة بينهما وهذا ايضا غير واف فان التخصيص عندنا ليس الا الكلام مستقل مفيد للحكم في بعض افراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك البعض فهو ايضا مفيد لحكم لم يكن واما الاستثناء فليس تخصيصا اصلا ولئن تنزلنا قلنا انه لا شك ان بعض التخصيصات مفيدة لحكم العام فيلزم ان يكون نسخا وهو كما ترى لا يستحق جوابا واما ان التخصيص بحقيقته لا يقتضي حكما فلو سلم لا يضرنا وانما يضر لو ادعينا كونه بحقيقته ناسخا وانما ندعي كونه ناسخا في الجملة ولو باعتبار الخصوص فالحق في الجواب هو الاول فاحفظه القسم الرابع هو ما اذا كان في حكم لكن في سببين فنبه عليه بقوله اما اذا اتحد السبب مع كون الحكمين واحدا كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وقيدها بالايمان في كفارة القتل قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فعندنا لا يحمل المطلق على المقيد اصلا فلا يقيد الرقبة في كفارة الظهار بالايمان بل تجزي الكافرة ايضا وعند الشافعي يحمل واختلف اصحابه فاكثر اصحابه مراده بالحمل الحمل بجامع وهو الصحيح عندهم والحق ان القياس لو تم لا يدل على الارادة لغة وانما يدل على اثبات الزيادات شرعا لان القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لا حجة لغوية تدل على الارادة لغة والثاني لا يستلزم الاول اي الزيادة الشرعية لا يستلزم ارادتها لغة فانقلت القياس تخصيص العام بالاتفاق فمع كونه دليلا شرعيا يصلح مخصصا لغة فكذا ههنا ولا استحالة في تبيين الدليل الشرعي ارادة المعنى المجازي لغة قلت مسئلة تخصيص القياس العام ايضا شرعية صرح به الشيخ ابن الهمام وتخصيص القياس العام ليس لانه قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصرف كسائر القرائن بل لانه دليل شرعي عارض دليلا شرعيا غير صالح للناسخية والمنسوخية ولا للمعارضة في الشرعيات فعلم ان العام غير باق على العموم وكذا التقييد به بهذا فالتخصيص او تقييد المطلق به بهذه الضرورة الشرعية وهو دفع التعارض فليس من اللغة في شيء فتامل فيه تذكر ما اسلفنا في مسئلة تخصيص القياس على ان انما فانه شرعي قطعا او حاصلا انه ليعمل بما لا يتناول القياس ويترك ما يتناوله بمعارضة دليل اقوى هو القياس ثم بعد لا يخلو عن كدر فان هذا انما يصح اذا تعارض ولم يعلم التاريخ عندنا واما اذا لا صح اصل القياس العام فهنا القياس قرينة كسائر القرائن وكذا على راي الشافعية مطلقا فان المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد وجعل المزيل القياس قرينة فالتخصيص والتقييد اذا لغوي فتدبر وقيل يحمل مطلقا الا لمعارض كمقيدين متضادين نحو اعتق رقبة عند حلول حادثة واعتق رقبة كافرة عند اخرى واعتق رقبة مؤمنة عند ثالثة فح لا حمل والا لزم ايجاب متضادين لنا او لا شرط القياس عدم معارضة نص بما يفيده القياس وههنا المطلق دل على الاجزاء

مطلقا في هذا المقيد كان او غيره لانه عام بدلالته تساوي دلالته على كل فرد هذا المقيد كان او غيره والقياس يقتضي عدم الاجزاء الا بهذا المقيد فناقض الاطلاق القياس في شرطه فبطل لنفسه نافي التلويح ان وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن وجوب المقيد فلا يفيده القياس هو هذا فلا ينافي وجوب المطلق بل يؤكده فظهر ان كيفية شرط ساقط فتدبر وجهه ظاهر فان وجوب المطلق هو وجوب مشترك بين هذا المقيد وغيره ويخرج الواقع به في اي واحد كان في ضمن هذا المقيد او غيره لا وجوب شيء من خصوصياته والقياس يقتضي وجوب هذا المقيد بحيث لا يخرج الواقع به من افراد المطلق ولا شك في المنافاة فثبت ولا تخبط ولنا ثانيا ان الحكم في الاصل هو عدم اجزاء غير المقيد وهو ليس حكما شرعيا عندنا فلا يصلح لكونه اصلا للقياس مثل نقض كفارة القتل انما وجب بايجاب المؤمنة واما عدم اجزاء الكافرة فبالاصل فلا اصل هذا اصلا للقياس وبه حليه انا لغدري ايجاب المقيد وهو حكم شرعي فيلزم ايجابها في امثالها فوجب العمل وما قال صدر الشريعة ان ايجاب المقيد يشتمل على شيئين واحد بالاجزاء ولا فائدة في تعديته لان اجزاء المؤمنة في كفارة الظهار بالنص المطلق والا فعدم اجزاء غيرها وهو الكافرة مثلا فليس في الاصل حكما شرعيا فانما يدل على اجزاء المؤمنة واما عدم اجزاء الكافرة فبالاصل فغير واف فانا نقول وجوب المقيد كونه بحيث يستحق تاركه العقاب وهذا حكم شرعي فيجب ان يجب في كفارة الظهار ايضا فلا يجزي غير المقيد فافهم وتامل فانه نافع فيما اذا كان الحكم لا يجاب واما اذا كان اباحة فلا كما لا يخفى ثم ههنا وجه آخر دال على تحمل العمل في كفارة الظهار وغيرها خاصة هو ان القتل من اعظم الذنوب فيكون ساتره وكفره اقوى ولا يلزم منه كون ساتر الذنوب التي دونه على مثل تلك القوة واعترض عليه بان القتل وان كان من اعظم الذنوب لكن القتل الخطا ليس من الكبائر اذ لا اثم فيه ولا اثم للحديث المشهور وانما وجب الكفارة لترك التثبت ويجوز ان لا يكون اعظم بل الظاهر ان الافطار في نهار شهر رمضان اعظم من ترك التثبت فيما قلت ما قلتم عليكم من ان ساتر القتل ساتر مضيعة فيجب ان يكون ساتر الكبيرة اقوى وهو اقل من المساواة والاستدلال على اعظمية هذا القتل لغير الخطا بوجوب الدية غير صحيح فانه لجعل المقتول كما اذا اكل مال الغير عند المخمصة يجب عليه الضمان مع ان لا اثم فيه لانه يجبر حق المالك وهذا كلام متين ان حرر على طريقة منع الاعظمية الا ان الكمال ان القتل لما كان قبيحا في نفسه اعظم القبح فترك التثبت فيه اليس من اعظم الذنوب الكبائر فتامل فيه السحابلون مطلقا قالوا الكلام للتذكر لغاسلي واحد

فلا تختلف اطلاقا وتقييدا بل لتغيير بعضه لبعضها يجب العمل وهو ليس بشيء وان وحدة الكلام لا ينافي الاختلاف بالاطلاق والتقييد حسب اختلاف المتعلقات مع انه ينفي النسخ مطلقا مع ان الكلام في الكلام اللفظي ولا شك في الاختلاف القسم الخامس هذا او رد في السبب فنبه عليه بقوله ولو كان الاختلاف لتقييد او اطلاقا في سبب الحكم الواحد كما دة اعن كل حر وعبد في رواية عبد الله بن ثعلبة روى عبد الرزاق عنه انه خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الفطر بيوم او يومين فقال ادوا صاعا من بر او قمح بين اثنين او صاعا من تمر او شعير من كل حر وعبد صغير او كبير كذا في الجامع الصغير مع رواية من المسلمين على ما في الصحيحين عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فرض زكوة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر او انثى من المسلمين كذا في الحاشية فلا احمل المطلق على المقيد عندنا خلافا للشافعي رح اعلم ان هذا المثال ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب افراد العام وقد مر انه ليس بخصوصا فلا يصح من الشافعي الخلاف في عدم التقييد الا ان يقال ان المسلمين صفة محصل له مفهوم مخصص فالقلت يجوز ان يراد بالمطلق ما التقييد سواء كان عاما او مطلقا وبالمقيد ما اشتمل على التقييد قلت لا يصح هذا الا ان يقال ان المسلمين صفة كون افراد فرد من العام مخصصا عند الشافعي رح مع انه ليس كذلك مع صحة هذا التاويل في النفيين فان الحكم هناك عدم العمل المطلق فلا يفيد ههنا الا عدم تخصيص فرد من افراد العام وهو موكد لما سبق فتامل فقد ظهر انه لا لجاء في هذا للشافعية الا الى المفهوم مع ان ههنا فائدة اخرى وهو تربية الاعتناء بشان المسلم او انه اخرج مخرج العادة فان العادة ان عبد المسلم يكون مسلما فليس هذا من مواضع المفهوم فتدبر لنا الاحتياط فانه في ابقاء المطلق على اطلاقه لتحصيل الواجب من السببين المطلق والمقيد ولذا عدم المنافاة بين سببية المطلق والمقيد فقد يكون الشيء سببا شرعيا ويقتضي

فحصل ان بالجمل المناقشة واذا انتفى يبقى العدم على الحقيقة اقول تمامية المطلق في السببية يمنع الاحتياج الى القيد في السببية ولا يمنع الاحتياج الى القيد كان المطلق غير تام في السببية فلا يقتضي الى الوجوب بهذا خلاف تمامية المطلق منافي لسببية المقيد فانتفت عدم الجزء بسبب تام لعدم المركب كذا عدم الجزء بين تمام يمنع تمامية الاول لسببية الثاني قال ولا ينفع عدم الجزاء وعدم الجزءين لان العلة للعدم حقيقة عدم علة الوجود وهما فردان فليسا علتين حقيقة حتى يمتنع بسببية احدهما للآخر ثم اعلم ان هذا لا يتوجه في المثال المصور فان ادعاء ان كل جزء عبد انما يقتضي سببية كل واحد واحد من جزئيات العبد وكل جزء عبد من المسلمين يقتضي سببية كل واحد من جزئيات مسلم فان الحكم في العام على الافراد ولا نزاع في الاسباب وليس ههنا سببية المطلق والمقيد حتى يرد عليه ما ذكرتم هذا الا ايراد متوجه الى المسئلة القائلة بان العدم حمل السبب المطلق على المقيد بجهة عدم التزاحم فتدبر وحق ان يحمل ههنا المقيد على المطلق لا بمعنى ان المراد منه ذلك فانه ممتنع لانه بلغو القيد بل بمعنى ان المقيد سبب لان المطلق سبب والمقيد مشتمل عليه فسببية لاشتماله على السبب حقيقة وههنا بون بعيد فان الاول من قبيل المجاز بخلاف الثاني حقيقة الا ان الحكم على المقيد لاجل اشتماله على المطلق فتدبر فانه كلام جيد يمكن حمل كلام القوم على هذا فان اطلاق السبب على ما يشتمل على السبب الحقيقي شائع كما يقال هذه الدعامة سبب لبقاء السقف فافهم **فصل في الامر** هذا اللفظ الذي يلفظ الامر الموجود من ام حقيقة في القول المخصوص وهو القول الطالب للفعل حتما مجاز في الفعل بكسر الفاء وقيل هذا اللفظ مشترك بينهما لفظا وقيل هذا اللفظ موضوع للمشترك بينهما فهو متواطئ وهو احدها الدائر بين الفعل والقول المخصوص لا الفعل الاعم من اللساني وغيره كما قيل لدخول النهي في الامر والاخبار وسائر الالفاظ ولم يقل به احد قيل انه يلزم على هذا القول كون لفظ الامر في القول المخصوص مجازا اورد به بان استعمال الاعم في الفرد ليس من المجاز في شيء وكذلك ان القول ان اطلاق الاعم على الاخص لوجهين احدهما ان يراد به المعنى لكن يقصد منه الاخص لتحققه فيه ولا شك في كونه حقيقة وثانيهما ارادة الاخص بخصوصه بان يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد ولا شك في كون هذا الاطلاق مجازيا واذا تمهد هذا فقول يلزم مما تجوز لفظ الامر المستعمل في القول بخصوصه وهو باطل ضرورة لكن لعل القائل بالتواطي يمنعه لكنه بعيد عن الانصاف فتامل لنا تبادر خصوص القول المخصوص من لفظ الامر عند الطلاقه من دون قرينة فليس للمشترك والا تبادر المطلق لا المخصوص ولا للمشترك موضوع لهما وما في شرح المختصر لو كان مشتركا لفظيا لتبادر الاخر لعلم تبادر شيء فمبني على اختلاف الرايتين في علامة الحقيقة فمن قائل قال علامتها تبادر المعنى نفسه ومن آخر قال عدم تبادر غيره سواء تبادر هو ام لا والحاصل لو كان مشتركا لكان حقيقة فيهما فتبادر الآخر ايضا على الراي الاول اولم يتبادر شيء على الراي الثاني لكن يبقى المناقشة ببيان الراي الثاني فلم يعتبر عدم تبادر الحقيقي مع عدم تبادر الغير بل ساكت عنه فلا يصح على رايه لم يتبادر شيء فتامل فيه فالاولى ما في الحاشية ان المعنى لو كان مشتركا بينهما كانا متساويين في التبادر وعدمه لتساوي نسبتهما الى اللفظ قيل في شرح الشرح معناه لو كان مشتركا بينهما التبادر كل من بعينه خطورا عند عدم القرينة اولم يتبادر شيء ارادة بناء على عدم عموم المشترك ورد في حواشي سرا جان بان التبادر خطورا ليس من علامة الحقيقة بل علامتها السبق فهم الجزء على فهم الكل وفهم الملكة على فهم العدم مع ان اللفظ ليس حقيقة فيهما وانهما مخطوران اقول الخطور من اللفظ اولا وبالذات للمفهوم مطابقة لان الوضع للكل بالذات فهو المدلول والخطور للجزء والملازم كالملكة بالواسطة والكان التحصيل في الخارج او مطلق التصور بالعكس اذا المراد من الخطور المذكور في الخطور من اللفظ بالذات وهذا كما قالوا ان قوة البصر ان لزيد بواسطة الانسان وتحصيله مقدم على تحصيل الانسان وعلمه لم تحقق في محله فالرد رد ويمكن ان يكون معناه لو كان مشتركا لتبادر الكل ارادة حال عدم القرينة المعينة عند من يعمم المشترك او لم يتبادر شيء اراده عند من لا يعمم فتدبر ثم ان القائل بالاشتراك اللفظي لا يقنع بهذه المقدمات بل يدعي تبادر الكل مع خطورا وبدون الارادة ويستدل بان اهل اللغة تعرضوا لكلام صنيعهم لا يعدلون المجاز الا فتدبر ويستدل على المختار اولا بلزوم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة في الفعل لكونه حقيقة

في القول قطعا واذا كان مشتركا فيحتمل بالفهم ويعرض بالمجاز فانه محل المراد ايضا فيلزم ان لا يكون مجازا فيه وقد تقدم الترجيح ثم ان هذا الاستدلال انما يتم على القائل بالاشتراك المعنوي كذا في التحرير ولعل المستدل ظن لطلان القول به ضروريا فانتفض الابطال الاشتراك اللفظي فافهم واستدل ثانيا لعدم الاشتقاق منه باعتبار المعنى الثاني فلا يقال امر او آمر او اكل واكل ولو كان حقيقة فيه لصح الاشتقاق كسائر الحقائق اقول انما تم لو كان الامر بمعنى الفعل مصدرا وهو ممنوع لجواز ان يوضع له على انه شئ لا على انه حدث فلا يلزم الاشتقاق لكن فيه دقة ظاهر هذا الكلام لتقضي ان الامر عند القائل بالاشتراك اللفظي موضوع للمعنى المصدري لكن لا من حيث انه معنى مصدري وحدث قائم بالفاعل بل باعتبار انه شئ من الاشياء وكتب اللغة حاكمة بانه موضوع للشئ المطلق الشامل للفعل وليشهد ذلك الاستعمال الفصيح وعلى هذا فالجواب ظهر وقال في التحرير ان اشتق منه فلا اشكال والا فكالقارورة لا يجري فيه الاشتقاق كما لا يطلق القارورة على غير الزجاج وان وجد فيه القرار وفيه ما فيه اما اولا فلانه شك في الاشتقاق وعدمه مع ان العدم مقطوع واما ثانيا فلان جعله كالقارورة يوجب جواز الاشتقاق في الاصل والمانع طار وليس كذلك كذا في الحاشية واما ثالثا فلان عدم اطلاق القارورة على غير الزجاج لان الزجاج داخل في مفهومه والمانع في امر وآمر فانه كاكل وآكل كذا قيل والجواب عن الاول فلانه نزل لا انه شك وعن الثاني ان التشبيه لا يوجب ان يكون من جميع الوجوه بل المقصود انه كالقارورة فان الزجاج ماخوذ فيها فلا اشكال في عدم الاشتقاق ومطريان المانع في القارورة لا يضر تشبيه الجامد من الاصل في جامديته المطلق وبه اندفع الثالث ايضا مع ان الكلام على السند فتدبر واستدل ثالثا بلزوم الجمع على تقدير الاشتراك اللفظي مع انه في الفعل امور وفي القول اوامر فيشكل عليه ان فواعل ليس من ابنية جمع فعل فلذا قيل انه جمع امرة وقيل انه فاعل جمع امر كما لا يخفى والكلب وكيفما كان ان حاصل الدليل ان جمعه باعتبار معنى الفعل امور ودوال القول فهو فيه مجاز لان الجمع على خلاف جمع الحقيقة علامة المجاز لانه دال على انه غير مشروط بما لم يمكن مجازا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل كذا قالوا وعلى هذا اسقط قوله ويجاب بان الجمع سماعي فيجوز الاختلاف باعتبار كل حقيقة واجاب عنه ايضا مطلع الاسرار الالهية بان اختلاف الجمع باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي اندندرة شديدة من الاشتراك الذي هو خلاف الاصل ومن اختلاف الجمع باعتبار المعنيين الحقيقيين والظن تابع الغلب فيكون حقيقة في الفعل ويكون الجمع بحسبه امورا وقد بلغ في بيانه سبعا وفيه ان التبادر سواء وكتب اللغة مشحونة بذكر المعنيين على السواء اقول ولك ان تعارض بانه لو لا الاشتراك لم يختلف الجمع وقد اختلف اما الملازمة فلان خلو اللفظ عن ذلك التقدير عن تعين وضعه لو استعمل فيه كان حقيقة سواء استعمل فيه او لا فان الامور بزعمك كذلك اي ليس لمعنى وضع والاصح استعماله في القول حقيقة لانه فقط موضوع له بحكمه والاستعمال فيه حقيقة ثم اكد وقال كيف وهذا الجمع ليس من اللغة ح بل من التجوز ولا قياس في اللغة فهو اختراع البتة وان ثبت لزوم خلو اللفظ عن تعين وضعه وهو ممتنع وان جاز كون لفظ مجازا من غير حقيقة لانه من اي شئ ينتقل الى غير الموضوع له لزم كون الامر حقيقة في الفعل الخ فتدبر وبهذا اغير ذاف فان التجوز في المفرد لا يوجب عدم الوضع في الجمع كيف ولا بعد في ان يقول الواضع وضعت لفظ الامر للقول المخصوص وامر للجماعة وامور لجماعة من القول البتة وقد صرح المصران التجوز في المفرد لا يوجب التجوز في الجمع فاذن لا نسلم لزوم الاختراع وبهذا يندفع الاخير والاول ايضا لان ندرة الجمع باعتبار المعنى المجازي سائغ له باعتبار الحقيقة صنوع كيف قاعدة التغليب في المثنية والجمع مشهورة كيف وقد ذهب الحنابلة والحنفية مع انهم من العرفا بلسان العرب العربا وقد حكموا على جموع المذكر السالم بانه جمع للمذكر باعتبار المعنى المجازي وبان لك ايضا ان ما ذكره لا يصلح للمعارضة نعم لو قرر المنع بان عدم اصالة الاشتراك لا يوجب ان لا يحمل عليه اذا دل القرينة وثبت من اهل اللغة انه حقيقة فيهما لم يبعد فتدبر ثم لما ثبت الاشتراك قالوا اطلق لفظ الامر لها اي القول والفعل والاصل الحقيقة فيحمل عليهما هو الاشتراك وقد تقدم جوابه وهو ان الاصل عدم الاشتراك ولكن ان تقرر بانه اطلق لها على السواء او الا لما تعرض كتب اللغة والاصل الحقيقة

دفعا للترجيح من غير مرجح وح لا يتوجه الجواب قالوا المتواطي قالوا كل من القول والفعل امران اشتراكا في عام يجعل اللفظ المستعمل فيهما او فعل للاشتراك والمجاز لانها خلاف الاصل قلنا القول بالتواطؤ قول حادث فان كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه مجمع عليه قبل فهو هذا القول فلا ترجح في كونه للقول حتى يرجح الاشتراك المدعى فان الفعل بالاصالة عند التردد لا غير فافهم ثم الامر اقتضاء فعل حتما خرج بما للندب استعلاء وارد عليه لاشتراك نوعا فان نوعه وهو النهي اقتضاء فعل هو الكف حتما استعلاء لما مر بان لا تكليف الا بالفعل والكف في باب النهي وشخصا فان شخصه مقتض للفعل المنهي تركه واجيب بان المعدود الامر اكتفى فيلزم كونه امرا فان طلب الكف القائم بالطالب امر بالنسبة اليه ونهي بالنسبة الى المكفوف عنه وفيه ما فيه فان غرض الاصولي لم يتعلق بالنفسي بل باللفاظ فالمناسب ان يحد الامر اللفظ واجيب بان المراد بالفعل فعل هو مبدء الاشتقاق فالنهي ليس فيه طلب الفعل المبدو بل بفعل آخر هو الكف وكذا الاشتراك بخصوصه فانه لم يطلب فيه الترك الذي هو مبدء الاشتقاق والاوجه في الجواب ان المتبادر الاقتضاء الاولي وذلك ليس في النهي بالذات لان المقصود في النهي عدم وجود الفعل المنهي لكن لما لم يكن في وسع العبد طلب الكف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاءه مقصودا اوليا وفي لا تشرك عدم الاقتضاء للفعل المنتهي تركه لا وبالذات اظهر لكن يبقى ههنا ان ح لا يصدق على الكف كيف ولا فرق بين كف عن الزنا وبين لا تقربوا الزنا في ان المقصود بالذات عدم الزنا الذي هو المكلف به النهي هو المكلف به وانما امر بالكف لكونه وسيلة اليه ودعوى كون الكف في الاول مقصودا بالذات ودون الثاني تحكم فتدبر والنصف ثم ان البعض زادوا وقالوا اقتضاء فعل غير كف حتما الى آخره لا يتوجه اليه السوال عن الاصل لكن يتوجه اليه النقض بنحو الكف واجيب بان المراد اقتضاء الفعل بالنظر الى الهيئة والصيغة ونحو الكف انما يدل على المقتضا بالكف بالمادة والهيئة انما هو لا اقتضاء طلب للفعل فافهم واما الاستعلاء احترازا عن الدعاء والالتماس فهو شرط في الامر عند اكثر اصحابنا من المشايخ الماتريدية والامدي من الاشعرية وصحح في المحصول الامام فخر الدين الرازي من الاشعرية ايضا وهو راي ابي الحسين من المعتزلة لذم العقلاء الادنى بامر الاعلى يعني لو قال الادنى للاعلى امرتك بكذا يذمونه فلو كان العلو معتبرا لما صح هذا القول فضلا عن الذم ولو لم يكن الاستعلاء معتبرا لما توجه الذم كما اذا قال دعوت ربك كذا فافهم ولا التفات الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العلو فالتقريب وعند المعتزلي يجب العلو في الامر والا كان دعاء والتماسا وليس لهم دليل عليه وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري لا يشترط ايضا اي العلو ولا ذاك اي الاستعلاء وبه قال اكثر الشافعية وفي شرح المختصر وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون ان هذا لساحر عليم يريد ان يخرجكم من ارضكم فماذا تامرون ولم يكن للقوم علو عنده ولا استعلاء فانهم كانوا في حافتهم من ظلمهم اياه ربا وفيه ان فرعون لا اخذه الدهشة لما رامى من الاية البينة والمعجزة القاهرة من اليد البيضاء وصيرورة عصاه حية وعلم انه النبي الحق الذي بيده هلاكه وهلاك ملكه اضطر الى اعانة الملا بالتدبيرات التي لا تنتفي من احمق فهناك عنده صحة الاستعلاء بل علو حقيقة لان للعلم درجة في نفس الامر وفيه رد على من زعم انه تام في نفي العلو ولك ان تقول ان فرعون انما سالهم عن امر يوجب فحام موسى عليه السلام ولم يكن شئ في نفس الامر يوجب افحامه ويرد الاية العظيمة بل جل ما كان عندهم من هو سائتهم وكانوا احدوقعوا في الجهل المركب فيازعموه مفحما مسكتا وللجاهل بالمكابرة نوع في نفس الامر ولا وجه للعلو اصلا وقصارى الامر استعلاء هم فظن فرعون اياهم علماء وظنهم انفسهم كذلك فافهم وقيل مجاز من المواعرة اي المشاورة يعني ان المجرد استعمل في معنى المفاعلة او مجاز من الاشارة ابتداء وورد بانه حقيقة في القول بخصوصه فلا يترك الاصل وفيه ان ههنا ضرورة في ترك الاصل لان الاستعلاء معتبر فيه بالدليل الذي لامر وله فافهم ونظيره قوله اي قول عمرو بن العاص لمعاوية او حصين ابن المنذر ليزيد بن المهلب كذا في التقرير كذا في الحاشية امر ترك امر اجاز المعصية

فاصبحت مسلوب الامارة نادما فانه لم يكن لعمرو بن العاص استعلاء على معاوية لانه من متبعيه والمحسنين على يزيد ابن المهلب مع انحاء استعمل لفظ الامر والقضية على التقدير الاول ان ابن هاشم خرج مرارا على معاوية فاسر غاشاره عمرو بن العاص مرة لقتله فلم يقتله معاوية فاطلقه ثم قصد واراد الخروج فقال عمرو بن العاص ما قال وحد القاضي بالقول المقتضي طاعة المامور لفعل المامور به وارتضاه جمهور الشافعية وفيه دور من وجهين احدهما من اخذ مشتق المحدود من المامور والمامور به في الحد والاخر من اخذ الطاعة لان الطاعة موافقة الامر اجيب اولا بان علمنا الامر من حيث هو كلام كاف في علمنا المخاطب به وهو المامور وعلمنا ما يتضمنه الكلام وهو المامور به وفعل مضمونه هو طاعة مع توقف الامر على هذه الاشياء بوجه وتوقف هذه الاشياء على معرفة بوجه فلا دور ولا يخفى ما فيه لانه ان اراد مطلق الكلام فلا يكفي في معرفة حقيقة المامور به وفهم الطاعة ابعد وان اريد الكلام المفيد بالفيود فالدور عائد قطعا كذا في التحرير وهذا غير واف فان مراد المجيب ان الامر معلوم بوجه عرضي هو الكلام والمقصود معرفته بالكنه او بالرسم الجامع المانع ومعرفته بهذا الوجه يستلزم معرفة المامور بالوجه هو المخاطب بالكلام وكذا المامور به بوجه كونه مضمون الكلام وكذا الطاعة بوجه كونه آتيا المضمون فاخذت هذه الاشياء المعلومة بالاوجه المذكورة في الحد او الرسم وخرج الحاصل بان للامر الكلام المقتضي آتيان المخاطب به فلا ايراد اصلا لكن ينبغي ان يراد بالاقتضاء الاقتضاء الحتمي الا ان يبنى على ما اشتهر من الشافعية ان المندوب مامور به فلا اشكال بوجه فتدبر فيه واجيب ثانيا فان معرفته بوجه عرضي يتمايز به عن جميع ما عداه حاصل لكل عارف باللغة قبل التحديد والمقصود معرفة حده وفيه . يحصل معرفة هذه الاشياء الموقوفة على الامر فيؤخذ في الحد فيحصل به حقيقة الامر فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه والفرق بين هذا والاول بعد الاشتراك في احداث التغاير بين الموقوف عليه ان الموقوف عليه هناك الامر المعلوم بالوجه العام وههنا المعلوم بوجه جامع مانع اقول انما قلت اخذ العرضي في الحد يخرجه عن الحدية لان المجموع من الداخل والخارج خارج ولا يصح الحدية وههنا قد اخذ المامور به وكلاهما خارجا عن حقيقة الامر قلت قد يكون الحقيقة المحدودة ذات تعلق واضافة لا يمكن ملاحظتها الا بملاحظة المتعلقات فملاحظة المتعلقات لتحصيل تلك الحقيقة لا يخرجه عن الحدية كما في حد احد المتضايفين فانه لا بد فيه من اخذ حد المضايف الاخر فانه لا يلزم ان يعتبر الخارج محمولا بل انما يعتبر متعلقا من المتعلقات فافهم واجيب ثالثا بان حصول الشيء بنفسه في العلم الحضوري غير حصوله بصورته الذي هو التصور المطلوب في العلم الحصولي فالمطلوب العلم بالمعلوم الحصولي والموقوف عليه بهذه الاشياء الحضوري فلا دور لاختلاف نحوي الادراك وردّ هذا الجواب العلم بان ما اخذ في التعريف لا بد من تصوره ولا يكفي حضوره لانه اعني التعريف تحصيل صورة عن صورة متعددة فلم يختلف جهة الادراك اصلا ولهذا لم يكن الحضوري كاسبا اذ لا تحصيل فيه اصلا فتفكر ثم هو منقوض بالامر بالفعل كذا لانه قول يقتضي طاعة المامور به الا ان يخص الامر النفسي بالتعريف ويلتزم كونه امرا واعلم ان هذا ايراد غير مختص بتعريف القاضي بل وارد على المختار ايضا فالجواب انه خبر عن الامر فليس بمقتضاه بل اخبار عنه وكذا ليس قولا مقتضيا بطاعة المامور بالذات بل اخبار عن قول كذلك ومن ههنا ظهر سقوطه التزم كونه امرا باعتبار النفسي فانه اخبار عن امر فان اريد انشاء الامر مجازا فهو امر لفظيا كان او نفسيا فانه لا فرق بينه وبين افعل كذا فتدبر وقال جمهور المعتزلة الامر قول القائل لمن دونه افعل وارد عليه التهديد ونحوه فانه قول لمن دونه افعل مع انه ليس امرا وورد قول العالي والمبلغ فالامر الاولي للاعلى استعلاء فانها وامر مع عدم صدق الحد عليها لان ما عدا الاخير ليس قول القائل والاخير ليس قول الاعلى واجيب بان المراد هل حقيقة وفي التهديد ليس افعل حقيقة وفي الحكاية والتبليغ ليس قوله ولا امر انه فان القرآن في ليس قول النبي ولا امره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بل قوله تعالى وامره تعالى وهو القائل حقيقة والامر للادنى للاعلى استعلاء ليس عندهم امر اللغة بل عرفا فلا باس بخروجه اقول او يقال الادنى اعم حقيقة او ورد في امر الادنى للاعلى علو الادنى او ادعاء وهذا احسان الى من لا يقبله فهو ضائع وقال قوم سمي الامر ارادة الفعل فلا دور بان المسمى لعذره في ضرب عبده

وفي بعض النسخ المصدر اسم من بدوه غيره وعلى هذا قوله لعذره يتعلق بقوله بامر عبده بفعل ولا يريد اتيانه به ليتم العذر لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه فالامر قد يختلف عن الارادة فلا يكون عينه ولا يخفى انه يحيى مثله في الطلب فانه يامر ولا يطلب منه الفعل فان العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التحقيق ان هذا ليس امرا حقيقة بل صورة فقط فانه طلب صورة فلهم ان يقولوا ارادة صورة فتدبر والمغايرة بين الارادة والطلب باستلزام التخلف في الارادة دون الطلب غير مسلم عند الخصم فانه فسر الارادة بالا يستلزم الوقوع فان الارادة عندنا صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يتخلف المقدور عنه ولذا قال الامام الهمام فيما روي عنه في الفقه الاكبر المعاصي بارادة الله تعالى دون امره وعند المعتزلة هي الداعي الى الفعل من اعتقاد نفع او علم مصلحة وفسر بعضهم بعدم الكراهة قالوا تعلق هذا النحو من الارادة القديمة لا يوجب وقوع المراد كذا قالوا وفيه ما فيه ولك ان تقول الارادة تكوينية وهي الموجب لوقوع المراد في القديمة بجميع اقسامها وتشريعية وهو تبيين المشروعات واقتضاء الطاعات واعطاء المثوبة وهي لا تستلزم المراد قطعا ونعلم ارادة هذا النحو من الارادة وبهذا نفسر بعض تقاتنا من اهل السنة زعم الله تعالى وخذل اعداءهم قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاندفع باقرروا او قررنا ما في المختصر لو كان الامر ارادة لوقعت المامورات كلها لانها لا تتخلف عن اقتضاء الارادة واستدل ابو اسحاق على البطال كون الامر ارادة بان الدين الحال مامور بقضائه ولو حلف المديون ليقضينه غدا ان شاء الله تعالى فانه لا يحنث بعدم قضائه في الغد فدل على ان الشرط لم يوجد وانه تعالى ما شاء الله ولا حنث فثبت الامر بدون المشية وهي الارادة فالامر غيرها وفيه ما فيه اما اولا فلان الاستثناء بالمشية ابطال لليمين فلا حلف فلا حانث لاجل هذا الانعدام وجود المعلق عليه واما ثانيا فلان الارادة التكوينية غير التكوينية كذا في الحاشية وان حقيقته رجع الى ما قررنا مسئلة صيغة افعل ترد لعشرين معنى الايجاب نحو اقيموا الصلوة وهو الامر حقيقة الندب نحو وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ليس امر ايجاب باجماع الفقهاء ممن يعتد بهم خلافا لداؤد الظاهري واتباعه وليس امر اباحة كما زعم بعض مشائخنا والاضاح الشرط والمذكور من قبلهم ان الشرط خرج مخرج العادة والحق ان الكتابة احسان فيكون مندوبا الا ان يضر المسلمين فحمل القيد على العادة لا وجه له والتاديب نحو ما روي بالشيخان عن عمر بن سلمة قال كنت غلاما في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصفحة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك وعند الشافعي هذا الامر للايجاب وهو بعيد كيف لا والمخاطب صبي غير مكلف مطلقا على ان نص كلهم على الاطلاق والفرق ان الندب لثواب الاخرة اي يكون هو المقصود منه والتاديب لتهذيب الاخلاق وهو المقصود منه وبما يستجلب الثواب وهو انما في مقصودية التهذيب ولهذا ادرج بعض في الندب الارشاد نحو وستشهدوا وذلك لمنافع الدنيا خاصة والاباحة نحو كلوا واشربوا كذا قيل ولهذا كان هذا محتملا للايجاب ايضا لان الامر ليس للتكرار والاكل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازدياد المرض فرض قال والاولى في التمثيل واذا حللتم فاصطادوا فاده بعد الاحرام بما قطعا التهديد نحو اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير الانذار وهو الابلاغ ولا يكون الا في تكليف فلم تمتعوا فان مصيركم الى النار الامتنان نحو قوله تعالى كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ويحتمل الايجاب بالنظر الى القيد قالوا انما رزقكم الله سبحانه عارفة على الاباحة قبل الاباحة يكون فيما يسوء جدا بخلاف الامتنان وبعضهم عدها فلم يعدوه الاكرام نحو قوله تعالى لاهل الجنة ادخلوها بسلام آمنين التخيير نحو قوله تعالى كونوا قردة خاسئين خطابا للمسوخ اعتدي لمن سبت من اليهود وبصيد الحيتان وكان الاصطياد حراما فيه في شريعتهم التعجيز نحو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الاهانة نحو قوله تعالى كونوا حجارة اذ ليس المقصود صيرورتهم حجارة كما في كونوا قردة قيل الغرض بيان انهم مهانون التسوية نحو قوله تعالى اصبروا او لا تصبروا وقد يختص باحدها اذا عطفت التي عليه وهذا الدفع توهم الرجحان والاباحة لدفع توهم التحريم الدعاء نحو اللهم اغفر لي الالتماس نحو افعل للمساوي التمني نحو قول امرئ القيس حين طال عليه الليل وهو حزين بادعاء ان الصبح صار من المستبعدات مبالغة في طول الليل الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح

وما الاصباح منك بامثل الترجي نحو ذلك القول حال كون القائل مترنما للاصباح ورفع منه الفرق وقد اورج في التمني ايضا الاحتقار نحو تجعل الكتاب
حكاية عن موسى على نبينا واله واصحابه الصلاة والسلام بل القرائن تعين المقول خطابا للسحرة والمعصوم منه الاحتقار وذلك قد يكون بحجر والاحتقار
من دون ان يفعل فعلا والى الاحتقار دون الاباحة فانه لا يكون الا بالفعل لتكوين نحو قوله تعالى انما امره واذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون ولا يعتبر فيه الانتقال من حالة الى اخرى كما في التخيير وقد اورجه بعضهم في التكوين التسخير قوله صلوات الله عليه وعلى اله واصحابه اذا لم تستحي
فاصنع ما شئت اي مختارا في الفعل وقت زوال الحياء وقد اورج بعضهم بعضا في البعض وقد اشرنا اليه مسألة صيغة افعل عند الجمهور حقيقة مجازية في
الوجوب لا غير وعند ابي هاشم وكثير للندب وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى من القوائين فانه قوله الاخر انه للوجوب وله في النهي قول واحد هو
انه للتحريم وهو تحكم فان كلا منهما صيغتان طلبيتان فكون احدهما للحتم دون الاخرى تحكم واما ان طلب الاجتناب عن المفسدة اهم من جلب المنفعة فامر
عقلي لا لغوي فلا يدفع التحكم من حيث الصيغة وله ان يدفع بانه لا قياس في اللغة فيجوز كون احد الصيغتين لطلب الحتم دون الاخرى وقد يدفع بان استمرارهما
بالاستقرار على نمط واحد فالتحكم لازم قطعا وقيل رجع الشافعي عن القول بالندب فافهم وقيل هو مشترك بينهما اشتراكا لفظيا وروي ايضا عن الشافعي
وقيل هي موضوعة للمشترك بينهما وهو الاقتضاء كما كان او ندبا وروي عن الامام علم الهدى الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى وانتسب الى مشائخ
سمرقند وقال الاشعري والقاضي من الشافعية الى اندرسي لا بها بخصوصه وقد اضطرب النقل عن الاشعري فبعضهم نقلوا انه يتيقن ان الامر موضوع
لواحد من الوجوب والندب او الاباحة ايضا لكنه يتردد في انه لايهما وبعضهم نقلوا انه يتردد في انه لاي من الاحكام الخمسة وقد نقله بعض شراح المنهاج
عن الحاصل وبعضهم نقلوا انه يتردد في انه للوجوب او الندب او الاباحة او التهديد وهذا قريب من النقل الثاني وعلى التقادير بنى الامام فخر الاسلام قدس
سره وقال ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي بناء على ان في المتوقف فانه يتوقف في النهي ايضا فيصير حكمها واحدا وهو باطل فسقط ما في
التلويح المتوقفون في الامر متوقفون في النهي انتهى لكن التوقف في الامر انما للوجوب او الندب بعد التيقن بانه لطلب الفعل وفي النهي
التوقف في انه للتحريم او الكراهة بعد الايقان بانه لطلب الترك فلا يلزم اتحاد حكمهما وقال الشيخ الهداني في دفع ان المتوقفين في الامر انما توقفوا لانه
يبقى لمعان كثيرة منها التهديد وغيره المطلوب فاعم التوقف في انه لطلب الفعل او لطلب الترك او التهديد عليه والنهي ايضا قد يستعمل في غير طلب الترك
كالتحقير ونحوه فلم يعلم ان موجبه طلب الترك او غيره واذا كان موجبها غير معلوم اصلا لم يعلم انها لطلب الفعل والترك والا لزم عدم الفرق بين الامر والنهي
فتامل وقيل عام ورد الله تعالى للوجوب وامر الرسول صلى الله عليه واصحابه وسلم للندب وقيل حقيقة في الاباحة وقيل هي مشتركة بين الثلثة من الوجوب والندب
والاباحة ونسب الى الروافض ايضا وقيل هي صيغة موضوعة للقدر المشترك بينهما وهو الاذن سواء كان مع المنع عن الترك او لا ونسب الى المرتضى الرافضي
ايضا قال الشيعة فما اختاره واهي مشتركة بين الاربعة الثلثة المذكورة والتهديد فتلك المذاهب عشرة كاملة وقد يزاد عليها وينقص لنا اولا استدلال
السلف من الصحابة الكرام والتابعين الاخبار على الوجوب وشاع هذا الاستدلال وذاع بلا نكير فدل ذلك على اجماعهم انها له فان قيل لعله اي الاستدلال
المذكور كان بقرائن الوجوب فلا يدل على الوضع بدليل استدلالهم بكثير منها للندب قلنا لم يكن استدلالهم بالقرائن بل بالظهور والتبادر بدليل صيرفهم
الى الندب للقرائن دون الوجوب بالاستقراء الصحيح واعترض بانه ظن في الاصول فلا يعتبر لانه اجماع سكوتي مفيد للظن وايضا الاجماع اجماعي فلا يفيد
القطع الجواب لانسلم انه اي ان الاجماع سكوتي ظني بل علم عادي بانهم اتفقوا على ان المتبادر منها الوجوب حاصل بالتكرار مع ملاحظة ان الاستدلال الاولي
وهذا علم ضروري لا يحوم حوله ارتياب اصلا كالتجربيات والحدسيات وليس نقليا حتى يقال احادي بل بمتواتر المعنى فان في كل واقعة نقلت استدلالا بها تم بحيث يفيد
القطع يكون الاستدلال بالتبادر ولو سلم انه ظن فظن في اللغة وهي فيها ظنون فان اكثر مباحث اللغة مبنية ولو سلم انه ظن في الاصول فيكفي هذا

الكون وما لا تعذر العمل بالظواهر لدلالة المقدور فيها فانقلبت فاذن كيف تثبت الفرائض المقطوعة بانضمام قرائن اخرى دالة على ان هذه الاوامر للوجوب قطعا فتدبر وثانيا ما سنبك ان لا تسجد اذ امرتك وكلمة لا للتاكيد المنع زيدت والمراد بالاوامر السجود المجرد عن القرينة ولو ان الامر المذكور للوجوب فقط لم يتوجه الانكار الا ذلا انكار في ترك غير الواجب والافي ترك محتمل غير الوجوب فانقلبت يجوز ان يكون اسجدوا محفوفا بقرينة دالة على الوجوب لكن لم يحكها القران فلا يدل على المدعى قال احتمال قرينة حالية او مقالية لم يحكها القران غير قادح في الظهور فانه احتمال لبعيد غير ناش عن دليل فلا يعتبر فلا يقدح في الظهور وثالثا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان المقصود الذم على ترك الركوع وترتبه على مخالفة الصيغة من حيث هي يدل على الوجوب لان مخالفة هي الموجبة لازم له لو لاشتراك والالجاز العذر بانه لم يكن واجبا فلم يترتب الذم على مخالفة الصيغة ورابعا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم والمراد منها ايجاب الحذر اذ لا معنى للندب فان الفعل ان كان تركه موجبا للعذاب فالحذر لازم والا فلا ندب ايضا وفي هذه الزيادة وقع لما قيل ان الدليل متوقف على ان يكون هذا الامر للوجوب وهو ممنوع وان بني على ان الامر للوجوب وارد وجه الدفع اثبات كونه للوجوب من غير تبادر على ان وضعه للوجوب اولا فان الامر بالحذر لا يصلح للندب وغيره سوى الوجوب وهو اي وجوب الحذر دليل الوجوب اذ لا حذر في مخالفة غير الواجب فانقلبت يجوز ان يكون المراد بالمخالفة حمله على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم ندبا او وجوبا او يكون المراد عدم اعتقاد الحقيقة وهي حرام ايضا في كل حكم من الاحكام قال وحمل المخالفة على حمله على ما يخالفه مرادا اي حمله على مخالف المراد بالامر بان يحمل على غير ما يكون مراده تعالى او حمل المخالفة عليها اعتقادا بان يعتقد خلاف ما حكم تعالى به بعيد قال المتبادر من خالف امره ترك المامور به والحمل على المحمل البعيد لا يكون الا لصارف وهو ليس فليس التقدير امره مطلق فلا يلزم منه كون كل امر للوجوب قلنا ما هو مطلق بل عام لاضافة المصدر وهي يفيد العموم وصحة الاستثناء فانه يصح ان يقال خالف امره الا هذا الامر وهذا غير واف فانه لا شك في ان بعض صيغ الامر مندوبة وبمجرد فلا يكون دعوى العموم ههنا وما اورد من الدليلين انما يفيدان وضع لفظ امره للعموم لا ان المراد ههنا العموم ودفع هذا الايراد بان غاية ما لزم منه ان العام مخصوص بما يدل القرينة على انه لغير الوجوب والعام المخصوص حجة في الباقي ورده الشيخ الهداداني للخصم ان يقول يجوز ان يكون مخصوصا بما يدل القرينة على الايجاب وفيه ان هذا تخصيص من غير مخصص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فان الاجماع دل على انه ليس للوجوب والاجماع مخصص قطعا وقد اجيب عن اصل الايراد بانه ان كان مطلقا يفيد المدعى ايضا لان ترتب الوعيد على مخالفته ينادي على الوجوب قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجه بانه على تقدير الاطلاق يكون في قوة الجزية لان المطلق في قوتها فلا يفيد المطلوب وفيه غفلة عن تحرير الجواب فان حاصله ان ههنا مصدر مضاف واذا لم يكن للاستغراق فضي للجنس ويتبادر عن الاية وجوب الحذر لمخالف جنس الامر فيكون وضعه للعموم والا لما صلح هذه المخالفة علة لوجوب الحذر وبه اندفع ايضا ما اورد انه يجوز ان يكون الذين يخالفون مفعول فليحذروا وفيه ضمير الفاعل الراجع الى الفتنة والمعنى فليحذر الفتنة عن انفسهم كما في قوله تعالى فاقتلوا انفسكم وذلك لانه على هذا ايضا يتباور ان السبب هو مخالفة الامر وفيه المدعى وايضا هذا البعيد غاية البعد لا يجوزه العرف قطعا ثم ههنا اشكال اورده مطلع الاسرار للاهية قدس سره انه قد مر ان حقيقة الامر اقتضاء فعل حتم فمعنى الاية فليحذر الذين يخالفون طلبه الحتمي وح صح العموم ولا يلزم منه كون صيغة الامر للوجوب بل يجوز ان يكون الصيغة حقيقة في الندب فلا يكون هذه الصيغ اوامر فلا يترتب على مخالفة الوعيد نعم يتم هذا الاستدلال على ابطال ما يقول الشافعية ان المندوب مامور به ويمكن دفعه كما قرره الشيخ الهداداني الكريمة دلت على ان مخالفة الامر موجبة للوعيد وترك المندوب لا يوجب الوعيد لكونه خلاف الامر بحسب الاطلاق الحقيقي وهذا جمع على ان صيغة افعل لغرض للوجوب تمامل فيه بالخاصة قال واستدل اولا بان من

تارک المامور به عاص بدليل قوله تعالى حكاية عن موسى افعصيت امري مخاطبا لاخيه هارون اي اخلفني في قومي فخالفه حين اراد الذهاب
الى الطور لاخذ التوراة كما قص الله سبحانه في كتابه وكل عاص متوعد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فتارك المامور به
متوعد فيكون الامر للوجوب وفي التحرير اضافة الامر عهدية ولا نسلم تجرده الامر عن القرينة وهي ان اجلاس النبي الخليفة كان لانفاذ
احكام الله تعالى فيكون واجبا على الخليفة فقوله فما قبل ان الامر ههنا مجرد عن القرينة ساقط وهذا سهل لقوله تعالى في حق الملكة لا يعصون
الله ما امرهم قلنا ان نفي الاستدلال وثبت الصغرى بهذه الآية وقد تمنع استلزام دليل الكبرى اياها وهي كل عاص متوعد سندا بان المراد
بمن يعص الله الكفار بقرينة الدوام والتابيد وحمله على المكث الطويل بعيد كل البعد لا يستطيع السيد ادعاءه والاولى في اثبات الكبرى
التحويل على الاتفاق فان الاجماع منعقد على ان العاصي متوعد بهذا وعيد وعليه ما مر فان غاية ما لزم ان العصيان بمخالفة الامر لا بمخالفة
الصيغة ويدفع بهضم الاجماع على ان الصيغة امر فتذكر اقول بهذا الدليل تمسك الشافعية في كتبهم على ان صيغة الامر للوجوب وقد عرفت انه ينفي
ما ادعوه من كون المندوب ماموربه فانه لو كان ماموربه كان تاركه عاصيا بالدليل المذكور بديهة وكل عاص متوعد كما ذكر فتارك المندوب
متوعد هف وهل هذا الا تناقض الا ان يقال تارك المامور به بصيغة افعل مجردة عن القرائن عاص والحاصل التقييد في الصغرى وفيه ما فيه
فان دليل اثبات الصغرى عام فلا يصح التقييد وفيه ان لا تنافي بين كون المندوب ماموربه وبين كون الصيغة للوجوب فان معنى الاول
ان المندوب تعلق به صيغة الامر ومعنى الثاني هذه الصيغة للوجوب لا شبهة في عدم المنافات بينهما وحاصل الاستدلال ان تارك ما وقع
عليه صيغة افعل حقيقة عاص وكل عاص متوعد وهذا غير واف فانه ليس الغرض ان بين مفهومي الدعويين تنافيا بل ان هذا الاستدلال
ينفي كون المندوب ماموربه لان الصغرى كلية هي ان كل تارك ماموربه عاص واراد ة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يزيد على ما ذكره المصور
الدليل العام ينفيه واذا كان هذا الدليل ينفيه فاد عاره مع اعتراف مقدماته في قوة التناقض فافهم فاستقم واستدل ثانيا الاشتراك خلاف
الاصل فلا يكون مشتركا بين اثنين او ازيد فيكون لواحد من المعاني المذكورة وغير الندب والوجوب من المعاني بعيد للقطع بعدم الترجيح
في الفعل الماموربه فيكون لاحدهما وانتفاء الندب للفرق بين المستثنى ومندوبك ان تستثنيني ولو كان للمندب لم يكن بينهما فرق فانه يلزم في
الاول في الترك دون الثاني فما انه فرق بينهما وفيه ان الخصم وهو القائل بالندب لا يسلم الفرق بينهما مطلقا بل يقول معنويهما واحد من
كل الوجوه ولو سلم الفرق فيكونه اي مندوبك ان تستثنيني نصا في الندب غير محتمل للوجوب وعدمه اي عدم كون تستثنيني نصا فيه فانه يحتمل
انصرافه عنه بصارف قبل وايضا لا ينفي الدليل الاشتراك المعنوي فانه ليس خلاف الاصل فانه اردت ان الاشتراك مطلقا خلاف الاصل فممنوع
وان اردت ان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل فيبقى شق المعنوي وفي التحرير لو قال المستدل الاشتراك المعنوي بالنسبة الى معنوي اخص خلاف
الاصل اذ الخصوص دخل في الافادة فهو اولى اتجه الدليل فان مطلق الترجيح اولا ان اعم من خصوص الوجوب والكل معنى مشترك فيكون
الاخير اولى وفيه ما فيه لان ارجحية الاخص ممنوعة كيف وهي تستلزم ان يكون الاطلاق في سائغة الداخل تحت الاعم مجازا وهو خلاف الاصل
بالنسبة الى الحقيقة وهذا ظاهر جدا ولا ينفع كون الخصوص ادخل فان العموم ربما كان احوط واشمل فافهم اقول ما ذكره المستدل لنفي الندب من حديث
الفرق بين المذكور تم لدل على نفي المعنوي ايضا اذ لا ذم في المرجح المطلق ويذم في مستثنى فتدبر قالوا الندب قالوا ولما قال رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم رواه الشيخان رده رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى مشيتنا والوجوب ينافيه و
بعد تسليم المقدمة التقريب غير تام لاحتمال ان يكون للاباحة والمباح ايضا مردود الى المشيئة الا ان يقال ايستثنى بالضرورة لعدم الترجيح فتدبر

فيه قلنا لم يرده الى مشيتنا بل رده الى استطاعتنا وهو شان الواجب فان التكليف على حسب القدرة كيف ولو كان المراد بالاستطاعة المشية فسد المعنى فان الامر كما سبق الطلب الحتمي فمتى يكون المعنى اذا طلبت منكم طلبا حتميا فافعلوا استطعتم ثم انه لو سلم فلا يتم التقريب فانه لا يلزم منه ان الصيغة للندب وانما يلزم ان الطلب الحتمي للندب فتدبروا ثانيا نقل عن اهل العربية اللغة لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فان الثاني من المستعلي الاول من الادنى وليس بينهما فرق في المعنى والسؤال للندب فكذا الامر لنا اولا في الجواب الوجوب فرع الرتبة فانه انما يكون ممن له ولاية الالزام والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب واما انه ليس بينهما فرق في المعنى ممنوع وكيف الصيغة موضوعة للوجوب فيجب ان يصدر ممن له ولاية الايجاب ولا يصح استعمالها للادنى الا تجوزا وصرفا عن الحقيقة واما النقل عن اهل العربية بان الموضوع له واحد فيهما فيعارض بمثله ونسلم فلا يعارض قولهم بالتواتر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم فانه ثبت النقل ثابت فان كتب الصرف والنحو مشحونة به واما انفهام الصحابة فلم يثبت الا في اوامر الله تعالى واوامر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ويجوز ان يكون الصيغة موضوعة بمعنى اعم فاذا صدر عن الاعلى ممن له ولاية الالزام يفهم الوجوب لكون الرتبة قرينة عليه فهو اذن حقيقة عرفية يفهم في عرف من له ولاية الالزام قلت انفهام الصحابة والتابعين مقطوع في اوامر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله واصحابه واوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر الى المتكلمين وكون من له ولاية الالزام مستعلما لا يصلح قرينة الايجاب ويصح منه الندب والاباحة واما كونها حقيقة عرفية فقد مر في العام بانفي له فعد كيف ولم يثبت نص من الواضع في وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بل انما يعلم من التبادر واذ قد جوز ثم احتمال الحقيقة العرفية عن التبادر من غير قرينة السند بالعلم بالوضع واما كتب النحو فلا يظهر منه ان الامر في الدعاء والايجاب يستعمل فيما وضع له وليس فيها الا بيان الصيغ ولو جعلوا ذلك فاي حجة في حسباتهم كما عرفت فافهم فانه هو الحق ولا نسلم ان السؤال للندب بل لمطلق الطلب المتضرعا فلا يلزم من عدم افراق الدعاء والامر الا بالرتبة كونه للندب فلا يتم التقريب بل يلزم ان يكون للطلب المتضرعا وهو خلف وبهذا اندفع ان الامر في هذا المنع سهل فان لهان يقول انه لا فرق بين الدعاء والامر الا بالرتبة فيكون الصيغة للطلب المطلق المتحقق في الدعاء ايضا فلم يكن الصيغة للوجوب وجه الدفع انه لا يتم التقريب على هذا ايضا فانه يلزم ح ان لا يكون للندب بل المطلق الطلب ولو متضرعا ولم يذهب اليه ذاهب معتد به فهو خلف فافهم وفي المنهاج لا نسلم ان السؤال للندب بل السؤال ايجاب وان لم يتحقق فانه يكفي للادنى ان يوجب على المستعلي شيئا وفيه ما فيه فان الدعاء بحر والطلب متضرعا ولا شائبة فيه للايجاب اصلا في الحاشية لعل صاحب المنهاج ناظر في الوضع لكن المستدل ناظر الى الاستعمال فتامل ولك ان توجه كلامه ان السؤال في اللغة موضوع الايجاب وان استعمل في الطلب متضرعا فعدم الافتراق وان سلم لكن لا يلزم منه الوضع للندب ولا تحقق الايجاب من الادنى على المستعلي فلا يستعمل فيه فتدبر قالوا الاشتراك المعنوي بين الندب والوجوب والاباحة قالوا ثبت الرجحان او الاذن بالضرورة الاستقرائية اي قال الاولون ثبت الرجحان وقال الاخرون ثبت الاذن فلم يثبت الزائد من المجرح في المشترك على الراجح او لم يثبت الزائد هو الرجحان لعدم الدليل عليه فلا مدلول الا ذلك واذا قرر كلامهم كذا واعرض عن التقرير المشهور بان الرجحان او الاذن لازم لما استعمل فيه الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت الا قول فاندفع ما في المختصر وغيره ان فيه اثبات اللغة بلازم قوله وهو ممنوع عنه وجه الدفع ان المقصود انه فهم الرجحان او الاذن بالاستقراء والزائد من غير دليل فافهم قلنا قد ثبت الزيادة على الرجحان او الاذن بادلتنا المتقدمة فعدم الدليل على الزيادة ممنوع المتوقفون قالوا لو علم الوضع فاما بالعقل او النقل والاول باطل كيف العقل لا مدخل له في معرفة الاوضاع واما النقل فالاحاد منه لا يفيد العلم بالضرورة والتواتر لم يوجد بالاتفاق فيه وايضا يكون الخلاف فيه حينئذ باطلا والاحاد يفيد العلم بالنقل ايضا وهذا الدليل لو تم لدل على ان التوقف بمعنى لا ندري معناه كما مر في النقل الثاني من الاشعري قلنا اولا

لانسلم ان العقل لامدخول له فيه بل العقل قد يكون له مدخل كما مر في بيان طرق معرفة الموضع نعم لايكون له استقلال في العلم فاذا ثبت استقلال العقل سلم البطلان فلابد من النقل وهو متواترا واحادوكلاهما باطلان فح لاتجد لهذا المنع تلك الحوادث بالنقل استقلالا بتنقل المنع الى الشق الاخر قانا نقول يجوز ان يكون نقل مقدمة متواترا ولم يكن متعاقبا فيه ثم يستدل بالعقل بانضمام مقدمة عقلية فيلزم المدعى ويقع الخلاف في هذه المقدمة العقلية اولعدم اطلاع البعض عليها فافهم وقلنا ثانيا اختر نا انه احاد وسلمنا انه لا يعلم بل يكفي الظن بالاستقراء وهو كاف في اللغويات واثبات الفرائض المقطوعة بانضمام القرائن الاخرى وقلنا ثالثا اختر نا ان النقل متواتر كيف لا تواتر اسناد الائمة العلماء وتواتر اسماء الرجال وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلانسلم تحققه سابقا بل انما يتحقق لاحقا والاختلاف لاحقا لايمنع الاتفاق سابقا وما خلاف مثل القاضي والاشعري فلعله للعناد على ان التواتر قد يكون بالنسبة الى الطائفة دون اخرى فيفيد العلم لاولئك دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولايكون نهايا قيل ذلك اي كون التواتر بالنسبة الى طائفة بعيد لان سبب العلم مشترك بين الكل لان الكل مشتغلون بمثل هذا الامر العظيم قانقول اشتراك الكل في سبب ممنوع لان التواتر اذا كان متفاوتا بالكثرة المطابقة لافيهم ولتواريخهم متفاوتا وعدما كان سبب العلم متفاوتا فمن اكثر مطالعة افيهم وتواريخهم علم بالتواتر ومن لا فلا فتدبر **مسئلة** الامر للوجوب شرعية عند طائفة ومنهم الامام لان الوجوب عرفوه باستحقاق العقاب بالترك وهو انما يعرف بالشرع اذ لا مجال للعقل في معرفة المثوبة والعقوبة كما في فصل الحاكم واذا كان الوجوب هنا لا يعرف الا بالشرع فكون هذا له لا يعرف الا له بالطريق الاولى وعند جماعة هذه المسئلة لغوية تعرف باللغة من غير توقف على الشرع منهم الامام الشافعي والامدي وابو اسحاق الشيرازي وهو الحق فان الايجاب لغة الاثبات والالزام لاستحقاق العقاب بالترك دائما وتعالى ليس بالاثبات والزامه على المخاطبين فحاصل المسئلة ان الامر للالزام وهو لا يتوقف على الشرع اصلا واستحقاق العقاب ليس لازما للطلب اعم مطلقا اي الطلب كان بل هو لازم لامر من له ولاية الالزام عقلا وهو لله تعالى المالك للامور كلها او عادة كالسلطان وغيره فهو اي استحقاق العقاب تعريف لهذا الصنف من الوجوب وهو الزام من له الولاية لكن بالالزام

هنا مسئلة الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فقط من دون الاشتراك ففي الاباحة والندب يكون مجازا بالضرورة لتباين الاحكام فيها مؤثران للوجوب فيكون الاستعمال في احدهما استعمالا في غير ما وضع له وكلي الخلاف في ذلك بين اهل الحق النافيين بان الامر للوجوب فقط قال الامام فخر الاسلام واذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص رضي الله تعالى عنهما بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والاثبات فلما جاز ان يقال اني غير مامور بالنقل دل انه مجاز لانه جاز اصله ولتعداده وجه القول الاخران معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لاغائر لان الوجوب يتضمنه وهذا رجح انتهى كلماته الشريفة ويرد عليه في ظاهر الامر ان كونها بعض الوجوب لا يوجب كونه حقيقة فيهما لان الاستعمال في الجزء ليس حقيقيا وايضا هما سببان الوجوب ولا تصادق بينهما فابن البعضية وكذا تجد العلماء يا علام الشار اليهم بالبيان فتقيل محل الخلاف لفظ الامر والحاصل ان لفظ الامر اذا اريد به الاباحة او الندب فهل هو امر حقيقة ام لا وان كان بصيغته مجازا وهذا كما مر المندوب مامور به ام لا وردبانه لم يقل احد بان المباح مامور به الا البعض من المعتزلة ويلزم منه ان يكون مامورا به عندهم الى ان قال ثم بين للبدعة قال في التلويح هذا التوجيه كان جيدا لو لا نظم المباح في هذا السلك وهو خطاء منه فان الامام فخر الاسلام لا يرى المندوب مامورا به حقيقة وايضا ليس مدار الاستدلال على هذا التوجيه وهو قوله ان معنى الاباحة والندب بعضه فافهم وقيل ليس النزاع في لفظ الامر بل في الصيغة وهي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة ولهما اي الندب والاباحة معها اي مع القرينة وهو لا يدفع المجاز لان الحقيقة استعمال فيما وضع له ليدل عليه بنفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز بخلافه فهو الا توفع المجاز مطلقا لان كل مجاز وضع بازاء معنى مجازي مع القرينة كما مر

والجواب ان يقول الصيغة مشتركة بين الثلثة لكن احد معانيه هو الوجوب متبادر من غير قرينة لغلبة الاستعمال والاخران مع القرينة فيكون اللفظ حقيقة فيها كذا في الحاشية وفي التعبير بالجواب اشارة الى ان الضعف وجهه ان الامام فخر الاسلام غير قائل للاشتراك مع اختيار كونه حقيقة وان دليله لا ينطبق لان كونه موضوع حقيقة ح ليس لاجل البعضية بل لانه موضوع له فافهم وقيل ليس المراد بالحقيقة المجاز المشهور بل القسمة للفظ باعتبار الاستعمال ثلاثية الاول الحقيقة وهي المستعمل في كمال ما وضع له والمجاز وهو ما استعمل في غير ما وضع له والخارج عنه الثالث الحقيقة القاصرة وهي المستعمل في الجزء الموضوع له بناء على انه ليس عينا وهو ظاهر ولا غير اعلى ما حقق في الكلام والمراد بالحقيقة ههنا فالحاصل ان اطلاق صيغة الامر في الندب او الاباحة استعارة من قبيل اطلاق المتباينين على الاخر لاصل وصف جامع او حقيقة قاصرة من قبيل اطلاق الكل في الجزء فلا امر حال كونه مستعملا فيهما انما يدل على الاذن المشترك بين الثلثة او الترجيح بين الايجاب والندب وثبوت بابه المباينة وجواز الترك انما هو بالقرينة الخارجية وهذا اصح عنده واورد عليه بوجوه الاول ما اشار اليه المصنف بقوله ولا يخفى ما فيه من الوهن وان قيل في التوضيح انه دقيق وعلى الجملة يستلزم ان لا يكون الاسد في الانسان الشجاع مجازا لانه يمكن ان يدعى فيه ايضا انه مستعمل في مطلق الشجاع اسدا كان او انسانا وفهم بابه المباينة بالقرينة الخارجية وهو باطل اجماعا فان الكل متفقون على انه استعارة هذا الثاني انه لا ينطبق استدلال الامامين الكرخي والجصاص فانه انما يثبت صحة نفي الامرية عنه وانما النزاع في الصيغة الثالث ان في الاستدلال على الحقيقة القاصرة بانه مستعمل في مطلق الاذن او الترجيح خلاف المفروض وخروج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا اطلق واريد به الندب او الاباحة وهنا لم يرد ايهما اريد معنى مشترك وتحقيق كلامه ان المقصود ان الامر المستعمل في مواضع الندب او الاباحة نحو اذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وغير ذلك هو استعارة ام حقيقة قاصرة فاندفع الثالث فانه ما فرض استعماله فيهما بحيث يراد ان بخصوصهما وان فرض استعماله في موضعهما بحيث يفهمان ولو باعتبار معنى مشترك الا نسلم على ما هو داب المشائخ فذهب الامام الشيخ الكرخي والشيخ الجصاص رضي الله تعالى عنهما الى الاول وحاصل دليلهما انه ينفي عنها المعنى الحقيقي للصيغة وهو الاقتضاء حتما وجوبا وعبر عنه بالامر لانه هو فيما قال النقل ليس مامورا به واجبا اي مستعملا فعل مستعمل في المحقق مع الطلب الدليل وسقط الاعتراض الثاني واختاره عن نفسه الثاني وحاصل دليلهن الصيغ الواردة في محال الندب او الاباحة لا يفهم منه جواز الترك اصلا كما يشهد به الاستقراء الغير المكذوب وكيف يدعي احد انه يفهم من كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها انها مذكرة جواز الترك بل انما يفهم ذلك من جهة اخرى وهذا بخلاف الاسد فانه يفهم منه الرجل الشجاع في موارد الاستعمال لا الشجاع المطلق وكذا يفهم من القمر الانسان الجميل لا الحسن المطلق فاندفع الاول ايضا وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل بعد النزاع حينئذ لفظيا لان الحقيقة القاصرة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة وهي مجازه باصطلاحهم فانهما تهم المجازية لا ينفيه الحقيقة القاصرة فتدبر فقد ظهر لك بما قال صدر الشريعة انه دقيق ثم بقي ههنا كلام آخر هو انه هب ان هذه الموارد كذلك لكن لما لم يكن على الجزئية شرطا في التجوز وعلاقته التشبيه بينهما موجودة مصححة للاستعارة فاذا استعمل في الندب او الاباحة بخصوصهما يكون استعارة البتة ولا يخفى الكلام الا ان يثبت المنع من اللغة هذا النحو من التجوز ولم يثبت الى الآن قائل ولعل هذا الجواب الهمام انما نازع وحكم بكونه حقيقة في الاوامر الواردة في محال الندب او الاباحة في القرآن والحديث لانه نكر استعارتها مطلقا فتدبر قال بعض المتاخرين الذي بلغ سلم السابقين في شرح المنار في تقرير كلام الامام فخر الاسلام ان الاحكام الثلثة ليست مباينة بالذات وانه التفاوت بالاعتبار من جهة الشدة والضعف ضرورة ان الطلب العام مذاته تعالى امر واحد لكنه معروض للشدة والضعف والتوسط فهو من جهة الشدة ايجاب ومن جهة التوسط ندب

وهن جهة الضعف اباحة فالامر المستعمل في الندب والاباحة ليس مستعملا في غير الوجوب فلا مجاز ولكن لما غلب استعماله في الطلب مع اعتبار الشدة حتى صار في العرف اسماله قال ان معنى الاباحة والندب لجوازه في التقدير هذا خلاصة كلامه وهو لا يفهم بعد فانا سلمنا ان الاحكام الثلثة متغايرة باعتبار لكن صيغة الامر لاى شئ وضعت للطلب مع الاعتبار الذى صار به متغايرا لها فاذا استعمل في الندب او الاباحة يكون مجازا قطعا فاستعمل في غير ما وضع له ولو كان متغايرا له بالاعتبار وان وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للمغايرة بين الوجوب وبينها لم يوضع للوجوب وتوقف فهمه على قرينة زائدة فافهم ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام لما كان من اعضل مشكلات كلام هذا الجبر الهمام قد اعترف بالتقصير عن حله كثير من الائمة الكرام حتى البحر القمقام صاحب الكشف فعليك بالتامل الصادق والنظر الفائق ومن الله الاعتصام

مسئلة صيغة الامر الواردة بعد الحظر والتحريم بان يقع متصلا به نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها او يقع مطلقا بزوال سبب التحريم نحو واذا حللتم فاصطادوا للاباحة عند الاكثر منهم الامام الشافعي والامدي وللوجوب عند عامة الحنفية وهو المروي عن القاضي البا قلاني من الشافعية والمتزلة واختاره الامام فخر الدين الرازي من الشافعية والامر بعد الاستيذان كالامر بعد التحريم والخلاف في كونه للاباحة او الوجوب على ما نقل في المحصول وتوقف امام الحرمين في الواقع بعد الحظر وقيل الامر بعد الحظر لما طرا عليه الحظر اباحة كان او وجوبا واختاره الشيخ ابن الهمام وهو قريب الى الصواب للاكثر غلبتها في الاباحة في عرف الشرع غلبة يسرع بها اليه من غير قرينة حتى صار الحقيقة مهجورة فيقدم على اللغة اى الحقيقة اللغوية لانه اى الاستعمال فيها مجاز لانها غير ما وضع له في العرف وتقديم الحقيقة العرفية على اللغوية بالاتفاق لجبرانها وانما الخلاف بين الامام وصاحبه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فافهم وذلك نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فادخروها وفي صحيح مسلم في حديث طويل كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه فزوروها فانها تذكرة الاخرة رواه الترمذي وفي هذا المثال نظر فانه للندب لا الاباحة الى غير ذلك من الامثلة نحو قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ونحو علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفى عنكم فالان باشروهن وما قيل في الجواب الاباحة فيها لدليل صارف عن الوجوب وهو العلم بانها شرعت لنا اى لانتفاعنا فان الاصطياد شرع لنا كله فتكون ذا بالكلة قطعا فلا ينقلب علينا اى لا ينقلب مضرا بنا بالوجوب علينا حتى يكون تركه موجبا لاستحقاق العقاب فغير متوجه اذ مقصودهم حمل المشكوك في انه للاباحة ام للوجوب لفقدان الدليل على النائب المتيقن ولو بالدليل والغالب الاباحة وهذا غير متوجه فان دعوى المستدل كان صيرورة الاباحة حقيقة عرفية وهي لا تثبت الا اذا صارت بحيث سبقت اليها من غير قرينة فمنع المجيب الفهم من غير قرينة والذي في هذه الاشياء قرينية فلم يثبت العرف ومطلق الغلبة لا تثبت العرف بل قد جاء امرأة التعارف في الجملة والحقيقة مع القرينة قاضية عليه فتدبر ولو منع حدوث العرف مستند القوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حين جاءت فاطمة بنت جيش اليه صلوة الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة استحاض فلا اطهر افادع الصلوة قال لا انما ذلك عرق وليس بحيض فاذا اقبلت حيضتك فدعي الصلوة واذا ادبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم ثم صلي رواه الشيخان مع الاكتفاء بالمضمر في ادبرت فيها الامر البضم للوجوب لكان له وجه فانه لم يثبت الغلبة الموجبة للعرف فالمرجع الى الاستقراء فعليك به وتمسك الحنفية بوجود المقتضي للوجوب وهو الصيغة ولا مانع عنه فانه كما يمكن الانتقال من التحريم الى الاباحة يمكن منه الى الوجوب واذا وجد المقتضي من غير مانع وجب القول به واجيب بان العرف

مانع عن الوجوب ومقتض للاباحة قلنا اين العرف انما الدلالة في بعض المواضع بالقرائن الخارجية فتدبر وتذكر الشافعية الذين وافقوا ما قالوا لو كان كذلك اي لو كان الواقع بعد الحظر للاباحة لاستنع التصريح بالوجوب وهو باطل بالضرورة واجيب بانه قد يكون التصريح بخلاف الظاهر فهو منير عن الحقيقة العرفية وان قرر بان المقصود انه لو كان للاباحة لناقض التصريح بالوجوب ظاهر سناه المتبادر قيل فح يمنع بطلان اللازم كيف والتخصيص يراه شيرا وليس الا لمنافاة الظاهر فتدبر **مسئلة** صيغة الامر بطلب الفعل مطلقا عندنا فيفيد الماموربه مرة اي ما تيان الفعل مرة وتحمل التكرار بطريق استعمال المطلق في المقيد والتكرار اتيان الفعل مرة بعد اخرى فهو ملزوم العدد واختاره الامام الرازي والآمدي وكلاهما من الشافعية ثم ظاهر قوله عندنا يقتضي ان هذا مذهب الحنفية وليس كذلك فانه صرح الامام فخر الاسلام انه لا يحتمل التكرار وفي البديع صح وقال عندنا وايضا يقتضي المصنف انه لا يحتمل العدد عندنا الحنفية واذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار في الطريق الاولى فالحق في الترجمة ما في التحرير انه لا يحتمل التكرار ورد المصنف ايضا بانه يابى عنه الدليل الثاني وجواب شارح المختصر رده فانه لا يجب مطابقة كلامنا لكلامه المختصر وشارحه كما لا يخفى وقال الاستاذ التكرار لازم مدة العمر ان امكن وعلى هذا جماعة من الفقهاء والمتكلمين وكثير من اهل الاصول على انها للمرة ولا يحتمل التكرار عند الاطلاق مجازا وهو قول اكثر الشافعية وهذا مخالف لما نقل مشائخنا عنهم وقاني عنه بعض فروعهم ظاهرا والله اعلم وقيل بالوقف في استعمالها في المرة والتكرار للاشتراك بينهما او بالجمل بالحقيقة واختاره الامام ونقل الآمدي ما اختاره عنه كذا في الحاشية قلنا او لاجماع اهل العربية على ان هيئة الامر لا يدل الا على الطلب في الاستقبال من المامور وخصوص المطلب من الصوم والصلوة والحج وغير ذلك من خصوص المادة وهي الطبيعة من حيث هي فالامر انما هو لطلب الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيحتمله في الحاشية لما لم ان يمنع انحصار دلالة الهيئة في الطلب في الاستقبال كيف الصيغة عند بعضهم للمرة فالحصر كانه تقرير الدعوى ولعله اراد به منع الاجماع والا فلا مساغ ولك ان تمنع ان المادة هي الطبيعة من حيث هي فانه يجئ ان الامر مخترع لمصدر المفرد الدال على الوحدة له فتامل وانتظر فانه يجئ ما عليه وله ان شاء الله تعالى ثم لنا ان نقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة للطلب والمادة للطبيعة فالامر انما يدل لطلب الطبيعة فاذا اتى المامور بفرد واحد فانه يقطع الطلب وباتوا الفعل مرة اخرى فانه غير مطلوب والتكرار ليس الا ايقاع بعد اخرى ولما امتنع كون الفعل الثاني مطلوبا امتنع كون المتكرر مطلوبا فلا يحتمل الامر للتكرار وما تجوزه فيه من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فلا يصح لان المصدر الماخوذ في الفعل لا يصح التعرف فيه بما ياتي الاشتقاق عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس بصلح الا ما يندمج سناه في مفهوم الفعل وقد ثبت اجماع اهل العربية على ان المندمج فيه من حيث هي او المقيد بالوحدة المنتشرة فلا تجوز بارادة التكرار اصلا لانها تخرجه عن كونه طبيعة مطلقة وكونه واحدا بالانتشار فلا يحتمله الامر لا حقيقة ولا مجازا وهو المطلوب وعلى ما قررنا اندفع ما اورد على التحرير من انه ادعى عدم احتمال التكرار واستدل بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر هذا ما عندي في هذا المقام والقوم مبتنون عدم الاحتمال على اعتبار الوحدة في مفهوم المبدء وسيجئ انشاء الله تعالى ولنا ثانيا صح افعل مرة او مرارا فيكون الفعل عاما من المرة والمرات ولا دلالة للعام على الخاص فلا دلالة على المرة بحسب الوضع فيصح اطلاقه على المرات من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فانه تثبت يجوز ان يكون الوضع للمرة ويكون التقييد بالمرة تاكيدا او بالمرات تجوزا قال والحمل على التاكيد والمجاز خلاف الظاهر قلنا التاسيس والحقيقة اصل لا يعدل عنه من غير دليل فاندفع ما في شرح المختصر ان احتمال الصيغة لها لا يمنع ظهورها حد هما بل يجوز ان يكون الصيغة ظاهرة في المرة ويحتمل المرات وفيه ان في هذا تسليم لدعوى المستدل من احتمال التكرار نعم لم يثبت بعض دعواه من كونه لطلب الفعل مطلقا فالاولى ان يقال احتمال الصيغة حال التقييد بها لا يمنع خصوصية حال الاطلاق في احد هما وجه الدفع ظاهر نعم يلزم على هذا التجوز وهو خلاف الاصل اقول هذا الدليل منقوض بالتفعل مرة او مرارا على المذهب الاشهر من انه للتكرار وجوابه انه قد دل الدليل

على التكرار فحمل لا تفعل مرة على التجوز ومرة على التأكيد بخلاف الامر فلم يعدل عن الاصل فيه هذا ثم اعلم ان هذا ايضا لا يتم في اثبات الاحتمال فانا نقول الامر لطلب الحقيقة ولا يحتمل التكرار لا بنفس الطلب عند الاطلاق ولا بالتجوز كما عرفت لكن لا نمنع ان يفيد بقيد التكرار فيكون المطلوب من مجموع الكلام التكرار وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الاصل ولا يلزم منه احتماله عند الاطلاق اياه اذ لا دلالة للا عم على الاخص الا بالتجوز وقد عرفت ان التجوز على هذا النحو لا يجوز فتامل وتشكر اصحاب التكرار قالوا ولانكرر الزكوة والصلوة والصوم وغيرها مع انها ماموراة انت لا يذهب عليك انه لا يتم التقريب فان مدعاهم كان وجوب التكرار الى الامكان والصلوة ونحوها لم تتكرر كذلك لا يقال لم تتكرر للحرج لانه لو سلم فلا يصلح استدلالا على وجوب التكرار لخروجها عما هو حقيقة عندهم فلا يصح هذا الاستعمال المجازي دليلا على دخول التكرار في المعنى الحقيقي فافهم قلنا ليس تكرره من الصيغة بل من غيره ونحن لا نمنع التكرار من خارج وهو اي الغير الموجب للتكرار تكرر السبب وهو الوقف في الصلوة وتكرره ظاهر وفي الزكوة سبب النصاب وهو وان كان يتكرر لكن الحول اقيم مقامه وهو متكرر فافهم وعورض بالحج فانه ماموريه يتكرر بل انما وجب في العمر مرة واحدة قتامل فان قيل ان لهم ان يقولوا ان عدم التكرار لدلالة دليل خارج وهو الحرج في التكرار قالوا انما ثبت التكرار في النهي مدة العمر فوجب في الامر لانهما طلب فحكمهما واحد الجواب اولا القول النهي كالامر لغة في عدم اقتضاء التكرار عند قوم فلا يتم الا على المكرر فيه اي القائل بالتكرار في النهي الا على المشهور بينهما والحق انه لا ورود لهذا الان له ان يثبت التكرار في النهي ثم يقيس الامر عليه وليس مقصوده الجدل والجواب ثانيا هذا قياس في اللغة فلا يصح وفيه انه ليس قياسا بل استدلال باثبت من اللغة من مساواة الامر والنهي في الاحكام من غير فرق بينهما الا في كون هذا طلب الكف وذلك طلب الفعل كذا في الحاشية وفيه انه بثبوت المساواة بينهما وعدم افتراق احدهما عن الاخر في جميع الاحكام ممنوع ومن ادعى فعليه البيان وان اريد المساواة في بعض الاحكام فلا ينفع فافهم والجواب ثالثا بالفرق بان انتظار عن الانتفاء الاستمراري الانتفاء في وقت لا بعد انتفاء الحقيقة وهذا المطلوب في النهي انتفاء الحقيقة فيكون للتكرار وطلب الاستمرار وهذا الانتفاء بخلاف الاثبات فان الوجود في حين بعد وجود الحقيقة عرفا ولغة واذ في الامر طلب الحقيقة فوجودها في حين كاف فافهم والجواب رابعا بعد تسليم عدم افتراقهما الا في كون احدهما طلبا للفعل والاخر للكف وحاصل ان الكف لا يتحقق الا اذا لم يوجد المكلف عنه اصلا فلزم التكرار في النهي بخلاف وجوده ويرجع الجواب الثاني كان منع التساوي بينهما في جميع الاحكام سوى كون احدهما طلبا للفعل والاخر طلبا للترك فلا تلتفت الى ما قيل ان لا اختلاف الا بسند فافهم وربما يفرق كما في المحصل بان التكرار في الامر لما منع من اداء سائر المامورات لانها متضادة لا يجتمع في زمان واحد بخلاف النهي فانه غير مانع للكف عن المنهيات الاخر اذ التروك يجتمع لا تضاد فيها وحاصله منع صحة القياس بابداء المانع في احدهما اما الثالث فكان حاصله الفرق بان مدلول النهي هو مدلول التكرار دون الامر فليس هناك جامع مشترك فالمنع فيه وجود الجامع ومن ثم يلزم نسخ الامر المتناهي بكل تكليف بعده ولا يجامعه لانه متاخر رافع للتكرار وهو النسخ فتدبر وقوله ان اريد امتناهيه بالكلية فلا يلزم انما يلزم لو كان التكليف الذي بعده مستمرا ولا شناعة في التزامه وان اريد امتناهيه في الجملة ففي وقت توجه التكليف الذي بعده فمسلم عندهم فيلتزمونه وفيه ان الكلام في الدلالة لا في الارادة والا ولى لا يستلزم الثانية وغاية ما يتم من المانع منعه الارادة للزوم استحالة ولا يمنع الدلالة فلا يصح ما ابدتم مانعا للمنع كذا في التحرير اقول على انه يتم في الافعال المتضادة فقط دون غيرها من الافعال وهم قالوا انما يفيد التكرار ان امكن والافعال المتضادة لم يمكن التكرار فيه وهو خارج عن النزاع ولك ان تدفعها الاول بان الدلالة الوضعية انما هي للارادة بالذات وهي الغاية المقصودة منها واذا لم يصح الارادة في الغالب لا يتحقق الدلالة على الوضع لانها فائقة ح فتامل والثاني بان الصيغة وضعها بمعنى تحصيل القياس لغة بان يحمل كل لفظ على ما يائتم في الصيغة والدلالة على التكرار

ونكرار الاشتان

دلالة صيغة فاذا لم يدل الصيغة لغة في المتضادة لم يدل في غيرها لان احكام الصيغة لا تختلف فافهم وهذا غير واف فان الصيغة موضوعة عندهم للتكرار لكن لا يدل عليها في المتضادة لصارف لصرفه عنه الى المعنى المجازي كما في سائر الصيغ فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود صارف ولا يندفع هذا بما اجاب به مما في التحرير فانا سلمنا ان الوضع للارادة بالذات لكن ربما يقصد منه الاستعمال في الملابس ايضا انتهى ففي غير المتضادة يراد مدلول الصيغة بالوضع وهو التكرار عندهم وفي المتضادة بغيره بدليل فتدبر وقالوا ثالثا الامر مبني عن جميع اضداده كما مر في الاحكام وهو اي النهي مستوعب الزمان فيستوعب الامر ايضا فيلزم التكرار والا لزم ارتفاع النقيضين لانه بالكف عن الاضداد يرتفع نقيض المامور به فلو جاز عدم الاتيان بالمامور به في بعض الاحيان يلزم ارتفاعه ايضا ولا حاجة فيه الى التخصيص بالضدين الذين لا ثالث لهما مع انه يضر الاستدلال فان المادة ابجزية لا يفيد القاعدة الكلية لانه غير مستلزم للاستقراء فتدبر قلنا لا نسلم ان كل نهي مستوعب بل انما هو بحسب الامر عندنا فان كان الامر دائما فدائما يكون النهي وان كان في وقت ففيه اي فالنهي يكون فيه وانما يقتضي الاستيعاب اذا كان صريحا وليس الامر ههنا عن الاضداد صريحا وبما يقرر الجواب في المشهورين دوام النهي عن الاضداد مستوقف على دوام الامر فالاستدلال بدوام النهي على دوام الامر دور وقيل في التحرير ان توقف دوام النهي على دوام الامر والاستدلال به عليه لا يوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الآني ورده المصنفان النهي الضمني انما يثبت لاجل تفويت ضد المامور به والتفويت من شرطه اتحاد الزمان فمعرفته دوامه وتكرره يتوقف على معرفة دوام الامر وتكرره فيلزم الدور قطعا وهو غير واف فان كون النهي ههنا ضمنا قد ثبت بدليله بالاجماع بين المستدل والمجيب والنهي للدوام بالاجماع فيلزم التكرار الامر دوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدل على دوام النهي بكونه مفوتا للامر ولم يفعله المستدل فتامل فيه وقالوا رابعا لو لم يتكرر الامر لم يرد النسخ عليه لانه اذا اتى مرة فلم يبق امر حتى يرتفع بالنسخ اقول في الجواب ورود النسخ ليس الا على الدوام المظنون تارة والكلام في الدلالة لغة ولا يلزم من الاول الثاني وهنا غير واف فان الامر لما لم يدل على الدوام والتكرار فلا يظن شرعا لا سيما عند من يجعله غير محتمل للدوام والتكرار فعلى اي شئ ورد النسخ وان اراد انه صار في التكرار والدوام حقيقة شرعية ثم منسوخ فمطلوب المخصم فانه يحمل عليه في كلام الشارع فالحق في الجواب انا لا نسلم تكرر الامر بتقييد الدوام والتكرار ويتكرر بسبب منقول النسخ اما وارد قبل العمل فلا اشكال حينئذ واما بعد العمل والاتيان بالمامور به فان كان الوجوب تكرر بتكرر العلة اوثابتا لتقييد به صريحا فالوجوب الثابت بعد الاتيان بالفعل مرة يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه ان يكون الامر المطلق للتكرار بل فهم من الخارج واما لا يكون الوجوب فيه مكررا فلا يصح انتساخه بالنسبة الى الاتي وانما ينتسخ من غيره فقد مر ان القول بعدم التكرار انما ينافي النسخ في بعض الاوامر لا شاعته في التزامه فتدبر وقال في المنهاج تبعا للحاصل للمحصول نجيبا ورود النسخ قرينة للتكرار اذ الامر المطلق يحمل اباه ورد بانه لو صح لم يكن جواز الاستثناء دليلا للعموم لغة اذ يصح ان يقال الصيغة ليست لغة للعموم وانما عمت الا المستثنى الذي هو دليل العموم فتدبر فانه ظاهر جدا الا ان يقال المقصود منع الملازمة بانه يجوز ان يكون التكرار من خارج فيصح النسخ ولنسخ اذا هو متحقق دل على انه قد يتكرر من خارج فتدبر قالوا لو اذا قيل ادخل فدخل مرة امتثل قطعا فعلم انه للمرة والا لما صح الاستثناء ههنا حملنا لا نسلم دلالته الاستثناء بالمرة على انه لها بل انما يصير ممتثلا لان الحقيقة حصلت في المرة وهي كانت مطلوبة لا لانه ظاهر فيها والا لما امتثل في التكرار لانه ايضا المرة وفيه ان الاستثناء بالمرة ينادي على نداء انه ليفوح المرارة الثانية فهذا وان لم يدل على ان المرة داخلة في مفهومه لكنه دل على انه مفهومه لا يحمل التكرار والاصح الاستثناء به ايضا لكنه لا يصح وقد سددنا طريق الهرباذلي المرام فتذكر ويجئ ان شاء الله تعالى وجه دخول المرة

في [illegible] مع ماله وعليه فانظر قيل في حواشي مرزا جان فيه نظر اذ المرة يحصل في ضمن التكرار فيصح الاستثناء به فان الفعل الصادر عن المامور في المرة الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث هي هي لك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة وهي المراد بكونها للمرة لان الوحدة لو لم يكن مطلقة لما صح الاستثناء الا لفردين لا غير فالفرق بينهما اذا كان للطبيعة من حيث هي وبينهما كان للمرة في الاستثناء بالتكرار وعدمه متحكم اقول اراد بالمرة ما يضاد التكرار وينضم الى المرة الاولى اي المراد المرة التي لم تضم الى المرة الاخرى بدليل قولهم للمرة ولا يحتمل التكرار كيف ولو كان كذلك لم يكن في المال فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار فالفرق واضح ولو قال المرة حاصل في ضمن التكرار لانها جزؤه فيتحقق الاستثناء بها والاظهر كون سن الثانية استثناء كما اذا كان للحقيقة من حيث هي يتوجه اليه هذا الرد فافهم وسؤال سراقة احجنا هذا لعامنا ام لابد والحق ان هذا سؤال اخرج ابن حابس كما في اكثر كتب الاصول كما روى الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال افي كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت ولم تعملوا بها ولم تستطيعوا ان تعملوا بها مرة فمن زاد فتطوع كذا في الدر ربا المنثورة واما سؤال سراقة فلم يكن في الحج بل في جعل الحج عمرة والحل عن الاحرام بها كما روى مسلم عن الامام محمد الباقر على ابائه وعليه السلام عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع فمن كان منكم ليس معه هدى فليحل وليجعلها عمرة فقام سراقة بن مالك ابن جعشم العامري فقال يا رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم اصابعه واحدة في اخرى فقال دخلت العمرة في الحج مرتين لا بل للابد فربما يستدل للاشتراك نقطعا بانه لو لاه لما تشابه عليه ولما تسائل او يستدل به للاشتراك معنى بان السؤال كان لتعيين احد مصداقيه وهو المقدر المشترك بين المرة والتكرار او يستدل لاحتمال التكرار بانه لولا الاحتمال لما صح السؤال قال المصنف والكل محتمل بحسب الظاهر وقد يستدل به للتكرار ايضا بان السائل قد فهم منه التكرار ثم رامي فيه الحرج العظيم فاشتبه عليه الامر لهذا التعارض فسأل وهذا انما يستقيم من بعيد فاعرض عنه والجواب من قبل القائل لعدم احتمال التكرار انه يجوز انه اشتبه عليه الامر فيه بانه متكرر بتكرر السبب كالصلوة وان اشتراط الحج سببا ام لا فسأل فلا تقوم حجة مع قيام هذا الاحتمال ويؤيد هذا انه غضب عليه وعلى اله واصحابه الصلوة والسلام وروى برواية السنن ان قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم نزل فيه فتدبر **مسئلة** صيغة الامر لا يحتمل العموم والعدد والمحض عند الحنفية خلافا للشافعي لم يفرد اكثر مشائخنا بهذه المسئلة وفرعوا على المسئلة التكرار مسئلة مطلقة وتعقب عليه في التحرير بان الطلقات الكثيرة قد يكون تعليق واحد فليس هناك تكرار فلا يصح هذا التفريع بل هي مستدارة ولعله لهذا افرده ويؤيد هذا ان التكرار اتيان المامور به وهو المبدأ مرة بعد اخرى والعدد لتعدده او تكثره وهذا اعم مطلقا من الاول لان اتيان الحقيقة مرة بعد اخرى انما يكون في ضمن افراد متعددة وهو للعدد والتكثير قد يكون بالاتيان مرة واحدة كما في الطلاق وزعم العموم من وجه خطاء ثم ان المطلوب ليس الطلاق بل ايقاعه وهو التطليق فلا بد من تعدده فلزم التكرار وشيد اركانه بعض اساتذة عصره في محكم الاصول التعدد مستفرغ على التكرار واما مثال الطلاق فلا يتعدد الا اذا اعتبر تعليقه متكررا ضرورة ان تعدد الشيء بتكرر سببه وان كان التلفظ واحدا فانه انما الاعتداد لا عتبار الشارع الذي عليه مبنى الاحكام مع ان الامام فخر الاسلام لم يكتف بالتكرار فقط بل زاد لفظ العموم ايضا فلا يراد عليه فتدبر لان ضربه مناه اوقع ضربا لانه مشتق من المصدر الذي هو نكرة اذ التعريف عارض وهو سفر ومنكر في الاثبات بلا دليل العموم فلا يعم وهو للواحد فلا يقال لرجلين رجل فمي ليست فان للحقيقة من حيث هي والاصح اطلاقه على المشتى لانها موجودة فيه فعلم ان مدلوله الحقيقة مع قيد الوحدة فلا يحتمل الكثرة للتضاد فلم يحتمل العدد اصلا وهذا بينه يدل على انتفاء التكرار وانه للمرة وفيه نظر من وجوه الاول ان النكرة موضوعة للحقيقة والتنوين يدل على الوحدة والمشتى ولهذا لا يقال للاثنين رجل فلا يلزم منه وضعها للواحد وقد مر دفعه بانه يلزم صحة ان يكون اللفظ المذكور الموضوع منسلخا عن المعنى اذا وقع مفعولا مطلقا

للتاكيد فهذا الثاني سلمنا ان النكرة موضوعة للواحد لكن لم لا يجوز ان يكون المبدء بالمصدر المنسلخ عن التعريف والتنكير غاية ما في الباب ان المصدر لم يستعمل اصلا قابل فيه الثالث سلمنا انه المصدر النكرة لكن لا نسلم وجوب بقائه بمعناه المطابق في ضمن الفعل كيف لفظ المصدر ليس بهيئته مندرجة فيه بل انما هو بمادته فلا يلزم بقاء معناه الذي كان للمادة مع الهيئة موضوعة بازائه بل يجوز ان يبقى بعض منه وهو الحقيقة التي توجد في الواحد والكثير على السواء ويمكن ان يقال ظاهر نصوص ائمة اللغة يرشد الى ان المصدر بمعناه المطابق مندرج في الفعل فتامل فيه هذا واما على ما ذكرنا فيمكن بيانه بوجه ظاهر وعليه شئ لان الامر بطلب حقيقة المبدء من حيث هي وهي لا تدل على العدد اصلا لا حقيقة كما هو ظاهر والاستثناء ايضا لا يكون بالاتيان بالكل بالواحد وبلغوا الاخر فان بالاتيان بالواحد يصدق انه اتى بالحقيقة المطلوب اما في صورة التكرار فظاهر انه وقع الاستثناء بالاول وبلغوا مرة الثانية واما في صورة الاتيان بالعدد دفعة فانه يقع الاستثناء بالواحد لا بعينه وبلغوا الاخر على ان التعدد من غير تعاقب وتكرار محال فان تكثر الفعل مع وحدة المحل والزمان غير معقول وفي طلقي ليس المطلوب نفس الطلاق فانه ليس بمبدء بل التطليق وهو المبدء ولا يصح تكثره الا اذا فرق حقيقة او حكما من الشارع ولا يدل مجازا ايضا فانه لا يصح التصرف في المبدء الماخوذ في الفعل بارادة الافراد فانه تصرف ينافي الاشتقاق لان اهل العربية متفقون على ان المبدء الماخوذ لا يكون الا لا بشرط فتدبر وتشكر ثم لما كان المتبادر من الوحدة الحقيقة استدرك وقال لكن الواحدة قد يكون حقيقة فيصح بلا نية لانه المتبادر وقد يكون اعتبارية وهي وحدة الجنس وهي غير متبادرة الى الفهم فيصح مع النية ولذا صح نية الثلث في الحرة والثنتين في الامة في طلقي نفسك او طلق امراتي لان الثلث في الحرة والثنتين في الامة كل افراد الجنس فهي واحدة بالجنس واما الثنتان في الحرة فعدد محض ليس فيه جهة من الوحدة فلا يصح ارادته وهذا بخلاف قول الشافعي فانه عنده يصح نية العدد لان الامر بجملته واعترض عليه ان الثلث ليس كل الجنس فان الطلاق كما يصدق على هذه الطلقات يصدق على الطلقات الواقعة على النساء الاخر فهي ايضا بعض افراد الجنس كالثنتين والجواب ان المقصود ان كل افراد الطلاق المملوكة هي الثلث او الثنتان فان الجنس المملوك لكل احد هو الثلث او الثنتان لا غير واعترض ايضا بان الثلث كما انها واحدة بالجنس لمشاركتها فيه كذلك الاثنان ايضا واحدة بالجنس فيلزم ان يصح نية الثلث في الاثنين كليهما وان اريد الوحدة الاعتبارية الاجتماعية كما ان الثلث مجموع اعتباري فالاثنان ايضا كذلك فلا بد من بيان الفرق وقد قرر بعض الاساتذة انه لا يكفي الوحدة الاعتبارية اية اعتبارية كانت بل لا بد من اعتبار واقعي وليس الا في كل افراد الجنس فانها جنس واحدة واما المراتب التي تحتها فليس فيها اعتبارية يصير واحدا وفيه ما فيه بل الصواب في الجواب انه ليس كلما يجتمع شيئان يكون واحدا بل لا بد من اعتبار الشارع احكاما تترتب على المجموع غير احكام الاجزاء والثلث في الحرة مجموع لاحكام غير احكام الاحاد وفانها توجب الفرقة في الحال والبينونة الغليظة وخروج المحل عن محلية النكاح وليس هذه الاحكام مجموع احكام الاحاد فالثلث طلاق واحد عرفا وشرعا واما الثنتان فلما لم يكن لها احكام الاحاد لم يكن لها وحدة ولا يقال مجموعها انه واحد عرفا وشرعا ثم للشيخ ابن الهمام ههنا كلام اخر هو ان الالفاظ اسماء المعاني واسماء العين فاسماء المعاني يطلق على الكثير ايضا كما في بعض اسماء العين فيقال للقيام الكثير قيام كما للواحد بخلاف الرجل فانه لا يقال لرجال ورجلين رجل او الطلاق من قبيل اسماء المعاني فيصدق على الواحد والاثنين على السواء فينبغي ان يصح ارادة الثنتين ايضا لكن استمروا على ما قالوا ولم يفرقوا اصلا وهذا الكلام على الاطلاق غير صحيح فان بعض اسماء المعاني كالصوم لا يطلق على الكثير سنة فلا يقال لصيام شهر انها صوم واحد فتدبر ومن هذا القبيل فلا يقال للطلقتين انه طلاق في الشرع والعرف ثم في القيام والقعود لا يطلق على الكثير ايضا لانه يطلق على القيام المستمر قيام اذا لم ينقطع بضده ولم يتخلل ضده واما اذا تخلل بان قام ثم قعد ثم قام يقال لها قيامان لا قيام كيف وقد اجمع اهل العربية ان المفصول المطلق قد يذكر لبيان العدد وفيفر وعند الوحدة ويثنى ويجمع عند التعدد وهو ينادي اعلى نداء على انه لا يطلق على المتعدد صيغة المفرد فتدبر ثم بقي اشكال قوي هو ان الماضي والامر سيان في تضمن المصدر للمفرد فكما انه يجوز ارادة الواحد الاعتباري في الامر فكذا في الماضي

فيلزم صحة الثالث في طلقت كما صحت في طلقي والفرق مشكل والمرجو من الله تعالى ان يأتي بالفتح والتقبل لو لم يتمحل الامر العدد لم يصح تقييده به اي بالعدد مثل طلقي نفسك ثنتين فصح تفسيره بالثنتين فنقول قلنا لانسلم ان تقييل تغيير فان اصل المدلول كان هو الواحد واذا اريد تقييده بالثنتين لا جرد عن الوحدة واريد بجنس وقيد واما اذا سلك على مسلك سلكنا لا حاجة الى هذا فان الامر يدل على الحقيقة من حيث هي فتقيدت بقيد الثنتين ويفهم من الكل وقوع الثنتين ولا يلزم منه احتمال المجرد عن التقييد الذي كلامنا فيه بما عرفت من ان الثنتين ليس مدلولا عقيدت ولا مجازا فتدبر ولهذا قالوا اذا اقترن العدد فالوقوع به لان اول الكلام يبقى متوقفا على الاخر فلو مات قبله لم يقع شئ وهذا يأتي على ما قلنا ايضا لان المطلق مع المقيد كلام واحد سيفيد لمعنى لا لان المطلق يدل على الاطلاق والمقيد يدل على معنى آخر **فرع** لو حلف لا يشرب ماء انصرف الى اقل ما يصدق عليه من النكرة وغيرها لانه نكرة فيدل على الماء الواحد فيحنث بقطرة لعمومها في النفي ولو نوى مياه الدنيا صح لان الكل واحد بالجنس فيقع عليه اسم المفرد كما في الثلث من الطلقات فيشرب ما شاء ولا يحنث لورود النفي على المجموع ولم يشربه لكسرة ولو نوى كوزا دون كوز لا يصح هذا ما قالوه وفيه ما فيه ووجهه ظاهر هو انه جنس يطلق على الواحد والكثير فيقال للقطرة والكوز والنهر ماء فينبغي ان يصح نية كل فرد من القليل والكثير هذا قال في الحاشية وايضا اشارة الى ما في المسلم ان الكلي كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير منها بصدق واحد فيقال على رجلين رجل وهذا شئ عجاب فان صدق الكلي على الكثير لا يصح الا باصداق كيف ولو صح هذا لزم صحة ان يقال زيد وبكر انسان واحد وهذا كما ترى واما قال علماء المعقول فمرادهم انه يصدق عليها باصداق كثيرة ما ايضا لا يكفي الصدق عند العقل بل لا بد من الصدق عرفا ولغة وذلك انه لا يقال لرجلين في العرف واللغة رجل وهذا ضروري والامكابرة فتدبر **مسئلة** صيغة الامر المعلق بشرط وصفة قيل موضوعة للتكرار بتكرار الشرط والصفة مطلقا علة كان الشرط او الصفة اولا وقيل ليس الامر المعلق له اي للتكرار مطلقا فان كان علة فهل يتكرر الامر بتكررها عقلا اختلف فيه والحق نعم يتكرر وقيل لا يتكرر واذا ثبت الخلاف على هذا النمط فدعوى الاجماع كما في المختصر وغيره في العلة على التكرار بتكررها غلط ولا يصح تغليط مدعي الاجماع بان الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرر الشرط وان كان علة اذ مقصودهم انه لا يدل بالوضع وانما الدلالة من جهة العقل فقط نعم بعد ثبوت تحقق الخلاف على نحو ما حكى المصنف انتفى الاجماع قطعا لكن يبعد كل البعد انكار الحكم بعد ثبوته غلبة العلة الا من منكري القياس مطلقا لنا اولا ما تقدم ان هيئة الطلب فقط والمادة للحقيقة من حيث هي فلا تكرر كما تقدم ولنا ثانيا ان دخلت السوق فانت طالق كذا لا يتكرر والا كان كلما فعلا يفهم منه التكرر فانه اجمع على انه ليس كلما وامّا التكرر بالعلة المعلق عليها فلضرورة تكرر المعلول بتكرر ها لامتناع التخلف فان المقصود انه انما يتكرر عند ارتفاع الموانع وهو يمتنع التخلف قطعا ثم هذا التقييد انما هو عند من يجوز تخصيص العلة بالمانع وليس هذا التكرر بالصيغة بل بالعقل وفي الحاشية لا بالاجماع كما زعم ابن الحاجب انتهى وذلك لانه لم يثبت الاجماع بل ثبت الاختلاف والمقبول ان مراد من قال انه بالصيغة ان التعليق باللوصف والشرط مشعر بالعلية لغة والمعلول يتكرر بتكرر العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مظنونة ربما تخلف عن الدال قلت في آل النزاع لفظيا فان مراد الجمهور لنا نفين للتكرر باعتبار الصيغة انها غير موضوعة لذا فهم فانقلت فلم لم يتكرر الطلاق بتكرر الدخول في التعليق به لاجل العلية قال وانما لم يتكرر الطلاق بالدخول المعلق به لعدم اعتبار العلية للطلاق انقلت اذا كان المعلق به علة يجب التكرر بتكرره فلم لم يقطع الحنفية في السرقة الثانية بيد السارق اليسرى مع انه السرقة الموجبة للقطع وجلد وفي الزنا اذا زنى بعد الجلد وان وجد الف مرة مع ان كلها علة قلنا السرقة علة لقطع يد واحد اذ اليدان لا يقطعان بسرقة واحدة اجماعا ويؤيده ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي التقسيم الآحاد الآحاد فالمعنى اقطعوا يد السارق

ويد السارقة فلا يوجب الا به قطع جميع ايدي كل وتلك اليد بهذا اليمنى لقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما وهي حجة عندنا وعليه انعقد الاجماع
ايضا وبه جرى السنة المتواترة فاذا قطعت مرة بسرقة فات المحل للقطع فاي شئ يقطع بالثالثة كما اذا قطع اليد اليمنى بسبب آخر ثم سرق
لا يسقط القطع بخلاف الجلد فانه لا يفوته به محل الجلد وهو الجسد فيجلد ثانيا ان زنى فانقلت فلم يقطع الرجل في السرقة الثانية
قال وقطع الرجل في الثانية ابتداء بالسنة قال في الحاشية روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا سرق السارق
فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجله كذا في التقرير والاجماع المكررون في الامر المعلق قالوا ثبت بالاستقراء في اوامر الشرع تكرار المعلق
بتكرار المعلق عليه نحو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا قلنا تكرار المعلق في العلة مسلم ولا نسلم ان التكرر في غير ما يكون بدليل خاص غير الامر دال على التكرر ولا نسلم
ايضا ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة لعدم عليته الاستطاعة قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وفي هذا
المثال تامل فتامل منكر والتكرر في العلة قالوا التكرر في العلة فالشرط اولى بان يتكرر فيه فانه لا يتعدد بدلا فاذا تعدد وكذلك وجب تعدد
المشروط فكلما تكرر الشرط تكرر المشروط لان التكرر تعدد قلنا التكرر يكون باعتبار الوجود لا الماهية والعلة تقتضيه فكلما وجدت وجد دون الشرط
فانه لا يقتضيه فلا يتكرر بتكرر وجوده والتعدد باعتبار تعدد الشرط انما هو باعتبار الماهية فاذا التعدد ماهية الشرط لتعدد المشروط قطعا فقد برهن
القائلون بالتكرر قائلون بالفور لانهم يوجبون استغراق الاوقات بعد ورود الامر فوجب المبادرة واما غيرهم فاما ان يقولوا
الامر اما مقيد بوقت موسع او مضيق فقد تقدم ان الموسع يجوز فيه التاخير الى الآخر واما المضيق فلا يحتمل التاخير او غير مقيد بوقت محدود
كالامر بالكفارة نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للاعرابي المفطر عامدا صم شهرين متتابعين رواه البخاري والقضاء للصوم والصلوة قال الله تعالى فعدة من ايام اخر
وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه الشيخان فهو لمجرد الطلب
فعلى في المستقبل فيجوز التاخير كما يجوز البداروهو الصحيح عند الحنفية وغيره ويعبرون بالوجوب على التراخي وعزي الى الشافعي واصحابه قال ابن برهان
لم ينقل عن الشافعي وابي حنيفة نص عليه وانما فرعوا عما تدل عليه كذا في الحاشية واختاره الامام الرازي والآمدي كلاهما من الشافعية وقيل يوجب
الفور فيأثم بالتاخير وعزي الى المالكية والحنابلة والشيخ ابي الحسن الكرخي منا ونقل عنه انه مبني الخلاف الواقع بين الامامين ابي يوسف والامام محمد رحمهما الله
في الحج يجب فورا في اول سنة الوجوب او يجوز التاخير فرعم ان الامر عند ابي يوسف يفيد الفور فوجب الفور عند الامام محمد التراخي يبني الطلب المطلق عن الفور والتراخي
والحق ما عليه الجمهور انه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان الاتي في السنة المتاخرة قاضيا عنده وليس كذلك بل الخلاف مبتدا وحجة الامام محمد ظاهرة
وحجة ابي يوسف ان الحج اتى في السنة الثانية موصوفة فتاخير تعريض على الترك فيكون حراما لكن اذا ادرك سنة ثانية وحج فيها ارتفع اثمه كما صرح به صاحب التحرير
لانه انما كان الاثم بالذات في ترك الواجب وانما نسب الى التاخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن اثما فثمرة الخلاف تظهر في قبول
الشهادة بالتاخير الى السنة الثانية فعلى قول ابي يوسف في السنة الثانية او لا فتدبر واختاره السكاكي والقاضي ابو بكر بن الباقلاني يوجب فور الفعل
او العزم كما في الواجب الموسع وتوقف الامام في انه للفور او للقدر المشترك بين الفور والتراخي فان اتى على الفور برئ ومنه بقين واخر احتمل الاسم
فيجب الفعل احتياطا ولا يحتمل وجوب التراخي وقيل بالوقف مطلقا في الفور والتراخي لاحتمال وجوبه اي التراخي فعله يأثم ان بادر لنا مثل يامر في التكرر
من ان الامر هو الطلب والمادة للحقيقة من حيث هي فلا يدل الا على الطلب في المستقبل في اي جزء كان منه ولنا ايضا انه لو كان للفور كان الواجب
موقتا بأول الاوقات بعد تعلق الامر في غير موقت كونه قضاء ويكون ادا الزكوة في السنة الثانية قضاء بخلاف الاجماع قالوا الفور قالوا

وان تعلق

اولا استغنى للفور والاوامر كلها على منوال واحد في الدلالة لكونها للهيئة قلنا لانسلم انه للفور بالوضع بل لتفهيم بالقرينة وهي طلب يسقى عند الحاجة
ولحوق العطش وقالوا ثانيا كل مخبر ومنشئ يقصد الحاضر بالاستقراء فكذا الامر يدل عليه اجاب بالاعم الاغلب في الاخبارات
والانشاءات والجواب اولا الاقول من الخبر المطلقة العامة المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي او الحال او المستقبل وهو حقيقة عند ابن سينا
واتباعه فلانسلم ان كل مخبر ومنشئ يقصد الحاضر وهذا السند ليس في موضعه فان ابن سينا ليس من رجال هذا المقال مع انه لم يدع الوضع والحقيقة بل
انما قصد تحصيل معنى قضيته هذا شانها وقد صرح بهذا ان حقيقة المطلق عرفا هي الثبوت في زمان الوصف مع ان خبر الماضي لا يقتضي المقارنة بالحال
ولا يقصد بها المخبر بل المضي مطلقا مقارنا كان او بعيدا فكذلك الامر في الاستقبال اي يجوز ان يكون كذلك وهي السند جيد والجواب ثانيا
كما قيل الحاضر في الزمان الطلب فان الطلب فيه في الحال ولا يقتضي ذلك ان يكون زمان المطلوب حاضرا والكلام كان فيه والدليل على تقدير
تماميته يقيد الاول اقول مراد المتمسك زمان متعلق الخبر والانشاء يكون حاضرا والمخبر والمنشئ يقصدان وقوع متعلقهما فيه فكذا متعلق الامر
وهذا ظاهر جدا والجواب ثالثا انه قياس في اللغة وهو ممنوع القيل حاصل الدليل الحاق الامر لسائر الانشاءات والاخبارات والالحاق
ليس قياسا بل هو استقراء كاستقراء رفع الفاعل فانه الحاق الاقل بالاكثر الاغلب قلت في استقراء الجنس يجب تتبع الافراد والنوعية الموجودة
عند المتتبع فهنا لابد من تتبع الانواع الانشاء والاخبار فمع وجود الامر وعدم تتبعه لا استقراء بل هناك استقراء بعض الانواع وقياس الامر
عليها فاتم الا القياس والجواب رابعا بان الحال في الامر ممتنع فان الحال لا يطلب واللازم من الدليل هو الحال فلا يمكن فيه الا الاستقبال
فانه فورا كما عندكم او بعد وكما قيل او مطلقا كما تقول فاللازم من الدليل منافي لمدعاكم والمدعى غير اللازم فهذا الجواب منع لتمام التقريب او تقصير
اجمالي بانه لو تم لزم الاستحالة قيل ليس مراده بالحاضر الآن حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد اجزاء من آخر الماضي واول المستقبل وهو الحال العرفي فالفور
داخل فيه فلا استحالة وتم التقريب اقول لو صح ما ذكر هذا القائل لكان الامر في المطلوب مقترنا بالحال العرفي ويكون مثل صيغ الحال وهو خلاف الاجماع
من اهل العربية والفور ليس لا اول المستقبل عرفا فلزم منه ما نافيه ورجع المحذور قهقرى فتدبر نعم لو قيل في الدليل ان الاصل يقتضي ان يكون
الامر للحال لكونه اغلب ولم يمكن والمقارنة كالحال للقرب جعل الامر له عملا بقدر الامكان لم يبعد كما قيل في الحال المعمول في الفعل فان اصلها
ان يكون مقارنة العامل ولما لم يمكن في الماضي التزم قد ليكون قريبا فافهم وقالوا ثالثا النهي للفور والامر نهي عن ضده فيكون للفور ايضا والا يلزم
ارتفاع النقيضين وقد تقدم مشبعا في مسئلة التكرار مع الجواب بان هذا النهي تابع للامر وليس للفور وقالوا رابعا قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك ذم على ترك المبادرة الى السجود فهو للفور ووضع الاوامر على نحو واحد فيكون الصيغة له قلنا ليس الامر بالسجود مطلقا بل بقيد
لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والكلام كان في الامر المطلق واما المقيد فعلى حسب اقتضاء القيد من الفور والتراخي
وههنا مقيد بالفور فلذا ذم وقالوا خامسا لو لم يكن للفور وجاز التاخير فاما الى وقت معين فلا دليل عليه او الى غير معين كبر السن قال ابو الحسين
لا يعين اذ اكم من شاب يموت فجاءة فلا يتحقق هناك كبر السن فيفوت الواجب وكم من شيخ يعيش مدة طويلة فيكون اداء الواجب بعد كبر السن
موخرا فلا يصلح الكبير متعينا للتاخير او الى اخر ازمنة الامكان وهو مجهول فيلزم بالتاخير اليه تكليف المحال قلنا هذا منقوض بجواز التصريح بالتاخير
فانه جائز اجماعا مع ان مقدمات الدليل جارية فيه ايضا والحل للدليل ان المحال انما يلزم بايجاب التاخير الى آخر ازمنة الامكان ودون
التفويض اليه بان ياتي في اي زمان من ازمنة التهدد فتدبر فائدة العلل في الكشف مذهب الامام محمد من جواز التاخير في الحج مع الاثم بالفوت
في العمر بانه اذا سئل سائل وقال قد وجب علي الحج فهل لي التاخير الى السنة الثانية والسلامة مشكوكة عندي فانا نعم فلم باشم بالموت

مع القوية وانقلنا لا يحل لزم الفور وانقلنا امكان سنه علم الله موته فالتاخير حرام والا فيحل فلا يصح هذا لان ما في علم الله تعالى مجهول عنده وهذا قريب من هذا الاستدلال لاصحاب الفور وردوه الشيخ المداد بانه للمفتي ان يجيب بانه يحل لك التاخير على احتمال الاثم بموتك قبل ادراك العام الآخر وج صرت محكوما عليه بالاثم وحاصله انه يجوز له التاخير مع عدم التفويت في العمر كله ولا استحالة فيه وقد يجاب بان المناط على الظن فللمفتي ان يجيب انه يحل لك التاخير ان ظننت ادراك العام الآخر وحينئذ لا اثم وان مات فجاءة حان لم يكن لك ظن السلامة فلا يجوز التاخير وانت لا بد لك ان مدة السنة مانعة عن وقوع الظن باحد الطرفين فان الموت بطول المرض الى اسبوع وشهر غير نادر فاين الظن بالسلامة فتحقق اعتراف بالوجوب على الفور بخلاف الزكوة ونحوها فانه يمكن فيها القول بجواز التاخير الى ظهور المرض الطويل الذي يظن به الموت فافهم وقالوا اسارعوا سابقوا قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات والمراد بهما فان المسارعة الى المغفرة غير معقول فاريد بسببها الذي هو اداء الواجبات وكذا الخيرات ان اريد بها خيرات الآخرة من المثوبات فلا بد من تقدير بسبب ويمكن ان يقال الخيرات هي نفس اداء الواجبات فلا حاجة الى التقدير وبعد الغيا والتي الكريمتين تدل على وجوب المسارعة الى اداء الواجبات فالزم الفور قلنا اولا فح لو كان الاوامر للفور لم يلزم كون هذه الآية تاكيدا لها وانما يكون للفور يكون تاسيسا والتاسيس اولى من التاكيد فلا يكون الامر للفور فانقلب الدليل عليهم ولك ان تقول هذه الكريمتين تدل على وجوب المسارعة فلو لم يكن الامر للفور لزم انحتاجا وهو خلاف الاصل والتاكيد ليس بتلك المثابة فيصار اليه دفعا للنسخ فالاوامر اما موضوعة للفور او مستعملة تجوزا والثاني خلاف الاصل فتعين الاول فتدبر وقلنا ثانيا هذا الامر محمول على الافضلية والندب والا لم يكن مسارعا ومستبقا فانه لا يقال للآتي بالواجب في وقته انه مسارع واعلم انه نقل هذا التاويل عن الامام الشافعي رحمه الله تعالى وبه استدل على استحباب تعجيل الفجر وسائر الصلوة وانت تعلم انه لا يصلح لما تواتر من الصحابة ومن بعدهم الاسفار في الفجر وتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم من الابراد بالظهر انه لو تم في معرض الجواب فلا تتم في معرض الاستدلال لاحتمال التاويل الآخر كما سيظهر بعد ان شاء الله تعالى وقلنا ثالثا لو تم الدليل لدل على الفور شرعا والكلام في الدلالة لغة فلا تقريب فيه انه ان اراد الاوامر وردت مطلقة ثم زيد تقييد الفور بعده فهو نسخ لا يصار اليه بلا باعث وان الاوامر صارت حقيقة شرعية في الفور فيلزم النقل وهو خلاف الاصل مع انه تتم به المقصود فانح يحمل الاوامر الواردة في كلام الشارع على الفور فهذا تامل وقلنا رابعا انه لو تم لدل على وجوب المسارعة في الواجبات كلها موقتات وغيرها مع ان منها موسعات جائز التاخير الى آخر الوقت اللهم الا ان يخصص ثم ان منها ما هو مندوب بل التاخير كالظهر في الصيف قطعا وقلنا خامسا المراد بالمسارعة الاتيان بالواجبات قبل حضور اليوت ولا شك انه لا يجوز التاخير اليه ما بعد الموت كما في قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب كما في قوله تعالى انما التوبة للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ولو حمل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسببها الايمان فغاية ما لزم كون الايمان واجبا على الفور ولا يلزم كون سائر الاوامر له فتدبر وقلنا سادسا سلمنا ان المراد بالمسارعة المبادرة الى الفعل فغاية ما يلزم منه المبادرة الى الفعل الذي هو سبب المغفرة وقد يكون الاوامر على التاخير كما ظهر الصيف فلا يدل على الفور اصلا ثم الامر على هذا يكون للندب البتة فان من اسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المبادرة اليه قطعا فتدبر قال الامام على ما نقل عن البرهان اما الشافعية فذهب عامتهم الى انه ان ابدى عقيب الفعل لم يقطع بكونه ممتثلا بجواز ان يكون غرض الآمر هو التاخير وهذا شائع عليهم في حكم الوقف وذهب المقتضون الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا وان آخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار وبالجملة الذي اقطع ان المكلف مهما اتى بالفعل عالما بكلام الصيغة معتقدا للمطلوب وانما التوقف في انه هل يأثم بالتاخير مع كونه ممتثلا باصل المطلوب فمحتمل ولعل احتجاجه بان الطلب

تحقق والشك في جواز التاخير فوجب الفور وبذا ظهر ما محتمل فان الدليل انما يدل على وجوب الفور قطعا وكان اول الكلام يدل على التوقف ثم اول كلامه يدل على عدم الخروج عن العهدة وآخره على الخروج والشك انما هو في الاسم في التاخير لا في بقاء العهدة بالواجب فيمكن ان يحكم على ان الامر المطلق للقدر المشترك كما عند الجمهور لكن الشك في ان المبادرة واجب بدليل زائد كما لا من عن الفورة ام لا والمراد بالعهدة تعلق الاثم وحاصل الدليل انه لما شك في جواز التاخير وجب الفور احتياطا لما من عن الاثم وعلى هذا لا نزاع لكن يطالب بالدليل على الشك في الاثم بالتاخير ويمكن ان يكون مقصوده انه لا يدري انه للفور او للقدر المشترك ففي المبادرة يخرج عن العهدة بالواجب قطعا وان اخر لم يقطع بالخروج عن العهدة لانه يحتمل ان يكون الفور مطلوبا فيبقى اثم التاخير في الذمة وان لم يبق نفس الواجب في الذمة والمراد بالمطلوب في قوله فانه يحكم فانه اذا نفس الواجب فيحكم بانه في اداءه ممتثل والتوقف في الاثم بالتاخير فيه لاجل التوقف في تقييده في الفور وعليه حمل كلامه وقرر وليله بقوله وجوب الفور وجواز التاخير مشكوك والطلب محقق فيجب البدار احتياطا بالثبوت الامتثال فيه قطعا اذ لو اخره فانه ان امتثل باعتبار ايقاع اصل المطلوب وهو نفس الفعل لكنه يحتمل الاثم باعتبار عدم ايقاعه في زمانه فان للفعل حيثيتين حيثية نفسه وحيثية كونه واقعا في زمان ففي التاخير ممتثل باعتبار انه اداء نفسه واحتمال الاثم باعتبار ايقاعه في غير زمانه وفيه نظر ظاهر فانه لما احتمل كونه للفور فايقاعه في موخر ليس ايقاعا في وقته المقدر شرعا فليس فيه امتثال بحكم صيغة والايقاع المطلوب بنعم ودل دليل على وجوب القضاء كان امتثالا لا للامر فلا قطع في التاخير بالامتثال بنفس الفعل والقضاء ليس واجبا بوجوب الاداء فتامل قلنا لا نسلم انه مشكوك فان الدليل الاتم قد دل على انه للقدر المشترك مسئلة الامر بالامر بشئ لغيره ليس امرا من الآمر للثاني في الغير على المختار كقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مروهم بالصلوة لسبع رواه ابو داؤد وعن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مروا اولادكم بالصلوة وهم ابناء سبع فلا امر للصبي من قبل الشارع وهذا ظاهر ليس في مثل قل لفلان افعل كذا فانه امر للثاني في امر الآمر الاول كما نقل المصنف في الحاشية عن السبكي انما النزاع في مثل مر فلان بكذا وقيل النزاع مطلق والظاهر هو الاول لان المصدر يقبل الخطاب فيه للثاني والمخاطب يقبل ما مور به فلا يصح فيه الخلاف اصلا فتدبر لنا كما اقول لو كان هذا امرا للثاني لزم معصية العبد عند معصية السيد في قوله للسيد مر عبدك ان يبيع عبدي فلم يامر السيد فلم يبع لانه على هذا العبد مامور بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية واللازم باطل قطعا فانتفت الملزوم لا يقال الخصم يجعل عدم العلم كيف والسيد سفير ومعبر محض لكن عصيانه غير معتد به لعدم الولاية للآمر عليه قلت هذا مكابرة فان العبد لا يقال له لغة وشرعا انه عصى امر هذا الآمر فافهم واستدل اولا انه لو كان الامر بالامر امرا للثاني لكان ذلك اي مر عبدك ان يبيع عبدي تعديا لانه امر لعبد الغير وتصرف فيه بالاستخدام واورد عليه ان التعدي امر عبد الغير من غير توقف على امر السيد وههنا امره موقوف على امر السيد فالملازمة ممنوعة واجيب ان الكلام في ان المقدر الامر الصادر للسيد بامره بل هو امر له منه روح فلا توقف للامر له على امر السيد وامره عدم امره سوا رضي تعلق الامر للعبد من الآمر فليس بالتعدي قطعا فلذا غير المصنف الايراد وبوجه آخر وقال اقول انما يلزم التعدي لو لم يكن امر الآمر للعبد بالواسطة اي بواسطة الامر للسيد فانه اذا امر الآمر السيد سفيرا فمأذون في الامر ليس تعديا والتعدي هو التصرف في ملك الغير من غير اذنه حقيقة او دلالة تامل فانه حقيق بالقبول واستدل ثانيا لو كان ذلك القول امرا للعبد لكان في ذلك مناقضا لقوله للعبد لا تبعه لان الامر شئ والنهي عنه شئ ان مناقضان بالضرورة والثاني باطل وردبمنع بطلان الثاني لجواز النسخ اي بجواز ان يكون قوله لا تبعه بعد ذلك نسخا له وهو معنى المناقضة في الانشاء وفيه انه فرض هذا النهي مقارنا لذلك القول فيكون مناقضا وبذا من الكلام ليس كذلك بالقرائن فان العقلاء يفعلون هكذا قالوا فافهم فذلك اي كون الآمر مر المامور من امر الله رسوله وامر الملك وزيره بان يامرنا والامر على سؤال واحد فيكون الكل كذلك قلنا انما نعم ذلك بقرينة انه الرسول او الوزير مبلغ ومعبر لامر الله او الملك ولا كلام فيه فافهم

مسئلة اذا تكرر امران متعاقبين غير متعاطفين فيما يقبل التكرار بخلاف صم اليوم صم اليوم والصارف من التاكيد من تعريف نحو مسل الرجل مسل الرجلين او غير دكاستغنى استغنى فانه اى فان كلو احد من الثلثة موكد اتفاقا واما الاول فظاهر لعدم قبول المحل للفعل مرتين واما الثانى فلان المعاد معرفة عين الاول واما الثالث فلدلالة قرينة جزئية كالحاجة فى المثال المضروب وهى تندفع بالاول فقيل الامر الثانى تاسيس جزاء لقوله اذا تكرر فالمطلوب ههنا الفعل مكررا فالوجوب وجوبان وقيل الثانى تاكيد الاول والمطلوب المرة من الفعل فالوجوب وجوب واحد واختاره الشيخ ابن الهمام وقيل بالوقف فلا يدرى ايهما واقع الاول اى القابل بالتاسيس ان وضع الكلام للافادة الجديدة لا لنفى الوهم كما فى التاكيد فالتاسيس هو الاصل فهو اولى وهو معنى ما قال الآمدى ان فى التاكيد مخالفة ظاهر الامرين من الوجوب والفعل مرتين الى غيره اى الوجوب مرة كما قيل فى حواشى مرزاجان لا يلزم فى التاكيب استعمال صيغة الامر فى غير معناه حتى يكون مخالفة الظاهر لان زيدا الثانى فى جاء زيد زيد لم يدل الا على ما دل عليه زيد الاول عند دفع اذ مراده خلاف الغرض من وضع التركيب وهو افادة الفائدة الجديدة ولا شك انه فى التوكيد لاتحصيل البتة وفيما اى فى الدليل ما فيه لان اصالة افادة التركيب فائدة جديدة انما هى فى غير التكرار واما فى التكرار فالغلبة للتاكيد ودفع الوهم وفى الثانى اى القائل بالتاكيد كثرة التكرار فى التاكيد فيهن تابع للاغلب ورجح هذا الراى بان الاصل براءة الذمة ويوافقه التاكيد اذ فيه الذمة مشغولة بواحد بخلاف التاسيس فانه فيه وجوبين وعورض بالاحتياط فانه فى التاسيس اذا عمل به يفعل مرتين وبالعمل بالتاكيد يفعل مرة ففى الاول الخروج عن العهدة يقينى وفى الثانى احتمال الاثم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين هذا وفيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب فيما اذا كان الاصل الوجوب ثم طرء المشكك من بعد كصوم ثلثين من شهر رمضان وقد عم ليلته فلم ير الهلال واما اذا كان الاصل عدم الوجوب فلا كصوم يوم الشك فى انه من شعبان او شهر رمضان وههنا لم يكن الاصل الوجوب فى المرة الثانية فليس ههنا موضع الاحتياط فتامل ثم ان غلبة اتيانه لا يعارضه شئ فتدبر وفى العطف اى فيما اذا كان الثانى معطوفا على الاول يكون الثانى للتاسيس فيجب الفعل مرتين وهو الوجه لان التاكيد فيه اى فى العطف لم يعهد فيعمل بهما الا بمرجح من خارج يصرفه الى التاكيد مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب فيه المهية من حيث هى هى ولو فى ضمن فرد ما فانفك فعلى هذا المطلوب فى الامر بادا الدين اداء الحقيقة من حيث هى ولو فى ضمن فرد ما فالمودى حين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء المديون يقضى بما شاء لما لان عين غير الدين حقيقة وان اعطاه الشارع حكم العين فى بعض الاحكام كما فى بدل الصرف والسلم فيه والا لزم الاستبدال قال وسمعنى قولهم المديون يقضى بما شاء لما انما تقضى باداء مماثلة لما لان الديون اوصاف فى الذمة والمودى ذات افراد لها لا انها تقضى بهوية معينة كالامانات فانها معينة ذات وجبت على الامين اداءها والفعل فيها لا انها اوصاف على الذمة وبعبارة اخرى ان الواجب الديون امر مطلق وهو الدرهم الموصوف مثلا فالمودى هذا الدرهم وهذا مغائر له نحوا ما من التغاير فهو غيره وان كان الخروج عن العهدة بوجود المطلق فيه وهو عين ما على الذمة هذا وجه وجيه ان انطبق عليه عبارة المشائخ والفروع الفقهية فعليك مطالعة الدلائل التفصيلية الفقهية وقيل المطلوب الجزئى الحقيقى واختاره ابن الحاجب ولا ينافى ما ذهب اليه انه يحتمل التكرار لانه ح المطلوب جزئيان حقيقيان مجازا فتامل فيه فانه موضع تامل لما تقدم فى المبادى الكلامية من وجود المهية المطلقة فيصح طلب ايجادها ولعل المقصود منه رفع المانع من طلب ايجاد المهية لان المقتضى قائم فان طلب الماخوذ فى الصيغة من حيث هو كما تقدم والا فالتقريب غير تام لان المتبادر من طلبها والمطلوب كونها مطلوبة فى الامر فتدبر بقولنا لو كان الجزئى الحقيقى مطلوبا لكان اضرب مجملا لانه لما لم يصح طلب المهية من حيث هى لا بجامعها لا يصح طلب الفرد المنتشر الفيا لذلك

والطلب للمعين اي معين كان لانه مطلق التشخصات فلم يبق الا المعين من حيث تعينه والتعين لا يتعين قبل الوجود فهو متعين غير معلوم وهو الاجمال
كذا في الحاشية فافهم وربما يمنع كون المتعين غير معلوم قبل الوجود ويستند بالعلم الفعلي فالاولى ان يحال الى ان المعين غير معلوم البتة بالعرض
ثم انه لقائل ان يقول المطلوب المعين اي معين كان وهو المطلق وليس هو كالمهية فانها على زعمه مبهمة غير متحققة في الاعيان بخلاف الماهية
فانها يصلح للوجود والمكلف متخير في الاتيان بواحد منها وهي معلومة بالوجه فلا اجمال اصلا بذا فريب مما ذهب اليه مشائخنا ان معنى امر
الوتر فرضا فتامل فيه فانه يلزم حينئذ اخذ المرة في مفهوم وقد نفى عنه ابن الحاجب واتباعه قالوا المهية يستحيل وجودها في الاعيان
فلا يطلب بان طلب المحال باطل كما مر في المبادي الاحكامية اما الاستحالة فلان كل موجود مشخص بحسبي لان الوجود بدون التشخص غير
معقول ولا شئ من المهية الكلية بجزئي قلنا فرق بين لا بشرط شئ وبشرط لا شيئية اذا حصلت علمت انه ليس بشئ وقد فصل في السلم ونحن نذكر القدر
الذي يكفي لتقرير الجواب فاعلم ان للمهية اعتبارات اعتبارها لا بشرط شئ اي الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهي ليست في ذواتها
كلية وجزئية وواحدة وكثيرة وهي بعينها الموجودة في الاعيان فهي الواحدة اذا تعينت بتعينات وهي الكثيرة اذا اتعينت بتعينات وهي الكلي
وهي الجزئي واعتبار اخذها بشرط لا شئ اي بشرط عدم عروض العوارض وهي بهذا الاعتبار لاحظ لها من الوجود واعتبارها بشرط شئ
اي بشرط كونه معروضا للعوارض وهي الاشخاص الموجودة والمهية من حيث هي نفسها وهي الموجودة بوجودها وهي معدومة بعدمها ايضا
واذا عرفت هذا فقوله كل موجود مشخص ان اراد ان كونه مشخصا مجامع للوجود فمسلم والمهية لا بشرط شئ ايضا مشخص بهذا المعنى وفي الكبرى
ان اريد المهية مع الكلية فمسلمة ايضا لكن لا يلزم الا كون الموجود مغاير المهية المقيدة بالكلية ولا ينافي وجود الطبيعية وان اراد كونها
مشخصا بمعنى ان التشخص داخل فيه فممنوع وكذا ان اريد في الكبرى المهية التي يكون معروضة للكلية ولو في حين فهي ممنوع فان
المهية لا بشرط شئ هي التي تصير جزئية مشخصة وههنا من الكلام محله الكلام ثم ان هذا غير واف فان المطلوب من الامر ما هو عرضي لخصوصية فليس
بموجود عند القائلين بوجود الطبائع بل الحق ان يقال ان المهية لا بشرط شئ محمولة على الافراد قطعا وموجودة بوجود الافراد ولو بالعرض كما قيل
واذا وجد انسان يكتب وجد الكاتب والمطلوب بالامر هو هذا النحو من الوجود وهذا يعد وجودا عرفا وان لم يكن وجودا حقيقة اولا وبالذات ثم انه لو ذهب
الى ما ذهب مشائخنا الكرام رحمهم الله ان المطلوب الفرد الواحد المنون بعنوان ان المهية لا بشرط شئ استراحوا عن هذه التكلفات فان الفرد
المطلوب موجود بالضرورة وان كان العنوان عرضيا له وغير موجود حقيقة وبالذات فتامل فيه مسئلة الاعيان لما مور به على وجه كما طلب
مع الشرائط والاركان هل يستلزم الاجزاء ام لا فان فسر الاجزاء بالامتثال فنعم يستلزم الاجزاء اتفاقا لان الامتثال الاتيان بالمامور به
على وجهه لا غير وان عرف بسقوط القضاء عن الذمة تحقيقا او تقديريا كما في العبد ونحوه فالمختار عند الاصوليين كلهم انه يستلزمه ولا قضاء على الامر
وقال عبد الجبار المعتزلي لا يستلزمه ولا بعد من الحكيم ان يبقي الذمة مشغولة بادا مر ذلك الواجب المولوي ويطلب القضاء وقيل مذهبه لا بعد
ان ثبت في الذمة مثل الواجب وليسمه قضاء وعلى هذا النزاع لفظي وهو اولى من جهة ان عدم اشتغال الذمة بعد ادائه بديهي لا يليق
بحال عاقل ان يقوه بانكاره فضلا عن ان يتخذه مذهبا لكن عبارات العلماء الكرام ذوي الايدي والابصار تنادي على خلافه بكون النزاع
معنويا فهو الاحق بالقبول يعضد قول عبد الجبار من غلبة الهوى على العقل هذا ما قالوا لكنا نقول لا نجاء الاقتضاء بعد الاتيان في العبادات
بالضرورة وفي المعاملات كالديون والامانات فلا يطلب بعده في الاوامر المتعلقة بهذه المعاملات فكذا في غيرها من العبادات فلا يبقى الطلب
بعد الاتيان لان الوضع واحد في الاوامر كلها واذا لم يبق الطلب والاقتضاء فلا شئ على الذمة فلا قضاء فلا شئ

ان يقول بسبب ان اوضاع الاوامر قواعد ولكن علم بقاء الاقتضاء في المعاملات ليس من جهة كونها مامورا بها بل لامر خارج هو ان المقصود هناك وصول المال مرة جبرا تحقيقا وكذلك العبادات فان المقصود هناك الفعل فيجوز ان يطلب مرة بعد اخرى فتامل فيه فانه موضع تامل ولنا ثانيا لو لم يستلزم الاتيان سقوط وجه سقوط القضاء لم يعلم امتثال ابدا وهو باطل اتفاقا اما الملازمة فلان اقتضاء وباق بعد الاتيان والا لم يعلم مطالبة القضاء اذ لا نزاع في بقاء الاقتضاء بامر آخر فانه يكون واجبا مستقلا لا قضاء للاول واذا كان الاقتضاء باقيا فلم يكن اتيانا به على وجهه فلا يكون امتثالا والخصم ان يجادل بان عند عدم الاتيان به على وجهه كما يجب القضاء بالامر الاول كذلك عند الاتيان به كذلك اي على وجه فبقاء الاقتضاء بسبب القضاء لا ينافي العلم بالامتثال بالمعنى المتفق عليه وهو اتيان المامور به كما امر مع شرائطه وارکانه فالاقتضاء للفعل بسبب الادا قد سقط وبسبب القضاء باق تدبر وفي لفظ المجادلة اشارة الى ضعف الايراد وهو ظاهر فانه فرق بين عدم الاتيان وبين الاتيان فان اشتغال الذمة باق في الاول فلا سقاطه وجب القضاء بخلاف الثاني فانه اذا سقط مطالبة الادا ولم يبق شيء في الذمة اي شيء يسقط بالقضاء وان قيل يكون هذا اشتغالا بآخر لا بد من تفريغه فهو واجب مستقل لا انه قضاء وان سمي هذا قضاء حاد النزاع لفظيا فافهم ولنا ثالثا لو لم يسقط القضاء وبقي مطالبة لزم تحصيل الحاصل فان المامور به قد حصل فاي شيء يطلب بعد وقيل الثاني ليس كالاول بل مثله فليس هناك تحصيل الحاصل اجيب بان المطلوب الطبيعة الكلية للفعل وقد حصلت اولا بالاتيان فلو طلب بعد ولزم طلب تحصيل الحاصل لا الخصوصيات اي ليس المطلوب خصوصيات الافعال حتى يكون الثاني مثل الاول اقول استحالة تحصيل في الطبائع الكلية ممنوعة فانه ليس تحصيلا له بذلك الحصول حتى يكون محالا بل في ضمن فرد آخر غير الماتي به على انه لو تم ما ذكره من ان المطلوب في الامر الطبيعة الكلية لم يتحقق القضاء اصلا لانه فرد من افراد الكلي المطلوب بالامر فيكون اتيانا بالمامور به فيمكن دفع هذه العلاوة بان المراد بالطبيعة الكلية هي الحاصلة في وقتها وهذا التقييد لا ينافي الكلية وحينئذ فالطبيعة الحاصلة خارج الوقت قضاء فلا تحصيل للحاصل كذا في الحاشية ويمكن ان يقرر الكلام لمثل هذا بان المطلوب بالامر اتيان الطبيعة في وقتها فاذا اتى فقد سقط العهدة فلو وجب القضاء لزم تحصيل الحاصل فانه لا سقاط العهدة الاولى وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فالاسقاط مرة اخرى لغو فتدبر ولنا رابعا القضاء استدراك لما فات من المامور به والمفروض انه حصل المطلوب بتمامه ولم يفت منه شيء فلا استدراك فلا قضاء وربما منع ان القضاء ذلك اي استدراك ما فات بل القضاء الاتيان بمثل ما وجب اولا بالطريق اللزوم وكيف يكون استدراكا بما فات عند من يوجبه من غير فوت وذلك ان تقرر الدليل بان اتيان ما وجب لو كان لاسقاط ذمة كانت مشغولة فلا شغل بما فات منه شيء فح يكون مسقطا وان لم يكن لاسقاط ذمة فهو واجب برأسه لا قضاء الاول في شيء وان سمي به فالنزاع لفظي وظهر ان استدراك ما فات من لوازم القضاء فافهم عبد الجبار واتباعه قالوا لو كان الاتيان بالمامور به على وجه مسقطا له اي القضاء لكان المصلي لظن الطهارة اثما اوساقطا عند القضاء اذا تبين الحدث بعد خروج الوقت لانه ان امر بها اي بالصلوة بيقين الطهارة فلم يفعل مع اليقين بها فيأثم لانه ترك المامور به وهو الشق الاول وان كفى الظن في الصلوة المامور بها فقد اتى كما امر فيسقط القضاء وهو الشق الثاني والجواب اولا اقول الامر بالطهارة الواقعية اي تخيرا شقا ثالثا هو ان المامور بها الصلوة مع الطهارة الواقعية لكن الظن يقيامها كاف وصحة الظن لانه دليل المطابقة فان كان مطابقا للواقع فذاك كاف والا وجب القضاء لانه لم يوجد المامور به مع شرائطه وانما لم يأثم بعذر الظن لانه هو المقدور والخطاء فيه ليس من تقصيره كالنسيان ويسقط بها الاثم فافهم والجواب ثانيا يمنع بطلان سقوط القضاء لان مسئلة خلافية فلا حد ان يلتزم السقوط ويقول الامر كان بها لظن الطهارة الا ان المسئلة

عند الجمهور اتفاقية فلا يتأتى هذا الجواب من مسلمهم والجواب الثالث بان القضاء واجب مستانف بامر آخر وليس قضاء حقيقة والواجب الاول قد سقط
الظاهر ان هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انه كان مامورا بالاداء على ظن الطهارة وقد اداها فقد سقط والقضاء ايضا سقط وهذا واجب
آخر كذا في المختصر وفيه ما فيه لانه لم يعهد في الشرع للفجر مثلا فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فمثل هذا يجري في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة بهذا المعنى
في غاية السقوط فان القضاء انما شرعنا لاستخلاص ذمة قد اشتغلت بالواجب لفوائته بخلاف ما نحن فيه لانه اذا اسلم الظن للطهارة اداها
كما وجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون القضاء اسقاطا لها وقد يجاب او لا بان هذا اداء مرتب على اداء الاول بالامر الثاني من غير
وهذا امر غير واقع للايراد فانه لم يعهد هذا الترتب في الشرع اصلا وان قيل انه وجد هذا في الصلوة كان استشهادا بالمتنازع فيه وثانيا بانه قضاء
ولو مجازا فليس هذا من غير المعهود وهذا في غاية السخافة فانه الكلام في التسمية والمودى الثاني ليس قضاء حقيقة ولا اداء فلزم خروج غير المعهود
قطعا ثم ان الموجبين للاداء ثانيا قد اتفقوا على انها تؤدى بنية القضاء فاصحة لهذا الجواب بوجه فافهم والجواب رابعا على ما قيل الامر
بظن الطهارة ما دام باقيا والافيتأتى مثل هذا ايضا اختيار الشق الثاني لكن لا مطابقا بل بالظن الغالب مالم يظهر خطاؤه وان كان خطاء في الواقع فيعد
معذورا فلا خطاء يلزم القضاء ولا اثم لانه غير مقصر فانتقلت الامر الاول على هذا التقدير موجب للصلوة بظن الطهارة وقد اتى بها فوجوب القضاء
انما بالسبب الاول وقد انتفى فلا يوجب القضاء او بسبب آخر وقد مر ان القضاء بالسبب الاول وانما لان الماتى بها انقلب فاسد الظن
وكانت الصحة مشروطة ببقاء ظن الانقلاب غير صحيح لان العمل متى صار مسلما الى صاحب الحق الذي هو اكرم وارحم على العبد لا يجعله مضمونا وما ورد
من ديون الشواب قلت ان الصلوة المودات ليست صحيحة ولا فاسدة بل حالها موقوفة فان تبين الظن تكون صحيحة والا لا فيبقى الذمة مشغولة
يجب القضاء لتوقفها وهذا ليس من الانقلاب في شيء بل مثله كمثل سلام من عليه السهو فانه يخرجه خروجا موقوفا فافهم اقول لو تم هذا الجواب
لم يكن فرق بين الظن المخالف للواقع والمطابق له لان الامر ليس الا بظن الطهارة الباقي على ما سلم فهذا الظن وان كان خطاء ولم يظهر الى ان مات
فقد امتثل فيلزم ان يكون الاجر في المخالف والمطابق على السوية وقولهم في الاجتهاد ان للمخطئ اجرا وللمصيب اجرين مطابقا لحديث على
في الصحيحين اذا حكم حاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران فاذا حكم فاجتهد ثم اخطاء فله اجر واحد يدل على خلافه لانه يوجب عدم المساواة في الاجر
عند بروهذا قياس لعمل جزئي على اخراج حكم كلي واجب العمل الى يوم القيمة فانه اصابة الحكم المطابق مما يكون منصب الشارع الدليل
والامارة عليه فاخطاء فيه للغفلة عنه فلا بعد في افتراق الاصابة والاخطاء والاجر الجزئي فلو اعتبر فيه الاخطاء وقع الجرح العظيم وليس يكبر
الاحتراز عنه مع وجود الاخلاص الموجب للثواب الاترى العمل على حكم خطاء يخرج بالاجتهاد لا ينقص من الاجر شيئا فكذا هذا فافهم

فصل الكف اقتضاء كف فعل حتما استعلاء يشخص فائدة القيود على محاذاة ما مر في الامر والمراد بنحو كف عن الزنا فانه اقتضاء للكف عن الزنا
الذي هو الفعل حتما مع انه امر واجاب العلامة بان المراد بالفعل المكفوف عنه فعل هو مادة اشتقاق المقتضى ومادة اشتقاق كف الكف
وليس اقتضاء الكف عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب وان كان تاما لكن لما كان مشتملا على قيد زائد قال اقول الاقرب في الجواب
ان في كف وان كان الاقتضاء بالصيغة لان صيغة الامر موضوعة للاقتضاء لكن اقتضاء الكف ليس بها اي بالصيغة بل الاقتضاء للكف بالصيغة
في لا تزن وهو اي الاقتضاء بالصيغة هو المراد في احد فاعلم وقيل في الجواب كف عن الزنا باعتبار الاضافة اي الكف امر فانه طلب
وباعتبار الاضافة الى الزنا نهي وهذا الجواب على تقدير ان يكون التعريف للنفي لكن غرض الاصولي لم يتعلق به وحده والغير يعلم بالقياس
الى الامر بالمقابلة فالنهي على منوال التعريف الآتي فقول حقيقته الخ بالكف عن المنهي عنه وعلى منوال التعريفات الغير قول القائل

لا الفعل استعلاء والقول بمن دونه لا الفعل او ارادة الكف عن الفعل ويرد عليهما مثل ما يرد ههنا ك ويدفع بمثل ما دفع به ثم صيغة تستعمل لسبعة معان التحريم استعلاء نحو قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من املاق ولا تقتلوا انفسكم شهادة ابدا الكراهة نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا يمسكن احدكم ذكره بيمينه وروى مثله في الصحاح الدعاء نحو قوله تعالى لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا الارشاد نحو قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم الظاهر من شان نزوله انه للتحريم التحقير نحو قوله تعالى لا تمدن عينيك بيان العاقبة نحو قوله لا يحسبن الله غافلا الياس نحو قوله لا تعتذروا اليوم وقد يجيء لمعان آخر كالتسوية والتهديد والالتماس والخلاف في انه هل له صيغة موضوعة بازاء اقتضاء الكف الحتمي والخلاف في صيغة اسم ظاهرة في الحظر دون الكراهة كما عليه المعتبرون من اهل الاجتهاد والاصول او بالعكس من انها ظاهرة في الكراهة دون الحظر او مشترك لفظي بينهما او منوط موضوع للمشترك بين الحظر والكراهة او هو موقوفة كما تقدم في الامر خبر لقوله والخلاف يعني الخلاف ههنا كالخلاف ثمة ونقل للاستاذ الاجماع على انه للحظر بعد الوجوب لانكا اختلف في الامر الواقع بعد الحظر وربما يمنع الاجماع فيخالف فيه وقد توقف الامام فيه وهذا انما تيسير لو ابدى مدرك الاجماع مسئلة النهي يدل على الفساد وهو عدم ترتب الحكم عليه لغة ام لا يدل والمختار لا يدل لغة عليه وقيل يدل لان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس المدلول في لفظ النهي سوى طلب الترك حتما وهو لا يستلزم ذلك اي عدم ترتب الاحكام قطعا وكيف لا ومن البين انه لو قال اذا فعلت هذا الشيء ترتبت احكامه لكن لا تفعل ان فعلت عاقبتك لم يعد مناقضا لغة وعرفا ولم يحكم بتغيير النهي عن موضعه والكان هذا مكابرة القائلون بالفساد لغة قالوا الامر يقتضي الصحة وهو ظاهر جدا فانه عاقل بامر الا يكون هو صحيحا ومعتبرا عنده والنهي نقيضه ومقتضى النقيض نقيض المقتضى فمقتضى النهي نقيض مقتضى الامر وهو الفساد والجواب ان المتقابلين لا يجب تقابل احكامهما فلا نسلم ان مقتضى النقيض نقيض المقتضى فيجوز ان يكون مقتضى الامر الصحة مع غير اقتضاء النهي الفساد بل مع اقتضاء الصحة كيف ومقتضى الامر ايقاع الفعل ولا يكون واقعا الا مترتب الاثار بخلاف النهي فانه يقتضي الكف عنه وهو لا يقتضي عدم ترتب الآثار فافهم على ان الاقتضاء مع عدم الاقتضاء نوعا من التقابل فحينئذ يجوز ان يكون الامر مقتضيا للصحة والنهي لا يكون مقتضيا لها وفيه خلاف في الاحكام وفيه ان المستدل ادعى وجوب التنافي بين مقتضيهما ومقتضى الامر الصحة فيكون مقتضى النهي منافيها وهو الفساد فان منع وجوب التنافي بينهما فهو الوجه الاول والا فليس في اليد منع فتدبر وقد يجاب بان هذا قياس في اللغة وربما استدلال باستقراء حال المتنافيين فتدبر وقد يجاب ايضا بمنع اقتضاء الامر لغة الصحة فانه لطلب الماخذ ولا يوجب ترتب الاحكام وانما يجب شرعا وعقلا ومنه ان لطلب الايقاع للماخذ في العين وظاهر ان الموجودية هي ترتب الثمرات والآثار فهو مقتض لترتب الثمرات في نظر الامر والا لما صح منه طلب الايقاع فتامل فيه مسئلة هل يدل النهي على الفساد شرعا ام لا المختار نعم يدل مطلقا في العبادات والمعاملات وقيل يدل في العبادات فقط دون المعاملات واليه مال الامام حجة الاسلام الغزالي والامام الرازي وصاحب هذا المذهب قائل بعدم دلالته في المعاملات على الفساد وعند البعض فيها يدل على الصحة واختاره الشيخ ابن الهمام ثم ههنا بحث لانه ان اراد الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثمرات الذي هو البطلان في اصطلاحنا ففيه ان الحنفية ذهبوا الى انه لا يقتضي الفساد بل يقتضي الصحة في الشرعيات عبادات كانت او معاملات ويختاره المصنف فلا يصح ههنا قوله المختار نعم واراد اعم من ان يكون الفساد بالذات او بالغير وهو ما يوجب ارتكابه الاثم الاجل الذات ومقارنة وصف او مجاور فلا يصح جعل المذهب الثاني في مقابلة انه لم يذهب

احد الى نفي هذا الفساد ولو في المعاملات فانتقلت المراد الفساد بالذات والكلام فيما اذا كان النهي عن الذات لا لاجل الوصف كما صرح به في المختصر قلت نقل ههنا الحاشية مفيدة لكون النهي مطلقا سواء كان لذاته او لاجل الوصف وايضا لا يصح تعلق النهي لذاته عندنا بالشرعيات فلا يدخل العبادات في موضوع المسئلة فلا يصح نقل المذهب مقابلا للاول ههنا ولا جواب عن هذا البحث الا ان يقال المراد ان النهي بما هو نهي من غير ملاحظة صارفة يدل على الفساد لذاته وفي المذهب الثاني لا دلالة الا في العبادات في موضوع المسئلة واما في الشرعيات وان كانت لا يدل عندنا الا ان الشرعية صارفة عنه فتامل فانه موضوع تامل لنا اولا لم يزل علماء الامصار في الاعصار يستدلون على الفساد بالنهي مطلقا عبادات كانت او معاملات فدلالته على الفساد مجمع عليه وفيه على ما سيجئ ان هذا مسلم في غير الشرعيات اما فيها ففير مسلم ولو جعل المدعى الاجماع مع قطع النظر عن الغير ابن الخارجية يدل على الفساد فالحاصل ان علماء الامصار كانوا يستدلون بنفس النهي على الفساد لذاته ويحتاجون في الفساد بغيره الى القرينة الصارفة فهو للفساد وشيء لكن استدلال الكل خفية على كونه للصحة الذاتية والفساد لاجل الوصف ان تم لهم على ان مقتضى نفس النهي في الشرعيات ذلك مع ان الشرعية مانعة عندنا من الفساد فتامل ولنا ثانيا حكمة الناهي تقتضي قبح المنهي عنه فان الحكيم انما ينهى عن الفحشاء فيكون القبح فيه لذاته والقبح في نظر الحكيم لا يترتب عليه الثمرة اصلا فلزم الفساد وفيه ان حكمة الناهي انما تقتضي مطلق القبح لا القبح الذاتي حتى يلزم الفساد لذاته وان سلم تعين بان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل والقبح الكامل ما يكون لذاته ففيه ان ذلك فيما اذا لم يكن المطلق الدال مطابقة وله افراد كاملة وناقصة ينصرف الى الكامل واما ههنا فالنهي ليس موضوعا للقبح ولا للفساد وانما يلزم الضرورة حكمة الناهي من باب الاقتضاء او الدلالة الالتزامية التابعة ولا انصراف فيها الى الفرد الكامل بل يكشف لك انشاء الله تعالى ان حكمة الناهي لا تقتضي كون المنهي عنه محكوما بدليل النهي في الشرعيات على الحسن الذاتي والقبح لغيره فانظر القائلون بعدم الدلالة على الفساد مطلقا قالوا الدليل النهي على الفساد ناقض تصريح الصحة وهو باطل غانا لنعلم قطعا لو قال الشارع لا تطلق في الحيض وان طلقت يقع ويترتب احكامه ولو فعلته عاتبتك كان صحيحا والجواب منع الملازمة فان التصريح بالصحة مغير له ولك ان تقرر وليلهم بانه لو كان دالا على الفساد لكان التصريح بالصحة مناقضا لمفهومه عند العقل كما ان النسخ مناقض لمفهوم الامر عند العقل مع انه ليس كذلك للعلم القطعي بما ذكر لكن في بطلان التالي تامل القائلون على الفساد في العبادات قالوا العبادات مامور بها فلا يكون منهيا عنها للتضاد بينهما والجواب بجواز ان يكون النهي راجعا الى الوصف فيكون ما مامورا بها بالذات وانما النهي عنها لاشتمالها على الوصف فلا تضاد لتغاير المحلين للمامورية والمنهية وهذا الجواب انما ينتهض من منكر استدعاء الفساد واما من قبل مدعي الفساد ان هذا انما ينتج ان الفساد لازم في العبادات المنهية واما انه ليس في المعاملات فلا يدل عليه اصلا بل يجوز ان يكون منها كذلك دليل آخر فتدبر على ان المعاملات قد يكون واجبة ايضا فهي مامور بها فلا يكون منهيا عنه كالعبادات فانتقض الدليل ويمكن دفعه بان المعاملات بعض منها غير مامور فيجوز ان يكون منهيا عنه بخلاف العبادات فان كلها مامور بها فتنبه في الحاشية ويرد مثله على اصل الدليل فان العبادات منها ما هي مندوبة فلا يكون مامورا بها الا ان يراد بالمامورية اعم ثم قال بهذا يندفع ان المعاملات مباحة فلا يكون منهيا عنها للتضاد ولا يظهر وجه الدفع الا ان منها ما هو حرام فيتعلق به النهي وفيه نظر ظاهر فان دعوى المستدل ان النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد بخلاف العبادات للتضاد في المامورية والمنهي والمعاملات غير مامورة فتوجه الكلام سببا لغير مامورة لكنها مباحة التبسة فنبه فيه النهي فان اريد ان منها ما هو غير مباح بالذات فقد لزم الفساد فيها ايضا موخلاف

الاستدلال

المستدل وتم النقض وان اريد انها حرام لاجل الوصف فيكون مباحة لذاتها فالنهي مضاد لها وان فرق بان الاباحة لذاتها
والنهي للوصف انقلب على اصل الدليل وجواب النقض لا بد ان يكون بحيث لا ينقلب اصلا فتدبر فرع قد بان لك ان اجواب المتعلقة
للتغائر في المحل وقيد ركان الاستدلال الشيخ ابن الهمام ان المقصود في العبادات الثواب فاذا انهي عنها صار ارتكابها موجبا للعقاب
فيخلي العبادة عن ثمرتها بالنهي فلا يكون مشروعة اصلا واما المعاملات فلا بعد ان يقول الناهي جعلت هذا الشيء سببا لكذا لكن لا تفعله ولو فعلت
عاقبتك لا يكون المشروعية الذاتية عن فائدتها في الدنيا وان كان موجبا للعقاب في الآخرة كالبيع فان حكمه الملك وثبت مع الحرمة والعياذ
ليس لها ثمرة دنيوية بل ثمرتها يكون الثواب لا غير وقد انعدم بالنهي فلا يصح قال مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار ما ذكره في العباد
صحيح وينبغي ان يكون المعاملات ايضا كذلك فان النهي في الصحة متحقق وهو النهي وما ذكره من المثال فنفيه دليل صارف عن مقتضى النهي ويقول
هذا ايضا ما ذكره الشيخ ابن الهمام مندفع فانه سبب ان المقصود في العبادات الثواب لكن لا نسلم انه ينافي تعلق النهي الذي موجبه العقاب
فانه يجوز ان يثاب ويعاقب على فعل واحد فانه لما جوزنا ان يكون الشيء عبادة ومشروعا في نفسه ويكون منهيا وغير مشروع بوصفه فاذا
ارتكب المكلف هذا الفعل استحق لان يعطى اجر نفس الفعل ويعاقب على اتيانه بوصف غير مشروع وان لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات العلية
لاشتماله على وصف غير مشروع فليس ببعيد ان يقال ان ملازمة الارتكاب بالمنهي عنه البطل اجر الحسنة لكنه سقط الذمة المشغولة بها
بوجودها فاسقط عن الذمة لفعلها وهو نحو من الثواب واذا عرف الحال في العبادات ففي المعاملات بالطريق الاولى وما ذكره مطلع الاسرار
الالهية ان الناهي للصحة متحقق في المعاملات وهو النهي فلا يفقه هذا العبد فان النهي في الشرعيات مطلقا والمعاملات فقط مقتض للصحة
كيف يكون نافيا ومن ادعى فعليه البيان فافهم وهو اعلم بالصواب **مسئلة** النهي عنه لا يكون ممتنعا مطلقا او عن المكلف عندنا خلافا
للائمة الثلثة مالك ابن انس محمد ابن ادريس الشافعي واحمد ابن حنبل رحمهم الله تعالى وبورنا في جواز تسمية انا اي النهي عنه
مقدورا لان النهي تكليف بالكف والمكلف به مقدور فالكف مقدور والقدرة على احد الضدين قدرة على الآخر فالفعل المنهي عنه مقدور ايضا
النهي طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكفوف عنه مقدورا والشيء من الممتنع بمقدور وهذا ضروري فالمنهي عنه ليس
ممتنعا وردا ولانه ممتنع بهذا المنع وهو اي طلب الكف عنه ليس بمحال وانما المحال طلب الكف عن الممتنع لغير هذا
المنع كتحصيل الحاصل بهذا الحصول فانه ليس ممتنعا وانما الممتنع تحصيل الحاصل بحصول مغاير لهذا الحصول فالفعل كان
مقدورا قبل ورود النهي وانما لم يبق مقدورا بالنهي فلا استحالة كذا في شرح المختصر ولا يخفى جوابه فان الكلام في الممتنع لذاته ولا يصح فيه
انه امتنع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع ففعله واجب او ممكن وعند ورود النهي صار ممتنعا وهذا انقلاب محال بل المحال محال واليها اقول
يلزم ان يكون النهي سببا للقدرة لان الشيء قد استحال بالنهي وهو غير مقدور وفيه انقلاب حقيقة اي حقيقة انهي لا يمتنع
بالاختيار الا بالضرورة والآن يصير امتناعا بالضرورة هذا خلاف وبداهة اخرى حقيقة النهي طلب الكف بالاختيار
والممتنع سواء كان ممتنعا بهذا المنع او غيره لا يصح كفه بالاختيار فلا يكون منهيا عنه فانقلبت العلة المقصود المورد ان الحقيقة الصلوتية لها
شروط وارکان اما نها الشرع الشريف بالاوامر والنواهي فاذا انهي عن الصلوة قبل الوقت علم ان الوقت شرط وكذا اذا انهي عنها من غير
طهارة علم ان الطهارة شرط فالشرطية انما فهمت بهذا النهي وجاز الامتناع به فتعلق هذا النهي غير ممتنع قلت لا شك في ان الشيء بدون الركن
والمشروط بدون الشرط ممتنع لذاته البتة فلا يمكن تعلق النهي لما بينا وقد ظهر من هذا انه لا يصح ايراد الشرائط بالنهي اصلا بل النهي يقتضي ان

المنهي عنه بدونها والشرطية تنافيه نعم يستبان بالاوامر الشرائط عن ارادة الفعل فان الفعل بعد تمام شرائطه لا يخرج عن امكانه الذاتي
فان قلت فقد بين الشرائط بالنواهي قلت سيجيء جوابه بالتجوز في المنهي عنه او النهي فان تعلقت الاركان المحسوسة ممكنة بالضرورة وانما امتنع في
الشارع بالنهي فيجوز ان ينهى عنها حال عدم الشروط المعتبرة للصحة شرعا فتعلقت الاركان المخصوصة ليست بمشروطة في الوجود الحسي بالطهارة فليست
بمشروطات من غير شرط ولا يمنع تعلق النهي بها وانما يمتنع تعلق النهي بالحقيقة الشرعية المشروطة بالطهارة حال عدم الطهارة فانها مستحيلة
بالذات وصيغ النهي الواردة المتعلقة بالشرعيات ان علم فقدان شرط او ركن بدليل آخر فلا باس بحملها على الاركان الحسية والا فالاصح الحمل
عليه لان الحقيقة اصل فلا تترك وبهذا اندفع ايضا ما لو قيل سلمنا ان الحقيقة الشرعية بدون الشروط محالة لكن لم لا يجوز ان يكون النهي المتعلق
بها عن الاركان الحسية ويكون باطلة في نظر الشارع فيتم مقصودهم بان النهي مطلقا يوجب الفساد وذلك الاندفاع بان
الحمل على الاركان الحسية مجاز فلا يصار اليه الا بالضرورة وقد تقرر مقصودهم بان الحقائق الشرعية عبارة عن الاركان المخصوصة
وهي قد توجد بدون الشروط الشرعية وجعلت موجبة للثمرات مخصوصة لكن لا مطلقا بل اذا كانت مع شرائط مخصوصة
فالشرائط ليست لوجود تلك الحقيقة بل لترتب الثمرات المخصوصة فوجودها بدون تلك الشرائط ممكن لكنه لا يترتب عليها حينئذ تلك الثمرات فالنهي المتعلق بها
عند عدم وجود الشرائط نهي عن امور ممكنة بالذات قد استحال ترتب الثمرات عليها وهو مرادهم بالمنع وهو كاف المقصود منهم من ايجاب الفساد
الذاتي للمنهي وسيجيء حله ان شاء الله تعالى مع ان الائمة الثلثة صرحوا بان الفاتحة ركن للصلوة وتركها موجب للبطلان وجوز والتعلق النهي به وهذا
صريح انهم يجوزون كون الصلوة انكانت جزءا منهيا عنه مع ان الشيء منفكا عن الجزء يتمنع بالذات فافهم واورد ثانيا النقض بنحو قوله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك رواه الترمذي وابو داود ودع الصلوة ايام اقرائك وهذا في معنى النهي وقد تعلق بالصلوة المقارنة
مع عدم الشرط وحاصله النقض بالتعلق بالشيء المقارن عدم الشرط والركن فلا ينفع المناقشة في هذا المثال الخاص فتدبر فلنا مثله
محمول على بيان الانتفاء ايام الاقراء يعني النهي مجاز عن النفي فالمنفي ليس تحقق صلوة في ايام الاقراء وهذا تصرف في صيغة النهي او قلنا المنهي راجع
الى الايقاع والعزم عليه لا الى الفعل فالمنفي دعي عزم الصلوة ايام اقرائك فانه لا تحقق الصلوة فيها والعزم على المحال ممكن عند عدم الاعتقاد
بالاستحالة بل معها ايضا وانكان من غير فائدة وانما حملنا على احد هذين المجازين تقديما للعقل الحاكم باستحالة تعلق النهي الحقيقي بالصلوة الحقيقة في
تلك الايام على النقل الوارد فيه النهي متعلقا في تلك الايام فاول ما جد التاويلين فافهم وقد يجاب بان المراد بالصلوة التشبه لها من القيام والقعود
والسجود وغير ذلك وهي افعال حسية لا تقتضي النهي عنها الصحة وهي امور ممكنة ايضا ويلوح من كلام المصنف ما يدل على الرضا به لكن هذا
انما تم به لو كانت الحائضة لامية والخمر ساترت بهذه الاركان من غير نية وعزم على الصلوة كانت اثمة وما وجد وانه صدر عنها صحيح بالحس
والمعاين لوجه ما كان في صلب الاباء من النطفة والملاقيح وهو ما كان في رحم الام من الجنين وما اشبه ذلك كبيع الميتة كلها منفيات اي
ليست هي بيعا والنهي الوارد بها ليس على الحقيقة بل مجاز عن النفي اوليس بركن البيع وهو مبادلة المال بالمال مفقود او وجود الشيء
من غير وجود الركن من المستحيلات التي لا يصح تعلق النهي بها فافهم اتباع الثلثة قالوا الصلوة تنقسم الى صحيحة وفاسدة وهما مشتركة
في الاقسام فالصلوة الفاسدة صلوة حقيقة وقد ورد النهي عنه قلنا اولا بانا التقسيم لعله ورد من امثالكم فلا حجة فيه اللهم اذا ثبت الاجماع
عليه قلنا ثانيا سلمنا انه ورد ممن يوثق به للحجية لكنه ليس على الحقيقة بل ذلك كتقسيم الانسان الى الحي والميت فهو تقسيم مجازي وكيف
يدعى احد ان الشيء الذي لا يوجد فيه ركن او شرط فرد لهذا الشيء وهل هذا الا كما يقال الحجر فرد للحيوان فافهم مسئلة المنهي عنه لعينه

لايكون شرعيا عندنا والشرعي الذي تعلق به النهي ليس منهيا لعينه بل بوصف مجاور اوخلافا للائمة الثلثة وفسر الشرعي بما لايدرك الا بالشرع والعقلي خلافه ويرد عليه ان الزنا لايدرك الا بالشرع فانه ايلاج في فرج محرم خال عن الشبهة والفرج المحرم لايدرك الا بنشر الشرع وكذا الغصب اخذ مال الغير تغلبا والتغلب لايدرك الا بالشرع مع انهما حسيان منهيان لاعينهما والحق ما فسره بعض المحققين من انه الحقيقة التي اعتبرها الشارع بما هو شارع ورتب عليه احكاما مخصوصة كالصلوة والصوم والنكاح والبيع ونحو ذلك واما الزنا فلم يعتبرها موجبة لثمرات بل رتب عليه الحد وكذا الغصب كما ورد في الاخبار الصحيحة والمعاهر الحجر والحق لعرق ظالم لنا ان كل مشروع حسن ولاشئ مما نهي عنه لعينه بحسن فلاشئ من المشروع بمنهي عنه اما الثانية فبالاتفاق وبالعكس قولنا الاولى وهي ان كل مشروع فلان الشرع انما جعله لصلاح المعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الابدية فلايكون مثل هذا الشئ قبيحا لعينه بل مرضيا في ذاته وان جاز ان يقارنه القبح فيقبح لاجله وههنا بحث قد استصعبه بعض الاعلام هو ان الشرع يطلق على معنيين احدهما ما اجازه الشارع وظاهر ان هذا لايكون قبيحا لذاته والثاني مامر فان اريد بالشروع المعنى الاول فسلم لكن غايته الزوم ان ما اجازه الشارع لايكون منهيا لعينه وليس هو مطلوبكم وان اردتم الحقيقة التي اعتبرها الشارع فالصغرى ممنوعة وليس التشريع بهذا المعنى لصلاح المعاش والمعاد بل يجوز ان يعتبر الشارع حقيقة كالصوم مثلا يكون لبعض انواعه كما في سوى العيدين والتشريق حسنة ولبعضها كصيام هذه الايام قبيحة لاعيانا فينهى عن هذا البعض لعينه وكذلك الصلوة في الشرع الاركان المخصوصة ولبعضها حسنة كما استجمعت الشروط ووقعت في غير الاوقات المكروهة ولبعضها قبيحة لذاتها كفاقد الشرط او الواقع في الوقت المكروه كما مر فقد ظهر ان هذا الدليل مغلطة باشتراك الاسم لكن الامر غير خفي على البصير الحاذق ان اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من امور حسنة لاتكون قبيحة واما اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة عن امور قبيحة لايكون سببا للثمرة ثم النهي عنها لقبحها لايليق به بحكمته كيف ويكفي فيه النهي عن جزائه التي هي امور حسية واعتبار حقيقة مؤتلفة من هذه الاجزاء لاجل النهي عنه لغو لايليق بالحكمة بل اعتبار حقيقة كذلك لايكون الا ليترتب عليها ثمرات في نظر المخترع لهذه الحقيقة وهو المعنى بالحسن ههنا ولايتصف به المنهي عنه لذاته ويكون هذا الاعتبار الموجب لترتب الثمرات انما يكون لصلاح المعاش والمعاد الموجب للسعادة قطعا وهذا وان لم ينفع به المجادل لكن ينفع المناظر المترشد ثم سلك المصنف مسلكا آخر منقولا عن الامام الهمام محمد رحمة الله عليه وارتضى به الامام فخر الاسلام واشار اليه صاحب الهداية ولايرد عليه ماذكره ومحصله ان الحقيقة المعتبرة شرعا اذا خلت عن الثمرات ممتنعة والا يصلح لتعلق النهي وتفصيله ما افاده بقوله اعلم التحقيق ان الافعال الشرعية امور اما وجودات او بعضها وجود وبعضها عدم وليس الكل عدمات وهي وان كانت حسنة عقلا لكن ما كانت موجبة لاحكامها التي هي ثمراتها الا بعد جعل الشارع من حيث هو شارع واعتباره وهواي هذا الجعل والاعتبار نحو من الايجاد في نفس الامر فهو جعل بعضها ركنا وبعضها شرطا فجاءت حقائق كلية مركبة من تلك الافعال متحصلة في نفس الامر موجبة لاحكامها المقصودة منها بعد وجود الشرائط المشروطة بها وضع لها اسماء مخصوصة او استعمل فيها مجازا او علما اي علم تلك الحقائق للناس بتوسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوات الله عليهم اجمعين خصوصا على سيدنا محمد وآله واصحابه اجمعين واذا علمت ان الحقيقة الشرعية ليست الا ما اعتبرها الشارع مؤتلفة من اركان مشروطة بشروط فليس فسادها وفيها الذاتي الا بفقدان شرط او ركن والحقيقة الفاقدة الركن او الشرط من المستحيلات بالذات فلا يصلح لتعلق النهي كما مر قبل فما تيرائي فيه تعلق النهي به فلاجل عروض وصف اوجزء لالذاته الا فيما اذا علم من خارج ان الركن او الشرط مفقود فح ينصرف في النهي او المنهي كما مر في الحاشية وقد ظهر من هذا التحقيق ان الحقيقة الشرعية مجعولة حادثة ولما حقيقة محصلة عند الشارع وهي المسماة بالاسماء الشرعية لا الصورة فقط وان جعل بعض الامور ركنا وبعضها شرطا

تو فيقي يدرك بالعقل وان المستجمعة منها الاركان والشرائط لاينعدم بعروض عارض للان لعلة التامة بوجود ها موجودة في نفس الامر فقال ان لاصوم في يوم العيد فعليه جعل كونه في غير يوم العيد من ركنه اوشرطه وهو خلاف الاجماع فلا بد الا باعتبار وصف عارض فلا يكون منهيا عنه لذاته ومنشار ذلك ان كل امر اغير ركنا اوشرطا حسن فهو من حيث نفسه ليس منشار للفساد بل لما ورائه قال صلح الاسرار الالهية لاينفع المخالفين فان طورهم ان حقيقة الصلوة والصوم مثلا تلك الاركان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة بل هي مع بعض الاحوال قبيحة ومع بعضها حسنة اويقول ان الحقيقة الصومية هي المتحصلة من تلك الامور مع التقييدات بكونها في غير العيد وهو عندي انه فاسد الاجماع غير مسموع لعدم البينة عليه هذا هو الذي عليه الامام حجة الاسلام هذا والتحقيق على ما عند هذا العبد ان ههنا مطلبين الاول ان النهي لا يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات ولا يكون هي منهية عنها بالذات ولا شك ان الحقيقة الشرعية في الافعال الحسية التي اعتبرها الشارع مشروطة بشروط خاصة وما ذكر المصنف به وهذه الحقيقة لا يصلح القبح الذاتي والنهي عنها بالذات لان الشيء المستجمع للاركان والشرائط موجبة التمام فهي مشروعة فلا يكون غير مشروع بالذات للقبح الا فاقد احد هذه الامور فهي من السيئات فلا تتعلق به النهي لذاتها وح لا يتوجه ان الصوم والصلوة هي الاركان اوفان سلمنا انها الاركان لكن مع اعتبارها الشارع حقيقة واحدة واعطائها الوحدة وهذه الحقيقة لا بد من ترتب مراتها عليها وهو الصحة المشروعة فلا يتصور انها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة والقبح انما يكون اذا لم يترتب عليها ثمراتها وذلك عند فقد احد شرط من شروطها او ركن من اركانها فغير المشروع شيء آخر لا هي وبعبارة اخرى الصلوة المنهية اي فرد من افراد الصلوة التي اعتبرها الشارع هو لا على الثاني فاورد النهي عن الصلوة بل عن شيء اخر والمنصوص يابى عنه وكذا ما وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في من صلوة كذا يبطله وعلى الاول فهي مشتملة على الاركان المعتبرة عند الشارع والشروط المعتبرة لوجودها والا لزم وجود الشيء من غير ركنه وشرطه وهو من ابين الاستحالة لا يصلح تعلق النهي واذا كانت مع الشرائط والاركان فهي موجودة كما اعتبرها الشارع مرتبة الاحكام فلا يكون باطلة الذات قبيحة نفسا واذ قد بينا لك الحكيم فلا بد من نوع قبح ومانع ذاك القبح وصف اوجاور واي هذا كله اشار الامام محمد رحمة الله فيما روى قول الطلاق في الحيض غير واقع لكونه منهيا عنه انه لو لم يقع الطلاق في الحيض فاي شيء حرم وباي فعل عصى المطلق في الحيض ولم يبق المنهي عنه الطلاق هذا كلام لا غبار عليه اصلا ولا يتوقف كون الصحة داخلة في مفاهيم الشرعيات وقد تقرر استحالة الباطل القبيح لعينه بان الصحة داخلة في مفهوم الصلوة والصوم ونحوها ولا يكون الصلوة والصوم المنهيان لا عينهما صلوة وصوما لانتفاء الذاتي الذي هو الصحة فالصلوة الغير الصحيحة كالميتة فلا يكون متعلق النهي فالشرع الذي تعلق به النهي صحيح في حد نفسه منتج لاجل الوصف وهذا التقرير يلوح اثار رضا الشيخ ابن الهمام والمصنف به في الاصول وانت لا يذهب عليك ان دعوى دخول الصحيحة في حقيقة الشرعيات دعوى من غير بينة ولا نظير لها اثر في كتب المشائخ نعم الذي نظهر من كلماتهم ان الصحة من اللوازم فانها تنتفي وهو الذي وقع فيه الخلاف فلا بد من اثبات ذلك الى الرجوع الى ما اوردنا من الحق الصراح فتدبر لعلة تنفك في كثير من المواضع هذا وان افضى الى التكرار والتطويل لكنه يعصمك من الزلة فانه لا يخلو عن الافادة والتحصيل لمطلب الثاني الكلام في الفروع منها صوم يوم العيد فانه مشروع عندنا باصله دون وصفه والذي من تتبع كلامهم فيه انها صيام وردها النهي فلا بد ان يكون بحيث لو صام احد فيه وقع صومه صوما ما دام لم يلزم النهي عن الصيام بل عن شيء آخر واذا وقع صوما فلا بد ان يكون مشتملا على الاركان والشرائط فيجب المشروعية والا لم يكن صوما لتعلق النهي بهذا غاية التقرير لكلامهم ولا بد عليه ما ذكرنا وقرر

الكلام للامام حجة الاسلام مائة حينئذ بصيرة فائت الشرط او الركن ملا يتعلق به الخ هف وبعد في الكلام كلام هو انه قد ورد في بعض الروايات بصيغة النفي نحو لا صيام في هذه الايام فهذا يقتضي ان يتنفي الحقيقة الصومية وليس هو نهيا حتى يطلب الامكان فلا يلزم صدق الصوم على الماتي به وقد مر في الباب الثاني من المقالة الثانية في المسئلة اجتماع الوجوب والحرمة ما يرشدك الى دفعه فتذكره واورد عليه انه يلزم انيكون الوضوء داخلا في مفهوم الصلوة لان الصلوة من غير طهارة لم يكن الصلوة عندكم فينفي ان يكون جزء منه فاتيا وليس الا الوضوء مثلا فيلزم كونه داخلا فيها مع انه شرط خارج هف كذا في شرح المختصر مطابقا لمتنه ثم هذا الازم عليهم ايضا فان الصلوة الصحيحة الاركان مقارن للطهارة فيلزم انيكون داخلة فيها فما هو جوابكم فهو جوابنا واجيب بمنع اللزوم لان الشرط انما هو تحقق المسمى شرعا لانه داخل في حقيقة المسمى قبل لو كان المسمى عبارة عن نفس الاركان من غير اعتبار امر زائد لزم تحققه عند تحقق الاركان ولو مع فقدان الشرط ولو لم يعتبر الشارع هذا الوجود لزم اعدام للوجود وسيجيء جلة انشاء الله تعالى في المشهور تقرير بان التقييد مقارنة الشرط داخل لا نفس الشرط فالصلوة مثلا عبارة عن الاركان المخصوصة مقارنة للشرائط وهي خارجة عنها كما في الصحيحة عندكم قيل المراد بالازوم انه يلزم انيكون جزء لمفهوم الصلوة ولا انيكون جزء الحقيقتها واراد بالجزء المفهوم انيكون تعقل مفهوم الشئ موقوفا على تعقله بان يكون جزء لعنوانه مفهوم البحر جزء لمفهوم العمى وليس جزء الحقيقة حتى يكون دلالته عليه تضمنية ولا شك في لزوم ذلك فانه لو لم تتصور الاركان مقيدة بمقارنة الشروط لم تتميز الصلوة عما ليس صلوة وهي الاركان الغير المقارنة لها اقول اولا التوقف اي توقف تصور الصلوة على الوضوء مثلا بحيث يدخل شئ عنوانها ممنوع وتحقيقه ان الصلوة مثلا عبارة عن هذه الاركان لكن لا مطلقا بل بحيث يكون مصداقا لتعظيم الباري عز وجل وهذا التعظيم كالصورة النوعية لحقيقة الصلوة والاركان كالمادة لها فالاركان اذا وجدت فصارت مصداقا للتعظيم وجدت حقيقة الصلوة في نفس الامر كسائر الحقائق لكن الشروط مما يتوقف عليه وجود هذا التعظيم فبفقدان هذه الشروط ينعدم ما هو كالصورة فينعدم الحقيقة ولا يلزم منه توقف تعقلها على تعقل الشروط ولا دخولها في العنوان كما ان حيوة الحيوان ووجود صورته النوعية موقوفة ومشروطة بالمزاج الخاص ولا يلزم دخوله في الحقيقة ولا في المفهوم فاندفع بالوقيل ان التقييد لو لم يكن داخلا لكان الصلوة مع عدم الوضوء صلوة والا لزم اعدام الموجود فقد لزم توقف تعقل وجود حمل ما ذكرنا في الحاشية ان المكاشفين بحقائق العبادات وصورها يفرقون بين الصحيحة المقبولة وبين غيرها من غير نظر الى الشرط يقولون للمقبولة صعدا روحه في عالم اللطائف والمراد بالمكاشفين الصوفية الكرام فانهم يقولون للعبادات صور في عالم البرزخ كما يشهد به نصوص وزن الاعمال ونصوص محاسبة الاعمال كما ورد في الخبر الصحيح ان سورة الملك تجر حبل المقارئ في الآخرة والقرآن الشريف تشفع وغير ذلك ونسبة الصحيحة منها الى الفاسدة نسبة الحي الى الميت في عالمنا فهذا اعدل دليل على ان للصلوة امرا بمنزلة الروح للجسد والشروط انما هي شروط لوجوده فافهم واقول ثانيا لو سلم اللزوم فبطلان اللازم ممنوع فانه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط وانما كان الاستحالة في لزوم الخلف ذلك فتدبر اتباع الائمة الثلثة قالوا اولا انه في الشرعيات كما انه في الحسيات لان وضع الصيغة غير مختلف وانه في الحسيات يقتضي القبح لذاته فكذا في الشرعيات قلنا لا نسلم المماثلة بين الشيئين كيف الحسي لا يلزم ان يكون حسنا لان خلق القبيح ليس قبيحا وليس حقيقة باعتبار من الشارع من حيث هو شارع وبجعله بخلاف التشريع فان التشريع القبيح قبيح ولا يكون المشروع قبيحا لذاته فان حقيقته بجعل الشارع وقد مر تحقيقه وثانيا قال الله تعالى لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا والكفر شرعي وقد نهي عنه لذاته حتى لا يكون مشروعا اصلا والحاصل الاستدلال بتعلق النهي

بالشرعيات مع بطلانها في ذاتها اجماعا قلنا لانسلم ان المنهي عنه فيه شئ شرعي بل النكاح محمول على اللغة وهو الوطء فانطلت في الاصل نفس العقد ولا يحرم فلت لبطلان العقد بالاجماع وبان المقصود من العقد ثمرته وهي حل الوطء لانه شروع لا يجدي صالما يترتب هذه الثمرة عليه بل استحال الترتب للحرمة المؤبدة بل بالعقد فافهم او قلنا كما مر في صلوة الحائض من كون النهي بمعنى النفي والمراد النفي من العزم فتذكر

مسئلة النهي في العبادات قد مر تفسيره كالعبث والكفر وسائر العقائد الباطلة باتفاق الائمة الاربعة يدل على الفساد اي البطلان لذاته وعدم السببية للحكم اي الثمرة لان الاصل هو الاصل والقبح الذاتي اصل في النهي كما ان الحسن الذاتي اصل في الامر الا بدليل صارف عنه فانه حينئذ لا يدل على الفساد لذاته بل للاجل الوصف او المجاور على حسب ما يقتضيه الدليل كنهي قربان الحائض قال الله تعالى يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض وهذا يدل على ان التحريم للاذى لا لنفس القربان فصلح موجبا للحكم والثمرة حتى تثبت نسب الولد المتكون من الوطء في الحيض واما النهي في العبادات فعلى فساد الوصف اي فيدل على فساد امر خارج وصفا كان او مجاورا عند نا لان النهي الحقيقي يقتضي ان يكون الشرع مكنا واقعا بالايقاع ومقتضى النهي الذي هو القبح ليس ان لا يكون مشروعا اصلا فنحن بالموجب النهي دون مقتضى النهي تقديما للمقتضي على المقتضي كما علم مفصلا وهل يدل فساد الوصف على فساد الاصل فيما اذا علم تعلق النهي لاجل الوصف او اليه اختلف فيه فعند الاكثر لا يدل ولهذا صح طلاق الحائض فان الطلاق في نفسه ليس قبيحا وانما القبح للمجاور وصح ذبح ملك الغير فان الذبح مجاور اخراج للدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس فيه قبح وانما القبح لاجل كونه موجبا لتلف مال الغير وصح الصلوة في الارض المغصوبة كذلك كما مر وصح البيع عند النداء لان البيع لا خبث فيه وانما هو لتوهم اخلال الجمعة المفروضة والمنقول عن مالك واختاره ابن الحاجب ان النهي للوصف مطلقا يدل على فساد اصله لنا لا تفاد لتغاير المحلين محل المشروعية ومحل الفساد وغاية ما يلزم كون الاصل يلزم القبح وملزوم القبح لا يكون قبيحا لعينه بل بالعرض واذا لم يكن فساد الوصف موجبا لفساد الاصل فبقي الصوم في يوم النحر مشروعا وانما الفساد لوصف كونه اعراضا عن ضيافة الله فعلى هذا يصح النذر بصوم يوم العيد لقبوله الايجاب الذي هو النذر لكونه لا خبث فيه وانما هو في الوصف ولم يتعلق به النذر ثم انه بعد النذر يحرم بالافطار وقضاء يوم مكانه وكذا الصلوة في الاوقات المنهية فانه لا قبح فيها من حيث هي صلوة وانما القبح لوقوعها في وقت يعبد فيه الشمس والشيطان فيصح النذر بها ايضا لعدم تعلق التشبيه بعبادة الشيطان وكذا الربوا وسائر البيوع الفاسدة فانها ليست خبيثة من حيث انها مبادلة المال بالمال بالتراضي وانما الخبث لاجل شرط الزيادة او غيره من الشروط المفسدة والموجب للملك انما هي من جهة كونها بيوعا ومبادلة لكن ندب الفسخ واجبة الرفع والفسخ لاجل الاجتناب عن الفساد الذي جاء من قبل الوصوف ولذا لا يثبت الملك قبل القبض لئلا يلزم تقرر الفساد الذي كان واجب الدفع من قبل الشارع اذ لو ثبت الملك حل له المطالبة وهذا هو الفرق بين الصحيح والفاسد في ثبوت الملك قبل القبض وبعده فتدبر واعترض بان غاية ما لزم انه لصدق مسمى الصوم والصلوة والبيع على صوم العيد والصلوة وقت الاستواء والبيوع الفاسدة لكن من اين لزم ثبوت استحقاق المحمدة للآتي بها وثبوت الملك في البيع الفاسد وهذا الاعتراض في غاية السخافة فانك قد علمت سابقا ان الحقيقة الشرعية هي التي اعتبرها الشارع وهي المستجمعة للاركان والشروط ومتى تحققت هذه ترتب عليها الاحكام والثمرات الموضوعة تلك الحقيقة لاجلها والا فلا فائدة في اعتبار حقيقة لا يترتب عليه ثمرة اصلا وقد مر من قبل وجه لطيف ترتب الثمرات بعد تحقق اسبابها مع الشروط والاركان فتدبر فيه ثم انما يتمشى كل بان انعقاد النذر بهذه الصيام او الصلوة لا يصح لان المسلم روى انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام قال لا نذر في المعصية ولا شك ان المعصية عامة سواء كانت لذاتها او

قبل الوصف فيلزم ان لا يصح النذر بها لكونها معصية قطعا وما يقال ان وجوب الاداء لوجوب القضاء لاجل معصية فيه ولا معصية وانتقاد الكل ايضا لمنعه فالحرمة ليس بشيء لان وجوب القضاء فرع وجوب الاصل واذا لم يعقل وجوب الاصل لكونه معصية لا نذر بها ولا قضاء وجوابا ان قال بنا ان صوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه والنذر انما تعلق به وانما المعصية الاعراض المذكور ولم يتعلق به النذر قلنا سلمنا ان المعصية عامة فيما يكون هو معصية او مجاورة كيف والا لم يصح النذر بالصلوة في الدار المغصوب والوضوء على قارعة الطريق بل المراد بالمعصية ما يصدق عليه المعصية حقيقة وح لا حاجة الى ما اجيب به باختيار رواية الحسن عن الامام اعتبار ان اضاف النذر لصوم الغد يلزم الصوم وان كان الغد يوم العيد لانه ما نذر به ليس معصية وانما تفترق ان يكون عبدا بخلاف ما اذا اضاف النذر لصوم العيد فانه معصية مع انه ان كان المعصية لكونه متعلق النذر مقارنا بالاعراض عن الضيافة فصوم العيد والغد كلاهما سواء وان كانت لتعلق النذر بما هو معصية فليس في الصورتين المنذور معصية فتدبر والانصاف ثم اعلم انه مشائخنا قسموا النهي الذي به التصح في المنهي عنه الى لازم كما في صوم العيد فان الحرمة للاعراض عن قبول الضيافة ولا ينفك عنه صوم العيد وان صح انفكاك الصوم مطلقا والى امر مجاور قد ينفك كما في البيع وقت النداء فانه منهي عنه لاخلال الجمعة وقد ينفك عنه كما في البيع مع السعي ونكاح المحلل فانه انما نهي بمقارنته منه التحليل والنكاح قد ينفك عنه فالقسم الاول ان ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه الحرام والا فالمكروه وعلى القسم الثاني لا يطلقون لفظ الحرام انما يطلقون لفظ المكروه ويقولون البيع وقت النداء والصلوة في الدار المغصوبة والنكاح المحلل مكروه واراد وا به كراهة التحريم ثم انهم لا يوجبون القضاء على من شرع في صوم العيد ثم افسد لان وجوب القضاء انما كان لوجوب الاتمام ووجوب الاتمام لصحة الشروع وصيانته ما ادى والشروع فيه غير صحيح وما ادى واجب الدفع فلا صيانة فلا وجوب فلا قضاء ومع هذا اوجبوا الصلوة بالشروع في الوقت المكروه فرقوا بان الصوم وقته معيار فافساده يؤثر في فساد الصوم من الاصل وكل جزء منه مشتمل على معصية وهي الاعراض بخلاف الصلوة فان وقتها غير معيار ولا كل جزء مشتمل على المعصية وانما يتم بالسجدة وانت لا يذهب عليك انه لا دخل فيه للمعيارية فان الشروعين متساويين في كونه معصية لاجل الغير فان كان هذا اخراجا له عن سببية لوجوب الاتمام فهما سيان والا وجبا فالاولى ان يكتفى بحديث مقارنة المعصية ويقال ان اتمام الصوم انما يجب صيانة لما ادى وكلما ادى لا يخلو عن الاعراض والصلوة انما يجب اتمامها صيانة للتحريمة عن البطلان وليس في التحريمة تشبه بعباد الكفار فلا معصية فلا يخرج عن الشبهة انما المعصية في اداء ركن من الاركان من القيام والركوع ونحوه وعلى هذا الايراد انه يلزم ان لا يحرم الا الركعة التامة لما دونها لان ما دون الركعة ليس صلوة وذلك لان ما دون الركعة عبادة صلوتية فيحرم في هذه الاوقات كالركعة بوجوب التشبه المنهي اتباع الامام مالك قالوا استدل العلماء على تحريم صوم يوم العيد بالنهي الوارد فيه وما وجد نكير فهو اجماع ورد اولا بان التحريم لازم لمدعاكم اعم منه فلا يلزم من ثبوته ثبوته فتمام التقريب وان اريد بالتحريم التحريم بعينه فيستلزم الفساد منعنا الاجماع مع ان الكلام فيما كان الفساد للوصف فافهم وردت ثانيا بانه وصف لازم اي الوصف المحرم في صوم العيد وصف لازم فلا يلزم من الفساد فيه الفساد في المفارق فمنع الدليل مدعاكم فتمام التقريب وقد يجاب عنه بان الاستدلال ليس الا لاجل النهي فلا فرق بين اللازم والمفارق وفيه انه ممنوع فلا بد من تبيانه فافهم وردت ثالثا وقيل هذا منقوض بالصلوة في المكان المغصوب ونحوها لصحتها اتفاقا مع تعلق النهي بها لاجل الوصف تامل واجيب عنه بوجهين الاول ان النهي لم يتعلق بالصلوة انما نهي عن التصرف لكن صاحب الصلوة اذا انما مقارنا بالغصب كما ان المزكوة ليست معصية وان ادى الى المصرف حين الارتكاب بمعصية وجوابه ان قد ورد

الاخبار الصحيحة في حرمة التصرف في ملك الغير من غير اذنه وصار هذا من ضروريات الدين ولا شك ان ادلتها لزم مقتضى النص الصلوة في الارض المغصوبة تصرف فيه فيكون متعلق النفي اذ العام كالخاص حتى في ايجاب الحكم فافهم الثاني في ان المقصود ان مقتضى النفي ذلك ولا استحالة في التخلف لمانع وههنا قد منع مانع وجوابه ان هذا انما يتم لو لم يكن مقتضى النفي بل لابد من التبيين للمانع فان النفي المقتضى عندكم لفساد والاصل قائم فلا يتغير عن مقتضاه من غير صارف معين لصرفه فافهم قال الامام الشافعي في الاستدلال النفي بوصفه يفيد وجوب اصله فلا يجامعه غير موجب الفساد فتقض بالكراهة فيدل على الفساد ايضا لان الاحكام كلها متضادة فكراهة الوصف يفيد وصف الاصل والحمل ان لا تضاد عند تغائر المحل قاول بانه ظاهر في عدم الوجوب يعني ان النفي عن الشيء لاجل الوصف ظاهر في عدم وجوب الاصل لغلبة المفسدة كذا في المختصر اقول الظهور اي ظهور النفي لاجل الوصف في عدم وجوب الاصل ممنوع بل الظاهر رجوع النفي الى القيد زاد الحاكي عن عبد القاهر ان محط الافادة هو القيد نفيا واثباتا قبل مقصود الامام الشافعي رحمه ان النفي الموصوف بصفة تضاد وجوب الموصوف وهو ظاهر في عدم وجوبه لما مر من استدلال العلماء وما عن عبد القاهر معناه ان محط الافادة القيد في هذا القيد دون المطلق عن القيد المتحقق في غير ذلك وهذا غير واف فان مفاد النفي عن الموصوف بصفة من حيث الوصوف وجوب نفس الموصوف ممنوع كما في الكراهة كيف ولا تضاد عند تعدد المتعلق ولا كلام في النفي عنه لا من حيث الوصف وكذا ظهوره في عدم وجوب نفس الموصوف ممنوع وقد مر منع استدلال السلف في النفي عن الوصف على الفساد بقي ههنا شيء هو انه لا يمكن الاتمثال الا باستحباب المعصية حينئذ ولا يليق بشان الحكيم ايجاب مثل هذا الامر لكن الامر غير خفي على المكلف بحقيقة الامر فان الحكيم انما امر بهذا الفعل بالذات بل انما امر بشيء يمكن مفارقته عن الوصف المنهي والتقصير من المكلف يلزم اجتماعه مع الوصف المنهي كما انه اوجب ايفاء المنذور وليس من لوازمه الاعراض عن الضيافة المنهي لكن لما نذر الصوم في العيد لزم من ايفائه الارتكاب ولا شناعة في ايجاب الحكيم مثل هذا فتدبر ثم لما كان الالقاء ارتكاب محرم وفي الاجتناب عنه ترك واجب لكن الى خلف والفوات الى خلف فوات اجل وجه اختير الحكم بالافطار وايجاب القضاء فافهم وانما اطنبنا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يذهب مايذهب اليه الاوهام في هادي الرأي من استبعاد ايجاب شيء وتحريمه عن سواء السبيل تنبيه القبيح لعينه لا يقبل النسخ اي انتساخ الحرمة ولم يرد النسخ المصطلح الا اذا كان له اعراض لتبنيا لعينه جهة محسنة يزيل قبحه كما يزيل العارض برؤوه المار او يغلب مصلحة الجهة الحسنة على مفسدته كالكذب المتعين طريقا لعصمة نبي او انقاذ بريء او اصلاح ذات البين والقبيح لجهة اذا لم تترجح عليها غيرها من الجهات الحسنة اي لم يكن هناك جهة محسنة اصلا فكذلك لا تقبل انتساخ الحرمة كالزنا فانها محرمة لايجاب اشتباه النسب وليس هناك جهة محسنة اصلا فضلا ان يغلب عليه واستدل عليه بان الفعل من المنكوحة وهذا الصنع متحدان بالحقيقة فليس في ذاتها قبح اصلا انما القبح لجهة اخرى كما ذكرنا والحق ما يشير اليه كلام المشائخ الكرام من ان المراد قبيح لعينه والفعلان وانكانا متحدين في بادي النظر الا ان الاحكام تختلف باختلاف الخصوصيات والنسب فالفعل في المملوكة حسن وفي الاجنبية قبيح بالنظر الى نفس هذا المضاف ولو اوجب الاختلاف بالحقيقة عند الحكيم لم يبعد ايضا فافهم واذا كان القبيح لعينه والقبيح لجهة لا توجد فيه جهة اخرى محسنة فيما لا يقبل انتساخ الحرمة اصلا فلم تجيء اي كل واحد منهما ذكره الله تعالى في ملة من الملل ثم اورد الشافعية علينا اولا انكم جعلتم الزنا سببا لقرابة المصاهرة حتى حكمتم بالحرمة كما في الحلال مع انه محذور لعينه او لجهة لا تقبل الانتساخ وهذا المحذور لا يصلح سببا للنعمة اصلا وثانيا انكم تحكمون بملك الغاصب المغصوب وتوجبون الضمان

مع انه قبيح لعينه لايصلح سببا للملك وقالتم انكم تثبتون ملك الكفار اموال المسلمين بالاستيلاء مع انه قبيح لعينه اراد المصنف ان يجيب عنها فقال وثبوت حرمة المصاهرة بالزنا ضروري لحقيقة الوطء الموجود بسببه الولد يعني ان النكاح انما يوجب الحرمة لكونه سببا للولد الموجب للجزئية والوطء الحرام مثله في سببية تكون الولد حقيقة وان اهدر الشارع هذا السببية والولد ليس فيه قبح انما هو مخلوق الله تعالى من غير صنع الوالد والوطء لقيوم مقامه في ايراث الجزئية المحرمة من حيث انه سبب لا من حيث انه محرم كالتراب يزيل الحدث من حيث انه قائم مقام الماء وان كان من حيث ذاته ملوثا وبالجملة ان سببية للحرمة ليست بالذات بل بالعرض وهذا غير منكر وعندنا مذهب امير المومنين عمر وابن عباس واكثر التابعين وهذا لثبوت ملك الغاصب فان الغصب بما هو غصب لا يوجب الملك وهو الخبر بعينه بل انما يوجب بسببية الزمان يعني ان الغصب موجب للضمان عند فوات الاصل بل يزيل اسمه وايجاب الضمان يصلح جزاء للفعل الحرام ولهذا فيه قبح اصلا وهو لا يجامع بقاء ملك المالك والا لزم اجتماع العوض والمعوض في ملك واحد فوجب التخريج عن ملكه فلابد من المصير الى الضمان لئلا يكون شائبة في الاسلام فالموجب بالذات لثبوت الملك هو الضمان ولما كان الغصب سببا له اضيف الملك اليه استنادا فانه يحدث عند ايجاب الضمان ويستند ولهذا لا يملك الغاصب الزوائد ويملك ما يربح عليه ملكا مخلورا لكونه تبعا ولهذا يجب التصدق به كذا قالوا وفيه نظر فان يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب وتفصيل المقام مع جوابه مذكورة في شروح الفصول للامام فخر الاسلام قدس سره وهذا لثبوت ملك الكافر بالاستيلاء وهو ايضا ليس سببا لما هو استيلاء بل لسببية زوال العصمة عن مال المسلم لانقطاع الولاية الشرعية الموجبة للاحراز بخلاف الباغي اذ لا ينقطع عنه الولاية الشرعية للشركة في الاسلام فاذا زال العصمة انقطع ملكه فصار المال غير مملوك فيملك الكافر بالاستيلاء وصار كالاحتطاب والاصطياد وشحنها القدير كيفيا ههنا في الاستناد واما اثبات زوال العصمة فبالنص القرآني وبالسنة كما سيجيء ان شاء الله تعالى فانتظر **مسئلة** النهي يقتضي الدوام والعموم عند الاكثر من اهل الاصول واهل العربية فهو للفور بخلاف الامر وقيل كالامر في عدم اقتضائه الدوام بل العموم ايضا وفي المحصول انه المختار وفي الحاصل انه احق لنا استدلال العلماء سلفا وخلفا بالنهي عن تحريم الفعل مطلقا مع اختلاف الاوقات من غير انتظار الى قرينة دالة على الدوام فدل هذا الاستدلال منهم على ان المتبادر منه نفي الحقيقة للفعل او الفرد المنتشر وهو انما يكون بالانتفاء الكل جميع الافراد عرفا ولغة فانه لا حقيقة فلا يراد انه يستعمل لكل منهما من الدوام وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا فيهما ولا حقيقة ولا مجازا لان الكل خلاف الاصل بل يكون للقدر المشترك بينهما وجه الدفع ظاهر فان خلاف الاصل قد يصار اليه لدليل وههنا قد دل الدليل على تبادر احدهما فليكون حقيقة فيه ومجازا في الآخر لا يقال الكف لا يتاتى حال الغفلة فلا يصلح واجبا على الدوام والا لزم العصيان لان الاقتضاء والتكليف ما دام الشعور وعنده يجب الكف دائما ولا فساد فيه وقد مر من قبل قالوا نهي الحائض لا يدوم فلا يلزمه الدوام قلنا انه مقيد بسم او قات القيد ومرادنا من الدوام الدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد فافهم

فصل دلالة اللفظ عندنا اربعة دوامن هذا فيد يليه منها العبارة وهو ما ثبت اي دلالة ثبتت وتحققت بنظم بان يساق هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما في الدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كما في الاقتضاء ولو التزاما اي ولو كانت التزامية مقصودا ولو كان القصد تبعا احتراز عن الاشارة كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الآية فالحل والحرم والتفرقة الازمة لهما كلها بالعبارة لان الاولين مقصودان تبعا والتفرقة مقصودة بالذات لكون الآية ردا لتسويتهم بينهما فالعبارة

يتيسر فيها السوق للمعنى المفهوم في الجملة بالذات او بالتبع صرح به صاحب الكشف ونقله عن الامام صدر الاسلام ايضا وغيره الى الامام شمس الائمة وفيه خلاف صدر الشريعة حيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربوا انها اشارة وردبان تغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطاء عند المحصلين **ومنها الاشارة** وهي دلالة التزامية لا تقصد اصلا لا بالذات ولا بالتبع ولا بد من تقييده بزائد هو ان لا يكون لتصحيح الكلام ليخرج الاقتضاء والاذهان متفاوتة في فهمها لكونها بالعلاقة اللزوم وهو قد يكون جليا فدلالته جلية وقد يكون خفيا فدلالته خفية فقد يكون نظرية لخفاء اللزوم كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف الآية فهي لايجاب النفقة على الآباء ولكن قد يعبر سبحانه عنهم بالمولود له ولست لولد اليهم بحرف اللام ففيه اشارة الى اختصاص الولد بالوالد نسبا اذ لم يرد التمليك قطعا فيفرد بنفقته ولا يجب شيء منها على الام ويستتبعه هذا الولد بالاهلية الامامة الكبرى الى ان ولاية السلطنة العامة فيستحقه ان كان الاب قرشيا والكفاية فيصير كالمن ابوه كفواله الا العربية والرق فانه لا يكون حرا ومرقوق بحرية الاب رقه بدليل خاص بهما وغير ذلك من الاحكام المتعلقة كالعقل وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالوالد من الاشارة نظر فان اللام موضوع للاختصاص وقد اريد ههنا الاختصاص الخاص فالمراد بالمولود له من ينتسب اليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وان كان القصد اليه لايجاب النفقة عليه فالدلالة عليه عبارة لا اشارة نعم الدلالة على ترتب الاحكام المذكورة على ثبوت النسب اشارة اليه فافهم كقوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الآية فانه وان سيق لايجاب سهم الفيئة لهم دل على زوال الملك عما خلفوا لان الفقير من لا يملك شيئا من المال ففي التعبير عنهم بالفقير اشارة الى زوال الملك والاصار والاغنياء لا يقال لفظ الفقير استعارة لاضافة الاموال اليهم فيكونون ملاكا لاموال فلا يكونون فقراء بل استعير لمن انقطع طمعه عن الانتفاع بالمال لان الاضافة الدالة على الملك حين الاخراج من الديار والاموال لا ينافي الفقر الآن فلا يصلح الاضافة قرينة على ثبوت الاستعارة فيترك الفقر على الحقيقة وقال في التحرير والوجه انه اي زوال الملك بل الدلالة عليه اقتضاء لان صحة اقتضاء الفقراء بعد ثبوت ملك الفقير الاموال متوقفة على الزوال فيكون الزوال لازما متقدما والدلالة عليه اقتضاء لقول الاطلاق الفقراء وان توقف على زوال الملك لكن لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء فلعل الاستيلاء مزيلا عن ملك المؤمنين موجبا لملك لهم اي للمسلمين الكفار ثابت بالاشارة كما يشير اليه قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم لان التعليق بالمشتق يوجب علية المبدأ فالاخراج سبب الفقر فتدبر وهذا غير واف فان كون الاستيلاء مزيلا وموجبا حكم ونفس زوال الملك حكم آخر وصاحب التحرير انما حكم على الثاني بكونه اقتضاء دون الاول فتدبر فالاولى في الجواب ما قال امير مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان توقف الاطلاق على امر لا يوجب كونه اقتضاء والالزم ان يكون جميع اللوازم اقتضاء لتوقف الاطلاق عليها البتة بل الاقتضاء الدلالة على امر تتوقف عليه صحة المعنى المفهوم وليس ههنا كذلك فان زوال الملك والفقر معان من غير توقف لاحدهما على الآخر فلم يكن الاشارة هذا وبعد بقي الكلام فانه يدل الفقير على من لا يملك شيئا فلون المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم فيرد بانهم خلفوا ما خلفوا مقصودا في الجملة وان لم يكن مقصودا بالذات فهو عبارة نعم الدلالة على كون الاستيلاء مزيلا موجبا غير مقصود اشارة فافهم وكقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفى عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل دل هذا القول على جواز الاصباح جنبا للصائم لانه لما قوله الرفث فمن علم الله تعالى انه من اصبح جنبا فقد افطر فتقريره على ما هو المشهور ان الغاية دلت على جواز الاستمتاع بهن الى الفجر مجازا لاستمتاع في آخر جزء الليل هو يستلزم

جنبا في اول اجزاء الفجر واورد عليه ان متى غاية للاكل والشرب فيجوزان في آخر اجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء واجيب بان متى غاية لقوله فالآن باشروهن الى الآخر بدلالة السياق فان الآية في نفي حرمة الاستمتاع والاكل والشرب من بعد ثلث الليل واجيب الاشياء الثلثة الى الفجر ولو سلمنا وتنزلنا فالاستمتاع مثل الاكل والشرب فاذا جاز الى آخر الليل جاز ايضا بمفهومه الموافق لكن على هذا كونه من باب الالتفات غير ظاهر وسلك المصنف مسلكا آخر هو ان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم دل بعبارته على حل الاستمتاع بهن في الليل كله فلزم الاصباح جنبا فانه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعا وعلى هذا لا شائبة للايراد عليه اصلا قيل اللازم من الآية جواز الوقاع في جزء منه لا في جميعه فان ليلة الرفث مطلقة اقول قد مر ان تقدير في للاستيعاب فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل على انه نسخ للحظر المتعلق بالجميع كما روى ابو داود والبيهقي عن ابن عباس في يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا صلوا العتمة حرم عليه الطعام والشراب والنساء وصاموا الى القابلة فاختان رجل نفسه فجامع امراته وقد صلى العشاء ولم يفطر فاراد الله ان يجعل ذلك تيسيرا لمن بقي ورخصة ومنفعة فقال علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم الآية فرخص لهم ويسر وفي رواية البخاري وابي داود والترمذي عن البراء بن عازب قال كان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان الرجل صائما فحضر الافطار فنام قبل ان يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وان قيس بن صرمة الانصاري كان صائما وكان يوم ذلك يعمل في ارضه فلما حضر الافطار اتى امراته فقال هل عندك طعام قالت لا ولكن انطلق فاطلب لك فغلبته عينه فنام وجاءت امراته فلما رأته نائما قالت خيبة لك انمت فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الى الفجر ففرحوا بها فرحا شديدا وفي الروايتين نحو من التعارض ولفظ الآية يؤيد الاولى وعلى كل تقدير فالآية ناسخة للحكم المستغرق جميع الليلة فيجوز في بعض الليل كما كان محرما فيها لان ارتفاع الحظر يلزمه الاباحة اي ان يقوم الدليل على التحريم وليس فهم ثم لو تنزلنا وسلمنا ان ليلة الصيام مطلقة لم يصر ما فاتح يدل على جواز المس في كل جزء من اجزاء الليل ومنه الاخير فلزم جواز الجماع صائم جنبا فافهم واعلم ان جواز اصباح صائم جنبا ثابت بدلائل لا شبهة فيه منها ما اخرج الشيخان ومالك وابن ابي شيبة عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من اهله ثم يغتسل ويصوم ومنها ما اخرج مالك وابن ابي شيبة والشيخان وابو داود والترمذي والنسائي عن ام المؤمنين ام سلمة رضي انها سئلت عن الرجل يصبح جنبا ويصوم فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصبح جنبا من جماع غير احتلام في رمضان ثم يصوم ومنها ما اخرج مالك والشافعي ومسلم وابو داود والنسائي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة ان رجلا قال يا رسول الله اني اصبح جنبا وانا اريد الصيام فقال النبي صلعم وانا اصبح جنبا وانا اريد الصيام فاغتسل وصوم ذلك اليوم فقال الرجل انك لست مثلنا قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فغضب وقال اني لارجو ان اكون اخشاكم بالله واعلم بالتقى ومنها الدلالة والنحوي يثبت حكم المنطوق في المسكوت بل الدلالة على هذا الثبوت بفهم المناط للحكم لغة بان يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشف وصدر الشريعة واعترض صاحب التلويح بان اكثر الدلالات مما لم يتفطن بها بعض من لهم اليد الطولى في معرفة اللغة كالامام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة بالاكل والشارب هذا الا يراد عدم التدبر في الكلام فانه لم يدع انفهام حكم المسكوت بل بل انفهام المناط وانما يختلف في علم المسكوت بخفاء تحقق هذا المناط المفهوم لغة فيه في المثال المضروب يفهم كل من يعرف اللغة ان مناط سوال الاعرابي وجوابه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام هو الجناية الكاملة على الصوم لا نفس الاقربة مع اهله فزعم الشافعي ان الجناية الكاملة هي الافطار بالوقاع فقط لا غير وعند اطلاق

الوطء فافهم بقوله تعالى لانه لما ان اللفظ لتحريم التافيف عبارة وفهم منه تحريم الضرب لاجل ان مناط الحكم عند هذا المعلوم اللغة فكان هذا منهيا عنه ومن جهة اللغة الضرب فيكون منهيا ايضا ولا يجب في الدلالة اولوية المسكوت عنه في تحقق العلم فيه كما نقل عن الشافعي فافهم قطعا انه انما يفهم الحكم في المسكوت مع عدم الاولوية اذا ظهر المناط لغة واذا ظهر هذا فنقول من المعلوم ان الله تعالى لما اوجب على المعسر الذي لا يجد واصلا الى الكفارة بقوله وقيل انه منبئة بالاداء في المناط على الاعلى فيه فيلتزم خرج ما فيه المساواة لكن لزم من اعتبار فهم الاولوية كما قيل الاول فحوى الخطاب وانما يفهم بالمساواة لحن الخطاب والمشهور عند علمائنا ان فهم الاولوية اسمى والاولوية لا يجب الاولوية في المسكوت اتيانا الكفارة بعد الاكل في نهار شهر رمضان عمدا كالجماع الذي ورد فيه ايجاب الكفارة للمساواة ان مناط التغليظ للصوم فانه سال الاعرابي وقال هلكت واهلكت وجعلت اهلي في نهار رمضان فرتب عليه وآله واصحابه وسلم الكفارة فوظاهر انه انما سال لكونه جانيا على الصوم جناية كاملة وهذا الجناية لا دخل فيها لكون المرتكبة اهلا او وطيها حلالا او حراما زنا او انما الجناية فيه للتفويت لا غير وهذا ظاهر جدا وهو منتف في الجماع والاكل سواء والجناية بهما على الصوم كاملة فافهم ومن اجاب على الشافعي عن الشافعي في قوله انما لا يجب على المرأة مع ان الجناية من كل منهما كاملة وقيل في توجيهه ان ليس من المرأة فعل وانما هو من فعل الرجل فاوهن من بيت العنكبوت لان تمكينها للوطء فعل قطعا فافهم وقد يكون الدلالة ظنية اذا كان المناط منطوقا او ومفهوما في المسكوت وذلك كايجاب الشافعي الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بنص الخطاء الموجب للكفارة فيه ونص غير الغموس وهي لفهم ان المناط الزجر والعمد والغموس اولى به من الخطاء والمنعقدة مع احتمال ان لا يكون المناط تمام الزجر بل التلافي بما مر بالفسخ وعدم التثبت حتى ادى الى اهلاك النفس المحترمة وبما صدر من المتاكد ما اكده باسم الله تعالى فلا يلزم في العمد والغموس لانهما كبيرتان محضتان ولا يلزم من محو شيء ذنبا محوه ما هو اعلى منه كيف نفس الخطاء لا ذنب وكذا في الحلف على شيء يريد فعله وانما ليس بذنب عام التثبت وحلف الوحد الموكد وبما قررنا اندفع ان الخطاء لا ذنب فيه فلا يحتاج الى التلافي والزجر على هذا ثم نقول لا نسلم ان الكفارة موضوعة للتلافي لانها عبادة كما سما والمناسب للزجر بالتجري عليه من الامام جبر اشيء يزجر ولا يكون في اختيار انشاء ما فيه والا ومن البين من ارتكب القتل العمد والغموس كيف يزجر بوجوب شيء لو ترك عصى فلا وجه فيها للانزجار فافهم وقد يقال الكفارة في الغموس والمنعقدة بالعبارة في الغموس عند الشافعي بالعبارة فان المراد بقوله تعالى لما عقدتم الايمان هو الغموس وهذا تمام للغموس والمنعقدة كليهما وسيجيء ان شاء الله تعالى بقية لهذا المقام فانتظر ولما جاز خفاء هذا جاز الاختلاف فيها لكن لا يكون فهم المناط مختلفا ايضا فهم ابو يوسف ومحمد كالائمة الثلثة وجوب الكفارة بالوطء في الحيض بالمواظبة مع غير الزوجة والامة وامعانا خاصة فيه عندهما اليقوى على دلالة نص وجوبه بالزنا لان المناط فسخ المار في محل محرم مشتهى والحرمة محل المواظبة قوية فوق محل البيد لانه يمكن ان يحل بالنكاح دون محلها وفسخ المار فيها فوق فسخ الزنا في مثل الزنا في ايجاب الحد وابو حنيفة جعل المناط لايجاب الحد في الزنا اهلاك نفس فانه في الزنا يكون الولد غير ثابت النسب فنوعا لك وقوة الحرمة تعارضها كمال الشهوة فان الشهوة في الزنا من الطرفين بخلاف الحيض والدليل ينفر الطبع السليم عنها لما فيها من الاستقذار فيكون قضاء شهوة في غير محل اشتهى من وجه فهذا يرجح الى منع وجوب المناط فيها او الى كون المناط المذكور مناطا فتامل وقد سمعت مطلع الاسرار الالهية حين استغالي بقراءة التلويح عليه قدس سره ان قوله تعالى والذين ان ياتيانها منكم فاذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما يدل على ان الوطء في الحيض يوجب الحد كالزنا

تنتفع في القياس اجماعا نجلاف الدلالة فافهم الامام الرازي واشاعه وقالوا لولا المعنى الموجب وجوده اي وجود الحكم الاصل في الفرع لما حكم فيه فثبوت الحكم فيه لاجل المعنى الموجب وهو القياس اقول في الجواب ملاحظة المعنى الموجب لثبوت الحكم لا يوجب النظرية حتى يكون قياسا كما في القضايا التي قياساتها معها فانها ضرورية مع ان القياس الموجب للحكم موجود هناك وهذا غير وان اذا النظرية غير لازمة للقياس كيف وهو يقول انه قياس جلي فافهم واجيب في المختصر ان المعنى شرط لتناوله اي تناول الكلام بحكم السكوت لغة فان لغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجد فيه المناط فملاحظة المناط انما هي ليعلم تناول الكلام لانه مثبت للحكم حتى يكون قياسا وتفصيله ان القياس يظهر الحكم في فرع لوجود ما يقتضيه فيه لان الكلام دال على معناه وعرفا والدلالة النص فعند الجماهير دلالة لغوية للمركب والمناط شرط لتناول الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن ظنها قياسا يزعم ان لا دلالة له على لغة ولا عرفا وانما يلزم الحكم بوجود العلة غاية ما في الباب ان التعليل ووجود العلة ضروريات فصارت قياسا جليا فقد ظهر ان النزاع معنوي لا يظهر فائدته في بعض الاحكام واذا عرفت هذا فنقول المعنى الموجب لا يوجب الحكم في الفرع اصلا وانما يلاحظ لكونه بمنزلة العنوان فلا ثبت مدعاكم الا اذا ثبت ان الحكم هناك لاجل هذا المعنى ودونه خرط القتاد وهو ممنوع وبهذا القدر تم الجواب لكن لزيادة التوضيح قال ومن ثمة اي من اجل ان المعنى ليس مثبتا للحكم بل شرط التناول اللغوي قال به النافي للقياس كداود الظاهري وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه اليه قوله وقد يقال ان القياس الجلي لم ينكر فتقبل المنكر له بالدلالة لا يلزم منه انها غير القياس ولا عدم التوجه فلانه لا يزيد على الكلام على السند فافهم ومنه الاقتضاء وهو دلالة المنطوق على ما يتوقف صحته عليه وهي في الاخبار يكون بالصدق عقلا او شرعا واحترز بقوله دلالة المنطوق عن المقدر فان اللفظ المقدر هناك دال لا المنطوق المقتضي فيعتبر هذا المعنى بالمدلول مقدما لتصحيحا للمقتضي من الكلام لا بان يقدر في نظم الكلام بل لتفهيم المعنى فقط لهذه الضرورة وهذا معنى قولهم اللازم المتقدم اقتضاء بخلاف المتأخر فالمراد بالمتقدم ما يعتبر متقدما لتصحيح الكلام وهذا اصطلاح مغائر لما مر في فصل العام فان ما مر كان متنا ولا للمقدر في نظم الكلام ويقدر اي يعتبر تقديرا اي ما يقتضيه الصحة لانه ملحوظ ضرورة فيقدر بقدرها فيسقط منه اذا كان عقدا ما يحتمل السقوط شرعا من الاركان والشرائط فان الضرورة تستقط بادناها ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط ومن ثمة يستغني البيع عن القبول مع كونه ركنا فيه فيما اذا قال لسيد اعتق عبدك عني بالف فقال اعتقت منك فهذا الامر لا يصح الا اذا وقع البيع فاعتبر تصحيحا لامره ولا حاجة فيه الى القبول لانه يسقط في التعاطي لوجود المراضاة ويقع العتق عن الآمر ويكون الولاء ويتأدى به الكفارة ان نوى وعلى ذمته الالف الثمن وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى وزفر دون الهبة عن القبض اي لا يستغني الهبة عن القبض لانه لا يحتمل السقوط اصلا فلو قال اعتق عبدك مني ولم يقل بالف لا يصح بدليل ان يتقدمه هبة ولا يمكن اعتبارها للتصحيح لانه لم يوجد القبض فيلغو الامر وان اعتق لا يقع عن الآمر الا عند ابي يوسف رحمه الله تعالى فانه يقول الهبة الاقتضائية يسقط عنه القبض وهذا تخصيص لنص اشتراط القبض من غير دليل مخصص فافهم ولا يعم هذا المقتضى ولا يخص لانه زيادة ونقصان اي لان العموم زيادة والخصوص نقصان لم يرد من العموم الخصوص انه لا يقبل الاستغراق والتناول وعدمه لا ينكره عاقل كيف لو كان الضرورة الى اعتبار معنى مستغرق تعين الهبة بل اراد بالعموم عموم يترتب عليه احكامه من التخصيص والاستثناء فلا يمكن ههنا ان يقال ان الكلام كان ظاهرا في العموم لكن خص منه البعض فان المقتضى ليس ملحوظا للمتكلم وانما يعتبر لتصحيح مراده فيقتدر بضرورة التصحيح بخلاف اعتبار معنى مستغرق نحو لا آكل تعين والا لا كما في المثال المتقدم ولا يصح اعتبار العام

اولا ثم التخصيص لانه انكان المتوقف عليه امرا عاما في التخصيص افسد للكلام وانكان امرا خاصا فاختيار العام من غير ضرورة وبهذا يخرج الاشارة فان المعنى هناك مدلول للكلام وهو ظاهر فيه فيحتمل ان يخصص ويصرف عن الظاهر بخلاف الخاص فقد وضح ما عليه الامام فخر الاسلام ان المقتضى لا عموم له اذ الاشارة لها عموم ولا كما زعم بعض مشائخنا الكرام ان لا عموم للاشارة ايضا فتامل فيه وعند جمهور الحنفية المحذوف نحو واسال القرية ليس منه فان المحذوف لفظ ارادة المتكلم يدل على معناه باحدى الدلالة الاربع والمقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام لا بتوسط اللفظ بهذا ظهر الفرق العام ثم لما كان بعض الصور التي اشتبهت على الخصم بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو اسال القرية والاعمال بالنيات ورفع الله عن امتي الخطاء والنسيان فرقوا فرقا آخر مختصا بتلك الصور اورده المصنف بقوله والفرق ان في المحذوف الذي ليس بمقتضى يتقل حكم المذكور من الاعراب بعد الاضمار اليه فانه لو قيل اسال اهل القرية يصير القرية مضافا اليه وكذا لو قيل ثواب الاعمال يصير الاعمال مضافا اليه بخلاف المقتضى فانه بعد الذكر لا يتغير حكم الاعراب ثم انهم ما ارادوا بهذا الفرق انه فرق بين جميع صور الحذف وضعوا لاقتضاء بل في بعض الصور المختلف فيها فلا يتوجه ما في التلويح ان من المحذوف ما لا يتغير بذكره الكلام نحو واذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا اي فضرب بعصاه الحجر فانفجرت ثم من هذه الاقسام ترجح عند التعارض ما هو اقوم وضعا فيقدم العبارة على الاشارة لكون الاولى مسوقا لها دون الثانية وتقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم ومعناه واما الدلالة ففي ثابتة بمعنى النظم فقط فتعارض المعنيان فيتساقطان ويبقى النظم سالما فيعمل به كذا في الكشف والدلالة راجحة على الاقتضاء لان الاقتضاء ضروري فلا يثبت في غير موضع الضرورة وليس من جملته اذا عارض الدلالة فافهم لكن قوتها فوق القياس حتى يقدم عليه لان هذه الدلالات لغوية بخلاف القياس كذا قالوا وفيه ما فيه لان رجحان ما لا يقصد اصلا كما في الاشارة على ما يقصد بحا في الدلالة او ما كان ضروريا كما في الاقتضاء محل تامل كذا في الحاشية وما قالوا ان المعنيين تعارضا وبقي النظم سالما ممنوع بل المعنى المقصود لا يعارضه شيء فيضمحل عنه وغيره وعلم يتساقطا ولم يبق النظم سالما ثم اعترض بان القياس ربما يكون قويا عن بعض الدلالات والعبارات اما العبارة فكالعام المخصوص واما سواها فظاهر اذ ربما تكون ظنية والقياس يقوي الظن فيه ولعلهم ارادوا ان الدلالات المذكورة بما هي دلالات ولم يعرض له شيء من الخارج فيورث الظنية تقدم على القياس كما يقال العام والخاص قطعيان اعني ان العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وان كان المعنى الخارج يوجبه فتدبر واما الاشاعرة فقسموا الدلالة الى منطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور مطابقة او تضمنا او التزاما والى مفهوم بخلافه اي الدلالة على ما ليس بمذكور بل مسكوت فالمنطوق والمفهوم قسما الدلالة وما فيما دل اللفظ مصدرية وقيل المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول واقسام الدلالة على المنطوق على المفهوم والمنطوق صريح وهو ما دل مطابقة او تضمنا وغير صريح بخلافه اي ما لا يدل مطابقة ولا تضمنا فيدخل الالتزام من المنطوق وبعض الشافعية منهم صاحب المنهاج اوجبوا في المفهوم تقسيم غير الصحيح الى مقصود من المتكلم ودلالة وذلك اي المقصود بالاستقراء اما ان يتوقف عليه الصدق نحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان فانه لا يصدق الا اذا قدر شيء نحو اسم الخطاء والنسيان وغيره كما تقدم او يتوقف عليه الصحة عقلا نحو اسال القرية فان القرية لا تسال فلا بد من التقدير نحو اسال اهل القرية او يتوقف عليه صحة شرعا نحو اعتق عبدك عني بكذا فان الامر باعتاق ملك الغير عن نفسه لا يصح الا اذا اعتق مبيع يسمى دلالة اقتضاء وهذا الكلام دل على ان المحذوف داخل في المنطوق الصريح عندهم وفيه نظر ظاهرا واما ان الكلام ههنا لا يدل على معنى المحذوف بل هناك لفظ مقدر في نظم الكلام يدل باحدى الدلالات فكيف يكون غير صحيح بل ان نسب الى الكلام الملفوظ فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدر فهو دال بالمطابقة فلا يكون غير صريح فان الاهل

يدل على معنا وتعلقه وكذا الاتحاد فانهما يقتضيان الكلام كلم لو لم يكن على ان يكون الغرض من ذلك التمييز كيف ويقتضيه
افصح العرب والعجم كقوله اعتق رقبة بقول اعرابي واقعت في نهار رمضان والتمسوا ولو خاتما من حديد ونحو ذلك
الصلوة والسلام عبد البصري لا لحاق ان وجد بقرينة سؤال الاعرابي يدل على انه لولا التعليل كان بعيدا وسيجيء ايضا
ظاهر فان دلالة قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالالتزام ومنهم من سلك
وتبعهما مع انه مقصود فالاولى ان يقال ان يكون لفظ الدلالة وغيره مما يشير الى غير خصوص الوضع كقولنا صلى الله عليه وآله واصحابه
الغرض ناقصات عقل ودين فقيل وما نقصان دينهن فقال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي فانه يدل على ان اكثر الحيض واقل الطهر
يوما فان احد شقي نقصان وغيض كلهم من عدم ولو من نصف العمر ان كان الحيض مثل زمان الطهر فمن الطهر
فزمان الحيض اكثر كذلك الا ان الحيض لما كان اقل مدة قطعا علم انه اكثر مدة والظهر لما وجد اكثر مدة علم انه اقل مدة وانما اختير هذا المذهب في
نقصان الدين لوجوب اما وجوبا فلان الحديث صحيح صالح للعمل قال البيضاوي رحمه الله وتجزيه قال ابن الجوزي لا اعرف وعن النووي انه باطل
قال وسبب في الصحيحين عن ابي سعيد رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في اضحى او فطر الى المصلى فمر على النساء
فقال يا معشر النساء تصدقن فاني اريتكن اكثر اهل النار فقلن وبم يا رسول الله قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رايت من ناقصات عقل
ودين اذهب للب الرجل الحازم منكن قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله قال اليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل
قلن بلى يا رسول الله قال فذلك نقصان عقلها اليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى فذلك من نقصان دينها وليس في هذا الشطر
والثاني تاما فقال المصنف وهو انما يتم اذا كان الشطر بمعنى النصف كما هو وهو بعيد بل باطل لان ايام الآيسة من المحيض في الصغر والاولى بقاء
زمان الصغر اذ لم تر له في نقصان الدين فلا اعتداد به لاحتمال فيها فلا يمكن ان يكون زمان الحيض نصف العمر والكائن ستة خمسة عشر يوما
واحتمال ان يستناب المدة ناوجد افلا يصح ان يبنى عليه بل الشطر هنا بمعنى البعض وهو شائع بل الشطر حقيقة في البعض قال في القاموس شطر الشيء
بعضه جزء نوع لا وجه للاشارة المذكورة وثالثا لو سلم ذلك فهو معارض للصريح قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام واصحابه اقل
مدة الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة ايام وليالیها رواه الدارقطني وغيره الرواية وان تكلم عليه لكن حسن مروي بطرق كثيرة كما في فتح القدير
والصريح مقدم على الاشارة فافهم والمفهوم ما مفهوم موافقة تعود لالة النص وقد مر مثاله وسيجيء لحن الخطاب واما مفهوم مخالفة وهو ثبوت
حكم لغير المنطوق نفيا كان او اثباتا للسكوت عن الدلالة عليه وسيجيء دليل الخطاب وشرطه اي شرط تحققه عام مايوجب التخصيص بالذكر
نفي الحكم عن المسكوت والموجب سبعة كونها لغاية والمساواة وعلى هذين التقديرين يكون المسكوت مساويا للمنطوق في الحكم بالدلالة او الاولوية
وخروج الكلام مخرج العادة فان الظاهر تكلم على حسب العادة لا لنفي الحكم كما لو سئل عن حال المذكور واخراج الغرض المطابق
للسؤال وجهل المتكلم بحال غير المذكور فانه يدل على نفي اصلا للتخصيص بالذكر وغير ذلك من الفوائد وهو اي مفهوم المخالفة اقسام مختلف في بعضها
وهو ثبوت نقيض الحكم المنطوق بالايوجد فيه الصفة من قراد الموصوف قال به الشافعي والاحمد والاشعري وجماعة من العلماء وقاضي
والقاضي ابو بكر والامام الغزالي مجتهد الاسلام كلا هما من الشافعية والمعتزلة وهو المختار وعمل الخلاف الاولى لانه لغة ليفيد ان التركيب لغة
موضوع للمفهوم عندهم فائدة اخرى عندهم خلافا لنا وقد يعمم ويقال انه موضوع او مستعمل استعمال الاشارة الاكتفاء بالبيان في الاخرى في انه
قد يقصده البلغاء احيانا لان البلغاء اذا صدر عن واحد عندهم الفائدة الاخرى ستة لا يكون الكلام الذي خلا عن نفي الحكم عما عداه

وفي نظيره فائدة وهي بيان حقيقة ما يدور من كلام الشارع عليه السلام وهذه فائدة جليلة فيلزم ان يكون المفهوم حقا فالحاصل ان الاحكام وان كانت كثيرة حاصرة لكلامهم الفعلي لكنها في انفسها قليلة والدلالة المفهوم نظرية مجملة ابدا ولا تستفاد من دلالة اللفظ كذلك فلا تشتغل من دلالة المفهوم صلاحية لذلك اللفظ اي لتلك الدلالة الا بعد معرفة عدم فائدة اخرى للتقييد وهو مجهول ابدا لامكان الفوائد الغير معلومة حتى يتفحص عنها في كلام الشارع فكان العقول يعجز عن الاحاطة بالفوائد فقد قيل رجالين عدم فائدة التقييد فيظن بالمفهوم وهو احتجنا الى القطع به فانا ندعي القطع بالمفهوم قلت هذا الظن اي ظن عدم فائدة اخرى هل ظن المفهوم من الفوائد فيجب اتفاقا وفيه بحث لا يقتضي المفهوم من الاصل ولك ان تقول الظن قد يلاحظ قصدا كما اذا اقتضى الحال ان يذكر المتكلم كلاما سواها للتخصيص والقصر ولم يكن مراده وفاء دلالته على نفي الحكم عما عداه بل انما الغرض الاهم فقط كذا في الحاشية وقد يلاحظ الظن تبعا بان يتكلم لافادة حكم من غير قصد الى فائدة اخرى فنفي عدم الفائدة والفائدة المنفية الاولى والشرط المفهوم الثاني فافهم وذلك ان يحصل من اصل الامر او بادلة لا يكون الظن بانتفاء الفائدة غير معقول في حد ذاته لو لاحظنا حتى يعلم الانتفاء او ظن ثم بحث بالكثرة بحيث لا تحقق فيها الجمع باسرها الا نادرا او قليلا من الفائدة التعبير عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعلها جنسا له كما في التعبير باللقب وعلى هذا اندفع ما يورد ان مقصودهم ان الكلام موضوع لنفي الحكم عن المسكوت والفوائد الاخر بعبارة اخرى فاذا لم نظير فائدة اخرى نظن به كما في سائر الحقائق فانه عدم معرفة انحصار الفوائد وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه او متعلقاته لا يخلو اعتبار تركيب فرجوعه التصادف لازم فلا دلالة على انتفاء الحكم اصلا فتدبر ولنا ثانيا تركنا للمسكوت محلا للاستدلال بالاصل او تركه محلا للاجتهاد والنظر بالقياس على المنطوق او على غيره فائدة لا يخلو الموصوف بالصفة عنها باثبوت المفهوم متوقف على عدم الفوائد باسرها فلا ثبت المفهوم اصلا قيل مقصودهم ان المفهوم ثابت وحد لول الكلام بالم نظير صارف من الفوائد فاحتمال الفوائد الاخر يسقط احتمال الصوارف واحتمالها لا تتصور في الظن بالحقيقة وهذا غير واف فانه لو سلم ان مقصودهم ذلك مع ان عبارتهم تنبو عنه فالفوائد الاخر اذا تحققت لم تحقق المفهوم فان الحقيقة لا تتحقق عند وجود الصوارف عنها والفوائد المذكورة لا يخلو الكلام ما عن واحد منها فلا يخلو كلامه ما عن الصارف عن الحقيقة فلا تحقق اصلا فافهم ولا تتزلزل فانه منزلة ولنا ثالثا لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر لان العلة الحذر من عدم الفائدة وهو مشترك بينهما والثاني باطل لانه لو قال في الشام لغنم السائمة يدل على عدم المعلوفة فيها مرة واحدة مكابرة كذا في شرح المختصر قال في الحاشية مع كونه مكابرة قد التزمه بعضهم حتى قال الفقاز اني والحق عدم الفرق بين الخبر والانشاء الحق ان هذا الكلام ليس في الشام المعلوفة فيه الا انه يمنع عنه مانع خارجي كالعلم بوجود المعلوفة فيه وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم ادعاء الاجماع على عدم المفهوم في الخبر او صح تم الكلام والجواب بان محل الخبر لا يلزم من عدم الاخبار العدم للحكم خارجا وغايته ما فيه عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم فيه فالخارج اذا دخل للاخبار فثبوت الحكم او انتفائه في الخارج بخلاف الحكم الشرعي الثابت بالانشاء فانه لا خارج له فوجوب المذكوة ونحو قوله وجبت فانه انتفى القول الذي هو الانشاء انتفى الوجوب لانه هو المثبت وقد انتفى في المسكوت القول فانتفى حكمه فاتضح الفرق بين الخبر والانشاء فالاولى ان يجعل هذا جوابا عن قول ابن ماجشون وغيره وبيانه قول بنفي المفهوم وكونه مسكوتا عنه لا لكونه محكوما بنقيض الحكم لان حاصله عدم التعرض للحكم لغة وانما يلزم الانتفاء لانتفاء المشيئة وهذا قول ايضا فانه قول بتقرير المسكوت على الاصل فافهم فانه ظاهر جدا واستدل اولا بانه لو ثبت المفهوم فاما بالعقل او النقل والعقل لا مدخل له في اثبات الاوضاع والنقل اما بالتواتر حقيقة او حكما او بالاحاد والاول منتف هنا حقيقة ولا حكما كالاجماع

او كاستقرار رفع الفاعل التفاقا بيننا وبينكم وايضا لو كان كذلك لم ينكره الائمة فرد الدليل اللهم الا ان يقال في الاستقراء والتتبع والاحاد لا يفيد في مثله لاشتراك الكل في سبب العلم والتزم بعضهم التواتر وهو مكابرة والا فكان الوضع مقطوعا بل يكون الدلالة عليه مقطوعة عند عدم الصارف كما هو شان سائر الحقائق وبهذا خلاف الاجماع اجيب لانسلم ان الاحاد لا تفيد بل تفيد للقطع لقبول الاحاد عن الاصمعي والخليل مثلا في وضع الالفاظ اقول الاستقراء الصحيح دل على ان وجود اصل الدلالة قطعي في الهيات النوعية للتركيب المتعارف عند الاحاد من العوام والخواص وبهذا لان كل احد يتكلم بهذه التركيبات ويفيد بها ما في ضميره وكذا يستفيد بها اذا خوطب فيعلم كل احد معناه وسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التراكيب قليل الاستعمال فانه يجوز ان لا يكون قطعية ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط فمثله لا يفيد الاحاد البتة بل لا يبعد ان يقطع بخطاء الواحد الناقل وان قيل في المواد الجزئية يجواز سماع واحد دون آخر وتركيب الموصوف والصفة متعارف عند الكل فلو كان دالا على الحكم المخالف في المسكوت لكان قطعيا متواترا دلا يقبل فيه الاحاد فهم فقد ثبت المطلوب باقوم حجة لا بد حضنا شبهة قيل في حواشي مرزا جان الاستدلال بهذا الوجه على نفي المفهوم غير صحيح ويقال دليلكم على النفي اما عقلي وهو اي العقل لا يستقل وننقل الى اخره اي فاما متواتر حقيقة او حكما وليس كذلك او احادي لا يكفي في مثل هذا او هذا لا يرد او ينقض اجمالي ويمكن ان يحرر معارضته بان القول بنفي المفهوم باطل فان الدليل المقام عليه عقلي او نقلي اه اقول دليلنا عقلي مع نقلي قاطع واذا فرض ان لا عقلية له اي لا وضع الا النقل تواترا فبعدمه اي التواتر يعلم عدمه بالضرورة وههنا معلوم قطعا ان لا تواتر في النقل البتة فيعلم ان لا دلالة اصلا اذ علمنا ما ليست الا التواتر فحسب وهذا ليس باستقلال العقل حتى لا يقبل بل دوران مع النقل وهو غير منكر تدبر فانه لا يتجاوز عنه الحق واستدل ثانيا لنفي المفهوم لما صح او زكوة السائمة والمعلوفة لا مجتمعا اي في جملة ولا مفترقا اي في جملتين لان واو الجمع وان قولك لا تقل له اف واضربه في كونه جمعا بين متنافيين فان قوله او زكوة السائمة يدل على عدم وجوب زكوة المعلوفة واذا عطف المعلوفة دل على وجوبها كما ان لا تقل له اف يقتضي النهي عن الضرب واضربه امر به واجيب بانه اي مفهوم المخالفة ليس كمفهوم الموافقة تقطعية ذلك اي مفهوم الموافقة وظنية هذا اي مفهوم المخالفة ويحمل الضعيف مع القوي الذي هو منطوق والمعلوفة فليس ههنا مفهوم لمنع القوي ولك ان تقرر الدليل بانه لو كان المفهوم مرادا لكان الكلام لفهم المتنافيان في المثال المذكور وان كان يترك احدهما للظنية كما يفهم المتنافيان فيما اذا تعارض المنطوقان احدهما ظني ثم يترك الظني وليس الامر كذلك بل لا يخطر المفهوم بالبال فليتامل فيه واستدل ثالثا لو ثبت المفهوم لثبت التعارض لثبوة المخالفة بين المفهوم والمنطوق والمفهوم الآخر كثير كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة فان مفهومه اكل الربوا اذا لم يكن اضعافا وهو مخالف للنصوص المحرمة للربوا القليل ايضا وهو اي التعارض خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل ولا دليل فان اقيم فبعد صحته كان دليلنا معارضا لدليلكم فتساقطا فبقيا فاثبت المفهوم ولعله اراد بالتعارض التخالف المانع اجتماعهما مطلقا فانه يكفي في المطلوب لا التعارض بمعنى تقاوم الحجتين المتساويتين في القوة حتى يرد ان وجود التعارض كثيرا غير بين فالتعادل في غير الخفاء فهم واجيب بانه منقوض بخبر الواحد فانه لو كان حجة يقع التعارض لان اكثر الاحاد متعارضة فلا يصار اليه الا بالدليل ولان القسمة يكون منعدما لدليلنا فيتساقطان وا الاصل عدم التكليف فيبقى عليه واجيب ايضا بانه منقوض بترجيح بينة الخارج مع بينة ذي اليد مع انها تتعارضان فيتساقطان ويبقى المدعى في يد ذي اليد على الاصل والكل ان بعد قيام الدليل يعدل عن مقتضى الاصل فتدبر هذا ما اجاب

ان فرق بين ما نحن فيه وصورة النقض فانه لم يفهم ههنا دليل فحال عن الدخل حتى يعدل لاجله عن مقتضى الاصل بخلاف حجية خبر الواحد فانها ثابتة بدليل قاطع لامرد له فيخرج عن قاعدة الاصل والبينة الخارج فلا يعارضها بينة ذي اليد بل بينة لا يثبت شيئا فوق ما يثبته اليد فلا تعارض حتى يتساقطا ولهذا تساقط بينتا هما اذا كانت بينة ذي اليد على النتاج لوجود التعارض وترك المصنف في يد ذي اليد كما عن بعض المشايخ او يرجح باليد فيقضي به كما هو المختار فافهم وبه اندفع الخلل فيما قلنا فيه واستدل بالجا بان المفهوم لو كان لكان دلالة واحد من المطابقة والتضمن والالتزام وليست باحدى الدلالات الثلث وبيانه ان وضع لغوي للتركيب فيكون مطابقة والا فيكون منطوقا لانها ليست على المذكور وفي المنهاج التزام الالتزام لان السكوت غير الموضوع له وهو بعيد عن الافادات لانهم عدوا الالتزام من اقسام المنطوق وجوابه انه كما رونيا ساقطان بعض الشافعية فمنهم صاحب المنهاج لم يعد والالتزام من المنطوق وهو بعيد عن التمام ايضا لان النفي عن السكوت ليس لازما ذهنيا وانما يرد ذلك لو شرط في الدلالة اللزوم بمعنى لا يمكن والالتزام على الجواب على ما عمل في معنى التزاما وهو بعيد من هذا القبيل بل الالتزام ما ينتقل الذهن اليه سواء كان لازما ذهنيا او عرفيا ويفهم بعد التامل كما مر في مسئلة الاشارة الخفية والمفهوم لازم سواء ان لم يكن ههنا فائدة اخرى ولا يسلم حمل الالتزام على التزام اهل العربية فانه مجاز والمنطوق حقيقة فيلزم الجمع الا ان صاحب المنهاج يميز وافهم وقد دريت ان كلام الشافعية مضطرب في المفهوم فتارة يدعون كونه موضوعا له وتارة كونه معنى التزاميا فهم مثبتو المفهوم قالوا والاصح عن ابي عبيد القاسم ابن سلام وهو الشهور وفي ليد مع ابو عبيد وبالعامر وهو ممن نفى المعنى قيل مع بالامام الحرمين وقال في شرح التقويم كما قال الامام وقيل الاثنان يجوز انهم كليهما فنقل الامام عن احد وفي المشهور عن الاخر فهمه من قوله صلى الله عليه آله واصحابه وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه احمد وفهم منه لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته وصح فهمه من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس ظلما وكذا عن الشافعي صح فهمه وهما امامان عالمان باللغة فالقول قولهما والجواب اولا ان الفهم في المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لعله اي لعل فهمه منهما في هذا المثال الجزئي لان الوصف مشعر بالغلبة والاصل عدم علة اخرى فعلة حل العقوبة الوجدان وكذا علة الظلم المطل فيما نحن فيه يتنفي الظلم وليس هذا باللغة وذلك ان نقول ان ايذاء المسلم كان حراما بالنصوص القاطعة بحديث المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده رواه الشيخان وغيرهما وانما اجيز الايذاء في المديون الواجد دفعا لظلمه وصولا الى حقه وفي غيره لا ظلم منه لعدم التعدي ولا وصول الى الحق فبقي على اصل الحرمة وعلم بهذا ان تخصيص الواجد والغني لان التقرير حكمه بخلاف ذلك لا لان التوبيخ يدل على نفي الحكم بذا لكن اتباع الامام الشافعي نقلوا عنه انفهام المفهوم لاجل الوصف فلا يمشي هذه الوجوه للانفهام من قبله واما قول ابي عبيد حين قيل له المقصود من حديث ليّ يحل عرض احدكم فيحا خير له من ان يمتلئ شعرا ذم الشعراء وهجاء رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه اياهم لو كان كذلك لخلا ذكر الامتلاء عن معنى فان قليله كذلك فليس فيه ايذاء دليل على فهمه المفهوم بل لعل غرضه ان المذموم هو الامتلاء واما معرفة القليل فمسكوت عنه فيبقى على اصل الاباحة ولو كان المقصود الذم مطلقا لاذم الكثير والسكوت عن القليل لتضمن الذكور والقول بانه تجويز مجرد لا يقدح الاستدلال لان الظاهر فهمها من التوصيف ممنوع كيف لا وقيام احتمال الخلاف يفقد الحجية عن الحجية وظهور فهم عن التوصيف ممنوع لابد من دليل والجواب ثانيا معارض بما صح عن الاخفش الشقفي تلميذ الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد شيخ سيبويه وابي الحسن سعيد ابن مسعدة صاحب سيبويه وابي الحسن علي ابن سليمان صاحب تعلب والمبرد وكل منهم امام في اللغة كذا في الحاشية والظاهر انه صاحب سيبويه لانه يكون هو المراد عند الاطلاق كذا قيل والامام محمد ابن الحسن الشيباني من انه لا مفهوم للصفة

نسخة الواجد ظلم

امامان في العربية قال الامام محمد ترك ابي ثلثين الف درهم فانفقت نصفها على النحو والنصف على الحديث والفقه هذا ببيان بجده وكمال سعيه في اكتساب العلوم الدينية فاذا كان قول مثل هذين الامامين معارضا فلا حجة في فهمهما لو اولى السليقة في ابي عبيدة والشافعي او العلم البالغ فيها العربية وقوة صحة النقل عنهما فالنسبة الى الامام كذلك في السليقة والعلم والنقل عنه قوي اصح متواتر لكثرة اتباع له بالامام المعتنين بامره فكان الامام محمد ولد سنة اثنين وثلثين ومائة وتوفي سنة تسع وثمانين ومائة والشافعي ولد سنة خمسين ومائة وفات الامام العام ابي حنيفة كذا نقل الثقات ونقل المعوض التقرير انه ولد سنة اثنين وخمسين ومائة وتوفي سنة اربع ومائتين وتوفي ابي عبيدة سنة اربع وعشرين ومائتين عن سبع وستين او ثلث وسبعين كذا في التبيين وفي تاريخ ابن خلكان قال البخاري وقيل سنة اثنين وعشرين ومائتين وقيل ثلث وعشرين ومائتين وابو عبيد اعمر منه بتسع او احدى عشرة او ثلث عشرة سنة فمحمد لو كان ابو عبيدة معمرا كما نقل عن الامام الحرمين فاي نسبة له مع الامام محمد فانه نسب اليه الخروج الى الشام وتوفي في تاريخ ابن خلكان انه كان يرى مذهب الخوارج ولم يكن يرى وجه الارض خارجي اعلم منه وامام الامام محمد فامام في النحو وهو من اهل العلم فاعلم ولا ريب لاحد في ان الفضل للمتقدم لعدم اختلاط لغة العرب بغيرها في ضمن التقدم وقد تغنى الصحابة عن تاليف على النحو والصرف وتعلم بالمشافهة بل نقل بعض الحنفية تلمذ الشافعي له وبعض الشافعية ينكره والذي صح مناظرته اياه في كثير ما نقل وتعلمه لذلك صار له قولان وستفاد من المناظرة منه فوائد علمية وقد رأيت في سند الرواية عنه واضعا علم وبالجملة اوعاد الفضل للامام الاعلى على الامام محمد في العلوم والكمالات من مكابرة العقل وغلبة الهوى لا يصح بمجال فاهم والجواب ثانيا انه ان سلم فمعها في حجة فيه فالثابت بالاجماع فعلها انما فيما بنا على ما ذهبنا اليه من القول بالمفهوم واتخاذها اياه مذهبا واعترض بان المثبت اقوى من النافي لان المثبت دال على الدلالة حين الاستقراء يدل على الوجود قطعا كما في سائر الدلالات وعدمه لا يدل على عدمه الا لعدم الاستقراء ولا يفيد القطع فقول ابي عبيد والشافعي اولى من قول الامام محمد والانصاف ان القول الدلالة على الوجود وهنا توسط الدال والكلام هنا في الدلالة نوعا لان المختلف فيه هو ان نوع تركيب الصفة والموصوف هل يدل على النفي ام لا واذا وجد المستقرء وبعض التركيبات بل الاكثر غير دالة تعذر الدلالة الشخصية قطعا وعدمها شخصا يدل على عدمها نوعا قطعا لان كلما هو للشيء نوعا فهو له شخصيا لان النوع موجود في الشخص والعكس اي لا دلالة شخصا على وجود او نوعا لاحتمال ان يكون للخصوصية مدخل فعدم الوجدان يدل على العدم قطعا فيكون النافي هنا اولى من المثبت ولا اقل من ان يكون مثله فافهم ثم نسلم في الدلالة شخصا لا يدل العدم على العدم الا لعدم الاطلاع بعد استعمال اللفظ الشخص فيجوز ان يكون دالا في بعض الاستعمالات ولم يتتبع عليه المستقرء وانا في دلالة نوع التركيب فلا سلم بعد اصلا لان قلما يخلو الكلام من جزئي من جزئياته فافهم بهذا الكلام متين الا ان الفرق بين الدلالة النوعية والشخصية غير واضح فان الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ لا يكون الا عند تتبع استعمالاته فاذا لم يجد في اكثر الاستعمالات والاظهر ان لا دلالة له وضعا فان الدلالة الوضعية لا تتخلف عن اللفظ الا قليلا في استعمال فالاولى ما قال الشيخ ابن الهمام ان الاولوية للمثبت في نقل الدلالة الوضعية لان النفي ايضا عن دليل هذا وتامل فيه وقالوا ثانيا لو لا المفهوم مفهوم الصفة لغا التخصيص بالوصف عن الفائدة لانه فائدة وغير المفهوم بالغرض فان الكلام فيه فاذا لم يكن مفهوما ايضا خلا عن الفائدة قطعا وذلك لا يجوز في كلام البلغاء من الاحاد فالشارع اجدر لعدم الجواز في كلامه وهذا الحجة عندهم من اقوى الحجج او الجواب اولا بان الدليل لا يفيد الدلالة لغة وقد كان مدعاكم ذلك اذ رب شيء لا يجوز ولا يجوز لغة فلا تقريب والغرض من هذا التنبيه على فساد ما قصدوه والمستدل بان دليلكم فاسد لانه لو سلم فقد ثبت لا ينتج

مدعاكم لانا نسلم الدلالة بلاغة واتحاذ وهذا مهما شئت يرد ان هذا القدر يكفي لاستنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة لانحاف على نسج البلاغات فثبت المفهوم فيه فافهم والجواب تانيا بهذا النحو من الاستدلال اثبات الموضع بالفائدة وقد يخفى عند كما تقدم ظهرا اندفع ما قالوا ان فيه تكثير الفائدة الفائدة الحكمين فهذا اولى مما فيه قلة الفائدة وجه الاندفاع ان هذا ايضا اثبات اللغة بالفائدة واما وهم بلزوم الدور بان تكثير الفائدة يتوقف على ثبوت المفهوم فلو اثبت المفهوم به دار البتة فهذا فرع للاختلاف بين الموقوف والموقوف عليه عقلا وعينا فثبوت المفهوم عقلا امي العلم به يتوقف على العلم بتكثير الفائدة ونفس تكثير الفائدة عينا يتوقف على المفهوم وشتان بينهما مثل ما بين الان وهذا كالعلة الغائية فان المعلول يتوقف على وجوده العيني قيل في تقديره الاستدلال انه ليس استدلالا بالفائدة بل الاستقراء عنهم ان كلما لا فائدة فيه يجب ان يكون لا يراد به الا ما ذكرنا من جملة المفهوم فلنا هذا وهم من غير دليل كيف وقد مر النقض عن المهرة وتفصيلا نقول ان اراد وابه ان الاستقراء دل على ان المفهوم يراد عند عدم ظهور المصارف وهو الفائدة الاخرى فغير مسلم لزوم استدراك حديث المخلوف عن الفائدة مع هذا الاستقراء كيف للثبوت مادة لم يظهر فيها فائدة اخرى مشكل بل عسى لا يوجد واقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه فهم الاستقراء انما يدل على ان ههنا حكما في المسكوت مخالفا بما في المنطوق واما ان هذا من مدلولات اللفظ فلا كيف والمفهوم في الاكثر يكون مطابقا للعدم الاصلي فلا بد من دليل زائد على كونه مدلولا ثم ان المفهوم وغيره من الفوائد متساوية في الافهام والاستقراء انما دل فيدل على افهام الفوائد كلها في موارد جزئية فجعل احدها مدلول اللفظ واخرى صارفة بحكم محض ما يقال الاستقراء دل على انه مهما كان في الكلام قيد زائد يكون محطا للحكم ومطمح النظر كما حكي عن عبد القاهر فاذا انتفى القيد انتفى الحكم والصفة اقيد زائد فجوابه سلمنا ان القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفاءه انتفاء الحكم بل انتفاءه من جهة المتكلم فقط فيلزم بالسكوت في غيره ولعله يريد مراد عبد القاهر ولو اريد ان القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتفي بانتفاءه ويكون قصد المتكلم لغوا فهذا الاستقراء ممنوع ولا حجة في حسبان عبد القاهر فان عدم الافهام مع سياق التركيبات قد ثبت من المهرة الذين لا اعتداد في مقابلتهم بامثال عبد القاهر بل عدم افهام بعض المهرة مثلهم لو ثبت عنهم فانما هو في امثلة جزئية لا تثبت قانونا كليا فلا حجة فيه وان اراد وابه ان الاستقراء دل على ان لابد للكلام من فائدة ما واذا انتفى سوى المفهوم تعين فان اريد ان الكلام موضوع بكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة الى قرينة ويكون الكلام مجملا عند عدم قرينة واحدة او عند قرينة اكثر من واحدة وقد يخلو الكلام عن دال على ارادة موضوع له مطلق الفائدة بالاشتراك المعنوي فلا دلالة له على المفهوم اذ لا دلالة للعام على افراده فافهم واستقم وقد بان لك بالهم وجه ان الحجة مستقلة لا يصلح للحجة والجواب ان الخلو عن الفائدة ممتنع اذا تعذر بالعلة وغيره هما من الاستدلال باصل في تعذر حال المسكوت تركه محال لاجتهاد وغير ذلك من الفوائد فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد مطلقا والجواب اجمالا النقض بمفهوم اللقب اذ المقدمات جارية فيه وبما قالوا لان التعبير باللقب متعين وبدونه يخل الكلام فلن التعيين ههنا ايضا بالمركب التقييدي متعين بدونه يخل الكلام فان قالوا لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساويا للمنطوق في الحكم فيلغو الصفة ويكفي التعبير بالموصوف قلنا فتفي اللقب اضر ان ما وراء من المسكوت مساو للمنطوق في الحكم فيتعين التعبير بلقب قد اشترك بين المنطوق وبين المسكوت واما ترجيح التعبير باللقب عن الفائدة بل لعل ان المقصود في اللقب ليس الا الحكم على المقلب به وان كان غيره اهم مشاركا له في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه بهذا المركب التقييدي بدون التعبير به وبهذا القدر تمكنت في الموصوف ايضا فان المقصود هو الحكم على هذا المركب التقييدي بتمامه دون ذكر الصفة فافهم واستقم والجواب اجمالا ان الفائدة التنصيص على ثبوت الحكم في محال الوصف وقطع احتمال كونه مختصا بما عدا الوصف فعند عدم المفهوم لا يجري عن الفائدة مطلقا واعترض عليه الشيخ ابن الهمام انه ليس ما عدا محال الوصف داخلا فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيصا نعم لو كان معنى قولنا في الغنم السائمة زكوة

في الغنم زكوة لا سيما في السائمة لكان له وجه وليس كذلك لان هذا خارج عن محل النزاع ولكان تقرير الجواب هكذا الغرض ههنا بيان حال محال الصفة
فلو كان اعداده مشاركا فيه فلو عبر بالموصوف وحده من غير تقييد بالوصف كان محلا لان يتوهم التخصيص بما سوى محال الصفة فلم يكن نصا في المقصود
فيقيد بالصفة ليكون نصا فالمقصود في المثال المذكور الاخبار عن السائمة فلو قيل في الغنم زكوة حصل المقصود لكن لم يكن نصا فيه لاحتمال تخصيصه بالعلوفة
فقيل في الغنم السائمة زكوة للتخصيص في المقصود فافهم وقالوا مثالا قيل الفقهاء الحنفية فضلاء تقريب الشافعية ولولا الفهم لنفى الفضل عن غير الحنفية
لما تقرر واعلم ان التركيب الاول اولى لان تقديم الفقهاء الشافعية فضلاء تقريب الحنفية ليلائم قولهم على المشهور ان تنكيرهم بحسب اعتقادهم بالمفهوم فلا يثبت بالاولى
لكن يرد وعلى هذا ايضا بان تقريرهم لكون الكلام صادرا ممن يرى المفهوم فيكون قصدهم اليه لان المفهوم ثابت في الواقع والجواب
بانه اي التنكير لتعظيمهم على الاحتمال في الفضل والكمال عن عالم الانعام وتمامهم وهذا التنكير كما ينكر عن التعديم لاحتمال ان يكون للتعظيم
لان تعظيم متعين وقالوا ايضا قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لازيدن على السبعين فيما روى الطبراني في معجمه بالصلوة على عبد الله
ابن ابي ابن سلول رئيس المنافقين وقال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه انه يصلي عليه وهو منافق وقال الله تعالى فيهم ان تستغفر لهم سبعين مرة
فلن يغفر الله لهم وفي رواية الشيخين سازيد على سبعين فصلى عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ان مازاد على سبعين بخلافه في الحكم
ولما كان فهم واحد من اهل اللسان حجة فكيف فهم رسول الله صلى الله عليه واصحابه وسلم فانقلت لو تم لدل على ثبوت مفهوم العدد وقد كان
الكلام في مفهوم الصفة قال وكل من قال لمفهوم العدد قال بمفهوم الصفة فثبوته لا يستلزم ثبوته والجواب لانسلم ان النبي صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم فهم ان حكم مازاد بخلافه بل هذا منه تاليف بدليل اتحاد الحكم في سبعين وغيره لانها للمبالغة والمعنى ان استغفر لهم مرارا كثيرة
فلن يغفر الله لهم فلا دليل فيه هذا اعلم انه روى الشيخان عن ابن عمر قال لما توفي عبد الله يعني ابن ابي ابن سلول جاء ابنه عبد الله الى
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فسأله ان يعطيه قميصه يكفن فيه اباه فاعطاه ثم سأله ان يصلي عليه فقام رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم ليصلي عليه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال يا رسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انما خيرني الله فقال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم
وسازيد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فانزل الله عز وجل ولا تصل على احد منهم مات ابدا
ولا تقم على قبره انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون فتبين قلوب الاذكياء المحافظين على الاوب لانه لو كان الصلوة وهو الدعاء
على السبعين للتاليف فقط وقد قال امير المؤمنين نهاك ليلزم العصيان وانتفاء المراد من الآية وشان الرسول صلى الله عليه وسلم
وعلى آله واصحابه بريء منهما ولو لم يكن للتاليف بل كان المراد ما بعد العدد المخصوص مع انه يابى سياق الآية وما في سورة المنافقين سواء عليهم
استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم ان يغفر الله لهم ينجر د سازيد على سبعين ولم ينقل الاستغفار كذلك والقائل ان الآية النازلة بعد هذه الواقعة
انما نفت كافرا فلا يشفعه الاستغفار ولو كان الف مرة وايضا يلزم فضل هذا المنافق على اهل بدر الذين هم خيار الامة فانه اكبر عليهم
لا يزيد من اهيبته والزيادة على الكبر مذمومة لهم لاجل فضلهم وعلمهم وكبيرهم فلاجل هذه الشبهة حكم الامام محمد الاسلام سراج الملة والدين
لهدم صحت الحديث وكذا قال امام الحرمين ولا يتوجه السؤال عليهم بان السند صحيح لان المقصود ابدا انقطاع باطن الكلام على السند
لكن يخدشه ان اسانيده قد تكثرت بحيث لا بعد لراوي الشهرة والذي عند هذا العبد في هذا المقام ان منع امير المؤمنين عمر رضي الله عنه
كان مبنيا على زعمه من قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم للتسوية والمقصود من الآية المنع عن الاستغفار لعدم ترتب الفائدة فاجابه

علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام بانہ للتخییر کما قال خیرنی اللہ تعالیٰ وقولہ سازید علی السبعین لیس لبیان العدد بل معناہ استغفر مرارا
اکثر وہذا مبالغۃ فی جواب امیر المومنین یعنی لما خیرنی اللہ تعالیٰ فاخترت الاستغفار ولا اقبل قولک بل استغفر مرارا کثیرۃ والکان لا ینفع
ولیس ہذا مستلقا بالآیۃ والمراد فیہا من السبعین الکثرۃ ایضا یعنی لا اغفر لہم اللہ اصلا وان استغفرت مرارا وانما اخترت الاستغفار والکان مخیرا
لما فیہ من التالیف والتمکین لقلب المومن بصادق الکامل وحسن الخلق ولم یکن استغفارہ لینتفع بہ ذلک المنافق وکیف ینتفع مع انہ محکوم
بعدم الانتفاع بالاستغفار بل لما کان من عادتہ الشریفۃ ان یختار ما کان مناسبا لرحمتہ ومکارم الاخلاق ولما اطلع امیر المومنین علی سر الامر فقال انہ
منافق فلا یلیق الصلوٰۃ علیہ وان کنت خیرت فلم یلتفت علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام الی ما قال وصلی علیہ لما ذکر من الفوائد ولما جری من لسانہ
الشریف الوحدۃ ولما کان الوحی ینزل علی مقتضی رای امیر المومنین عمر وراعکان عدم الصلوٰۃ علی المنافق فنزل الناسخ فنسخ التخییر بہذہ الآیۃ
وحرم الاستغفار للمنافق والصلوٰۃ علیہ وہذا بعینہ کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم لابی طالب حین مات کافرا مشرکا یا عم
لاستغفرن لک ما لم انہ عنک فانزل اللہ تعالیٰ ما کان للنبی ترک کما روی فی صحیح البخاری وہذا الآیۃ علی خلق عظیم ورحمۃ للعالمین فیجب الاستغفار وعلی ہذا لا وجہ للانقطاع
الباطن واللہ تعالیٰ اعلم بحقیقۃ الحال ولو سلم الفہم یکون حکم الزائد بخلافہ فیبنی علی الاصل لان الاصل فی دعائہ علیہ وآلہ واصحابہ الصلوٰۃ والسلام الاجابۃ کما الاصل عدم
فی الزائد علی السبعین وہی لیبنی علی الاصل من یقال فی ہذا الباب فافہم واللہ تعالیٰ اعلم ومنہا مفہوم الشرط وہو انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط وہو کالصفۃ ای مفہوم الشرط کمفہوم الصفۃ فی
اقوی منہ وقال بہ جمیع من قال بمفہوم الصفۃ وبعض من لم یقل بہ کالشیخ الامام ابی الحسن الکرخی ومن مشائخنا ما تقرر عقلا او عرفا ان رفع
المقدم لا یدل علی رفع التالی کقولہ تعالیٰ ولا تکرہوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا الآیۃ واعترض علیہ بان القائلین بالمفہوم لا یقولون
باستلزام رفع المقدم رفع التالی انما یقولون بدلالۃ التراکیب علی الانتفاء عند الانتفاء کما انہ یدل علی تعلیق الوجود بالوجود وہذا بعینہ مثلہ مثل
لو فانہ یدل علی انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط ولک ان تقرر الاستدلال بکذا لو کان المفہوم مدلول الکلام لاستلزم رفع المقدم رفع التالی لانہ لما
استعمال ادوات الشرط فیما اذا کان المقدم اخص لغۃ وہذا کلہ باطل لانبغی لاحد التزامہ فافہم ولا استحالۃ فی لو فانہ خصوصا لا یستعمل لغۃ
الا فیما یکونان متساویین مستعملین عرفا او عقلا ولا استحالۃ فیہ واما لو کان المفہوم حقا فیلزم عدم استعمال ادوات الشرط کلہا اصلا فی الاخص والاعم
اصلا وشنامۃ بنیۃ فافہم مثبتو المفہوم الشرط قالوا او لا یلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وہو المفہوم ولا یخفی انہ استبداد اشتراک الاسم اذا الکلام فی
الشرط النحوی ولا یلزم من انتفاء انتفاء الجزاء والمستدل اخذ الشرط العقلی او الشرعی الذی یتوقف علیہ المشروط علی انہ انما یکون الشرط
شرطا لایقاع الحکم من المتکلم لا لثبوتہ فی الواقع فلا یلزم من انتفائہ الانتفاء الایقاع وہو السکوت بعینہ فانقلت اذا انتفی الایقاع
والانشاء بہ انتفی الحکم اذ ہو المثبت للغیر قلت ہذا بالحقیقۃ یرجع الی نفی المفہوم والرجوع الی التمسک بالاصل فالم یکن ہناک انشاء آخر
مثبت للحکم ینتفی بانتفاء العلۃ وہذا لیس من المفہوم فی شئ وان کان انشاء آخر مثبتا الحکم بعد ہذا الانشاء فافہم ولما کان ہذا اشتباہا
فعدلوا منہ الی ان استعمال ان فی السببیۃ ای سببیۃ الاول للثانی غالبا والاصل عدم التعدد وفی الاسباب یقتضی السببیۃ بانفرادہ
غالبا وہو المفہوم قلنا لا نسلم استعمالہ فی السببیۃ غالبا فان کثیرا ما یستعمل فی التلازمین والمتغایرین مع انہ لا سببیۃ للاول والحکم
استعمالہ فی السببیۃ غالبا فہذا لیس بالنقل ولا بالدلالۃ حتی یکون النفی حکما شرعیا مدلولا للکلام بل ہذا بالعقل وہو قول الخصم بعدم
ای لیس من ہذا الدلیل والکان ثبتا بدلیل آخر لا للغوی مفہوم من ہذا الکلام ولذلک لا ینسخ الحکم یجوز تاخیر الخصص او لا یخص
ان جعلہ تعالیٰ واحل لکم ما وراء ذلکم بقولہ تعالیٰ ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات مما ملکت ایمانکم من فتیاتکم

المؤمنات الآية خلافا للشافعي ومن تبعه فان مفهومه وهو عدم جواز نكاح الاماء عند استطاعة الحرة وعدم جواز نكاح الامة الكتابية كما كان عنده حكما شرعيا خص من عموم حل النساء وما عندنا فهو عدم الحل بالنسبة الى هذه الآية اي انها غير مثبتة لها فلا يصلح بها للتخصيص فتدبر وقالوا انما قال يعلى بن امية لعمر امير المؤمنين رضي الله عنه ما بالنا نقصر وقد امنا روى مسلم وابو داود والترمذي والنسائي قال قلت لعمر بن الخطاب ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقد امن الناس فقال عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فعلم امير المؤمنين انتفاء القصر عند انتفاء الخوف وهو مفهوم الشرط حتى عجب من بقاء القصر مع عدم الخوف وسأل والجواب عدم تسليم فهمه من اللفظ وجواز بقاءها اي بقاء الصلوة في ذمة على الاصل وهو الاتمام لان ما وراء الشرط مسكوت فيبقى على الاصل فانقلت قد روى البخاري عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها فرض الله الصلوة حين فرضها ركعتين ركعتين في السفر والحضر فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر فالاتمام ليس اصلا حتى يفهم من الاصل قلنا لو سلم ان مذهب الامير المؤمنين عمر ذلك واغمض عن ظاهر الآية فمعنى كلام ام المؤمنين انه اقرت فيما شرع فيه القصر وكنى عنه بالسفر لانه موضع القصر ففهم امير المؤمنين لعله لان تقرير الركعتين معلق بالخوف فيما وراء ويبقى على الحكم المقرر بعد النسخ وهو الاربع فعجب فسأل وبعضهم حمل الآية على صلوة الخوف وغزى ابن عباس لكن حديث يعلى يخالفه وكذا رواية النسائي عن ابن عبد الله ابن خالد بن ابي اسيد انه قال لابن عمر تقصر الصلوة وانما قال عز وجل ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال ابن عمر يا ابن اخي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتانا ونحن ضلال فعلمنا فكان فيما علمنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امرنا ان نصلي في السفر ركعتين فت. برسئلة التعليق يمنع السبب عن السببية او الحكم عن الثبوت فقط لا السبب عن الانعقاد واختيار الحنفية الاول والشافعية الثاني والقاضي الامام ابو زيد والامام فخر الاسلام مبنيا عليه مسئلة مفهوم الشرط فرر صاحب الكشف وغيره وجه الابتناء بانه لما مال الشافعية الى ان الجزاء سبب للحكم وموجب له والشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدمه فعدم الحكم لعدم الشرط عنده وعندنا لما منعه عن السببية وايجاب الحكم عند عدمه فعدم الحكم لانتفاء السبب والموجب كما كان من قبل فليس لعدم الشرط دخل فيه بل هو عدم اصلي قال الشيخ ابن الهمام هذا غلط لان السبب الذي يدعي الشافعية انتفاء الحكم بانتفائه في خلافية مفهوم الشرط هو مدلول لفظ الشرط وفي هذه الخلافية المراد الجزاء الذي جعل سبب شرعا للحكم بل يبطل سببية بالتعليق او لا يمنع التعليق عن الحكم فقط فاين من ذلك وهذا لا توجه له فان الشيخين الامامين لم يدعيا ان مراد الشافعية بالسبب الجزاء بل مقصودهما انه لما يمنع الشرط عن ترتب الحكم على السبب الذي هو الجزاء يكون انتفاء الحكم مضافا الى الشرط فصار مدلولا له وليس فيه غلط من معنى السبب اصلا فالصواب ما ذكره مطلع الاسرار الآتية في وجه التنظير ان مسئلة مفهوم الشرط مسئلة لغوية ما صلها هل يدل الشرط لغة على انتفاء الحكم عند انتفائه او لا وهذه الخلافية شرعية فان الحاصل ان الذي جعل سببا شرعا هل يبطل سببيته شرعا بالشرط والتعليق ام لا فلا يصح تفريع الخلافية على مفهوم الشرط على هذه الخلافية ولك ان تقول بطلان السببية او المنع عن حكم السبب انما يتأتى في الانشاءات التي جعلت اسبابا شرعا ومسئلة مفهوم الشرط تعم كل تعليق خبرا كان او انشاء فلا يصح التفريع ولك ان تقول ايضا لو سلم بطلان السببية كما هو زعم الحنفية فلا يوجب نفي مفهوم الشرط فان النزاع باق بعد فانه وان لم يكن الجزاء سببا للحكم وان ينتفي عند عدم الشرط لانتفاء السبب فهل يدل هذا التركيب لغة على الانتفاء او لا وكذا لو سلم عدم بطلان السببية وانتفاع الحكم بمنع الشرط فلا يلزم ان الشرط دال لغة على انتفاء الحكم بل يجوز ان يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط اصليا ويكون بقاءه بوجود المانع ولا ينفع الذهاب اليه فتدبر ثم لك ان تقول

في تقرير الكلام ان الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لغة وموجب له والشرط خصصه بتقدير وجوده واخرج بتقدير عدمه فلهذا عدوا الشرط من المخصصات فانتفاء الحكم عند عدم الشرط انما هو من تخصيص الشرط فاذا وجد حكما مخالفة كالاستثناء الا انه مفيد للحكم المطلق في المنطوق والشرط في المسكوت واما عندنا فالجزاء مع الشرط يفيد حكما مقيدا وما وراءه يبقى على الاصل سواء كان الحكم في الجزاء والشرط قيد المنزلة الظرف والحال لو كان الحكم بين الشرط والجزاء فانه اذا الحق المغير اي مغير كان يبقى الكلام موقوفا فعلى هذا انبنى خلافية مفهوم الشرط على ان الشرط هل هو بمنزلة استثناء تقديرات ما وراءه عن الحكم الجزئي وكان الجزاء عاما لها لغة وان الشرط مع الجزاء مفيد لحكم مقيد فقط لا غير فعلى الاول الشرط دال على نفي الحكم عما عداه لغة بخلاف الثاني بل حكم ما عداه مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الامامين ثم لما كان من جزئيات التركيبات الشرطية باجزاءه سبب شرعا لحكم آخر ولم يكن سببية الا لافادة حكمه في محله وكان الجزاء في نفسه مفيد الحكم عام لغة او عرفا على رأيهم فهو تام في السببية والشرط انما استثنى بعض التقادير فمنع تاثيره عليها واما عندنا فلما لم يفد الا حكما مقيدا لما يتحقق سببية قرر الكلام في هذا المقام على غير ما سلكه وفي كلام القاضي الامام اشارة جلية الى ما قلنا فان عبارته الشريفة في الاسرار هكذا احتج الشافعي بان تعليق الحكم بشرط ينفيه عما قبله وبعده على اعتبار انه لولاه لكان موجودا كقول الرجل لعبده انت حر موجبه وجوده الحرية صفة للعبد فاذا قال ان دخلت الدار وتعلق اعدامه عن محله ونفيه مع وجود قوله انت حر فبقيت ان التعليق كما يوجب الوجود عند الشرط اوجب النفي عما قبله ثم قال بعد بيان فروع الخلافية اما علماؤنا رحمهم الله تعالى فانهم ذهبوا الى ان الاسباب الموجبة للاحكام اذا علقت بالشروط كان التعليق تصرفا في العلل باعدامها لا في احكامها وعنده وجود الشرط يكون ابتداء وجود الاحكام كما عندنا وجود العلل لا فرق بينهما في حكم الابتداء فقوله على اعتبار انه لولاه موجودا اراد به ان قوله بافادة الشرط انتفاء الحكم عند عدمه مبني على اعتبار الشرط كالاستثناء مخرجا لما عدا التقدير وجود الشرط واشار بقوله فانهم ذهبوا الى آخره الى انهم ذهبوا الى ان الشرط مع الجزاء يفيد حكما مقيدا ولا افادت في الجزاء منفردا حتى يصلح للسببية قبل وجود الشرط واما الامام فخر الاسلام فقد اجمل ولا اجمالا ما قال حاصله ان المعلق بالشرط عندنا لا ينعقد سببا انما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي رحمه الله هو موخر ثم بعد تفريع الخلافيات اشار الى ما قلنا بقوله في استدلال الشافعي قال لان الوجوب ثبت ما لايجاب لا الشرط فيصير الشرط معدما يا وجب وجوده ولا هو فيكون الشرط موخرا لا مانعا يعني انه لولا الشرط لكان الجزاء ايجابا للثبوت الحكم على جميع التقادير في الحال لغة فالشرط استثنى ما عداه وعدم الحكم فيه فيكون الشرط نفسه موخرا لغة لا مانعا عن التكلم وانما قرر الكلام في هذا الذي من جزئيات المعلق وهو ما كان الجزاء سببا لحكم آخر شرعا ان ذكر بعض التفريعات كما هو دابها الشريف ومقصودهما ذكرناه وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما ذكره هذا غاية للتقرير لكن بقي فيه بعد تامل فتامل ويتفرع عليه تعليق الطلاق والعتاق بالملك فانه يصح عندنا ويقع عند وجود الملك عندنا لعدم سببية في الحال انما يصير سببا عند وجود الشرط وهو الملك فيصادف محلا مملوكا والا يصح عنده بل يبطل لانعقاده عنده سببا في الحال والمحل غير مملوك فيلغو ولا يقع شيء عند وجود الشرط ويتفرع عليه تعجيل النذر المعلق بنحو ان قدم ولدي فلله صدقة كذا فعندنا لما لم يصر هذا النظر سببا للوجوب الا عند وجود الشرط لا يصح التعجيل لكونه اداء قبل وجود الوجوب عنده لما انعقد سببا في الحال انما الشرط مانع وجوب الاداء لانفكاكهما في المالي عنده فصح التعجيل كالزكوة قبل الحول ويتفرع عليه ايضا تعجيل كفارة اليمين اذا كان بالمال قبل الحنث عنده يجوز لان الحنث عنده شرط واليمين سبب قد وجد السبب فوجب في الذمة وانما لم يكن واجب الاداء لانفكاك المذكور صح الاداء قبل الحنث وعندنا لا يجوز التعجيل لان سبب الكفارة عندنا الحنث لا اليمين فالتعجيل قبل الحنث اداء قبل وجود السبب فيه بحث فان المفرع في حيز الخفاء فان الكلام في الشرط النحوي بل يمنع السببية تم الا ان الحنث ليس شرطا نحويا وما اجيب ان قوله تعالى وكفارته اطعام عشرة مساكين الآية بمعنى

ان حنثتم فكفارة او فصار معلقا بالشرط فهل يمنع سببيته هذا الكلام لايجاب الكفارة ام اخر الحكم فقط فيه تعسف ظاهر وكذا ما اجيب ان قول الحالف والله لافعلن كذا في قوة ان حنثت فعلي الكفارة بل الحق انه ليس متفرعا وانما جئ به لمشابهة الشرط النحوي وانما هو متفرع على ان اليمين سبب للكفارة كما ذهب اليه هو او الحنث كما ذهبنا اليه فالاتيان بها قبل الحنث اتيان بعد تقرر السبب عنده فيجوز في المالي بما ذكر وعندنا قبل تقرر السبب فلا يجوز فافهم اقول الاشبه انا اذا هذه المسئلة ممن منع التعليق السببية او الحكم مبنية على ان صيغ العقود والفسوخ هل انشاء ام اخبار فيقضي الانشاء الذي هو الموجب للحكم حقيقة وانما يقتضي الانشاء لكونه حكاية عنه لمن قال بالاول كالشافعية فلا تعليق عنده الا باعتبار الحكم لوجود الصيغة في الحال وهو الظاهر وهي السبب لوجود العقد لمن قال بالثاني كمشائخنا الكرام فلا وجود للسبب عنده وهو الانشاء الموجب لانه انما هو كان يثبت اقتضاء ضرورة تصحيح الجرية ولا اقتضاء في التعليق للسبب الذي هو الانشاء الا عند وجود الشرط لان التعليق لا يتوقف صحته وصدقه الا على وجود اللازم عند وجود الملزوم لا غير الا ترى انه يجوز التعليق في الممتنعات مع انه لا وجود للجزاء اصلا فتفكر وفيه نظر ظاهر فانه لا ينفع الشافعية الذاهب الى الانشائية فان النزاع باق بعد لان كون الصيغة سببا مطلقا يجوز ان لا يكون مجمعا عليه بل سببية في الحال انما هو في التنجيز واما في التعليق فنحن الخلاف فعندنا لا سببية فلا فالهم قال مطلع الاسرار الالهية انه يجئ ان هذه الفسوخ والعقود على تقدير كونها اخبارات فهي حكايات عن طلاق يتبرأ المتكلم عند التكلم بها ولهذا الطلاق المعتبر الايقاع فالمتكلم عند التكلم به يعتبر تعليق الطلاق البتة او لا ثم يتكلم فقد تحقق المحكي عنه في الحال وهل هو سبب ام لا للشافعية ان يقولوا قد انعقد سببا لكن تاخر الحكم للتعليق فلا ينفع للحنفية الذاهب الى الاخبارية ثم انه يمكن ايضا الخلاف على تقدير الاخبارية انها اخبارات عن ايقاع الطلاق في الحال بحيث يقع عند وجود المعلق عليه او عن ايقاع الذي يوجد في الوقت في ذلك فلا ينفع الاخبارية فافهم وفي التلويح والتحرير هذه المسئلة بل مسئلة مفهوم الشرط ايضا مبنية على اختلاف واقع في الشرطية فقال اهل العربية الحكم في الجزاء وحده والشرط قيد بمنزلة الظرف والحال فمعنى ان دخلت الدار فانت طالق انت طالق وقت دخولك الدار والحال انك داخلة الدار قال السيد في حواشي شرح المختصر ان هذا هو مذهب البصريين واحد من اهل العربية الا صاحب المفتاح فيما يظهر من كلامه ويؤيده ما في ضوء المصباح ان حرف الشرط اخرج الشرط والجزاء عن الكلامية والافادة للسكوت وقال اهل النظر الحكم بينهما هو حكم تعليقي يخالف حكم المحليات وهما اي الشرط والجزاء جزءان لان الكلام احدهما محكوم عليه بذلك الحكم والثاني محكوم به فمال الامام الشافعي الى الاول المنسوب الى اهل العربية فذهب الى ان السبب منعقد الآن لوجود الحكم بالطلاق الآن والعدم عند العدم اي عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط حكم شرعي مفهوم لان الشرط لما كان كالحال الظرف افاد الجزاء الحكم على كل تقدير والشرط خصصه بعض التقديرات ومنع عن البعض فالانتفاء جاء من قبل الشرط فصار حكما مفهوما منه وصار شرعيا ايضا لكونه مدلول الكلام ومال ابو حنيفة الى الثاني فهو مع الشرط اذا دخل تعليقا عنده فلم يوجد الحكم منه بوقوع الجزاء ان لم يتحقق عند وجود الشرط واذا قدر اذا دخل حكما تعليقيا فبقي فيما وراء المعلق عليه على ما كان عليه في الاصل فههنا مطلبان الاول تفرع مفهوم الشرط على هذا الخلاف وتقريره ان الشافعي لما مال الى مذهب اهل العربية كان الجزاء عنده مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط خصصه فالنفي مضاف اليه والامام ابو حنيفة لما مال الى قول اهل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم اصلا وانما المفيد للحكم المجموع الحكم المفيد فلا يدل العدم عند العدم بل العدم عنده بقي اصلا كما كان هذا حاصل كلامه وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بافادة الجزاء الحكم حال الشرط انه مفيد لثبوت الحكم في الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيه فيلزم تحقق الجزاء البتة والشرط ايضا فاسد فان الجزاء بما يكون مستحيلا مع كون الشرط ممكنا عرفا ولغة فبناء الكلام على هذا الباطل

لا يليق وكيف يقول مثال هذا الامام الهمام ذو اليد الطولى في العلوم وان اراد بها افادة كون حكم الجزاء ثابتا على تقدير وجود الشرط على سبيل التعليق التقديرية ولا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط لا غير فهذا مساوق للشرطية فيما يلزم من كون الحكم في الجزاء الا ما يلزم من كون الحكم بينهما للتلازم وفهم وافهم واما ثانيا فلانا سلمنا ذلك فلانسلم ان الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرط خصصه بل الجزاء يقيد بالحال والظرف واذا كان في الكلام قيد يبقى موقوفا عليه ويستفاد من المجموع حكم مقيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل يبقى على ما كان ثم لو بقي على انه قائل بكون الشرط مخصصا للجزاء وهو انما يكون لو كان الجزاء مفيد العموم التقادير كما قدمنا لكان له وجه لكن لا يفي باثبات كون الجزاء خبرا والشرط بمنزلة الحال والظرف واما ثالثا فلانا سلمنا ذلك لكن النزاع باق لانه ينفع الحنفية الذهاب الى قول اهل المنطق ايضا لانه سلم ان المجموع الحكم تعليقي بالمنطوق ودليل في المسكوت انتفاء الجزاء بعدم الشرط ام لا والا يلزم تعيين احدهما فالنزاع باق كما كان فافهم واذا تاملت علمت ان هذا وارد على ما قررنا من البناء فتدبر المطلب الثاني تفرع مسئلة انتفاء السببية على هذا الخلاف وتقريره لما كان مجموع الشرط والجزاء المعبر عنه بحكم تعليقي لم يكن موجبا للتحقق الجزاء فلا ينعقد سببا كما هو راي الامام ابي حنيفة واما عنده فلما كان الحكم في الجزاء افاد ثبوته الا ان الشرط مانع فهو ثبت لولا المانع وهو معنى انعقاد السببية وفيه ان الشافعي لا ينفعه الذهاب الى ذلك لان النزاع باق بعد لان الشرط قيد مغير اتفاقا فاما مغير للسببية فلا يبقى سببا واما عن ثبوت الحكم به فلا ينفع الذهاب اليه للشافعي كذا في الحاشية ولعلك تقول انه اذا كان الحكم في الجزاء فيكون مفيد التحقق حكمه في الواقع الا ان الشرط منعه عن التحقق الحالي وقيد بحال تحققه في الواقع واذا كان مفيد الحكم صار سببا مفضيا اليه فينفعه الذهاب اليه وهذا بعينه كما يقول الامام ابو حنيفة هي ان المضاف كالطلاق غدا يكون سببا في الحال لافادة تحقق الطلاق في الواقع لكن سنفي الفرق لك ان تقول في تقرير الكلام ان هذا انما يتم لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه وهو باطل لا يلتفت اليه فالذي يصلح الارادة بثبوت حكمه على تقدير وجود الشرط على طريقة الحملية التقديرية فهذا مساوق الشرطية الميزانية فلا اقتضاء فلا سببية ولا يفيد نعم ينفع ابا حنيفة الذهاب الى مذهب اهل المنطق فانه لما كان مجموع الشرط والجزاء كلاما مفيدا والجزاء بمنزلة جزء الجملة فلا يفيد شيئا فلا يكون مفضيا الى الوقوع فلا سببية اصلا واما مجموع الشرط والجزاء فانما يفيد التعليق فلا يقتضي وقوع المعلق اذ صدقه لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين وكذا الانشائية لا تفيد الا انشاء لزوم شيء لشيء ولا يقتضي وقوع ذلك الشيء بل لو تاملت لوجدت الحق قول هذا الامام الهمام الجبر المقام عليه الرحمة والرضوان فانه ان كان الحكم فيما بين الشرط والجزاء فقط عرفت وان كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكما واقعيا بل تقديريا كما في الحملية التقديرية وانها ملازمة للشرطية الميزانية فلا يستدعي وقوع المعلق ولا يفضي اليه وما قرر لك اندفاع ما قيل ان مذهب اهل الميزان لا يصلح لابتناء العدام لسببية لان حاصله يرجع الى ملزومية الشرط للجزاء وهذا لا ينافي السببية ولا يوجب فافهم وتشكر قال مطلع الاسرار الالهية الى قدس سره ان هذا انما يدل على ان الجزاء وحده ليس سببا ويجوز ان يكون مجموع الشرط والجزاء سببا في الحال لكن للوقوع في المستقبل عند وجود الشرط وهو الذي يستدعيه القوانين الشرعية كيف ولم يصدر من الزوج تصرف الا هذه الشرطية لا غير ولم يوجد منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون معلقا به بل انما يكون معلقا لصدور هذه الشرطية كيف وقد لا يكون اهلا للتصرف عند وجود الشرط كما اذا جن او عرض عارض آخر واذا كان السبب هو الكلام الشرطي فمتى بطلان سببية ان انت طالق يبطل بسببية بسبب الشرط في عالم الواقع وانما السببية للشرطية لوقوع الطلاق عند حلول الشرط وان جعل نفاذ الحكم ممتنعا ان سببية انت طالق كان سببا مفضيا الى وقوع الطلاق لو لم يمنع الشرط فانه قد منعه عن ايجابه الحكم ووقوع الطلاق وعلى هذا فلا يصح تفريع صحة تعليق الطلاق بالملك الا اذا ثبت ان الملك لا يشترط لانعقاد سببية هذا المعلق بدونه فتدبر ولك ان تقول السبب ما يفضي

لوقوعه

الی وجود السبب من البین ان مجموع الشرط والجزاء انما یفید حکما تعلیقیا یلزم احدہما للآخر وہو تحقق وقوع الجزاء فلا یفید فلیس کل فقد شیء یکون سببا ثم بعد تحقق الشرط یتحقق الجزاء فح یقتضی الی السبب فاذا قال ان دخلت فانت طالق فلم یوجد منہ الا الحکم بالملازمۃ بینہما فلیس ہو مطلقا الآن بل بعد الدخول ایضا مطلقا وعدم وجود التصرف منہ عند وجود الشرط مسلم لکن وجد منہ شیء یکون تصرفا عند وجود الشرط بحکم الشرع وہذا ای صیرورۃ شیء وجد منہ تصرفا لا یقتضی قیام الاہلیۃ ح بل ابقاہ کونہ اہلا وقت وجود ذلک الشیء کیف الجنون لا یناقی کونہ مطلقا والاستقا انما ینافی صحۃ التکلم ولا اعتبار للکلام حال الجنون ہہنا التکلم کان وقت الافاقۃ وصیرورتہ تطلیقا عندہ بحکم الشرع ولا محذور فیہ وعلی ہذا یصح تعلیق الطلاق والعتاق بالملک فانہ کلام ولیس تطلیقا فی الحال فلا یقتضی قیام الاہلیۃ وانما یصیر تطلیقا عند الشرط وہو الملک وح لا مانع من الصحۃ فافہم وقد وقع ہہنا نوع من الاضطراب وانما اشرنا الیہ لانہ کان من منزل اقدام الراسخین فثبت لعلہ لا یتجاوز الحق عما قلناک وعلی اللہ التکلان فانہ علیم باحکامہ واستدل اولا السببیۃ انما یکون بالتاثیر فی المحل لان السبب التصرف عن الاہل مضافا الی المحل ومن ثم لم یکن بیع الحر سببا للملک لفقدان المحل والتعلیق یمنع ذلک التاثیر فلا سببیۃ اقول یتجہ الیہ منع المنع ای منع منع التعلیق للتاثیر فانہ یجوز ان لا یمنع التاثیر بل انما یوخر الحکم لا غیر کیف وہل ہذا الا اعادۃ الدعوی فیہ نظر فانہ منع مقدمۃ مدلولہ فی الکشف وذلک لان الشرط انما دخل علی السبب دون الحکم فیکون السبب معلقا فلا سببیۃ ولا تاثیر قبلہ کیف واذا قال ان دخلت فطالق لم یقصد الا التطلیق عند الدخول لا فی الحال واعترض علیہ مطلع الاسرار الالہیۃ ابی قدس سرہ ہو لا بان السبب لیس انت طالق بل مجموع الشرط والجزاء واما انت طالق فقط فہو سبب لوقوع الطلاق فی الحال وقد خرج عن السببیۃ باقتران الشرط وصار المجموع سببا لوقوع الطلاق عند الدخول ہذا وقد عرفت انہ لا یصلح للسببیۃ فتذکر وثانیا سلمنا ان الجزاء وحدہ سبب لکن المعلق بالشرط ہو وقوع الفرقۃ لا الایقاع من قبل الزوج وان ادعی فہو ممنوع لا بد من شاہد بل ہذا تصیر المرأۃ بحیث تکون طالقا عند الدخول ولم یکن ہذہ الصفۃ من قبل وہذا نوع من التاثیر ہذا کلام متین لکن لک ان تقول ان لیس التطلیق الا مفاد انت طالق لا سیما علی رای الشافعیۃ واذا علق صار التطلیق معلقا ایضا لا وقوع الطلاق فقط واذا صار معلقا لم یبق لہ تاثیر اصلا ولیس معنی کون المرأۃ بحیث تکون طالقا عند الدخول الا انہ صالح لان یقع الطلاق عند الدخول تعلق التطلیق الضروری منہ ایاہا کما انہا وقت النکاح بحیث یکون مطلقۃ عند تعلق تطلیق الزوج واما کونہا بتلک الحیثیۃ بالتطلیق الموجود الآن فباطل لانہ معلق بعد فتدبر وذلک ان تثبت منع التعلیق التاثیر بانہ انما یفید الحکم بلزوم احدہما للآخر فقط لا ثبوت شیء فی نفس الامر فلا تاثیر لہ فی الوقوع ولا اقتضاء وح لا یتجہ الیہ المنع فافہم واورد علی الدلیل انہ اذا کان التعلیق مانعا عن تعلقہ بالمحل فیجب ان یلغو کالتنجیز فی الاہلیۃ یلغو لعدم مصادفۃ المحل وکبیع الحر یلغو واجیب بان المرجو یعرضہ السببیۃ فیفید عند ذلک فلا یلغو ویلغو کطالق انشاء اقتدای مثلہ وہو غیر المرجو لعلم بوقوع الشرط واستدل ثانیا السبب بدونہ ای بدون الحکم کالکل بدون الجزء لکونہ لزومہ مثلہ ووجود الکل بدون الجزء باطل فکذا وجود السبب بدون الحکم والحکم منتف بالاتفاق فالسبب کذلک وفیہ نظر اذ لزومیۃ السبب للسبب ممنوع حتی یکون کالکل بدون الجزء والاولی ان یقال ان الاصل فی السبب ان یلزمہ الحکم لکونہ طریقا الیہ الا لدلیل خارجی کالنفاس لا دار الصوم فہہنا ایضا الاصل یبقی علی الاصل ما لم یدل دلیل علی التخلف ولا دلیل فتامل فیہ واورد البیع فی الخیار والتطلیق المضاف کطالق غدا فانہا سببان والحکم وہو الملک فی البیع ووقوع الطلاق فی المضاف قد تاخر لمانع الخیار والتقیید وربما یورد ان علۃ الدلیل

الاول ايضا بانهما انما يفيدان ان سببا اذا لاقيا المحل وانتفى المانع اثرا فيه والتخيار والتقييد يمنعان ذلك والحق انه لا يرد على الدليل شيء منهما فانا اذا منعنا منع التعليق التاثير والاقتضاء لكونه غير مفيد لوقوع شيء في نفس الامر والتعليق ههنا وانما هو تقييد ومفاده تحقق هذا المقيد في نفس الامر ففيه اقتضاء وتاثير غاية ما في الباب ان الاثر لا يوجد الا حين وجود القيد فافهم واجيب عن الاول بان الخيار فيه بخلاف القياس ضرورة لدفع الغبن والقياس يقتضي لزوم العقد وهي اي الضرورة بقدر الحكم فقط فالحكم يتعلق به واما السبب فتعلقه من غير ضرورة فان تعلقه يوجب تعلق الحكم ايضا بدون الحكم والقياس يابى عن تعلقه فلا يتعلق من غير دليل واجيب ايضا بان الشرط يمنع التعليق بالعدم كما قيل واتيك على ان تاتيني بمعنى ان اتيتني واذا كان المعلق بالعدم وهو الخيار فالبيع منجز وانما المعلق الخيار في الفسخ لوجود البيع فانتفت فلم تثبت الحكم من الملك مع وجود السبب قال وتعليق الحكم انما هو لدفع الضرر عمن له الخيار ولعلك تقول قد تقدم ان انت طالق على ان بمعنى ان اديت الفا فانت طالق والطلاق معلق بالاداء فكان ما قبل على معلقا بما بعد وهو الاولى ان يحذف عن الجواب حديث كون شرط على تعليق ما بعد وبل يقال البيع منجز انما الخيار في الفسخ فان المقصود اني بعت ولي الخيار في الفسخ بقرينة جزئية فيه ثم ان الجواب حقيقة هو جواز التخلف للدليل الا بالاعتبار الاختلاف في السند فافهم واجيب عن الثاني في التعليق بيمين وهو للاعدام يعني المقصود منه عدم وجود الشرط والاترتب هذا المحذور فلا يفضي الى الوجود غالبا بل الى العدم فلا ينعقد سببا واما الاضافة فانها تحقق المضاف فان طالق غدا لا افاد ان الطلاق متحقق في الغد فالمقصود تحقيق الطلاق فصار هذا التعليق في الحال مفضيا الى الغد فانعقد سببا وردبان اليمين قد يكون للحمل والحث على وقوع الشرط لا للاعدام كان يشترني بقدوم ولدي فانت حر فينبغي ان ينعقد سببا الا ان يقال لما لم ينعقد ما هو للمنع سببا لم ينعقد ما هو للحث ايضا لعدم القول بالفصل وقد يفرق بالخطر والشك في عدمه يعني ان التعليق يكون المعلق عليه مشكوك الوجود فلا يفضي الى الجزاء غالبا فلا ينعقد سببا واما المضاف فليس القيد فيه مشكوكا بل متحققا فيفضي الى تحقق ما قيد فينعقد سببا وقد وجد الحاشية مكتوبة بهذه العبارة واعلم ان اذا كان اليمين بامر محذور كالطلاق ونحوه فهو للاعدام والا فللحث وعلى هذا فالخطر بمعنى المنع وهذا مخالف للمعتبرات المنقول فيه هذا الكلام ولعله من خطاء الكاتب بل هو كان متعلقا بما قبله من الرد فيكون حاصل الرد ان الاعدام انما يكون اذا كان اليمين بامر محذور والا فللحث ودعوى الاعدام مما في كل يمين غير معقول فتدبر لكن يستلزم هذا الفرق عدم جواز تعجيل الصدقة مثلا اذا قال على صدقة يوم يقدم فلان لان قدوم فلان مشكوك الوجود فلا يكون سببا في الحال لوجوب الصدقة كالتعليق بالشرط فالتعجيل او قبل الوجوب ويستلزم كون الاجارة غدا فانت حر مثل اذا مت فانت حر لان مجيء الغد امر متيقن كالموت فينعقد المعلق بالغد سببا للتعلق في الحال كالمعلق بالموت فلا يجوز بيع العبد في الصورتين لوجود السبب للعتق فيما مع انهم يفرقون ويجيزون بيعه في الاول دون الثاني اقول في الاول وهو ما اذا قال على صدقة يوم يقدم فلان العبارة للفعلية لان الحكم فيه بالثبوت في الواقع لكن في وقت معين فلا يفيد الشك والخطر وانما يلجئ من خارج فيتحقق الايقاع من الناذر فانعقد سببا بخلاف التعليق فان العبارة فيه لمجرد افادة اللزوم من غير نظر الى تحقق الطرفين او احدهما فلا ايقاع من قبل المتكلم في هذا الكلام وانما يتحقق الايقاع منه عند وقوع الملزوم فتدبر واقول في الثاني وهو تعليق العتاق بالموت التعليق سبب الان للتدبير شرعا وهو تصرف آخر غير الاعتاق بل من قبيل الوصية والمفضي اليه التعليق بالموت فهو السبب لا المعلق اي ليس السبب فيه المعلق وهو انت حر للعتق حتى يرد النقض وقد بينا سابقا ان المعلق ليس سببا للعتق لعدم الافضاء وعدم دليل شرعي بخلاف العتاق وهو اذا اجارك غدا فانت حر لانه ليس سببا للعتاق شرعا ولا لتصرف آخر وقد بينا سابقا ان التعليق لا يصلح سببا للعتق لعدم الافضاء اليه واعلم ان مجيء الغد في اذا اجارك غدا مشكوك الوجود فان الشرط ليس الا مجيء الغد قبل موت العبد فانه هو المباح

لان يتعلق به الاعتاق فهذا التعليق وتعليق ان دخلت سواء لكن المعلق به اذا كان الموت كما في اذا مت فليس الموت مطلقا بل الموت قبل موت العبد وهو مشكوك ايضا فينبغي ان لا ينعقد فالاشكال بحاله اما قرره المعترض وما قال المصنف وانكان دافعا له لكن ليس بمرضي كلام المحققين من الفقهاء حاله قال في الهداية وغيرها ان هذا انما يعتبر سببا الآن لعدم صلوح زمان المعلق به للاعتاق لان وقت الموت معدم للملك وهو من شرطه وهذا كما يبطل جواب المصنف يصلح جوابا عن اصل الايراد ايضا لكن اورد عليه الشيخ الهداد ان الثلث يبقى في ملك الميت ويفيد محلا لنفاذ الوصايا وبذا ايضا من قبل الوصية فلا يناسب نفاذه الموت لانه يذهب عليك ان بقاء الملك للميت مما لا يعقل واما نفاذ الوصية فلان الوصية تصرف ثابتة حال الحيوة واثر ها ان يمنع خلافة الورثة في الملك ويصير الموصى له خليفة في مقدار الوصية الى الثلث وان لم يكن الموصى له معينا بل في القرب فقط كهذه الوصية فيظهر اثره في آخر الجزء من الحيوة ويمنع انتقاله الى الورثة فهذا الشرط بخصوصيته فيه لا يمنع السببية وترتب الجزاء قبل وقوع الشرط هذا تقرير كلامهم على لبق مرادهم وبعد بقي جنايا في الزوايا والله اعلم باحكامه فاعلم ان الشافعية قالوا ان لا يمنع نزول المعلق لا غير كما في تعليق القبيل فانه يمنع نزوله لا اقتضاء نزوله والمعلق الحكم لان ملزوم دخول الدار وقوع الطلاق وهو الحكم لا الايقاع ضرورة وقالوا ثانيا لو لم يكن المعلق بالشرط سببا عند التعليق لم يكن سببا عند وجود الشرط فلم يقع الطلاق عنده وهو باطل والجواب عنهما ظاهر مر لا يخفى اما عن الاول فلان كون الحكم معلقا مسلم لكن الكلام في ان سببه موجود الآن ام بعد تحققه اقتضاء اذ ليس في التعليق ايقاع اصلا وانما هو بعد وجود الشرط ولعلك تقول من قبلهم انكان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فهذا المقيد يقتضي الوقوع فيه اقتضاء لكان انشاء او سببه شيء فيه اقتضاء هو المخبر عنه فوجد السبب والكان الكلام مجموع الشرط والجزاء فهو يقتضي وقوع الطلاق عند الشرط ويفضي اليه هذا انكان انشاء والا لابد من تحقق اللزوم وهو بالانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب ولك ان تجيب بانا بينا سابقا ان الشرطية لا تفيد الا الملازمة بين الشيئين انشاء كان او اخبارا وهي لا يفضي الى وقوع الجزاء او ايقاعه فلا يصلح للسببية وكيف لا وقد يقصد منه عدم الوقوع فانه يكون للمنع وايضا وقوع الشرط مشكوك الوجود في نظر المتكلم فما حال ما علق به ولو سلمنا نقول من ادعى سببية لمجموع فعليه الاثبات فانا من وراء المنع واما اذا كان الجزاء كلاما والشرط قيده فقد عرفت انه يكون قضية تقديرية متساوقة للشرطية فحكمها حكمها بخلاف المضاف فانه لا تقدير فيه بل الانشاء بالتحقق الواقعي في وقت معين او اخبار عنه فتدبر واما عن الثاني فمنع الملازمة وهو ظاهر وشيد اركان الاستدلال بان المتكلم لا منع له عند وقوع الشرط واعتباره مطلقا عنده تقديرا مجردا اعتبارا لا يصلح لاثبات الاحكام الشرعية كيف وقد يكون عنده وجود الشرط غير راجح بل مجنونا لا يصلح مطلقا فلو لم يكن حال المتكلم ايقاعا عند الشرط ايضا فثبت الملازمة ولك ان تجيب عنه بانه لا يلزم المنع عند الشرط بل المنع السابق يكفي لانه وان لم يكن معتبرا شرعا ولا مفضيا الى شيء لكن جعله الشارع مفضيا عند الوجود فصار تعليقا عند وجود الشرط حقيقة والزوج مطلقا لا بمجرد الاعتبار فقط والمجنون لا يناسب صيرورة المنع السابق تعليقا انما يناسب اعتبار كلام حال الجنون فافهم وقالوا ثالثا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا حلف له فيما لا يملك ولا طلاق فيما لا يملك قال الترمذي هو احسن شيء روي في الباب وفي رواية الحاكم عن ام المؤمنين عن عائشة مرفوعا لا طلاق الا بعد نكاح ولا عتق الا بعد ملك ورواه الحاكم والبيهقي وعبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعا وفي رواية عبد الرزاق وابي داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا لا طلاق فيما لا يملك ولا بيع فيما لا يملك ولا عتق فيما لا يملك ولا وفاء لنذر الا فيما ابتغي به وجه الله ومن حلف على معصية فلا يمين له ومن حلف على قطيعة رحم فلا يمين له وفي رواية ابن ماجة عن المسور بن مخرمة مرفوعا لا طلاق قبل نكاح ولا عتق قبل ملك الروايات كلها في الدر المنضود قلت لا

منوطة بالعبارة عدم الوقوع في غير الملك وامالا يقاع فسكوت عنه والكلام فيه والاول تتفق بيننا وبينكم ولو سلم ان المراد الايقاع فالمراد التنجيز كيف وليس التعليق عندنا طلاقا ولا ايقاعا حالة فليس في اخلافيه وهو ظاهر واستند بان من حلف لا يطلق فنذر وفاق الطلاق بخلاف الايمان حتى عللوا انه لا يسمى طلاقا واعترض بان مبنى الايمان على العرف والعرف فيه ان لا يطلق متنجزا وهذا ليس بشيء فانه قد مر ان العرف منصص فيخص الحديث ولو سلم شمول الطلاق له فاعلم ثم هذا الحمل ماثور عن الزهري والشعبي فقد روى عبد الرزاق عن الزهري تاويل الحديث بهذا النمط وروى ابن ابي شيبة عن سالم والقاسم بن محمد وعمه وابن جنم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول مثل قولنا ونقل ايضا عن سعيد بن المسيب وعطا وحماد وابن ابي سلمان وشريح كذا في فتح القدير وربما يعترض بما روى الدارقطني عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قال ليوم اتزوج فلانة فهي طالق قال طلق فيما لا يملك وبما رواه هو ايضا عن ابي ثعلبة قال قال لي عمر اعمل لي عملا قلت ان اتزوج فلانة فهي طالق قال اتزوج ثم بدا لي ان اتزوجها فانه لقيت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فسألته فقال لا تزوجها فانه لا طلاق قبل النكاح وفي المنتقى نسب الى عبد الله بن عمرو ابن العاص هذا اليمين لا يلزمني هذا الجواب وقال هذا حديث منكر لا يقبل التاويل قلنا احد ثلاثة ضعيفان لا يصح الاحتجاج بهما قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير قال وحاسب تنقيح التحقيق انهما طلان ففي الاول ابو خالد الواسطي وهو عمرو بن خالد وضاع وقال احمد وابن معين كذاب وفي الاخير على ابن قرين كذبه ابن معين وغيره وقال ابن عدي ليس بالحديث بل ضعف احمد وابو بكر بن ابي داود القائم في الشيخ السهيلي بجميع الاحاديث وقال ليس لها اصل ولا الم يعل بها مالك في ربيعة والاوزاعي هذا وقالوا ارايعار وعلى عبد الرزاق عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه قال الحسن البصري سأل رجل عليا قال قلت ان تزوجت فلانة فهي طالق وقال علي ليس بشيء وهذا نما تشبث منهم بطريق الجدل والا فقول الصحابي ليس حجة عندهم قلنا معارض بما روى مالك في الموطا ان سعيد بن عمر ابن سليم الزرقي سأل القاسم ابن محمد عن رجل طلق امرأته ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجلا جعل امرأته كفارة يمينه ان هو تزوجها فامره عمر ان هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة الظهار كذا في فتح القدير واما الجواب بان الاحاديث لم يلق احسن امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه خلاف الصحيح الاحتجاج به فليس بشيء فانهم شهداء على النفي وهي لا تقوم على كونها في المدينة مدة طويلة بعيد ثم اصحاب السلاسل قاطبة نقلوا السنة متصلا الى ربيعة في القضاء به وملاقاته ولطعن فيهم لا يجتمعون على مسلم ويضحك من عقله الصبيان ايضا قلت لا الا حاد التواتر والرواة كلهم اولياء اصحاب الكرامات وبالجملة الشك فيه زلة عظيمة فافهم وامارة الجواب بان المرسل حجة فليس ثم ارسال اذ مقصوده انه ليس حجة عندي معارضة للمسند وما عن امير المؤمنين عمر مسندا هذا وقالوا خاسا قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن وروى عبد الرزاق عن ابن جريج قال بلغ ابن عباس ان ابن مسعود يقول ان طلق ما لم ينكح فهو جائز فقال ابن عباس اخطأ في هذا ان الله تعالى يقول اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن ولم يقل اذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهن قلنا ليس في الآية نفي صحة التعليق بالملك بل فيه حكم اذا نكح ثم طلق قبل المس وتاويل ابن عباس لا يقبل لعدم تحمل اللفظ ولمعارضة قول ابن مسعود لا يقوم حجة ايضا فافهم ولقد اطنبنا الكلام في هذه المسئلة فانه محل تهيج اقدام المتبحرين والله اعلم بالحكمة تذنيب التعليق هل يبقى مع زوال الملك قد مر القول المبسوط فيه فاذا قال ان دخلت فلانة فانت طالق فانها تبين بالتطليقة البائنة ويبقى التعليق كما كان حتى لو تزوج بعد زوج آخر ودخلت طلقت فيما عند الملك لعدم ان حل الطلاق بالملك لا يصح ويبقى هذا عند الثلث الامام ابو حنيفة وصاحباه قالوا لا يبقى لان المعلق بالشرط ليس بمباشر في الحال انما السبب في وقت وجود الشرط وذلك الوقت لعدم الملك لا يصح تحقيق القول هو اني قول ائمتنا الحق لان الشرط جزء اخير من العلة التامة حقيقة لا يتوقف المعلول بعده على امر آخر والملك يكون الشرط جزء اخيرا بقاء الحلية والا توقف على امر زائد هلف فاذا انتفى الحلية انتفت الشرطية فلم يبق المعلق به طلقا وقوع الطلاق قد مر وفيه الخبر بما

ان الشرط خبر لا يتوقف المعلول عليه وعلى امر آخر وههنا ايضا كذلك فانه بعد التعليل افاد وجود الشرط فوجب الطلاق من غير توقف على امر آخر
واما توقفه قبل انعقاده بهذا على الغير فلا يضر كما انه توقف بعد الاتيان بواحد على الملك فاعترض مطلع الاسرار الالهية ابن قدوس سره ان ارتفاع المحلية
راسا يمنع الشرطية كما في حرمة المصاهرة وغيرها لعدم الفائدة وان ارتفاع المحلية موقتا كما في المطلقة ثلاثا فلا يوجب انتفاء الشرطية فتقول اذا انتفت
المحلية انتفى الشرطية ممنوع ان اراد ما يعم الارتفاع الموقت وان اراد الارتفاع راسا فمسلم لكن لا نمنع ثم اجاب بالبناء على مسئلة الهدم ان محل
قد ارتفع راسا وبتراخ بعيد حادث ابتداء فان الزوج الثاني محلل عند ما نحن فيه لكنه لو رجع وقيل ان ارتفاع المحلية بحيث لا يأتي محلل
على آخر لا ينافي الشرطية لم يبعد فالاولى في الاستدلال لهم انه الظاهر انه ما علق الا على ملكه وهو لم يملك حال التعليق الا الثلث وقد بطلت بالتنجيز فلم يبق
معلقا واما الطلقات الثلث المملوكة بعد التعليل فلم يكن واحدة منها في الطلاق المعلق فتدبر ومنها مفهوم الغاية قال بها القاضي من الشافعية والجبائي
من المعتزلة ايضا كما قال به كل من يقول بمفهوم الصفة والشرط والمشهور في تفسير مفهوم الغاية انه نفي الحكم فيما بعد الغاية فقالوا في الاستدلال لو لم يكن مفهوم
الغاية مفهوما لم يكن لغاية فائدة او لتناول الحكم لما بعد الغاية لم يكن الحكم منتهيا اليها وقيل النزاع في نفس الغاية فالقائل بمفهومها يقول بانتفاء الحكم فيها ومن
لا فلا فيما بعد بناء على هذا الملازمة ممنوعة كيف وقد مر الخلاف في ان الغاية هل تدخل في حكم المغيا وايضا غاية ما يلزم منه انتهاء حكم المتكلم فيقطع اليد
الحكم النفسي وانقطاع الحكم النفسي بهذا الكلام مسلم لكن لا يفيد فانه انما يستلزم صدم التعرض فيها وفيما بعدها لا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع وايضا
لم لا يجوز انتفاء الحكم فيها وفيما بعدها لكن لا لما يلزم المفهومية لجواز ان يكون هذا النفي اشارة كما هو قول مشايخنا الكرام من الامام فخر الاسلام وشمس الائمة
ومن تبعهما وتحقيقه ان مقصود المتكلم افادة الحكم منتهيا الى الغاية ويلزم انتفاء الحكم فيما بعدها فيفهم الفهام اللازم الغير المقصود والمفهوم انما يلزم
لو كان مقصود المتكلم ولو في الجملة فافهم ومنها مفهوم العدد وهو نفي الحكم الثابت بعدد معين عن ما زاد عليه كقوله تعالى والذين يرمون
المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فانه يفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين واختلف الحنفية فيه فمنهم منكر له كالامام
فخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما كالبيضاوي وامام الحرمين والقاضي ابي بكر كلهم من الشافعية ونفي الزيادة على ثمانين لعدم الدليل
والاصل عدم الايجاب المسلم من غير حق كما يشهد به قوله عليه وعلى اله الصلوة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ويؤيده الزام
على الخمس الفواسق المذكورة في حديث خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب والغارة والكلب العقور والغراب والحداة
رواه الشيخان كالذئب فعلم ان حكم ما زاد مثله لا خلافه وهذا انما يفيد انما تم لو لم يكن الذئب داخلا في الكلب العقور وقيل المراد بالكلب العقور الذئب واما جواز قتل كل كلب عقور
فلانه ليس من الصيد ومنهم قائل كالطحاوي وقال الشيخ ابو بكر بن الرازي قد كنت اسمع كثيرا من شيوخنا يقولون في المخصوص بالعدد
يدل على ان ما وراءه حكمه بخلافه كذا في التقرير كذا في الحاشية ويؤيده ما في الهداية رد على الشافعي رح في اباحة قتل الاسد وغيره من السباع
الموذية القياس على الفواسق ممنوع لما فيه من ابطال العدد هذا وانما تم النائيد لو لم يكن الزائد قبل الورود غير تام لانه ثابت بدلالة النص
دون القياس والثابت بالدلالة ليس زيادة ايضا لو كان بالقياس فهو قاض على المفهوم فتدبر ومنها مفهوم اللقب وهو ثبوت
الحكم المخالف للمنطوق فيما دار اللقب والمراد ما يعم اسم الجنس قال به بعض اصحابنا والدقاق من الشافعية والسناد من المالكية والجبائي
من الحنفية وغيرهم منكرون اياه للمبهوا اولا انه طريق متلقين لتغيير المحكوم عليه بالمنطوق لانه لولاه لاختل المنطوق وهو من اعظم الفوائد
ولازم في كل كلام ومن شرط المفهوم انتفاء الفوائد وهذا اجار بعينه في الصفة والشرط كما عرفت وتجهوا ثانيا بانه لزوم كفر من قال محمد رسول
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على تقدير ثبوت مفهوم اللقب فانه مفهومه ليس غير رسول الله ولزوم كفر من قال زيد موجود

فان مفهومه ليس غير وجوده والظاهر ان المراد بالمباينة قبيل وقوع اللازم عليه للدقائق بعيد وعلى تسليم فيه المجال فان المفهوم شيء ضعيف من المخلوق لا سيما الحكم فيضمحل عند معارضة المخلوق والمحكمات دلت على حالة سائر الرسل عليهم الله وصلوته عليهم والطابع دال على وجود غير ومن الله تعالى وانما كان هذا احد الا لانه يلزم ان يكون كفر امع قطع النظر عن معارضه امر آخر والتزامه شنيع جدا وايضا قد خوطب بهذا القول المشركون اولا وامروا بتصديقه ولم يكن حينئذ المحكمات تحميلا فافهم واستدل لو كان المفهوم حقا لكان القياس باطلا لانه يثبت في عين حكم المخلوق فيضاده المفهوم فاجيب بشرطه عدم المساواة في الجامع لانه يلزم الموافقة في الحكم فلا يجامع المفهوم القياس فليس محل القياس من محال المفهوم فلا يبطل القياس ولا اعترض اولا كما في شرح التحرير لو صح الجواب لكان كل قياس مفهوما موافقا والثابت به ثابت بالنص وهو خلف وثانيا كما قيل المعتبر في القياس مطلق المساواة والشركة ولا ينافي ذلك كون المعنى اشد مناسبة للاصل ويكون في الفرع اقل مناسبة وهذا ليس دلالة النص في شيء لان ثبوت الحكم حينئذ ليس جليا فهو قياس فح يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالف اقول التحقيق ان بناء مفهوم المخالفة على عدم الفائدة اصلا وذلك بانتفاء الموافقة جليه كانت وهو الموافقة اولا جليا او خفية وهو القياس فان مطلق الموافقة فائدة فلا بد من انتفائها حتى قالوا الشرط للمفهوم عدم الموافقة اراد وا اعم لغة او دلالة او قياسا فقد ظهر ان محل القياس ليس من محال مفهوم المخالفة وح الاشكال ان يقال فافهم وبهذا يعلم ما قال في التلويح ان شرط المفهوم انتفاء المشاركة في علة الحكم فيجب انتفاؤه فلا يبطل به القياس وهذا غير واف لان انتفاء القياس لا يكون معلوما ولا مظنونا الا اذا غلب فحص المجتهد ولم يجد فالمفهوم لا يثبت الا عند المجتهد بعد نظر دقيق فلا يكون الدلالة لغوية وان قيل بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه منصوصا بطل بالكلية وهذا الحجة تبطل سائر اقسام المفهوم وكنت قد عرضت هذا على ابي مطلع الاسرار الالهية قدس سره فافاد ان مذهبهم ان المفهوم مدلول الكلام لكن القياس دليل يعارضه وهو قوي عن المفهوم فيقدم عليه للتعارض كما يقدم على العام الخصوص وهذا الا يضر كونه مدلولا للكلام فافهم فانه غاية التوجيه وعبارات اكثر معتبراتهم ياباه فانهم قالوا الشرط عدم الفوائد باسرها سوى المفهوم وعدوا منها الدلالة والقياس فقد برهنوا المفهوم للقب وقالوا لو قال محمد لست امي زانية تيادت اي نسبة الزنا الى امه ولذا وجب الحد عند الائمة الثلاثة خلافا لابي حنيفة رحمه الله تعالى وقلنا هذا الافهام بالقرينة الجزئية في خصوص هذا التركيب لا باللغة حتى يلزم في كل لقب على ان هذا ليس من المفهوم فان مفهومه ثبوت الزنا لما سوى امه اوام كل احد وهو ليس منفيا البتة قالوا ثانيا فهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الماء من الماء عدم وجوب الغسل من الاكسال وهم من اجلة اهل لسان فحجة قلنا فهمهم من العموم المستفاد من اللام لان المعنى كل غسل من المني فلم يبق فسلنا خارجا عنه حتى يكون من الاكسال وهذا مثل ما فهم الامام ابو حنيفة من حديث اليمين على من انكر وانما اوجب الائمة الاربعة الغسل من الاكسال لقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام اذا جلس الرجل بين شعبها الاربع وجهد فقد وجب الغسل رواه الشيخان والحديث الاول مخصوص بالاحتلام على ما روى الترمذي عن ابن عباس مسئلة انما لفظ انما كان ولما كافة زائدة عليس فيه اثبات ونفي لقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام انما الربوا في النسيئة وليس المقصود حصر الربوا فيها بل قد يكون في الفضل ايضا ونسبه في البديع الى الحنفية دون التحرير وفيه ونسب للحنفية عدة فانا زيد قائم كانه قائم وقد تكرر منهم نسبة وايضا لم يجب احد من الحنفية بمنع افادتها في الاستدلال بانما الاعمال بالنيات على شرطية النية في الوضوء بل تقدير الكمال والصحة هذا كلامه وهو يدل على ان النسبة البهم غير صحيح لكن في التائيد نظر فانهم انما يجيبون بمنع افادتها الحصر لان مدار الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الاعمال فتدبر وهو الصحيح عند النحويين كما في شرح المنهاج وقيل المفيد الحصر اي حصرا على انما مقترا

فيما يجاب به فيفيد النفي والاثبات فقيل هذا الحصر مسلوق لما سلف فخرج لم زيد فقط وهو فقط والتحريري وقيل معلوم عليهن موضوعا قالوا الاولى القائلون بالحصر الاول ان النفي اثبات وما نفي فانما يدل على مجموع النفي والاثبات وهو الحصر وهو فاسد كما ترى فان ما زيد قط لا يدل على ان ما زيد الا قط فالاستعمال كلمة الاثبات مقارنة للنفي وقالوا ثانيا قوله عليه وآله الصلوة والسلام انما الولاء لمن اعتق يفيد نفي الولاء لغير معتق الفاكهي على ما يشهد به قصة نزوله فلنا لا نسلم افادته انما نفي الولاء عن غير المعتق بل المفهوم من المعلوم لانه اذا كان كل افراد الولاء لمن اعتق لم يبق ولاء لغيره فالحصر حينئذ يجوز الاشتراك في الولاء كملكية الدار فصح ان الولاء في الجملة قلت الظاهر من هذا الكلام الاستقلال اي استقلال ملكية الولاء لا الاشتراك فيه وعرفا لما يقال ملكية الدار لزيد باره ملكية لعمرو فاهر اشتهى لو اقر بها لزيد لا يسمع اقراره بعده لعمرو انما ذلك لفهم الاستقلال فافهم وانما مثل العالم زيد اي فيما اذا كان المسند اليه معرفة والخبر خبرا من جزئياته ولا عهد فقيل لا يفيد الحصر اصلا لا معلوما ولا منطوقا وقيل يفيد وهو منطوق وهو الحق لكنه اشارة فان مفاد العالم صيغ بيد على طريق الحمل الاولي كما ذكره عبد القاهر فيما اذا كان الخبر معرفة او كل العالم زيد وعلى كل تقدير فانه ان العالم ليس غير زيد وقيل الحصر مفهوم لكن على هذا يكون مفهوما من قبيل مفهوم اللقب قيل هو احق للقطع بانه لا نفق بالنفي اصلا اقول لا نسلم انه لا نفق بل يحتمل للاشارة والفهوم فقلا وهو متحقق كما بينا لنا لو لم يفد الحصر لكان كل عالم زيدا لا ترجيح للبعض دون البعض فلا يصح العهد فيتعين الاستغراق فتقيد به على ما سبق العهد وما في الحصر انه يلزم مثله في الخلص نحو في زيد العالم فما هو جوابكم فهو جوابنا فمندفع لان المدعى غير متخلف وان تم الدليل اذ ائمة المعاني مصرحون بالمساواة بينهما فانما وجه الفرق على الفارق بينهما لا علينا وقد يجاب بالفرق بانه يمكن فيه العهد لتقدم جزئي من جزئياته فتامل فيه وقد يقال على الجواب الوصف اذا وقع مسندا اليه قصد به الذات الموصوفة به فيكون معنى الذات الموصوفة به عين زيد فيلزم الحصر واذا وقع مسندا كما في الخبر قصد به كونه ذاتا موصوفة وهو عارض للاول ولا ينافي تحققه في غيره فلا يفيد الحصر فافترقا كذا في شرح المختصر وبيان الفرق المذكور انما هو في الواقعة خبرا دون المعرفة قيل في جواب الوقوف تقرر في غير هذا المقام ان المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان معرفة او نكرة اقول التحقيق ههنا ان مناط الحصر فيه هو كل هو هو اي الاولى لا الشائع او محصله فجوت مني للموضوع ولا ينافي الثبوت للغير والنكرة الواقعة خبرا ظاهرة على الناس فلا يفيد الحصر والمعرفة الواقعة خبرا ظاهرة على الاول فالمراد بهو الذات الموصوفة سواء وقع مسندا اليه او مسندا وهذا لا ينافي ما تقرر فانما تقرر ان المحمول بالحمل المتعارف هو المفهوم لا نسلم الحمل الاولي على ان الحق هو الحمل على الطبيعة من حيث الانطباق على الذات دون الذات وقد حققنا في السلم وسنحقق ايضا فانتظرنا المقول على شرحه ثم المقصود من هذا الاعتراض على هذا القائل وان كان لا ينفع في هذا المقام ثم اعلم ان تقديم ما حقه التاخير للحصر كما ذكر وتفصيل انواعه مع ما فيها من الاختلاف مذكورة في علم المعاني فلا نذكره بهذا تمت مقالات الهادي بفضل ربه الكريم والهادي اهي النهاية الحمد لله الذي يسر لنا بشرح المبادي والمرجو من المطالعين ان يوفقنا لشرح المقاصد المسمى بشرح الصدور ويسهل امر تحصيل حل عقدة من لساني واحشر في في محيى سيد الاولين والآخرين شفيع المذنبين وانقى شفاعته يوم الدين صلوات الله عليه وآله الصالحين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بنى فروع الشريعة على الاصول القويمة واسئاله ان يصلي على معدن العلوم والحقيقة وعلى آله واصحابه نجوم الهداية الى الدين والملة بكينونة وان يفيض علينا المعرفة بالجلية والخفية وان يهدينا القلب الخاشع واليقين الثابت بما انزل الله تعالى من الاحكام القديمة وبها انا اشرع في المقاصد

اما الاصول فاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الدليل الشرعي اما وحي اولا والوحي منهم في الاولين لان الوحي تلو اي واجب مراعاة نظمه وهو الكتاب اولا هو السنة وغيره اي غير الوحي اما قول كل الامة الكاملة من اهل الاجتهاد وهو الاجماع او الاعتبار بحكم آخر لاجل المشاركة في العلة وهو القياس فهم ليس اصلا مطلقا بل المستدل به يحتاج الى المقيس عليه في استنباط الاحكام بخلاف الثلثة الاول فالحكم المستخرج منه مستخرج من المقيس عليه ومضاف اليه القياس انما هو للاظهار والمستخرج من الثلثة مضاف اليها والاجماع وان كان لابد فيه من السند على ما عليه الجمهور لكن لا يحتاج اليه المستدل به ولا يضاف الحكم اليه بعد دلالة الاجماع واشار الى هذا الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى بقوله اعلم ان اصول الشريعة ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع هو القياس بالمعنى المستنبط من هذه الاصول ثم القياس مظنون الافادة ولا يعمل به اليقين عند الجمهور فلا يثبت به العقايد وايضا لا يعمل عند معارضة واحد من الثلثة اياه باتفاق الائمة الاربعة ولا يحتاج اليه عند وجود واحد من الثلثة فحجيته ضرورية عند فقدان الادلة الثلثة للعمل في النازلة والامكان هو ايضا منصوبة من قبل الشارع ولذا اسقطه الشيخ الاكبر خاتم فص الولاية المحمدية الشيخ ابن العربي قدس الله تعالى سره واذا عنا ما اذاقه وقال اصول الشرع الكتاب والسنة والاجماع وقال القياس انما اعتبر اذا لم يوجد الحكم فيها ولا يفيد اليقين ومثله مثل غير الواحد هذا ان قلت الحصر في الاربعة مخل لان شرائع من قبلنا حجة عند الجمهور والاستحسان عند الحنفية والاستصحاب عند غيرهم قال الشرائع من قبلنا والاستحسان والاستصحاب فمندرجة فيها اما اندراج شرائع من قبلنا فلانه لا يعتد بها الا اذا قص في كتاب الله تعالى او سنة رسوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لعدم الثقة بنقل اصحابها المدعين اتباعها فصح مندرجة فيها لان المراد بها ما صدر باللسان الشريف ولو حكاية واما اندراج الاستحسان فظاهر لانه دليل شرعي من الكتاب او السنة او الاجماع او القياس المخفي المعارض بالقياس الجلي واما اندراج الاستصحاب عند قابليته فلانه ليس الا الاستدلال بالوجود على البقاء فالوجود ان كان ثابتا بالادلة الاربعة فهي والا فلا عبرة به فتامل فيه وانا نحن فلا نحتاج الى الجواب لعدم كونه حجة عندنا ثم هذه الاصول الاربعة راجعة الى كلام النفسي للباري عز وجل فانه هو الحاكم حقيقة بكلامه الازلي وبذه الدلائل كوا شف عنه وفي شرح المختصر مطابق لما نقل عن الآمدي ان الكتاب راجع الى كلام النفسي الى للباري الحق تعالى والسنة الى الكلام النفسي للرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه والاجماع الى النفسي للمجمعين والقياس الى النفسي للمجتهد ولا يخفى بعده فان النفسي لما سوى الله تعالى لا حجية فيه اصلا ولو كانت فلاجل رجوعه الى كلام الله تعالى مع انه غير ظاهر في القياس لان المجتهد القائس كلامه ليس حجة عليه بل المساواة النفس الامرية والامكان هو حاكم على نفسه ومقلده ليس حجة قياسه بل قوله فقط وكذا ليس كلامه حجة على المجتهد الآخر اذ لا يجوز له التقليد فافهم وهو اي كلام النفس نسبة نفسية قائمة بالنفس وكيفية ذهنية كالعلم والارادة مجموعات معها مخلوطة بها الدلالة افادة المخاطب تلك النسبة بالضرورة الوجدانية

فاما اذا رجعت الى وجداننا نعلم ان فى اذهاننا نسبة تعلق ارادة افادتها وليس عند تصور النسبة المفادة بكلام الغير النسبة المخلوطة معها الارادة المذكورة
ثم اعلم ظاهرا ان هذا التحقيق لمطلق الكلام النفسى الذى كلامه تعالى جزئى من جزئياته مقتض هذا الاشارة الى ان الصفات الالهية مجعولة لكن المجعولية لا يكون
الا بالايجاب فما وقع من المصنف فيما سيلحق ان الصفة وجهية بالذات فليست مجعولة ليس من مرضياته وانما وقع مماراة مع الخصم ويمكن ان يكون تحقيقا للكلام
الانسان النفسى وتقاس عليه كلامه والمراد بالجعل الجعل بالاختيار واذا ثبت بالوجدان اختلاط تلك النسبة بارادة الافادة ودون الصورة العلمية فانها قد
يكون من غير تلك الارادة فجاءت النسبة المذكورة حقيقة غير الصورة العلمية وهذه النسبة كالكيفيات السارية فى الكميات واذا ثبت المغائرة فاندفع ما قيل
فى حواشى سيزاجان تحقق نسبة فى زيد قايم مغائرة لمفهوم الاخبار وهى الحكاية والنسبة الواقعية التى بينهما وهى المحكى عنه والصورة العلمية القائمة بالمتكلم
ما يكذبه الوجدان فانه لا يوجد نسبة افاد وجع الى الوجدان وقيل فيها ايضا الحق انها هى الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث افادة الكلام فهى من
حيث انها فى الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة مطابقة لها علم ومن حيث انها مفاد بالكلام كلام نفسى هذا يحوم حوله ما نقله العلمى القارى رحمه الله
فى شرح الفقه الاكبر عن الامام حجة الاسلام قدس سره ان الكلام النفسى حصة من العلم ومعنى تكلم الله سبحانه من اصطفاه وجعله مطلعا على علومه تعالى هذا انا نبأ
لونها حقيقة بسيطة غير العلم والارادة غير لا نسلم بطلانه بالوجدان فانكم انما كونها حقيقة بسيطة فلا يكاد يصح اطلاقان هذه النسبة مدلول الكلام اللفظى على ما
يعطى كلام متاخرى الاشعرية بعد قد يكون انشائية طلبية وغيرها وقد يكون اخبارية وكلها متخالفة الحقيقة فاين البساطة وهل هذا الا مكابرة يقال ان امرا
واحدا بسيطا قد يكون فردا وقد يكون انسانا باعتبار التعلقات ثم ان وجود النسبة وحدها من غير ان يكون معها المنتسبان غير معقول واذا كان فيما
بين المنتسبين فلا يصح البساطة اصلا بل الذى يعقل على تقدير كون الكلام النفسى عبارة من مدلول اللفظى هو المعانى الملحوظة بينها النسب الانشائية
او الاخبارية المرتبة حسب ترتب الالفاظ القائمة بالنفس او بذات البارى عز وجل هى مغائرة للعلم بل هو متعلق به اخر كذا الارادة بل هى متعلقة بافادتها واما عسى معرفة مغائرة
فلا اختلاط فانتفت لا يصح ايضا مغائرة للعلم ولا يتجاوز الحق عما قال هذا القايل فان هذه المعانى اوند مرا البسيط مدلول اللفظى على ما ينادى ظواهر
العبارات فهى صورة قايمة بذات البارى او النفس والعلم هو حصول صورة المعلوم للعالم قلت هذا هو الذى شنع هذا القائل على ما قال لكنك عسيت
ان لا ترتاب فى ان هذا من هذيانات الفلاسفة ولا مساعد عليه البتة بل هو باطل محض على ما برهنا عليه فى تعليقاتنا المتعلقة بشرح المواقف كيف لم
ترهم كيف يسيرون فى هذه المسئلة اتحاد العلم بالمعلوم كما يجارى فى السماء لما كانوا اعمى ولزمهم من عدم كون العلم حقيقة واحدة و
كون شئ واحد جوهرا وكيفا وتصورا وتصديقا وغير ذلك من المفاسد وهم بنا قصون انفسهم فى تبيان هذه المسئلة فافهم قيل فى تلك الحواشى ايضا
العلماء اختلفوا فى ان الالفاظ موضوعة للامر الخارجى او الصورة الذهنية كما مر فى صدر المبادى اللغوية فالمقتضى اذا كان مفاد اللفظ كما اشتهر وحال
انه لا يكون امرا خارجيا وهو ظاهر لم يكن الا الصورة العلمية لا غير قول هذا منقوض بالانشائى من الكلام فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية
ضرورة كيف من تصور النسبة الطلبية فى اضرب لا يصير طالبا له وانما يصير به من قام الطلب به واذا كان مغايرا للتصور كان غير العلم قطعا هذا كلام
متين لا شك فيه لكن كلام هذا القائل بظاهره يدل على ان مراده من المعصوم بالاخبار اللهم الا ان يقال النسبة القائمة بجنس من فى صدد الاخبار غير
تصور النسبة الاخبارية بل لوازمه فى دفعه ان غاية ما لزم مما ذكر ان المقتضى هو الصورة القائمة بالذهن ولا يلزم منه ان يكون مين العلم وانما يلزم
لو كان عبارة عن الصورة من المعلوم وليس كما علمت لا يقال ان كون الصورة القائمة بالنفس مدلول الكلام اللفظى ينافى ما قدمتم ان الالفاظ
موضوعة للمعانى من حيث هى لان المراد من كون هذا القائم مدلول اللفظ كونه مدلولا من قطع النظر عن القيام فتدبر فيه ثم استدل فى المحصل على انها
نسبة ذهنية بانها متوقفة على تعقل المفردين بخلاف النسبة الخارجية قيل فى تلك الحواشى القدر الضرورى ادراك المفردين ولا يلزم منه ان يكون

فی الذہن بصورہا العقلیۃ حتی یلزم التعقل ای کونہ تعقلا بل یجوز ان یکون ہذا الادراک علما حضوریا فلا یلزم التعقل لانہ عبارۃ عن الحصولی وہذا انما یرد لو اراد بالتعقل ہذا اما لو اراد مطلق الادراک فلا وہذا الارادۃ شائعۃ فی امثال ہذہ الفنون اقول انما نسبۃ حاکیۃ والحکایۃ انما یکون بحصول صورۃ الحکی لا لوجودہ بنفسہ کما فی العلم الحضوری فلا یصح کونہ حضوریا فانقلت ادراک النفس وصفاتہا حضوری ولا بعد فی ایقاع الرابط بینہما قلت لابد من مغایرۃ الحکایۃ للحکی والا یصیر لذلک معلوما حضوریا کما لا یخفی علی ذی کیاسۃ فانقلت الیس مذہب جمع من الفلاسفۃ والمتاخرین من اہل الاسلام ان علمہ تعالی حضوری مع انہ عالم بالنسب والحکایات ایضا قلت تلک الرای باطل کما بینا فی حواشینا المتعلقۃ بشرح المواقف فلا اعتداد بہ ثم ہذا ایضا یکون اشکالا علی ہولاء القائلین فانقلت ہذا القائل لم یرد علی المختصر وانما اورد علی تحریر شارح الشرح بان انتقاء النسبۃ الی الطرفین ضروری ولا یجوز قیامہا بہما خارجیا بل القیام بصورہا التعقلیۃ وہو التعقل انہ فانہ یلزم منہ وجود الطرفین فی الذہن ولا یلزم منہ التعقل قلت لا عائبۃ علی المعم فانہ قرر کلام المختصر علی ما قرر شارح الشرح ثم نقل ایراد ہذا القائل ثم اجاب عنہ فلیس فیہ تحریف اصلا فانقلت لعل مقصودہ ان وجود الطرفین فی النفس وجود اصلی لان قیام الکلام قیام خارجی فلا یکون تعقلا بل امرا مصاحبا للتعقل فلا یتم تقریر شرح الشرح من ابتناء کلامہ علی التعقل قلت ان النسبۃ حاکیۃ البتۃ فلا بد للحکایۃ من تعقلہا وتعقل طرفہا بالضرورۃ وان لم یکن ہذا الوجود تعقلا فکیف یکون فان صاحب المختصر وشارح الشرح لا یریان الاتحاد فانہما من حزب المتکلمین وتعقل الطرفین حین الحکایۃ لا یکون الا بحصولہما فی الذہن فتدبر فیہ ہذا کلہ فی الاخبارات واما الانشائات فلا خارج لہا البتۃ فحصولہا لا یکون الا فی الذہن وکذا حصول طرفہا لان الانشاء بدون تعقل الطرفین غیر معقول فتدبر ثم ہہنا کلام صعب ہو ان کلام النفسی الذی ہو مدلول ہذہ الالفاظ معان موتلفۃ من جواہر واعراض وقیامہا بذات الباری عز وجل او بانفسنا قیام بحیث یترتب علیہ الآثار وہو باطل والا لزم ان یکون المتکلم بالسواد اسود وبالعدم معدوما او قیام بحیث لا یترتب علیہ الآثار وہو قول بالوجود الذہنی وقد منعوہ وظنوہ شیئا فریا الا ان یقال ان انکار الوجود الذہنی لم یقع من قدماء المشایخ الکرام بل انما انکروا کون العلم عبارۃ عن الوجود الذہنی کما قال الامام فخر الدین الرازی فی شرح الاشارات انا وان سلمنا الوجود الذہنی للاشیاء لکنا نقول انہ لیس علما لکن المتاخرین افحموا علی مرادہم شمر والذیل لانکار الوجود الذہنی ثم ان کون تلک المعانی موجودا ذہنیا ایضا باطل لانہا کلام ومن قام بہ تلک متکلم فلا بد من القیام الخارجی وقد مر انہ لا یصح البساطۃ ایضا کما صرح بہ حتی ادرجہ بعضہم فی العقائد الضروریۃ وایضا ان اطلاق الکلام علی النفسی مجاز وعلی اللفظی حقیقۃ او بالعکس وحقیقۃ فیہما وعلی الاول یلزم ان یکون ما ہو کلام اللہ تعالی حقیقۃ مخلوقا حادثا وما ہو غیر مخلوق لیس کلام اللہ تعالی حقیقۃ لما قالوا ان اللفظی حادث والنفسی قدیم وعلی الثانی ان لا یکون ہذا المقروء کلام اللہ حقیقۃ ہذا وان التزم لکن لا یجتر وعلیہ المسلم وعلی الثالث یلزم ان لا یواخذ من قال ان القرآن غیر منزل من الرب تعالی لانہ صادق ان اراد النفسی والارتداد لا یثبت بالشبہۃ مع انہ تواتر عن الصحابۃ والتابعین المواخذۃ بہذا القول وحکم بالتعقل فاذن الحق الصریح الذی یقترض ان یعتقد ما نقل عن صاحب المواقف ان ہذا المقروء وکلام اللہ تعالی حقیقۃ وہو صفۃ بسیطۃ قائمۃ بذاتہ تعالی ولہ تعلقات بالاخبارات والانشائات وبحسبہا یکون انشاء وخبرا وہی صفۃ قدیمۃ غیر مخلوقۃ کما فی سائر الصفات وہی المنزل علی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم واذا صدر علی اللسان بالحرکۃ صارت ذات اجزاء لعدم مساعدۃ اللسان بالتکلم بالکلام البسیط والظاہر یختلف باختلاف المظاہر ولا استبعاد فیہ واذا صارت ذات اجزاء وکل جزء منہ متعلق بمعنی فتدل وتشتمل علیہ لذلک تلا فان الکیفیۃ صفۃ بسیطۃ قارۃ فی حد ذاتہا فاذا وجدت بالحرکۃ صارت غیر قارۃ وذات اجزاء غیر مجتمعۃ واذا وجدت فی موضع وقعہ صارت قارۃ واذا وجدت فی محل صغیر صارت صغیرۃ وفی کبیرۃ کبیرۃ فکذلک صفۃ الکلام فی ذاتہ بسیطۃ لہا تعلقات لمعان مختلفۃ کثیرۃ فاذا اراد المتکلم التکلم باللسان فیصیر ہی متعلقۃ بمعنی ملفوظۃ او لامع ہیئۃ فصارت لفظا ثم ہی متعلقۃ بمعنی آخر کذلک فہی ثانیا فصارت

لفظة اخرى وهكذا فالكلام الالهي صفة واحدة قائمة بذاته يختلف تعيناته بالمحال وهي في حد ذاتها قديمة فاذا نزل على لسان جبرئيل كساها تعينات بها صارت مرتبة فاذا قرء جبرئيل غير قارئة فسمعه الرسول فانحفظت في صدره كما سمع مرتبة لكن على صفة القرار فالحقيقة واحدة وظهورها مختلفة فعلوا الظهر بكسوة واخرى باخرى وظهور شئ واحد بتعينات شتى غير منكر عقلا وشرعا فالقران المقروء المسموع بلسان الرسول لكن بعد قال لم يقابله الله تعالى وليس كلامه فهو كافر البتة هذا هو الذي رامه الامام الهمام اعظم الائمة حيث قال في فقه الاكبر القران في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الالسن مقروء وعلى النبي صلى الله عليه وسلم منزل لفظنا بالقران مخلوق وكتابتنا له وقراءتنا له مخلوقة والقران غير مخلوق وما ورد باللفظ التلفظ وهو فعلنا مخلوق الكتبة اوراده بكسوة التعين الذي اكتساه القران على اللسان وهو ايضا مخلوق لاشك فيه واللام في قوله القران غير مخلوق للعهد اي القران الذي صفته انه مكتوب ومحفوظ ومنزل ومقروء غير مخلوق في حد نفسه وانكان تعيناته التي في الكتابة والقراءة والحفظ والنزول مخلوقة وقال ذلك الامام ايضا فيه بهذه العبارة الشريفة وسمع موسى كلامه قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقد كان الله متكلما ولم يكن كلم موسى كلامه بكلامه الذي هو له صفة في الازل وهذا الكلام منه رضي الله عنه نص في ان الكلام القديم المنزل واحد وقال ايضا ويتكلم لا ككلامنا ونحن نتكلم بالالات والحروف والله تعالى متكلم بلا آلة ولا حرف والحروف مخلوقة وكلام الله تعالى غير مخلوق وهذا لان الحروف انما هي نحو من انحاء التعينات التي اكتسبها الكلام عند التلفظ ولاشك انها مخلوقة وقال ذلك الامام في الوصايا رضي الله عنه ونقر بان القران كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله وصفته لا هو ولا غيره بل هو صفة على التحقيق مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور غير حال فيها والحروف والكاغذ والكتابة كلها مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق لان الكتابة والحروف والكلمات والايات كلها آلة القران كحاجة العباد اليها وكلام الله تعالى قايم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم الله تعالى معبود ولا يزال عما كان وكلامه مقروء ومكتوب محفوظ من غير مزايلة عنه انتهى كلامه الشريفة ومثلها من غيره من الائمة ايضا وما قال محقق الحنابلة ونقلوه عن بحر الهمام الامام احمد ابن حنبل رضي الله تعالى عنه ان القران الذي هو غير مخلوق هو هذه الالفاظ المقروءة مراده هم ما ذكرنا والذين جاؤا من بعدهم لم يتعمقوا في تحصيل معناه ظنوا ان هذه الحروف بهذا الترتيب قديمة حتى توجه الطعن اليهم وفي تمهيد الشيخ عبد الشكور السالمي ايضا ما يقع به هذا اما عطياك اجمالا لما لا رخص لتقصير عن ابانة الحق في مثل هذا المطلب العظيم فانه قد اختار ذلك الامام الهمام احمد بن حنبل بذل نفسه فيه وقال ذلك العارف بالله الامام الهمام داؤد الطائي لقد قام احمد مقام الانبياء واما تفصيل القول فيقتضي بسطا في الكلام واذا لغن عرجا عنا عنه **الاصل الاول الكتاب القران** لفظان مترادفان الثاني اشهر من الاول عرف القران بالمنزل على محمد صلى الله عليه وآله وصحبه صلوة تامة دايمة وافرة يوازي منزله ومنزلته وسلم تسليما كثيرا **الاعجاز بسورة منه** اي بسورة هي بعضه انكان التعريف للمجموع او بسورة هي من جنسه في الفصاحة والبلاغة والمنزلة انكان للمفهوم الكلي وهذا التعريف بانه ليس بمحدد العدم استثناله على الذاتيات ولا يفيد تميزا له عن الاغيار عند العقل فلا يكون ترسيما ايضا لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا بل اخفى منه حتى لا يعرفه الا الاحاد من العلماء والاخفى لا يميز بما هو اجلى منه كذا في شرح المختصر اقول وفي الجواب لو سلم للاعجاز وانكان كذلك اي لازما غير بين واخفى لكن الانزال له اي للاعجاز لازم بين له والماخوذ في التعريف هذا دون ذلك ففيه اي لان فيه قوله تعالى وان كنتم مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله انكنتم صادقين وهذا نص على ان انزاله للاعجاز فهو لازم بين متدبر فانه احق بالاتباع ولو سلم ان التسليم بالاعجاز لكن كونه معجزا امر ضروري ديني وكل احد يعلم انه لا يقدر احد على اتيان مثله فان له حلاوة ليس لغيره ويعلمها كل احد وانكان تفصيل جهة اعجاز كل آية آية واشتمالها على

انواع البلاغات لايعرفه الا الاحاد من العلماء فافهم ثم بقي انه ذهب ان الانزال للاعجاز هو الاعجاز نفسهما من اللوازم للنهما اليسا اجلى من المعرف حتى يدرك اولا ثم يدرك به المعرف فلا يصح الترسيم ولا التحديد فافهم والمشهور في التعريف لاسيما في كتب مشايخنا الكرام ما نقل بين فتى المصاحف تواترا وفيه دور ظاهر لان المصحف ما كتب فيه القرآن كذا في التعريف الاول لان السورة قطعة من قرآن ودفع في التلويح بان السورة قطعة من الكلام الالهي مترجم توقيفا ويمكن هذا التحمل في بدا فيقال المصحف ما كتب فيه الكلام الالهي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم والحق ان السورة بهذا المعنى وكذا المصحف اخفى من القرآن فلا يصلح تعريفا في التعريف الحقيقي ثم دفع الدور بقوله الحق انه ليس تحديدا اي تعريفا حقيقيا لان القرآن يعرفه كل احد من الخاصة والعامة بل تعيين الاسم للمسمى فان الكتاب لما كان يطلق على غيره كالكتاب لسيبويه وكذا القرآن قد يطلق على الكلام الازلي وعلى معنى المقروء اشتبه المراد فعرف تعريفا لفظيا ليتعين المراد من بين المسميات فلا دور اقول هذا التعريف اي تعريف القرآن باي وجه من الوجهين كان يتناول الكل وكل البعض منه فان الكل وكل بعض قد نقل في المصاحف نقلا متواترا نزل للاعجاز بسورة من جملته في الترتيبة فاللفظ الواحد اليفرقرآن وهو الانسب لغرض الاصولي فان استخراج الاحكام لايتعلق بالمجموع فقط بل هو وكل جزء دليل فليس باسم علم شخصي لصدقه على الكثير الذي هو كل بعض كما زعم شارح المختصر وعلى هذا اندفع شائبة الدور لان توقف المصحف والسورة ليس الا على المجموع لا الامر العام منه ومنكل بعض والمعرف هذا فافهم على ان الكل اليفرد كلي له افراد كثيرة في صدره الحفاظ وعلى السنة القراء فلا شخصية اصلا فليس علم شخص على تقدير ارادة الكل اليفرد فافهم واليصح ظاهر جدا اللهم الا ان يقال ان المعتبر في الشخص التشخص العرفي الذي ينظر به في بادي الراي شخصا لكن يرد على اصحاب العلمية الشخصية عدم انصرافه لوجود الالف والنون الزائدتين وبه يظهر عدم كونه علم الجنس بل اسم جنس كما مر في المقدمة اعلم ان القرآن عندنا وعند سائر الائمة اسم لكل من النظم المعجز والمعنى المستفاد اي المجموع منهما الغرض من هذا انه اسم للنظم الدال على المعنى لانه هو الموصوف بالانزال والاعجاز والعربية غيرها من الاوصاف المنصوصة نصا جليا بحيث لاتطرق للشبهة اليه واما المعنى المستفاد فقط فليس بقرآن حقيقة وهذا ايد ما قلنا في تحقيق الكلام القديم وان كان كلمات بعض اتباع الاشعري يشير ظاهرها ان القرآن حقيقة هو المعنى القديم القائم بذاته تعالى الذي يطلق عليه مجازا وهذا مما لايجترئ عليه مسلم فان قلت فلم جوز الامام العام السابق في الاصول الفروع ذو اليد الطولى في العلوم جواز الصلوة بقراءة الفارسية بل بجميع اللغات خلافا للبردعي مع ان القاري بها لم يقرأ القرآن قال وقد صح رجوع الامام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه عن القول بجواز الصلوة بالفارسية بغير عذر فلا اشكال وقد روى الرجوع لنوح ابن مريم في الكشف وذكر الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط واختاره القاضي الامام ابو زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى وفيه اشارة الى انه يجوز القراءة بالفارسية للعذر وهو عدم العلم بالعربية وعدم انطلاق اللسان بها وهو الصحيح وعليه الصاحبان اقامة للمعنى مقام النظم لاجل العذر وقد سمعت من بعض الثقات ان تاج العرفاء والاولياء صاحب السلاسل الحبيب النجمي صاحب تاج المحدثين امام المجتهدين الحسن البصري قدس سرهما وفقنا الله بما يرضاه بمن بركتهما كان يقرأ القرآن في الصلوة بالفارسية لعدم انطلاق لسانه باللغة العربية والمشهور في الجواب ان هذا التجويز ليس لاجل كون القرآن المعنى فقط بل لان النظم ركن زايد فيجوز سقوط وجوبه فاشار المصنف اليه مع ما فيه وله بقوله وقولهم النظم ركن زايد تناقض لان الركنية هي الجزئية والمائية الخ وقد يوجه بان معناه اي معنى كون الركن الزايد ما قد يسقط وجوبه شرعا مع بقاء وجوب الركن الآخر كالاقرار بالنسبة الى الايمان فانه يسقط حالة الاكراه فالنظم ركن زايد سقط اعتباره في الصلوة خاصة لاجل دليل الرخصة ولعله لاجل من التبعيضية في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكون المعنى اصلا مقصودا له وما في الهداية الاستدلال بقوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وفيها المعنى دون اللفظ فلعل مراده ان الركن المقصود هو المعنى حتى جعل كانه القرآن وصفة كونه في زبر الاولين والا فلا يصح هذا الاستدلال في مقابلة النصوص القطعية والاجماع القاطع فافهم ثم القراءة الشاذة مع انها ليست من

القرآن اتفاقا هل تفسد الصلوة بقراتها اذا لم يكتف بها واما اذا اكتفى بها فيفسد قطعا فيه اختلاف عند البعض يفسد وعند الآخرين لا وفي الهداية هو الصحيح وفي الحاشية قال شمس الايمة قالة الايمة لو صلى بكلمات يقرء بها ابن مسعود لم تجز صلوته لانه كتلاوة خبر وفي الدراية الاصح انه لا تفسد وفي المحيط تاويل ما روى عن علمائنا انه تفسد صلوته اذا قرء هذا ولم يقرء شيئا آخر لان القرءة الشاذة لا تفسد الصلوة وقالت الشافعية يجوز القرءة الشاذة اذا لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصان حرف ولا يبطل الصلوة اذا تعمد وان كان ناسيا سجد للسهو انتهى مسئلة قالوا لا اتفاقا ما نقل احادا ليس بقرآن ولم يعرف فيه خلاف لواحد من اهل المذاهب واستدل بان القرآن مما يتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدي ولانه اصل الاحكام باعتبار المعنى والنظم جميعا حتى تعلق بنظمه احكام كثيرة ولانه يتبرك به في كل عصر بالقرأة والكتابة ولذا علم جهد الصحابة في حفظه بالتواتر القاطع وكلما يتوفر دواعي نقله يثقل متواترا عادة فوجوده ملزوم للتواتر عند الكل عادة فاذا انتفى اللازم وهو التواتر انتفى الملزوم قطعا والمنقول احادا ليس متواترا فليس قرآنا فانتقلت قد نقل عن عبد الله بن مسعود انكار كون المعوذتين والفاتحة من القرآن وهو مقطوع التدين والعدالة باخبار الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه فكيف يسوغ لنا انكار المتواتر فلزم كونه غير متواتر عنده قال وما نقل عن ابن مسعود من انكار المعوذتين والفاتحة فلم يصح قال في الاتقان الاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل وفيه نقل عن القاضي ابي بكر انه لم يصح هذا النقل عنه ولا حفظ عنه ونقل عن النووي في شرح المهذب اجمع المسلمون على ان المعوذتين والفاتحة من القرآن وان من جحد شيئا منها كفر وما نقل عن ابن مسعود باطل غير صحيح وفيه ايضا قال ابن حزم هذا كذب على ابن مسعود موضوع واما صح عنه قرءة عاصم عن زر عنه وفيها المعوذتان والفاتحة انما قال الشيخ ابن الحجر في شرح صحيح البخاري انه قد صح عن ابن مسعود انكار ذلك باطل لا يلتفت اليه والذي صح عنه ما روى احمد وابن حبان انه كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه كما قال المصنف وانما صح خلو مصحفه عنها قيل يرده انه روى عبد الله بن احمد انه كان يحك المعوذتين من المصاحف ويقول انهما ليستا من كتاب الله قال ابن الحجر صحيح اسناده وهذا لين شي فانه قد تقدم النقل عن الايمة لعدم صحة الراوي عيسى وهم في نسبة النفي وانقطاع الباطن ايضا ويؤيده ثم انه كان يقتدي في كل شهر رمضان في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في صلوة التراويح والامام يقرء بها ولم ينكر عليه قط فنسبة الانكار غلط وهذا شاهد قوي على عدم الصحة وقول ابن الحجر قول من قال انه كذب لا يقبل غير مستند لا يقبل مع انه قد بين ابن حزم انه صح قرءة عاصم عن زر عنه سندا عاصم بهذا انه قرء على عبد الرحمن عبد الله ابن حبيب وقرء على ابي مريم زر ابن حبيش الاسدي وعلى سعيد ابن عياش الشيباني وقرءوا على عبد الله بن مسعود وقرء هو على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولعاصم سند آخر ايضا هو انه قرء سعيد وزر على امير المومنين عثمان وعلى امير المومنين علي وعلى ابي ابن كعب وهم قرءوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ظهر بهذا السند الصحيح الذي اتفق على صحة الائمة ان ابن مسعود اقرء اصحابه المذكورين قرء عاصم فيها المعوذتان والفاتحة ثم اعلم ان سند عمزة الذي ينتهي الى ابن مسعود في قرءة الذي المعوذتان والفاتحة وسنده انه قرء على الاعمش ابو محمد سليمان ابن مهران واخذ الاعمش عن يحيى ابن وثاب واخذ يحيى عن علقمة والاسود وعبيد ابن نضلة الخزاعي وزر ابن حبيش وابي عبد الرحمن السلمي وهم اخذوا عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم سند آخر قرء حمزة على ابي اسحق السبيعي وعلى محمد عبد الرحمن ابن ابي ليلى وعلى الامام جعفر الصادق عليه وعلى آبائه الكرام الصلوة والسلام وهولاء قرءوا على علقمة ابن قيس وعلى زر ابن حبيش وعلى زيد ابن وهب على مسروق وهم قرءوا على المنهال وعمر بهم وهم على ابن مسعود وامير المومنين علي كرم الله وجهها واعلم ان سند الكسائي ينتهي الى ابن مسعود لانه قرء على حمزة ومثله ينتهي سند خلف الذين من العشرة على ابن مسعود فانه قرء على سليم وهو على حمزة واسناد القراء العشرة اصح الاسانيد باجماع الامة وتلقي الامة ليقبولها وقد ثبت بالاسانيد الصحاح ان قرءة عاصم وقرءة حمزة وقرءة الكسائي وقرءة

خلف كلها ينتهي الى ابن مسعود وهي هذه القرات المعوذتان والفاتحة جزء من القران وداخل فيه فنسبة انكارك كونها من القران غلط فاحش ومن اسند الانكار الى ابن مسعود فلا يعبأ بسنده عند معارضة هذه الاسانيد الصحيحة بالاجماع والمتلقاة بالقبول عند العلماء الكرام بين الامة كلها كما لا يخفى فظهر ان نسبة الانكار الى ابن مسعود باطل ايضا ظهر من هذا ان الترتيب الذي يقرر عليه القران فاخذت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فان القراء العشرة باسانيدهم الصحاح المجمع على صحتها نقلوا عن رسول الله صلعم قراءاتهم وقرروا على هذا الترتيب ونقلوا ان شيوخهم اقرؤه هكذا وشيوخ شيوخهم اقرؤهم هكذا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وظهر ايضا مما ذكرنا ان نسبة القرارات الشاذة نحو متتابعات الى ابن مسعود غير صحيح لانه لم ينقله قرانا لانه لو كان عنده من القران لكان يقرؤ في هذه القراءات لانها ينتهي اليه ايضا ان ابن مسعود قرر متتابعات او كتب في مصحفه على وجه التفسير فوهم الراوي لعدم تفقه انه من القران عنده او كان قرانا فكتبه ثم نسخ تلاوته فلم تقرر اصحابه ثم خلو مصحفه عنها قيل وجه ان هذه السورة كانت من اوراده رضي الله عنه فاكتفى بالحفظ من الكتابة او كان مكتوبا عنده قرطاس مفرد فاستغنى عن الكتابة في المصحف وقيل لانه لم يوتمر بها بالكتابة وكان من دابه الشريف كتابة ما امره رسول الله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وقيل بظهور قرآنيته وقيل بهذا او جه ويرد عليه اولا كما اقول وجود النقلة مبلغ التواتر في كل حين لكل احد ليس بلازم وانما توفر الدواعي يقتضي علم كل احد لا نقلهم كما في القراءة المشهورة فوجود مع التوفر ليس علة مستلزمة لراي للنقل المتواتر وهذا لا يراد في غاية السقوط لان النقلة اكثر من عدد البطلة وحرصهم على التعليم والتعلم في كل حين مما قد علم بالتواتر القاطع والعادة قاضية بتعليم ما تعلق بنظمه فوايد كثيرة وكذا بمعناه لا يخفى الا على الاكابر فافهم ويرد ثانيا حال كونه لبعض المعاصر انه منقوض لخبر الرسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لانه اصل الاحكام اليقرا قول في الجواب عن الاسالة الموجودة في الخبر واحدة من الدواعي على النقل العامة للنقل المتواتر التوفر لها وبين وجوده فيها على ان الاصالتين يتعاندان فالاصالة في القران باعتبار النظم والمعنى جميعا فان قراءة النظم يوجب ثوابا جزيلا ليس في نعت السنة ووعد للحفاظ من الاجر ما لا يخفى واوعد من مسه او قرره جنبا وغير ذلك مما من الاحكام والفوايد ومايكون نظمه ومعناه بهذه المثابة وجب تواتره واما السنة فلم تتعلق بنظمها حكم وانما التعلق بمعناه فان كان المعنى مما يتوفر الدواعي على نقله كحديث الشفاعة والمغفرة وعذاب القبر وافتراض اركان الدين وحديث الرؤية والمسح ووزن الاعمال وغيرها مما لا يقصد الاعتقاد وجب التواتر معناه ولم يقبل الاحاد ولذا يقطع بكذب نقل الروافض من النص الجلي على امامة امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه اولاده الكرام وانلم يكن المعنى مما توفر الدواعي على النقل او كان لكن استغنى بوقوع الاجماع فليس مما نحن فيه فتدبر ان لك سر الامر بالتمام وجهه فافهمه ولا تخبط ويرد ثالثا كما قيل عليه التوفر من التحري والاصالة الاتحري في الجميع كالبسملة على راي وهو راي من يجعله من القران وهو مذهوع بان العادة يقتضي بالتواتر في تفاصيل مايكون منشاء للاحكام الكثيرة المتعلقة بالنظم والمعنى جميعا ولو كان منشاء لها باعتبار بعض الاجزاء اقول على ان من الاحكام ما يتعلق بنظمه مطلقا جميعا كجواز الصلوة في شموله للتسمية كلام ومنع الوقوع جنبا ومسه محدثا ونيل الثواب العظيم بالتلاوة والحفظ وغير ذلك مع ان التسمية يمكن ان يوخذ عنها الحكم باعتبار معناه ايضا بناء على ان اسمائه تعالى اللتي هي من قبيل الصفات توقيفية من البسملة توقف على الاسامي كالرحمن والرحيم فيجوز الاطلاق في كون الاسماء توقيفية خلاف مذكور في علم الكلام لان تتم هيئة فاجيب عليه ايضا بالمعارضة بانه لو وجب تواتر ما هي قرانا تواتر القران لوقع التكفير في بسم الله الرحمن الرحيم فمن يقول بقرآنيته يكفر منكرها ومن لا يقول بها يكفر مشتبها لانه اي الانكار انكار للضروري فانه انكار لما هو متواتر قطعا عند قائلي القرآنية وعند المنكر انكار لعدم قرآنية ما ليس بقرآن قطعا اقول اي انه انكار لضروري كونه من الدين البتة وان لم يكن كونه قرانا بديهيا في نفسه كحشة الاجساد

فانه مع نظريته ضروري كونه من الدين فانه فما قيل كون غير المتواتر غير قرآن لعين ما سيأتي فلا يكون عدم كون البسملة متواترا امرا ضروريا فاذا لم تتواتر البسملة لا يلزم
اثبات ما كان خلافه ضروريا اي بديهيا حتى يلزم المكفر وجه الدفع انكون غير المتواتر غير قرآن ضروري ممنوع اي ثبت بديهية انه مسلم الدين لم يعلم ولم يكن
في نفسه ضروريا فانكاره يوجب المكفر ولعل هذا هو الغيرواف فان منكر واحد من قرآنية البسملة لم ينكر ما كون غير المتواتر غير قرآن وانما انكر ما تدل عليه بحسبه ولم يكن هذا
الا مدرج من الضروريات الدينية ونفس عليها حال مقرى القرآنية ثم انما يأتي هذا الجواب والسوال لو اريد بالضرورة البديهة هو لو اريد القطعية
لسقط قول هذا القايل عن اصله كما لا يخفى على المتامل والجواب انه قد خفي التواتر فيه وقوى الشبهة حتى ادى اصله الاشكال قبل التوغل في التنظر
وقوة الشبهة المودية الى حد الاشكال ملزع من التكفير لان صاحبها يعد معذورا لانه ماول والحاصل ان انكار الضروري المقطوع بالتاويل مجانبا
عن هوى النفس ليس كفرا ولذا لم يكفر امير المومنين علي رضي الله عنه الخوارج حتى لم يمنع عن الصلوة معه كما رواه الامام محمد فافهم تتمة اجمع اهل الحق
اعني اهل السنة والجماعة القاسمين للبدعة على ان ترتيب آي كل سورة توقيفي بامر الله وبامر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعلى
هذا انعقد الاجماع لا شبهة وتواتر بلا شبهة عنه صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وفي الاتقان هذا الاجماع نقله غير واحد منهم الزركشي في البرهان
وابو جعفر ابن الزبير وقال وعبارته هكذا ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفه صلى الله عليه وآله واصحابه من غير خلاف في هذا بين المسلمين و
ما روي عن امير المومنين علي كرم الله وجهه وجوه آله الكرام انه جمع آيات القرآن على ترتيب النزول لا على هذا الترتيب وقد روي عن الزهري قال
لو وجد لكان ابلغ واكثر علما لم يصح عنه والذي روي عنه قال لما مات رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم آليت ان لا آخذ على ردائي
الا بصلوة جمعة حتى اجمع القرآن فجمعه وقال الشيخ ابن الحجر هذا الاثر ضعيف ثم كيف يصح جمع الآيات على ترتيب النزول وهو شاك في آية عدة
الوفاة بالاشهر وآية عدة ذوات الحمل ايهما مقدم نزولا وقد صح هذا عنه ومثله صح في آية آخرى وقد قال عكرمة عند سوال محمد بن سيرين الفوه
كما انزل الاول فالاول لو اجتمعت الانس والجن على ان يولفوه ذلك التاليف ما استطاعوا ولو سلم هذه الرواية فالمجمع جمع الصدر لا جمع المصحف
وحفظ نزول الآية لا الجمع للقراة يقي امر ترتيب السور فالمحققون على انه من امر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقيل هذا الترتيب باجتهاد
من الصحابة واستدل عليه ابن الفارس باختلاف المصاحف في ترتيب السور فمصحف امير المومنين علي كان على ترتيب النزول ومصحف ابن
مسعود على غير هذا والذي الآن والحق هو الاول وهذه الروايات مزخرفة وموهومة ولم يوجد في الكتب المعتبرة ولا يعبأ بها في مقابلة التواتر الذي
جرى من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى الآن وفي الاتقان ناقلا عن الزركشي الخلاف لفظي ومن قال انه ليس توقيفيا فمراده
لم يقع توقيفا تولييا مصرحا بل علموا برمزه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه والقرائن الاخرى الدالة لكن هذه الدلالة قطعية من غير بينة والذي
يدل على الارادة قول مالك انما الفوا القرآن على ما كانوا يسمعونه من النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله بان ترتيب السور عن اجتهاد وقد نقل البيهقي
على ان القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مرتبا سورة وآية على هذا الترتيب الا انه استثنى الانفال والبراءة ويستدل
بما روى احمد وابو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما حملكم على ان عمدتم الى الانفال وهي من المثاني و
الى براءة وهي من المئين فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتموها في السبع الطوال فقال عثمان كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم ينزل عليه السور ذوات العدد وكان اذا نزل عليه الشيء دعى بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هولاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا
وكانت الانفال من اوايل ما انزل بالمدينة وكانت براءة من آخر القرآن نزولا وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت انها منها فقبض رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولم يبين لنا انها منها فمن اجل ذلك قرنت بينهما ولم اكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتها في السبع الطوال كذا في الاتقان

ولا يخفى على من له ادنى تتبع بروايات حديثة ان استثناء البيهقي غير صحيح كيف وجميع السور منقولة بالتواتر في المواضع التي كتب فيها الآن بقول بان البعض كذا والبعض كذا تحكم ظاهر والذي رووا عن امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه الدليل على هذا اصلا ومعنى قوله فكان اذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب له فيقول ضعوا هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا فلا يدل على ان ترتيب السور ايضا كان من النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وتبين ان براءة من الانفال ام لا لانه لم يبين موضوعه الذي الآن فيه وبهذا كفاية عن انه لم يامر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم والمقصود تبيين هذا والذي يدل على ما قلنا ما في الدر المنثور من رواية النحاس في ناسخه عن امير المؤمنين عثمان بن عفان قال كانت الانفال و البراءة تدعيان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرينتين فلذلك جعلتهما في السبع الطوال فقد وضح بان كلا من هذا الترتيب المتواتر بلا شبهة فيما بين الآيات والسور من عند الله تعالى قطعا وعلمت ان براءة موضعها هذا الذي وضعت فيه من عند الله تعالى قطعا الا انه لم يؤمر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم فلها نوع التصاق بالانفال شبيها بالاجزاء لا انها جزء منه حقيقة وقال الكرماني كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرض القرآن على جبرئيل في كل سنة على هذا الترتيب وفي السنة الآخرة عرض مرتين وقد سمعت عن مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره اكثر ان الترتيب الذي بين السور في المصاحف هو من الله تعالى وكان يشدد حتى يرى مراعاته واجبا في الصلوة ويقول مرارا بقرارت القرآن على هذا الترتيب وكنت متبعا عن الحكم بالوجوب حتى رأيت في البحر الرائق ان مراعات الترتيب بين السور واجبة من واجبات القراة في الصلوة وكان ابي قدس سره يعيد الصلوة اذا فاتت الترتيب لسهو ويامر بالاعادة كما وقع مرة عن رجل تقديم سورة التين على الم نشرح في العشاء وكان هو مقتديا فاعاد وامرهم بالاعادة وكنت عرضت عليه انه لم تفسد الصلوة قال نعم لم تفسد الصلوة لكن الاعادة لازم ثم سمعت في مجلس آخر بناءه على بناء اعلم الفرائض كما يجب تواتر كل جزء من اجزاء القرآن كذلك يجب تواتر عدد السور وهيأتها واواخرها لان العادة قاضية بتعذر معرفة كل سورة وكل جزء من اجزاء ما في قرارتها جر عظيم وكذا كتابته وكذا حفظه وضبط الاحكام بالفاظه ومعناه ومثل هذا يتواتر عادة مع ما لا بد منه كذا في الاتقان وهو الصحيح المختار فايدة قال العالم جمع القرآن ثلث مرات احدها بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم وروى فيه حديثا عن زيد بن ثابت كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن في الرقاع الرقاع جمع رقعة وهي قد يكون من الجلد قال البيهقي اشبه ان يكون المراد به جمع الآيات المتفرقة في سورها وهذا الجمع هو الاصل وهو الذي من عند الله والآن يوجد في المصاحف ويقرء القرآن عليه المرة الثانية الجمع بحضرة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق الاكبر وهذا الجمع كان لاجل ان لا يذهب شيء من القرآن بموت الحفظة وكان سببه على ما في صحيح البخاري انه قد استشهد القراء الحفاظ كثيرا يوم اليمامة فراى الصديق ان يكتب خشية ان يضيع وكان فيه الآيات مرتبة في كل سورة على هذا النمط كما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه والمرة الثالثة ترتيب امير المؤمنين عثمان وهذا الجمع كان لاجل ان لا يغلط القراء ولا يزيدوا في القراءة كذا كان هذا الجمع مترتب الآيات والسور كما هو في اللوح المحفوظ ونزل منه الى السماء الدنيا على ما كان يقرء عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقصه على ما في صحيح البخاري انه لما جاء حذيفة بن اليمان عن بعض الغزوات اخبر امير المؤمنين عثمان ان الناس يغلطون في القراءة وفي بعض الروايات كانت الغلمان يقتتلون عليها وكذا المعلمون لاجل اختلافهم في القراءة وقال حذيفة ادرك الامة قبل ان يختلفوا كما اختلف اليهود والنصارى فامر امير المؤمنين لزيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن بن الحارث ان ينسخوا المصاحف من المصحف الذي كتب في عهد خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديق الاكبر فنسخت عدة مصاحف فارسلت في البلاد وقد ثبت في رواية ابي داود بسند صحيح على ما في الاتقان عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه لا تقولوا في عثمان الا خيرا فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف الا عن ملا منا وهذا يدل دلالة واضحة على ان الامر لم يكن مقصورا على هؤلاء الكاتبين حتى يتوهم انه متحمل بالتواتر فافهم واثبت على ما قلنا فانه واجب الايقان

والقول بسنية البسملة من القرآن آية واحدة فيقرأ في أول كل سورة فمن نذر أن يختم القرآن يجب قراءة البسملة مرة واحدة ولا يخلص الذمة بدون قراءتها وإن قرأ القرآن ودرسها على نهايتين أن يقرأها في التراويح بالجهر مرة ولا يعادي سنة الختم دونها وليست جزءا من السورة وقيل ليست جزءا من أي القرآن أصلا وعليه أصحاب مالك وقيل هي جزء منها أي من كل سورة الا من سورة براءة ومحل الخلاف البسملة التي في أوائل السور لا التي في سورة النمل في قصة كتاب سليمان على نبينا وآله وأصحابه وعليه الصلوة والسلام لنا الاجماع على أن ما نقل بين دفتي المصاحف بخط القرآن كلام الله تعالى كيف وأن الصحابة أثبتوها مع المبالغة في التجريد عن غيره فهي من القرآن قطعا ولم يتواترا نها جزء منها فلا يثبت الجزئية إذ يتحقق أن تواتر الجزئية شرط لاثباتها فانقلت نعم لم يتواتر الجزئية لكن اثباتها في هذا المحل لاثبات تواتر الوجوب الجزئية فيكون جزءا قال وتواترها في المحل لا يستلزم ذلك لانها انزلت للفصل بين السور لما عن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم نقله في الاتقان برواية ابو داود والحاكم والبيهقي والبزار واذا كان فايدة التكرير ذلك فيجوز أن يكون هو فقط لا الجزئية ولا التكرير كتكرير نبأي آلاء ربكما تكذبان والقرائن والجزئية لا ثبتت مع قيام الشبهة والشك وبما قررنا اندفع انه سبحان التواتر في المحل لا يستلزم الجزئية لاحتمال الفصل لكن لم لا يجوز أن يكون آية مفردة في كل محل كما يقتضيه ظاهر الاجماع المذكور حتى يكون القرآن مائة وأربع عشر سورة ومائة وثلث عشر آية وأيضا نه خلاف الاجماع فانه مما لم يقل به أحد ولم ينقل أصلا من السلف واقتضاء الاجماع المذكور كونها آية مقررة في كل محل ممنوع ولنا أيضا تركها نصف القراء وهم ابن عامر ونافع برواية الورش وحمزة وابو عمر قال معلم الاسرار الالهية قدس سره في غير الفاتحة وتواترا نه صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تركها عند قراءة السور لان قراءة القراء متواترة ولا معنى عند قصد قرارت سورة ان يترك ادنى لها فيجب لا يكون جزءا ويشهد عليه ما روى في الخبر الصحيح عدم الجهر بها في الصلوة فانقلت قد قرأها الباقون من القراء متواترا قرارته عليه وعلى آله وأصحابه الصلوة والسلام فيجب أن يكون جزءا قال وتواتر قراءتها عنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بقراءة القراء الآخرين لا يستلزم كونها جزءا منها لجواز أن يكون للتبرك كالاستعاذة فانقلت اذا كانت قرآنا ينبغي ان تجوز بها الصلوة اذا اكتفى به عند من يرى اقتران آية بها مع الآيتين الآخرتين عند من يرى اقتران ثلث قال ثم عدم جواز الصلوة بها لانها لم يتواترا نها آية تامة فوقع الشبهة عند الاكتفاء والاتيان بها مع آخرتين في أداء الفرض فلا يصح احتياطا وفيه نظر ظاهر فانه اذا قد تواترا نه من القرآن ولم يثبت كونها جزءا من السورة والا لتواتر كما سبق وجب أن يكون آية تامة قطعا اذ ليس جزء آية متواترا قرانية مع عدم تواتر الجزئي في حكم تواتر كونها آية تامة وقد يقرر بانه قد خولف في كونها آية تامة عند الشافعي هي مع الحمد لله رب العالمين آية تامة فلم يجز به احتياطا وتعقب عليه الشيخ البهادوني شرح الاصول للامام البزدوي انه ح قد ينبغي ان لا يجزي لقراءة الحمد لله رب العالمين اذ قد خولف في كونه آية تامة ثم قرر اصل الكلام بانه قد خولف في قرانية البسملة مع كون القرآن فرضا بالاجماع فلم يجز بها احتياطا وعلى هذا ينبغي ان لا يجزي في كل مختلف فيه فلا تصح من غير قراءة الفاتحة اذ لا فرق عند التحقيق ثم انه لا معنى لاحتياطا عند من يقطع بالقرانية وكونها آية تامة لان برق الحقيقة قاطع للشبهات فانهم اصحاب الامام مالك قالوا لم يتواتر البسملة حال كونها في أوائل السور اللتي في سورة النمل انها من القرآن ولم يتواتر قرانيتها ليس منه قطعا قلنا تواتر يلزمه وان لم يتواتر نفسه وهو انهم كلهم في المصاحف مع المبالغة في التجريد عن الزوائد يستدل به على بهذا الملزوم على وجود اللازم وهو القرآنية فانهم الشافعية قالوا روى عن ابن عباس من تركها ترك مائة وثلث عشر آية والسور سوى براءة بهذا العدد ولم يعرف بهذه الرواية عنه والذي في الدر المنثور والاتقان برواية البيهقي استرق الشيطان من اهل العراق اعظم آية من القرآن بسم الله الرحمن وقال سفيان الاتقان اخرج البيهقي بسند صحيح وفي الدر المنثور برواية ابن

اعلم قال بسم الله الرحمن الرحيم آية وهذان الاثران لا يدلان على المطلوب والذي صح عن ابن عباس السبع المثاني فاتحة الكتاب قيل فالبسملة السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم في الاتقان اخرجه ابن خزيمة والبيهقي بسند صحيح وفيه اخرج الدارقطني بسند صحيح بسم الله الرحمن الرحيم اول آياتها وبهذين الاثرين يتوهم الجزئية في الفاتحة فقط قلنا عارضه القاطع وهو صدم تواتر الجزئية الدال على عدمها في الواقع فيضمحل الظنون وهذا هو الجواب عن اخبار الاحاد التي يوهم الجزئية بل يجب ان يكون هذه الاخبار مقطوع الظهور والا لتواترت ولذا لم يوجد في الصدر الاول من يصححها فافهم

مسئلة القراء السبع المنسوبة الى الائمة السبعة نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي متواترة وعليه الجمهور من المسلمين وقيل هذه القراءة مشهورة ولا يعبأ بهذا القائل لانعقاد الاجماع على ان الثلث المنسوبة الى الائمة الثلثة ليعقوب وابي جعفر وخلف ايضا متواترة وحكمها حكم السبعة صرح به محي السنة البغوي في معالم التنزيل بل نقل على البغوي دعوى الاتفاق وقيل التواتر مختص بالسبع الا في غير وفي الاتقان قال ابن البغوي القول بان القراءة الثلث غير متواترة في غاية السقوط والاصح القوي وقد سمعت ابي شامة النكير على بعض الفضلاء حين منع عن القراءة بها ونص على ان تلك السبع وهذه الثلث كلها متواترة معلومة من الدين ضرورة انها نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم مجمل الخلاف ما هو من جوهر اللفظ كمالك ملك مالك سنة مالك يوم الدين فمالك في قراءة عاصم والكسائي ويعقوب وخلف ملك لغيرهم وروي في المدارك ان الامام العلام كان يقرء ملك يوم الدين دون ما هو من قبيل الهيئات كالحركات والادغام والاشمام والروم والتفخيم والامالة واضدادها ونحوها فان تواترا غير واجب بكذا قال ابن الحاجب في الاتقان قال غيره الحق ان اهل الملة والامالة متواتر ولكن التقدير غير متواتر لاختلاف الناس في كيفية الاداء كذا قال الزركشي قال ليفرا انواع تخفيف الهمزة فكلها متواترة وفي الاتقان ايضا قال ابن الجوزي الاعلم ممن تقدم ابن الحاجب فيه لك وقد نص على تواتر ذلك ائمة الاصول كالقاضي ابي بكر وغيره وقال وهو الصواب واستدل بما اشار اليه المصنف بقوله قيل في حواشي مير زاجان مطابقا للاتقان الهيئة من لوازم الجوهر لان جوهر اللفظ لا يوجد بدونها فاذا تواتر الجوهر تواتر الدواعي على النقل كما عرفت فتواترها قطعا القول المراد بقبيل الهيئة ما لا يختلف خطوط المصاحف باختلافها ولا يختلف المعنى باختلاف القراءة فيه هي ليست من اللوازم ولا توفر الدواعي الى نقل تفاصيل مسئلة فلا يجب تواتره وهذا ليس بشيء لانه لم يكن التواتر بالكتابة في المصاحف ولا لاجل الدواعي الى المعنى بل توفر الدواعي اوجبت ان يحفظ جمع لا تعد ولا تحصى ذيقله بالحفظ وفيه الجوهر والهيئة متلاصقان ويتعذر الانفكاك كيفية اداءه فلا تجب تواتر احدهما كتقديرات المدارك فالحق المتلقى بالقبول انه متواتر وهذا التخصيص من خطا ابن الحاجب ومن ههنا ظهر كلام من نكير بعض اهل الحديث على القراء في امتناعهم عن الوقف في بعض المواضع نحو قل ايها الكافرون انا لا نعبد ما تعبدون فانه مخالف لما روي في قراءته عليه وعلى آله الصلوة والسلام عند اهل الحديث وهو الوقف عليه قراءة النبي ليس في محله فان الامتناع الذي عليه القراء ليس من النبي صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم فلا وجه للنكير بل هذا الامتناع متواتر ونقلوا اخبارا احادا فهم ثم هذا المدعى ضروري لا يحتاج فيه الى الدليل ومن كان في ريب فعليه بحفظ القرون فان النقل للقراءة السبعة بل العشرة من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه سلم الى الان كالشمس في رابعة النهار بحيث كان صبيانهم يعدون عد الحصى بل المصنفات تنبيها للغافلين اورد الحجة وقال انا لو لم يكن تواتر القراءة المذكورة لكان بعض القرآن غير متواتر وهو خلف والملازمة لان التخصيص اي تخصيص بعض القراءة بكونها تواترا دون غيرها تحكم فان الكل انقلت على السبعة اجمع الائمة بجواز الصلوة بها فكلها قرآن المنكرون قالوا القراء سبعة او اقل فهذا العدد لا ينقيد التواتر فلا يكون القطع عليه متواترا فاطلب بما اختلفوا فيه قلنا هذا انما يتم لو كانوا يوهم النقلة وهو ممنوع بل النقلة ازيد من عدد البطحاء وبسبتها اليهم انما هي الاسناد بهم بالقصد بها وافناء العمر في اكتسابها لا انهم هم النقلة فقط فتدبر فانه حق واضح اجيب في التحرير بمنع عدم انعقاد التواتر بهذا العدد فان العدد ليس شرطا في التواتر وتعقب عليه اللبر بان الواحد ينفرد بقراءة والواحد لا يصلح لانعقاد التواتر ولعل مقصوده القدح في الدليل فقط بانه لا يثبت مدعاهم لانه اذا تعدد النقلة يمكن ان ينعقد التواتر ولهم اشتراط العدد فيه تامل فتامل مسئلة القراءة الشاذة هي ما عدا العشرة التي نقلت عن الرسول صلى الله عليه وسلم من السبع عدد التواتر وان اشتهر عنهم في القراءة الغائي وبالمراد ههنا ما تعلق على النقل باخبار احاد عن احد حجة ظنية عندنا واجب العمل دون العلم خلافا للشافعي رحمه الله تعالى على ما حكى امام الحرمين جمع ابن الحاجب فاوجب التتابع

في صيام كفارات اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات وذكر الرازي من كبار اصحابه والقاضي ابو الطيب الحسين ان مذهبه العمل بخبر الواحد وصححه السبكي في جمع الجوامع وشرح المختصر وقد احتج بعض اصحابه على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود مع انها من الشواذ كذا في الاتقان وقال فيه وانما لم يحتج اصحابنا بقراءة متتابعات لاحتمالهم النسخ لانه مسموع من النبي عليه واصحابه وعلى آله الصلوة والسلام لانه روى عدل جازم وكلما كان مسموعا عنه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فهو حجة لما انه لا ينطق عن الهوى واما الظنية فلانه يعم من الاحاد ولنا ايضا انه اما قرآن او خبر لان نقل العدل لا سيما مقطوع العدالة كاصحاب البيعة الرضوان ان لا يكون من اختراع بل سماع فهو اما قرآن قد نسخ تلاوته او خبر وقع تفسيرا فهو قرآن او خبر وكل منهما يجب العمل به فانقلت الخصم لا يسلم الانحصار بل يجوز كونه مذهب الراوي فنقله قرانا قال وتجويز كونه مذهبه فقله قرانا عجب ليس للمسلم ان يجسر عليه لان الصحابي العادل بل مقطوع العدالة كيف يغفل هذا الامر الشنيع وفي حواشي سيرزاجان ان العجب انما يصح لو كان مراد الخصم ان مدلوله كان مذهبه فنقله قرانا للترجيح فانه لا اشكال انه لا يتاتى من احاد العدول فضلا عن الصحابة بل مراده لعله كان قرائنه مذهبا بالاجتهاد فنقل على ما كان مذهبه ومذهب الراوي غير حجة سيما اذا ظهر خطاؤه يقينا وهذا مما لا عجب فيه وجوابا ان القرائن مما لا يهتدي اليها الراي ولا مدخل له فاتخاذ الصحابي العادل مذهبا لا بد له من سماع فاما كان قرآنا فنسخت تلاوته ولم يطلع هو عليه كما هو الاولى او وقع تفسيرا فظنه حين السماع قرانا وعلى كل تقدير فهو حجة وهذا معنى الترديد المذكور الشافعية قالوا انه ليس بقرآن اذ لا تواتر ولا بين بمتواتر ليس قرآنا ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل فلا يصح العمل به ونحن قلنا كون النقل خبرا شرط صحة العمل ممنوع بل الشرط السماع عنه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مطلقا والاجماع انما هو على ان الخبر الذي لم ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يجب العمل وهذا قد نسب اليه لانا نقل قرآنا هذا لكن لقائل ان يقول ان النسبة التي تنسب بها خطا قطعا فلم يبق وليس هناك نسبة اخرى كما في الخبر من غير نسبة بالسماع ويمكن ان لدفعه بما سبق من ان اصل السماع مقطوع والتوصيف بالقرائنية وان كان مقطوع الخطا لكن يبطل لقول بانه لا يبطل لقول بانه مسئلة لا يستدل القرآن على المهمل هو الذي لم يدل على معنى لا حقيقة ولا مجازا ولا على المشكوك هو الزيادة من غير فائدة خلافا للحشوية لنا التكلم بالقص مستحيل عليه تعالى فلا يصح الوقوع اصلا الحشوية قالوا فيه الحروف المقطعة ولم يقصد مدلولها انها اللغوية او غيرها فضارت مهملة وفيه نحو اليمين اشين والثاني مكرر لا فائدة فيه قلنا الاول من الالفاظ المتشابهة فله معنى خفي يرجى الوقوف لاحد اولغير الراسخين فليست مهملا الثاني من التاكيد اي من قبيله وتقريرا قبله لا التاكيد النحوي ولا يخفى ما فيه من الفوائد فلا حشو فاهم مسئلة فيه ما لا يفهم لاحد ونستانره الله تعالى لعلمه والاماميان فخر الاسلام وشمس الائمة خصصا المسئلة بما عدا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وهو انا بين والاصوب كيف الاول الخطاب بما لا يفهمه المخاطب لا يليق بجنابه تعالى وهو مذهب السلف من اهل السنة والجماعة قيل من متاخريهم كلمة معهوم لبعض من العلماء ويغزى الى الامام الاشعري روى ابن جرير عن ابن عباس انا ممن يعلم تاويله اي المتشابه كذا في الدر المنثور وروى ابن جرير وابن ابي حاتم عن ام المومنين عائشة الصديقة كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم يقول في سجوده سبوح قدوس رب الملائكة والروح ربنا وفي الركوع سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي يتاول القرآن وروى عبد بن حميد وابن جرير عن عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم بتاويل القرآن الى ان قالوا امنا به كل من عند ربنا وما ذكر عن ابي الشعثاء وابي نهيك الاثار كلها في الدر المنثورة لنا الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله فلا يحتمل عطف قوله تعالى والراسخون في العلم عليه لان الوقف على المعطوف عليه قبل ذكر المعطوف في موضع الاشتباه ممتنع كما عليه القراء كافة بل جعفا الزمان يقولون وقف لازم منزل من اعتبرهن عليه بان الوقف على بعض الجمل صحيح كما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه وقف على الحمد لله رب العالمين فقد غفل وخلط الموضع الذي هو محل الامتناع بغيره الذي هو محل الجواز ولنا قوله تعالى والراسخون في العلم استيناف فلا يرتبط ما قبله لقراءة ابن مسعود وما يعلم تاويله الا عند الله والراسخون في العلم يقولون امنا به رواه ابن ابي داود عن الاعمش عنه صلى الله تعالى عنه كذا في الدر المنثور

والاستيناف

والاستيناف ههنا متعين لان لفظ الله مجرور والراسخون مرفوع وقرأ ابي وابن عباس ويقول الراسخون في العلم آمنا به رواه عبد الرزاق و
الحاكم وصححه عن طاؤس عنه رضي الله عنه كذا في الدر المنثورة ايضا وضعف في التيسير رواية ابي رضي الله عنه وفي هذه الرواية الاستيناف
متعين ايضا والقراءة الشاذة حجة كما سبق ولا اقل من انه يرجح احد محملي المتواتر هذا على فيه كلام فان المسئلة ليست مما يتعلق بالعملية وانما هي
من الاعتقاديات فلا بد من حجة مفيدة لليقين والقراءة الشاذة لا يفيده الا ان يقال المقصود حرمة الجزم على التاويل على وفق سياق الآية الكريمة
وهي قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب فان الزائغين الذين
خطمهم ابتغاء تاويل المتشابه لا بد لهم من حد يقف فان الله تعالى ما ذكر حكم جماعة الا وقرن حكم حد يليهم والراسخون هم الصالحون للحد يليهم فيجب ان
يكون خطهم عدم التاويل بل الايمان بها فقط فيكون الراسخون آه استينافا فالبيان خطهم وما في التلويح انه لا بد على هذا من كلمة اما فليس بشيء
فان من تتبع كتاب الله يجد هذا النحو من الاستعمال من غير اما ثم بقي فيه كلام فان خطا الزائغين ابتغاء التاويل مع ابتغاء الفتنة فيكون حقا
للراسخين هم الابتغاء لا عدم العلم فيجوز ان يكون الراسخون داخلين تحت الاستثناء مع كونهم عدلا فيكون المعنى والله اعلم ان الزائغين يبتغون
الفتنة ويبتغون تاويله مع ان التاويل لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم فليس علم التاويل الا لخاطر الراسخين ولا يبتغون الفتنة بل يؤمنون
بالكل ولزوم تخصص الحال معطوف على مجرور قوله لسياق الآية فهذا دليل آخر للاستيناف اي وللزوم تخصيص الحال بالمعطوف من غير ان يتعلق
بالمعطوف عليه فانه لو كان قوله تعالى والراسخون في العلم معطوفا على لفظ الله ويكون داخلا تحت الاستثناء كان قوله تعالى يقولون حالا شديدة من
المعطوف دون المعطوف عليه مع ان الاصل الاشتراك في المتعلقات فلا يصح العطف ومع ركاكة تقييد العلم بالقول هذا انما يتجه لو كان الحال منتقلة
واما لو كانت موكدة فلا شيء فيه كلام هو انا لا نسلم ان قوله تعالى يقولون آه حال على هذا التقدير بل هو استيناف لان الجملة الفعلية مما يصح الاستيناف
به ثم انه قد نقل عن الاولياء الكرام اصحاب الكرامات انهم يعلمون تاويل المتشابهات عند رياضاتهم الشديدة ومجاهداتهم القويمة وخلعهم ابدانهم
وانخراطهم في سلك العليين فانه يفاض عليهم عند هذه الحال علوم وهبية من غير قصد وطلب وكسب وما العين رات ولا اذن سمعت ولا طلوع
شمس هذا اليقين لا يفي الظنون المذكورة من الحق شيئا فالحق ما ذكرناه في تاويل الآية والسلف انما راموا بعدم مفهومية المتشابهات عدم المعرفة
بالكسب والتعريف وان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يعلمون من تاويل المتشابهة لعدم الوصول كما وقع في الحديث المرفوع وهذا اشارة الى
ان المستحيل العلم به بالرأي كيف والمنفي لا يكون الا عن فعل اختياري ومعنى ما روي عن ام المومنين وقت طعن زمانه عمر بن عبد العزيز ان علم الراسخين
انتهى الى هذا اي الى انهم علموا وقالوا آمنا به ولم يتكلموا فيه اصلا بل سكتوا عن التعبير والبيان واعترفوا بالعجز كما هو شان العارف الكامل بالله فانهم
القائلون بمعرفت جميع القرآن قالوا او لا لو لم يكن بعضه مفهوما لزم الخطاب بما لا يفهم والخطاب بما لا يفهم بعيد منه تعالى قلنا اولا لعل المخاطب
به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وهو فاهم والنزاع انما هو فيمن سواه عليه وعلى آله الصلوة والسلام وثانيا لو لا
البعد اذا لم يكن المقصود الا ابتلاء بايجاب اعتقاد الحقيقة مجملا وكيفما كان الذهن عن طلب التاويل قالوا ثالثا نقل التاويل عن الصحابة والتابعين
للمتشابهات وغيرها فيكون اجماعا على صحة حصول العلم قلنا لو سلم صحة النقل فلا نسلم انهم ادلوا يقينيا والكلام في العلم حقيقة كما في المحكمات
وانما تكلموا تخمينا لا على انه تاويل عندهم فافهم واعلم ان دلائل الفرق اليقينين منطبقة على العلم بالكسب وعدمه كما في المحكمات فلا يجدي ان يكون النزاع
فيه لان في العلم الكشفي الذي ينال من غير اختيار من العبد فافهم تقسيمات قالت الحقيقة في التقسيم النظم ان ظهر منه فان لم يسق له

بالذات لا يكون مقصودا اصليا فهو الظاهر وان يسق له بالذات فان احتمل مع ذلك السوق التخصيص والتاويل فهو النص ويقال لنفس النص لكل سمعي كتابا او سنة او اجماعا وقد يخص بالاولين وان لم يحتمل التخصيص والتاويل مع كونه مسوقا بالذات فان احتمل النسخ فهو المفسر فهو مالا شبهة فيه ولهذا يحرم التفسير بالراي لان الراي لا يفيد القطع ودون التاويل اي لا يحرم التاويل به ويقال المفسر ايضا لكل مبين قطعي وهذا يشتمل الاجمل المبين به وبه اي بهذا الاصطلاح المبين نظنيا خبر واحد كان او قياسا او غيرهما من المظنونات ما دل لا بزائه والامام فخر الاسلام فسر المأول بالمشكل الذي يرجح احد معانيه بغالب الراي والظاهر انه اصطلاح آخر وقيل مراده رحمه الله تعالى المأول من المشترك وقيل بغالب الراي ما يفيد الظن ولو خبرا والاجمل النسخ مع كونه مسوقا لمعنى غير محتمل التاويل فهو المحكم والمراد باحتمال النسخ المعتبر وجوده في المفسر وعدمه في المحكم احتماله في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده الكل محكم لغيره لان الناسخ لا يكون الا وحيا وقد انقطع احتماله بانقطاع عمر خاتم المرسلين فالاقسام على ما ذكر متباينة لا يصدق احد على الآخر الكن لا يمنع الاجتماع وجودا الان كل ظاهر سيق نصا ولا بد من المعنى المقصود بالذات ولا عكس كليا اي ليس كل نص سيق ظاهرا لاحتمال ان لا يكون له معنى غير مقصود هذا ما عليه المتاخرون واما القدماء فلم يعتبروا التبائن بل اخذوا في الظاهر بمطلق الظهور سواء كان مع السوق ام لا وفي النص مطلق السوق سواء يحتمل التاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التاويل والسكوت عن احتمال النسخ ثم حكم الكل وجوب العمل قطعا ويقينا لكن في الاولين مع احتمال التاويل مرجوحا استند المرجوحية او دونها وفي الاخيرين مع عدم احتمال الانصراف اصلا ولو مرجوحا وهو اليقين بالمعنى الاخص وهو المراد في الاعتقاديات وما وقع من عبارات بعض المشائخ رحمهم الله تعالى ان النص والظاهر ظنيان في الدلالة والمفسر والمحكم قطعيان فمرادهم الظن بالمعنى الاعم والقطع بالمعنى الاخص ثم التكلم في المتاخر اقوى من المقدم وهو ظاهر ومفهوما تهما فيقدم عند التعارض للاصل المجمع عليه من تقديم الاقوى في العمل على الاضعف مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه ظاهر في كل الزائد على الاربع لانها داخلة فيما وراء ذلكم اي المحرمات المذكورة سابقا ومسوق لبيان حل ما وراء المحرمات المذكورة لا لحل العدد وحرمتها فترنا اندفع ما قيل انه سبق لبيان الحل وليس ههنا غيره فصلح للسوق له وذلك لان المفهوم من الآية امران حل كل واحدة واحدة من وراء المحرمات في الجملة وهو المقصود بالسوق وحل كل واحدة على كل حال مجتمعة كانت مع الاخرى او منفردة وهذا مفهوم بهو الآية وليس السوق له قالآية ظاهرة فيه فتدبر وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع سيق لبيان العدد وحرمة ما فوقه وقد قدمنا فضل المتاخر الذي هو النص على الاول الذي هو ظاهر كذا قالوا وأورد عليه ان الثاني لا يدل على حرمة الزائد على الاربع اذ لا مفهوم للعدد عندنا فضلا عن كونه مسوقا له ولو سلم مفهوم العدد فالمنطوق قاض عليه والحق ان يقال ان الحكم الذي يكون مباحا اذا قيد بقيد وامر به يكون مراعاة القيد واجبة فيحرم ذلك الفعل مع ترك القيد وقد صرح به صاحب الهداية في مواضع غير عديدة منها في باب الربوا والسرقة ان حقيقة الامر للوجوب والفعل المتعلق به الامر لما كان مباحا انصرف الى قيده فيكون اتيان الفعل مع القيد واجبا وترك القيد اتيانه مجردا عن القيد بل في ضمن مقيد آخر احراما قطعا وههنا قد امر بنكاح مقيد بالعدد فيكون مراعاته واجبة ويحرم الزيادة عليه والنص سيق لهذا الايجاب لان نفس الحل لكونه ظاهرا في الدين لا يصلح للمقصودية وايضا انه عدول عن الحقيقة من غير قرينة وباعث مع ان شان النزول ايضا يقتضي ان سوقها لايجاب العدد كما لا يخفى على متتبع كتب التفسير وهو مراد من قال ان بيان العدد لا يتم الا بان يكون الزيادة منفية فافهم وان خفي مراده معطوف على قوله ان ظهر فلا يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو خفي وهو اقل خفاء كالظاهر اقل ظهورا وقد يجتمعان فيما اذا كان المدلول ظاهرا ويكون الخفاء في بعض افراده كالسارق ظاهر في مفهومه الشرعي بل اللغوي فان السرقة لغة وشرعا اخذ مال الغير خفية من حرز خفية في الطرار والنباش الاختصاص الاخذ من كل باسم غير اسم السارق فيختفي السارق فيها فيختفي الحكم لكن تامل ما يظهر ان في الاول زيادة في السرقة لانه يا خذ مع حضور المالك

فهو اشد فيجب الحد وهو القطع ويكفر ان في الثاني نقصانا في السرقة لان الاختفاء لا يكون من الميت فلا يجب الحد واعترض ولا بان اختصاص بعض الانواع باسم لا يورث اخفاء في اطلاق اسم الجنس فاختصاص الحجر والشجر باسم لا يورث اخفاء في اطلاق اسم الحجر وكذا ثانيا بانه بل هما من افراد السارق اما الاول فيجب الحد خفيا كان ام لا وعلى الثاني لا يجب الحد ولا اخفاء والحق في تحقيق المقام ان يقال ان معنى السرقة معلوم ويزعم في بادي الراي ان الطرار والبناش من افراده حقيقة ثم اختصاص كل منهما باسم خاص يورث الشبهة فيه بل يوجب ان يكونا غير السارق فاذا تامل علم ان الطرار من الافراد الكاملة للسارق بوجود السرقة فيه على الكمال واختصاصه كاختصاص بعض انواع الجنس بالاسم فوجب الحد لعموم السارق اياه عبارت او البناش لما علم عدم وجود معنى السرقة فيه لعدم الحرز وعدم وجود الخفية وعدم الملك التام لان المال للكفن الميت وملكه ضعيف لا اعتداد به فلم يدخل في عموم السارق فلا يجب الحد لعدم الدليل والمراد بالخفاء في التعريف هو الخفاء في بعض الافراد لعروض عارض فالحاصل انه انما حد الطرار لكونه سارقا حقيقة ولم يحد البناش لكونه غير سارق حقيقة فلم يتناوله الآية الا انه علم بتامل دقيق ان الامام فخر الاسلام بعد ما تبين ان البناش لا ياخذ من مال حافظ ولا ماله خطر قال وهذا الذي دل عليه اسم البناش في غاية القصور والهوان والتعدية بمثله في الحدود خاصة باطلة وقال بعد ما تبين فضل الخيانة في الطرار وهذه المسارقة في الكمال تعدية الحدود في مثله في نهاية الصحة والاستقامة فقال صاحب الكشف لم يرد بالتعدية ما هو المتبادر وهو اطراد حكم الاصل في الفرع بالقياس بل اراد بالتعدية اطراد الحكم بالدلالة فان ثبوت الحكم في الطرار بالدلالة ولا يستقيم هذه الدلالة في البناش لضعف المناط وتبعه صاحب التحرير وليس الامر كما ظنه هذا الحبر فانه قد اثبت هذا الامام وجود مفهوم السرقة في الطرار على الكمال وهذا يوجب تناول الصيغة عبارة فلا وجه للدلالة مع ان ضعف المناط ايضا لا يوجب انتفاء الدلالة في البناش بل الحق ان مراد هذا الامام بالتعدية المعنى اللغوي وهو اطراد الحكم ومقصوده انه لما وجد الاخذ خفية في الطرار على الكمال اطرد حكم السارق وتعدى اليه وثبت فيه عبارت او هذا في غاية الحسن والاستقامة واما البناش فلما لم يوجد فيه على الكمال بجميع قيوداته من الحرز وكون المأخوذ ذا خطر لم يتناوله اسم السارق فالتعدية اي سراية الحكم اليه في غاية الضعف بعدم دلالة العبارة وهل هذا الا كما تعدى حكم الانسان في الفرس لوجود الحيوانية فافهم والجواب عن الاول انه فرق بين الاختصاص الذي فيها واختصاص انواع جنس واحد فان الاختصاص فيها بحيث يطلق كل منهما في مقابلة السارق حتى يقال هذا طرار وهذا سارق او بناش فلم يتامل ان معنى المثال المضروب انه ليس سارق ضعيفا بل قويا وانه من افراده بخلاف انواع الجنس فانه لا يطلق في مقابلة الجنس اصلا والمورث للشبهة هو الاختصاص الاول وبين هذا هذا نهاية الكلام في هذا المقام احفظه فانه دقيق هذا اي عدم وجوب الحد على البناش عند الامام ابي حنيفة والامام محمد خلافا لابي يوسف والائمة الثلثة مالك والشافعي واحمد رضوان الله تعالى عليهم وهم ظنوا ان البناش داخل في عموم السارق واعتبروا المقدر حرزا وقول ابي حنيفة رحمه الله قول ابن عباس وفي فتح القدير روى ابن ابي شيبة عن الزهري قال اخذ بناش في زمن معاوية وكان مروان على المدينة فسال من بحضرته من الصحابة والفقهاء فاجتمع رايهم على ان يضرب ويطاف وعلم من هذا ان غير ابن عباس ايضا من الصحابة الكثيرين مذهبهم كمذهبنا والثوري والاوزاعي وكحول والزهري كلهم من التابعين وقولهم مذهب امير المؤمنين عمر رضوان الله تعالى عليهم وعبد الله بن مسعود وام المؤمنين عائشة رضوان الله تعالى عليهم والحسن من التابعين وابي ثور من تبع التابعين كذا في التبيين واما الصيغة معطوف على قوله الملاعن اي اما ان يكون خفاء للاصل الصيغة بان يكون بحيث لو كان كثيرة فاما ان يدرك المراد بالعقل بملاحظة السباق والسياق وغير ذلك من القرائن فهو المشكل كما في مشيتم في قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم لاستعماله كما من تارة فلو حمل عليه كان المعنى فاتوا في اي موضع شئتم من نساءكم فتناول الموضع المكروه ايضا واستعمال الصيغة تارة اخرى فيكون المعنى فاتوهن بايما كيفية شئتم من القعود والقيام والاضطجاع وغير ذلك لكن المأتي به هو الفعل المعتاد فيطلق لتقرينة الحرث المذكور

فی السیاق وتحریم الاذی المذکور فی آیة الحیض ان المراد الثانی اما دلالة القرینة الاولی فلان الموضع المکروه لایطلب منه الولد واما دلالة الثانیة فلان الاذی یوجد فی الموضع المکروه ایضا فانفکت الاذی هو النجاسة کما انه یوجد فی الموضع المکروه یوجد فی الموضع المعتاد ایضا فلایراد مطلقه بل الاذی مخصوص بالحیض وهو لایوجد فی الموضع المکروه فلا دلالة للاذی قلت المراد بالاذی النجاسة التی تنفر عنها الطبائع السلیمة کالدم والغائط ولاشک ان کلیهما مستقذر والطبائع السلیمة هذا اولا یدرک المراد بالعقل بل بالنقل عن الجمل فهو المجمل لمشترک تعذر ترجیحه لعدم قرینة معینة للمراد کالوصیة للموالیه ولموالی الموی هم المعتقون بالکسر واسفلون وهم المعتقون بالفتح ولاتبین المراد الا ببیان الموصی ولذا یبطل لوصیات من غیر بیان ومنه الاسماء الشرعیة کالصلوة فانا نعلم قطعا ان لغویها وهو الدعاء غیر مراد فلا بد من معنی آخر شرعی وهو غیر مدرک الا ببیان من الشارع والربوا وهی لغة الزیادة ولاشک ان لیس کل زیادة محرمة فهی زیادة مخصوصة فی الشرع وهی غیر معلومة الا ببیان منه اولا یدرک المراد اصلا لا بالعقل ولا بالنقل بل ان علم علم بمشاهدة موهوبة منه تعالی کالحروف فی اوائل السورة والید المذکورة فی قوله تعالی ید الله فوق ایدیهم والعین فی قوله تعالی وتصنع علی عینی والنزول کما ورد فی السنة الصحیحة ینزل ربنا کل لیلة الی السماء الدنیا الی غیر ذلک نحو الرحمن علی العرش استوی واعلم ان مذهب السلف فی امثال هذه الآیات والاحادیث ان یؤمن بها ولا یسال عن کیفیتها وان قال الامام مالک الایمان بها واجبة والسوال عنها حرام ولیس قوله لان الحکم المقصود منها مجمل اذ من الضروریات ان المقصود من ید الله فوق ایدیهم الغلبة وکذا من الاستواء ومن النزول الرحمة لکن الاجمال انما هو فی اثبات هذه الصفات والمتاخرون اولوا تلک النصوص کلهم ونسبهم بعض الصوفیة الی انهم من آمن ببعض وکفر ببعض هذا وقالت الشافعیة الظاهر الدال علی المعنی ظنا ای دلالة ظنیة والنص الدال علیه قطعا لے دلالة قطعیة والمأول المصروف عن الظاهر من المتبادر والمفسر الذی فسر لاجل الاشتمال والمستغنی عن التفسیر وبالجملة ما کان قطعی المراد لانفس الدلالة او بالتفسیر والمحکم المتضح المعنی فصاکان ظاهرا یتناول الاقسام الاربعة المذکورة فی تقسیمناه المتشابه غیره یتناول اقسام الخفاء والمبین والمجمل یراد فیها المبین للمحکم والمجمل للمتشابه کذا قیل وبعضهم اصطلاحات اخر وما به الایضاح هو البیان وهذا الاصطلاح متفق فیما بیننا وبینهم وهنا فصول ثلثة للتاویل والاجمال والبیان

الفصل الاول التاویل

منه قریب الی الفهم فیترجح المرجوح بمرجح ما وهو الظنی ومنه بعید عن الفهم فلا یصار الیه الا بباعث قوی فیترجح بوجه ما الی الذهن وهو الشافعیة لم یثبتوا القسمة وقالوا التاویل قریب وبعید ومتعذر والخفی ما فیه ولم یفهم الا بالکسبة الانسان الی الرجل والمراد بالتعثر المتوقوش علی اللوح ثم ذکر الشافعیة منه تاویلا تخمینیة منها قولهم فی قوله علیه وعلی آله الصلوة والسلام واصحابه فی کتاب عمر بن حزم فی اربعین شاة شاة ای قیمتها مقولة للقول فاما بارادة القیمة من لفظ الشاة او التقدیر فی نظم الکلام وهذا التاویل بعید اذ یلزم ان لایجب الشاة بل القیمة فیجب ان لایکون مجزیة لو اداها وما قالوا فی التعلیل ان الزکوة لدفع حاجات المحتاج ودفع الحاجة فی القیمة اشد فغیر صحیح لانه معنی مستنبط من اصل مبطل ایاه وکل معنی یستنبط من اصل فالبطلان باطل کذا فی الشرح المختصر والحق انه لیس تاویلا وان مرادهم ان وجوب الشاة یتضمن جواز بدلها فی الاداء لان المنظور فی الزکوة المالیة دون الصورة لانها لدفع حاجات الفقراء والقیمة ادنی به وقد دل علی ذلک ای علی جواز الاتیان باداء القیمة بدلا منها وان المنظور فی ایجابها المالیة نص معاذ رضی الله عنه کما علقه البخاری وتعلیقاته صحیحة مسندة وفی بعض شروح التحریر وصله یحیی بن آدم اتونی بخمیس وهو ثوب طوله خمسة اذرع او لبیس وهو الثوب الملبوس بمکان المدرة والشعیر الواجبین وهذا الاتیان هون علیکم وخیر لاصحاب رسول صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم بالمدینة لان الثیاب فی دیارهم کثیرة وفی المدینة اقل والاشتغال الصحابة رضوان الله علیهم بالعبادة والاعراض عن اعراض الدنیا

فلا يجب دين شياة وهم كانوا في رخوة وتمولين فاعطاء الثياب اهون عليهم وايضا ورد في كتاب خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الصديق الاكبر رضوان الله تعالى على ماوراه البخاري من بلغت عنده صدقة الجذعة وليس عنده جذعة وعنده حقة فانها يرد منه الحقة ويرد معها شاتين اذا استيسرتا او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليس عنده الحقة وعنده الجذعة فانها يقبل منه الجذعة فيعطيه المصدق عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة بنت لبون وليست عنده بنت لبون وعنده بنت مخاض فانها يقبل منه بنت مخاض ويعطي معها عشرين درهما او شاتان وفي مبدء هذا الكتاب هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاذن ظهر من هذا ان ذكر الشاة لتعيين مالية الواجب وهو الآ لان الواجب صورة الشاة فلا ان هذا استنباط للمناط وليس بتاويل فان الشاة على معناه وذكرنا لانها معيار معرفة الواجب فعدوه منه خروج عن المقام بل الايراد ولا يتوجه الا ما ذكروا ان استنباط العلة المبطلة للنص لا يجوز والعذر عنه ما بينا ان تغيير المنصوص ليس لاستنباط بل بدليل اخر ومن تامل فيما قلنا علم اندفاع ما يورد انه التي لفظ الشاة على معناه فهي الواجب ولا يجزي القيمة وان اريد به القيمة فهو تاويل نعم انه تاويل الدليل فليس ببعيد لوذلك لان الشاة على معناها ولا يلزم منه عدم اجزاء القيمة فانها لم يذكر لكونها هي الواجب بل لكونها معيار الواجب وتقديره فاحفظ هذا فانه حقيقة هذا القدر من المالية وهو المجزي فافهم واورد في شرح الشرح ان عدم وجوب الشاة بعينها لا يستلزم عدم اجزائها فان الواجب باقي عند الاتيان بها وهو ظاهر كما ان عدم وجوب هذا الشاة لا يوجب عدم اجزائها ومائيل في حواشي ميرزا جان هذا ليس بشيء لانه اذا كان قيمة الشاة واجبة فالاصل ان لا يجزي بدله الا بدليل من خارج ولا يهتدي الى الابدال الرأي ولم يوجد نص للبدلية في زعمه والا فالنص قد تقدم فالقول منه مندفع لان المراد في تاويل الحنيفة بالقيمة المالية اي مالية الشاة وهي اعم موجودة فيها فاعطاء ها اعطاء المالية فيجزي تامل واحفظ فانه حق صريح ظاهر جدا ومشائخنا الكرام ذكروا وجها آخر هو ان الله تعالى وعد تارك العبيد كلهم ثم اعطى الاغنياء من المال ولم يجز في حق الفقراء ثم اوجب في اموالهم حقا لنفسه ثم احال ارزاقهم عليهم من اله فقد انجز الوعد والرزق انواع مختلفة من الاكل والشرب واللبس وغيرها ولا يفيها نوع واحد من امثال فعلم انه يجوز الاستبدال فليس التغيير بالتعليل بل بهذه الاشارة والتعليل مصاحب معه كذا قالوا وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان ايجاب الزكوة انجاز للوعد بايصال الرزق بل انجاز الوعد بانحاء اخرى كالاهتداء الى التجارة والمزارعة وغيرها وايقاعه في قلب الاغنياء ان يعطوه اما كيفية بل اكثر وغير ذلك واما ثانيا فلانا سلمنا ان الايجاب انجاز الوعد لكن اوجب الزكوة من اموال كثيرة كالحيوانات والذهب والفضة والحبوب والثمار والكل وافية بانواع الرزق فلا يكون اذنا بالاستبدال ولا يدل على ان الصورة غير مراعى في نظر الشارع واما ثالثا سلمنا ذلك لكن يجوز ان يكون الواجب هو الشاة صورة وهي كافية لانواع الرزق بان تجر فيها فيبيع ويشتري طعاما او كسوة او غيرها فلا يكون الانجاز بهذا الايجاب اذنا للمزكي بالاستبدال بل للفقير وللنزاع فيه وغاية ما يقال ان الله تعالى قد وعد ايصال الرزق والله تعالى منجز وعده فالرزق من اي موضع يصل فهو منه تعالى انجاز الموعد ولما اوجب للفقير من مال نفسه واوصله اليه علم ان هذا من جملة انجاز الوعد لان الانجاز منحصر فيه فاندفع الاول والصورة غير كافية في الرزق الموجود لان من جملة الثياب ولم يوجبه صريحا في مال اصلا لزم جواز الاستبدال بالثياب ونحوها فاندفع الثاني ثم ان المتبادر من الحوالة على احد من خزانة الميل لصرفه الى حوائج شتى منه فعناء تلك الحوالة ان يجزي بذلك القدر من المال سواء كان ما دار تلك ذلك بصورته او بما دار مال آخر بقدره فعلم ان المقصود من ايجاب الزكوة ايجاب هذا القدر وتخصيص الشاة والحبوب والثمار والجرين بالذكر انما هو لكونها اهون على اصحابها مع اندفاع الثالث وهذا غاية ما يقال في هذا المقام وتامل فيه ثم ههنا اشكال رابع هو ان دلالة آية الرزق على كون الايجاب انجازا ثم على جواز الاستبدال بطلانه اللزوم بعد تسليمهما من قبيل دلالة التزامية البتة ودلالة الحديث على وجوب الشاة عبارة والدلالة

لا تصلح مغيرة لعبارة كيف وفيه صرف الاقوى لاجل الاضعف وذلك مما لا يجوز اصلا والغاية في الجواب ان العرف لاجل ان هذا قرينة على جواز الاستبدال عرفا فالمغير هو العرف لا الاجل ودفع التعارض بين الاشارة والعبارة متى يقال العبارة متقدمة على الاشارة عند التعارض كما مر وفرق بين التغيرين فتدبر بالتامل ايعاد ق هذا غاية الكلام فتامل فيه ثم بعد في الكلام كلام لان النظر في المتن وهذا يفيد ان المقصود من الحديث ايجاب المالية فلا معنى للتعليل بدفع الحاجة لان استنباط العلة عندنا ليس الا للقياس ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة مع لا يتجه الجواب بان فائدة التعليل غير منحصرة في القياس وفصله مطلع الاسرار الا ليتة ان المراد في الحديث الا ايجاب الشاة بصورتها او الماليتها فاما ان تكون الشاة مجازا عن المالية او على الحقيقة ويكون ذكرها للتقدير الواجب وعلى الاول يلزم انتساخ هذا الحديث بهذه الاشارة او باثر معاذ او بما روى في كتاب الخليفة ابو بكر الصديق الاكبر رضي الله تعالى عنه فلا يصح تعليله كما سيجيء ان تعليل المنسوخ لا يجوز وايضا ان العلماء سلفا وخلفا استدلوا بهذا الحديث فلا نسخ وعلى الاخيرين فلا فائدة في التعليل بل لا يصح والذي يظهر لهذا العبد في المقصد عنه ان الشاة على الحقيقة وقد علم جواز الاستبدال بهذه الاشارة وبالحج السابقة فعلم ان الحكم معلل بدفع الحاجة فيظهر ان الواجب ما يكفي لدفع الحاجة وهو مالية الشاة مثلا وذكرها ليكون معيار المعرفة الواجب فائدة التعليل تعدية الحكم الى نظائرها من المالية و تعيين الواجب لا جواز الاستبدال فقط الذي يفيده هذه الاشارة وغيرها من الحج ولو تنزلنا قلنا قد علم من حديث معاذ ان المقصود دفع الحاجة فانه قال ذلك خير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والعلة المنصوصة لا يجب فيه التعدية فافهم ومنها قولهم في قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا اطعام طعام ستين بقوله للقول ذو حاجة واحد في ستين يوما لحاجة ستين مسكينا والمقصود في الكفارة المالية دفع حاجة هذا المبلغ كما في سائر العبادات المالية فيجزي اطعام مسكين واحد في ستين يوما كما يجزي اطعام ستين مسكينا في يوم فالمقصود من الاية اطعام هذا القدر من الطعام وهو بعيد ان هذا صرف عن الظاهر من غير مرجح فان ما ذكر لا يعلم مغير اللنص مع امكان قصد اطعام الستين بفضل الحاجة وبركتهم وتظافر قلوبهم يعني مع ان هذا القياس غير صحيح في نفسه لوجود الفارق او لمنع العلة مستندا بان بركت الجماعة ونشاط قلوبهم علة للكفارة الذنب او شرط فيها فلا يلزم كفاية الواحد في ستين يوما واحق ان هذا ليس من التاويل لان لفظ ستين مسكينا على معناه بل انه قياس الواحد في الستين من الايام على الستين كسر المساكين لظهور ان المناط دفع هذا المبلغ من الحاجات كما قررنا وما قالوا ان في الاصل فضل الحاجة فجوابه ان غاية ما لزم منه كون المناط في الاصل قويا ووجود الاولوية بوجودها في الاصل لا يمنع التعدي للحكم الى الفرع كما سيجيء انشاء الله تعالى فذكر ستين مسكينا لكونه دفع حاجتهم معيار الواجب وهو القدر الصالح لهذا كما مر في الشاة فعد هذا من التاويلات خروج عن المقام ثم بقي ههنا ايرادان الاول ان فضل الجماعة عندهم مناط الحكم وعلة لتعيين دفع الحاجات علة عندهم كما قررنا فلا يتوجه الجواب بعدم منع الاولوية القياس والثاني ان ظاهر الاية وجوب اطعام ستين مسكينا وهذا التعليل يغيره سيجيء في بحث القياس ان تغيير النص لا يسا نص الاصل مما لا يجوز بالتعليل وان قيل بالتاويل بارادة ستين مسكينا حقيقة او حكما فهو اذن من الطعام لانه من غير دليل فتامل ومنها حمل قوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ايما امراة نكحت نفسها من غير اذن وليها فنكاحها باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة والمعتوهة وهذا التاويل في الامة فقط غير صحيح لان نكاح الامة ليس باطلا بل موقوفا على اجازة المولى او يحمل الى البطلان غالبا لاعتراض المولى ولعل المراد بالاول الى البطلان اعم من البطلان في نفسه في الحال او المال لان نكاح المعتوهة باطل في الحال ثم ان اعتراض المولى انما يصح اذا وجب مهر كفو لا مطلقا ولذا قيد بقوله غالبا يعني ان المراة ناقصة العقل لا تهتدي الى مصالحها فتتزوج بما غالبا من غير كفو رغبة في المال فيبطل باعتراض المولى والحق في التاويل ان يقال المراد من المولى من له ولاية الانكاح على الكمال من غير انتظار الى رضاء المراة فالمعنى ايما امراة ذات ولي نكحت من غير اذن فنكاحها باطل لعدم الاذن فخرجت البالغة اذ ليس لها ولي

كذلك عندنا وان زعم الخصم ونكاح الصغيرة والامة ايضا باطلان لعدم الاذن فانه موقوف عليه ونكاح المتوقف لا اعتداد به من دون اذن الولي ويعمل هذا هو المراد المخصص وهذا غير بعيد عن الفهم فان المتبادر في العرف من هذه العبارة المراة التي هي ذات ولي قطعا والا فاذن اي بعتبار ذاتها الكامل من المطلق مثنائية والحكم المعلق بوصف يشعر علية ذلك الوصف فالعدول من التاويلات البعيدة فخروج عن المقام ثم متى شرع في امر البكر البالغة هل هي ذات ولي كامل ام لا وهو شئ آخر والقياس الذي يذكر لا بانة انها ليست منها ثم الشافعية ايضا يلزم التخصيص بالبكر لان ثيبة يجوز نكاحها اذا زوجت وكيلها وهنا من دون اذن الولي فافهم واما التزموا التاويل لانها مالكة لبضعها فلها التصرف كيف شاءت فنكاحها كبيع سلعة فانه يجوز لها فالملكية اذا كان النكاح كبيع سلعة فينبغي ان لا يكون للولي الاعتراض قال واعتراض الولي انما هو لتضرره بالدفع فضيعة لو كانت والضيعة فوق اذا زوجت بغير الكفو مع ان منع استقلالها مطلقا من كفو كان او غير كفو مما يليق بمحاسن العادات فان الاليق ان لا ترضى عنا هن في هذا الامر فالتاويل في النص اخراج له عما هو الاولى والجواب ان الحديث ضعيف فلا يصح الاحتجاج به فالتاويل تنزل اذ لا حاجة اليه هذا لك الضعف لما صح من انكار الزهري رواية كذا في التحرير اعلم ان ههنا حديثين مرويين احدهما ما ذكروا الثاني لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فالحديث الاول رواه ابن جريج عن سليمان ابن موسى عن الزهري عن عروة عن ام المومنين عائشة الصديقة قال ابن عدي في الكامل في ترجمة سليمان بن موسى حيث قال قال ابن جريج فلقيت الزهري فسالته عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان ابن موسى حدثنا به عنك فاخبرني الزهري على سليمان غير افقال اخشى ان يكون وهم على وهذا اللفظ في عرف اهل هذا الفن يستعمل في التكذيب والانكار كذا في فتح القدير والحديث الثاني رواه ابو داود والترمذي وابن ماجة وقال الترمذي اسرائيل وشريك وجماعة اخرى سياتي ذكرهم رووه عن ابي اسحاق عن ابي بردة عن ابي موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وروى شعبة وسفيان الثوري عن يونس ابن ابي اسحاق عن ابي اسحاق عن ابن بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم كذا في فتح القدير ايضا فليس في الحديث الثاني سقم الا بالاضطراب في الارسال والاسناد وهو ليس سقما عندنا وفي التحرير قال بعدما بين سقم الرواية الاولى المذكورة في الاعتراض وابدا معارض اقوى منه قال والمعمل على الامة وما ذكرنا فانما هو في لا نكاح الا بولي يعني ان الخفية لم يادلوا ولم يخصوا الحديث المذكور في الاعتراض لكونه سقيما ومعارضا بالاقوى واما اولو انهذا الحديث واذا تاملت فيما تلونا علمت ما في نسبة التنزل الى التحرير الخطاء والله اعلم

ولو سلم عدم ضعفه فمعلوا بما هو اصح منه وقد جاء من رواية مسلم الايم احق بنفسها من وليها وهي اي الايم من لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا وبيد للولي في نفسها حق سوى التزويج فهي احق به منه اي من الولي فينفذ نكاحها من غير اذن الولي هذا وقد يقال الحق الذي فيه المراة احق يجوز ان يكون الرضا بالتزوج وهذا ينافي قول الشافعية فانهم يرون الاجبار على البكر البالغة في التزوج وبعض الشافعية يخصصونه بغير البكر فيرد عليهم اعتراض التاويل البعيد فتعرى ويؤيد ذلك بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لاسناد النكاح الى المراة والقول بان جهة الاسناد وجود الاذن منه والرضا به ارتكاب للتجوز من غير دليل وارتكابه ليس اولى من ارتكابه في الحديث المذكور فاذا صحت مباشرتها للتزويج بحديث مسلم واشارة قوله تعالى فلا بد اما التخصيص بالامة والصغيرة ونظائرها وتخصيص العام ليس من الاحتمالات البعيدة فانه شائع ذائع وقد عرفت ان هذا التخصيص فقط غير واف واما التاويل بالاولى الى البطلان وهو ايضا شائع والحق التاويل الذي ذكرنا وقال مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان معنى الحديث الثاني ان لا نكاح لمن عليه الولاية الا بولي للنكاح وهو اعم من المراة الناكحة وليها وج لتاويل ثم انه لا بد للشافعية من تخصيصه بنكاح المراة ثم البكر منها فيلزم المحذور فتعرى على ان مفهومه المخالف صحة نكاحها باذن وليها وانتم لا تقولون به فان النكاح عندكم لا ينعقد بعبارات النساء وقد يقال ان قيد من غير اذن الولي خرج مخرج العادة فان العادة ان لا تنكح المراة نفسها الا اذا لم باذن الولي وذلك ان تقول ان

منطوق الاستثناء في حديث لانكاح الا بولي جواز نكاح المرة عند حضرت الولي وانه مع انهم لا يقولون به ولو تنزلنا وسلمنا ان الحديثين صحيحان
فالبيان عن المعارض فمن اين يتعين النكاح بعبارات النساء وانما اللازم منه الاذن فتدبره ومنها حملهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لاصيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل رواه الترمذي وابو داود والتبييت النية من الليل على القضاء والنذر المطلق والكفارة فلا يجوزون فيه النية الا من الليل
بخلاف صيام شهر رمضان والنفل فانه يجوز فيها النية الى نصف النهار فجعلوا اي الحديث كالنص الذي لا يقبل الا بصعوبة شديدة وانكان التاويل
لابد ليتبقى نفي الفضيلة تاويلا لانه اقرب ويفهم في العرف ايضا وهذا بعدم الاطلاع يكتفيا فان مشائخنا يقولون نفي الصيام نفي الكمال اولا تراهم يتبرؤن
عنه فيقولون بالتخصيص في الصوم والجواب ان المعارض صح في النفل عن ام المومنين عائشة رضي الله عنها قالت دخل على النبي صلى الله عليه وسلم
ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا فقال فاني اذا صائم ثم اتانا يوما آخر فقلنا يا رسول الله اهديت لنا حيس فقال ارنيه لقد اصبحت صائما فاكل
رواه مسلم وهذا صريح في النية في النهار في النفل وهذا انما يتم لو كان الصوم غير متجزء ولم يكن صوم بعض النهار عبادة كما نقل صاحب الهداية عن
الامام الشافعي رحمه الله ان صوم بعض النهار صوم لكن شرطه الامساك من الفجر ففيه للمناقشة مجال فان النادي في النفل بالنهار صائم بعض اليوم
من حين وجود النية لا من الابتداء فيكون تقدم النية على الصوم شرطا في كل صيام لكن الامر غير خفي على ذي الدراية فانه نصب الشرع
ولا بد له من دليل فافهم وان المعارض صح في شهر رمضان حيث قال بعد الشهادت بالرؤية للهلال وفي يوم عاشوراء حين كان صوما واجبا
قبل افتراض صيام شهر رمضان ومن لم يكن اكل فليصم اما الاول فقد ذكر في الهداية ان بعد ما شهد الاعرابي برؤية الهلال قال صلى الله
عليه وآله وسلم الا من اكل فلا يا كلن بقية يومه ومن لم يا كل فليصم وهو نص في جواز النية بالنهار لكن قال في فتح القدير هذا مستغرب وفي
سنن البيهقي خطئ من قال انه شهد الاعرابي بالليل فامرنا بصوم في الغد وهذا واقعة اخرى لا يصلح دليلا لما نحن في صدده واما الثاني فقد روى
الشيخان عن سلمة بن الاكوع انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم امر رجلا من اسلم ان اذن في الناس ان من اكل فليصم بقية يومه ومن
لم يا كل فليصم فان اليوم يوم عاشورا وهذا يدل دلالة واضحة على ان صوم عاشورا كان واجبا لان الامر للوجوب وان الصوم الواجب يتادى
بنية في النهار كما يلزم منه توقف الامساك من الفجر فان نوى يقع عبادة وصوما والا لا والذي هو نص على كون هذا الصوم واجبا ما روى الشيخان
عن ام المومنين عايشة الصديقة رضي الله عنها قالت كان يوم عاشورا يوما يصومه قريش في الجاهلية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصومه فلما قدم المدينة صامه وامر بصيامه فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه واذا وعيت ما تلوتنا عليك ظهر لك ان هذا
ابن الجوزي على وجوب هذا الصوم ليس في محله واذا ثبت صحة النية في النهار في صوم عاشورا او شهر رمضان لزم في النذر المعين لانه واجب
معين والواجبات المعينة لا فرق فيها فلم يبق الا غير المعين من الواجب كالنذر المطلق والكفارة والقضاء فان اليوم غير معين لهذه الصيام
فلا يتوقف الامساك في اول اليوم على نية ما عين له وهو النفل فقلوا بالادلة جميعا بقدر الامكان فاقول بان لا فضيلة لمن لم يبيت الصيام
من الليل بان لا صيام لمن لم ينو ان يكون صوما من الليل وانكان النية بالنهار وخصصوا بعد التنزل العام بهذه الصيام والتخصيص ليس
من التاويلات البعيدة وهو اولى من اهمال البعض مطلقا كما فعل هولاء ثم حديث لا صوم لمن لم يبيت الصيام ويروى لمن لم يجمع الصيام
ويروى لمن لم يفرض الصيام من الليل مختلف في الرفع والوصل والصحة والضعف اما الاول فلانه روى كذلك في الموطا عن كلام ابن عمر وام المومنين
عايشة الصديقة وحفصة رضي الله عنها ورفعه عبد الله بن ابي بكر عن الزهري رفعه عن ام المومنين حفصة رضي الله عنها واما الثاني فلانه قال
الدارقطني تفرد به عبد الله بن عباد عن الفضل بهذا الاسناد وكلهم ثقات ونظر فيه البيهقي بان عبد الله بن عباد غير مشهور ويحيى بن ايوب

ليس بالقوي وهو من رجاله قال عبد الله بن عباد البصري بقلب الاخبار وقال روى عنه روح ابن الفرج نسخة موضوعة فلله در مشائخنا الكرام حيث قد موا حديث صوم عاشوراء الصحيح المتفق على الصحة وعلوا بعبارته وهو لا يعلموا بهذا المختلف فيما وافق القياس هكذا ينبغي ان ينظر فهم وبهذا حمل قوله تعالى ولذي القربى في كريمة واعلموا ان ما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول لذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل على الفقراء منهم لان المقصود سد خلة المحتاج وليس المال مع ان القرابة ربما تجعل سببا للاستحقاق مع الغني تشريفا للنبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فعند العلة الملائمة بعموم الحكم وقد تركوا ولو العلة مختلة واجيب بان ذلك ليس لما ذكرتم من العلة بل بقوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم يا بني هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس وهي الزكوة وعوض عنها خمس الخمس والمعوض عنه للفقير فكذا العوض فوجب التخصيص قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير لم يوجد لفظ العوض في كتب الحديث لكن الامر سهل لان ابن ابي حاتم رواه من ابن عباس قال غبت لكم عن غسالة الايدي لان لكم خمس الخمس اغنيكم ويكفيكم وفيه اشارة الى المعوضية وقد ورد نص من امير المؤمنين علي رضي الله عنه موقوفا في العوضية لكن يرد عليه ان العوضية ان دل فانما يدل على الاختصاص بالفقراء بالاشارة دون العبارة فلا يكون معارضا للنص القرآني فلا يصلح مخصصا مع ان هذا خبر الواحد وقد اصر تم على عدم جواز تخصيص عام الكتاب به فان هذا لم يخص بقاطع اصلا ولا يبعد ان يقال في دفع الثاني ان ذوي القربى عام مخصوص لانه اخرج منه نوفل ونوعبد شمس مع دخول بني المطلب وهم وهولاء في القرابة سواء ثم فيه اشكال آخر ذكره الشيخ ابن الهمام في فتح القدير هو ان هذا لو تم لدل على ان استحقاق خمس الخمس للفقراء منهم مع ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كان يعطي العباس ابن عبد المطلب ولم يكن هو فقيرا قط وقد صح عن الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم انهم لم يعطوا ذوي القربى من الصدقات اي الاخماس لا الزكوة سماها صدقة لانه من مال الله تعالى لانهم صاروا اغنياء لذلك فلم يتعوا مصارف ردى الامام ابو يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن ابي عباس ان الخمس كان يقسم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على خمسة اسهم لله وللرسول سهم لذي القربى سهم ولليتامى سهم وللمساكين سهم ولابن السبيل سهم ثم قسم ابو بكر وعمر وعثمان وعلى ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل لكن الكلبي ضعيف عند اهل الحديث لكن الامر سهل لانه اعتمد به رواية الطحاوي رحمه الله عن محمد بن اسحاق قال سالت اباجعفر يعني محمد بن علي فقلت ارايت علي ابن ابي طالب حين ولي العراق وما ولي من امر الناس كيف صنع في سهم ذوي القربى قال سلك به والله سبيل ابي بكر وعمر قلت كيف وانتم تقولون ما تقولون قال والله ما كان اراه يصدرون الا عن رايه قلت فما منعه قال كره والله ان يدعي بغير سيرة ابي بكر وعمر قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير فعلم من هذا ان الخلفاء الراشدين لم يعطوا والصحابة كلهم حاضرون ولم ينكر عليهم احد فصار اجماعا وقال وانما قال الشافعي ما قال لانه زعم ان اهل البيت لم يوافقوه فلم يكن اجماعا واجاب عنه بان امير المؤمنين عليا ابعد من ان يحكم بما يراه باطلا كيف وفيه منع المستحق عن حقه وهو بري عن هذا ولو كان السبب هذا لم يخالف في بيع امهات الاولاد فعلم ان هذا من رايه هذا وفيه نظر ظاهر اذ يجوز ان يكون عدم انكار الصحابة لانه كان بعد تقرر رايهم عليه ولا انكار على الحاكم بعد تقرر الراي والسكوت انما يكون دليلا على الموافقة قبل تقرر المذاهب اولانه انما عمل بهذا العمل باجازة صاحب الحق كما روى ابن المنذر عن امير المؤمنين عمر كان يدفعه الى امير المؤمنين علي فقال مرة له هذا نصيبكم اهل البيت من الخمس قد قتل بعض المسلمين واشدت حاجتهم فقلت نعم واما ما ذكره ان امير المؤمنين عليا ابعد من ان يحكم بخلاف رايه فصحيح وسلم ولكن هذا يدل على ضعف هذه الرواية والا لانقطاع الباطل فيه لانه يوجب ان يكون ما يدعي عدم الاعطاء ثم اورد الشيخ عليه ان الاية تبيان المصارف فيجوز اعطاء صنف دون صنف فيجوز ان يكون عدم اعطاء الخلفاء من هذا القبيل بشدة حاجة غيرهم

وهذا الاخير الشافعي فانه يزعم الاستحقاق ثم يفيد انا نمنع مالكا ويد عليه ايضا ان هذا النوع من الاجماع ظني ظنا ضعيفا فكيف يعارض الآية القاطعة ثم فيه نظر آخر وهو ان هذا البيان لو تم لدل على انتساخ الآية لا تخصيص بالفقراء وهو كما ترى فالذي فيه والذي عندنا العبد ان يستدل بما روى عبد الرزاق وابن ابي شيبة وابن ابي حاتم عن قيس بن مسلم الجدلي قال سالت الحسن ابن محمد ابن علي بن ابي طالب ابن الحنفية عن قول الله تعالى واعلموا ان ما غنمتم من شئ فان لله خمسه قال هذا مفتاح كلام الدنيا والآخرة والرسول والذي القربى فاختلفوا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذين السهمين قال قايل سهم ذوي القربى لقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قايل سهم ذوي القربى لقرابة الخليفة وقال قايل سهم النبي للخليفة من بعده فاجتمع راي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يجعلوا هذين السهمين في الكيل والعدة في سبيل الله فكان كذلك من خلافة ابي بكر وعمر وهذا صحيح في الاجماع ولا يرد عليه ايراد فتح القدير فانه نص في انهم لم يبقوا مصارف وليس هذا الاجماع سكوتيا حتى يكون ظنيا واما ايراد اللزوم انتساخ الآية فمندفع بان السهم كان لذوي القربى لنصرة النبي صلى الله عليه وسلم كما روى ابن ابي شيبة عن جبير ابن مطعم قال قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه تسليما سهم ذوي القربى على بني هاشم وبني المطلب دون بني امية وعثمان ابن عفان حتى دخلنا عليه فقلنا يا رسول الله هولاء اخواننا من بني هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله به منهم ارايت اخواننا من بني المطلب اعطيتهم ودعنا وانا نحن وهم بمنزلة واحدة في النسب فقال انهم لم يفارقونا في الجاهلية ولا الاسلام وانما هذا السهم للنصرة فمعه وفات الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يبق نصرته فانتفى الحكم فانتفاء العلة وهذا ليس من النسخ في شئ كما في سهم المؤلفة من الزكوة ثم هذا لا يكفي للمطلوب من غير معاونة حديث الاجماع كما وقع عن بعض مشايخنا بانه لا يلزم من انتفاء علة شرع الحكم انتفاءه كما في الرمل في الطواف واما اذا دل الاجماع على السقوط ظاهرا فلعل ان تلك العلة كانت مفيدة للحكم ايضا فانتفت فمن اين يعطون للفقراء منهم مع انهم لم يبقوا مصارف بهذا الاجماع وقد اختار الشيخ ابو الحسن الكرخي اعطاءهم وهو المختار للفتوى لما اختاره العلماء وهي من عدم الاعطاء اصلا قلت لعل ذلك لوجوبهم في الفقراء وانما يقدمون تكريما وتشريفا للسهم الذي جعله الله تعالى لهم على الاستقلال ومن ههنا اندفع القدح في الاجماع باعطاء الامير المؤيد عمر امير المومنين عليا من الخمس وذلك لان هذا الاعطاء لعله كان للفقر لان امير المومنين عليا لم يكن له غنى فارغا عن الحوايج الضرورية هذا غاية الكلام في هذا المقام لكن بعد يبقى فيه كلام لان هذا الاجماع احادي فلا يعارض الآية القاطعة على اصلنا من قطعية العام فلا يبطل الحكم المتقرر بها بخلاف سهم المؤلفة فان في نص الكتاب باشارة الى علية التالف حتى تبادر الى الفهم ان الاعطاء للحاجة الى التاليف وتقل الاجماع بالتواتر المعنوي فلا يرد لا الان يقال ان هذا العام مخصوص كما مر فصار ظنيا فافهم والاشبه ان هذا السهم غير ساقط لكنهم غير مستحقين اياه بل مصارف ويختار الى الامام في العمل بالاصلح والاليق كما عليه الامام مالك والله تعالى اعلم باحكامه ومنها علمه كالمالكية والحنابلة اي كعمل المالكية وبخلافه قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية على بيان المصرف حتى يجوز الصرف الى صنف واحد من تلك الاصناف مع ان اللام ظاهر في الملك فكل على بيان المصرف عدول عن الحقيقة من غير باعث والشافعية يحملون على الملك فيكون الاصناف كلهم ملاكا فلا يجوز الصرف الى واحد وايضا عندهم الفقراء امثالها باقية على حقيقة الجمعية فلا يصرف الى اقل من ثلثة وفي ابن الحاجب ذلك بان السياق وهو رد لمزهم في العطين ورضاهم اياهم اذا اعطوهم وسخطهم اياهم اذا منعوا يقتضي بيان المصارف قال تعالى قبل هذه الآية ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون نزلت في المنافقين حيث قالوا عند قسمة طيبة ان صاحبكم لا يعدل في القسمة وقصة ذلك وقال ذو الخويصرة منهم في المجلس الشريف كما في صحيح البخاري فانزل الله تعالى هذه الآية لثلاثة وهم انهم مختارون في المنع والعطاء فمن ابى

على ان الغرض بيان المصرف وردّ في شرح المختصر بان ذلك حاصل ببيان الاستحقاق ايضا فانهم اذا كانوا مستحقين ملاكا فالعدول عنهم ليس في محله تأمل فلا يصلح سندا فاعن انظاهر فان قلت يبقى اللزم في اعطاء الواحد من الاصناف قلت لا يجوز عندهم ذلك فليس ذلك اللزم باطلا لكن ورد في بعض الروايات من كتب الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اعطى ابا سفيان ومعاوية ويزيد بن ابي سفيان من غنائم حنين فقيل ما تاويل فانزل الله تعالى هذه الآية فالمنع بسبب اعطاء البعض وتركهم ودفع هذا اللزم لا يكون الا ببيان المصارف لا ببيان الاستحقاق وهذا وجه وجيه لكن ظاهر عبارة ابن الحاجب يمنع عنه فتدبر اقول في الجواب مطابقا لما افاده صدر الشريعة العموم مناف للتمليك فان تملك كل فقير كل صدقة غير معقول فالمصرف فان كل فقير يصلح مصرفا فلا بد من صرف اما للعموم واما للام وضرر العموم يستلزم التمليك بغير معين فانه اذا انصرف اللفظ عن العموم فاما ان يراد الجنس ويكون المعنى جنس الصدقة مملوك لجنس الفقير فمع كونه خلاف مذهبهم من وجوب الاعطاء لثلثة من كل صنف تمليك لغير معين او يكون الجمعية مقصودة كما في النكارة ودفع كونه صرفا للام من الحقيقة ايضا تمليك لغير معين وهو اي التمليك لغير المعين لم يعهد في الشرع فصرف اللام الى المعرف هو الوجه لا غير فلا يكون تاويلا بعيدا واجاب في فتح القدير بوجه آخر هو ان كون اللام ظاهرا في الملك وموضوعا له ممنوع وانما اللام للاختصاص اعم من ان يكون على سبيل الملك او غيره فاحمل على خصوص الملك حمل على غير الظاهر من غير دليل فرجح المحذور تقريري هذا وقال في التقرير لا ريب في فعل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بخلاف قول الشافعية وهو الصرف الى ثلثة من كل صنف حيث قسم الذهبة التي بعث بها معاذ من اليمن في المؤلفة فقط كما نقل الشيخ ابن الهمام في فتح القدير عن ابي عبيدة في كتاب الاموال ثم اتاه مال آخر فجعله في صنف الغارمين وفي فتح القدير قال قبيصة ابن المخارق جئت اتاه وقد تحمل حمالة فاتيته اسئله فيها حتى تاتينا الصدقة فنامر لك بها وذكر في فتح القدير آثارا كثيرة عن كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين واذا ثبت عمل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعمل اصحابه صلى هذا لنمط علم ان المراد بيان المصرف فليس من التاويلات البعيدة في شيء فافهم ومنها قولهم في قوله صلى الله عليه وآله واصحابه غيلان بفتح الغين المعجمة وسكون التحتانية ابن سلمة بفتح السين واللام وابن غيلان خطا من ابن الحاجب واحال انه قد اسلم على عشر من النساء واسلمن معه مقوله قوله صلى الله عليه امسك اربعا وفارق سائرهن ومقوله قولهم اي امسك اربعا تجديد النكاح ان كان تزوج بهن معا او امسك الاوائل منهن في صورة التعاقب واحديث رواه الترمذي وابن ماجة وابن حبان وصححه ووجه البعد قوله فانه يبعد ان يخاطب مثله صلى الله عليه وآله وسلم في ابانة الاحكام بكلام خال عن الاخلاق مثله اي مثل غيلان متجدد الاسلام الجاهل بالاحكام مثله اي مثل هذا الكلام الدقيق المتعلق مع انه لم ينقل تجديد النكاح لامته ولا من غيره ولو وقع لنقل وهذا وجه آخر للبعد اقول في دفع البعد الاخير التجديد للنكاح فرع المعية في تنجز الزايد على الاربع ولعلها لم تقع الا نادرا ولا يجب نقل النادر ولو سلم فليس فيه توفر الدواعي على نقله فانقلت فانتم تاولون الحديث بالنادر قلت لا بل نقول انكان الواقع هناك هذا النادر خالفناه وتاويل كذا والا فكذا وانما يرد لو تيقنا الشق الاول وقد يقال لا بد لهم من حمل المعية في الاسلام على المعية الآنية وحمل المعية فيه على المعية الآنية كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى لان التعاقب في الاسلام كالارتداد عنده في التفريق فينفسخ نكاح الزوجة ان اسلمت بعده ولو باقل من ساعة وكذا نكاح زوجة اسلمت بعد اسلام اخرى بعيد فتخصيص الايهام فرجح التشبيه بالبعيد فتدبر ثم يشبه ذلك التاويل تاويلهم في قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لغيلان والله يعلم الحال انه اسلم على اختين امسك ايتهما شئت رواه الترمذي لكن بلفظ آخر اي امسك ايتهما شئت تجديد النكاح بناء على ما صلى الله عليه وآله وسلم تنزيها بعيدا

في المختصر التاويل هنا ابعد بقوله اتيها فانه عام وفيه ما فيه لان العموم انما يأتي في تعيين الواحدة في صورة الترتيب لا المعية فالبعد ذلك البعد لا غير ولعل صاحب المختصر زعم انهم يأولون ذينك التأويلين على البدل فلا شبهة في كونه ابعد وليس الامر كما ظن بل انما يحملون على المعية فالبعد بعده واحد واعلم ان لاجل هذا البعد ذهب الامام محمد الى التخيير في الامساك بالنكاح السابق ولا يجعل الترتيب في الاسلام مقررا كالارتداد حتى يلزمه البعد الذي يلزم الشافعي والدليل على ان نص كتاب الله دلت على ايجاب مراعات عدد الاربع في التزوج وحرمة التجاوز عن هذا العدد فالمفسد هو التجاوز وليس الا من الاخيرة في صورة الترتيب ومن الكل في المعية وكذا الجمع بين الاختين ليس الا من الاخيرة في الاولى والكل في ثانية فالنص القرآني ناطق بفساد نكاح الاخيرة في الترتيب والكل في المعية وقت الانعقاد واحديثان من اخبار الاحاد معارضان لهذا الحكم فلا يصلحان فالتاويل تنزل وبحاصل انهما انما يدلان لمعارضة ما يفتعلان عند معارضة فانتفت ليس الممنوع الا الجمع ولا يلزم الا ابقاء ما بقاءهما فلا بد من تفريق واحدة منهما لا على التعيين واما تفريق واحدة بعينها او الكل فكلا قلت اولا على هذا يلزم ان ينعقد نكاح المسلم خمسة او اختين ويكون الخيار الى الزوج وثانيا الكلام وقت الانعقاد فان انكحة الاربع او نكاح اخت واحدة صحيحة قطعا للخلو عن المفسد فاذا الحق نكاح الخامسة المعترف بفساده او اخت الاخرى الموجب للجمع فسد الموجود والمفسد واذا فسد من الاصل صارت الاخيرة اجنبية عند الله تعالى فقط اي فحينئذ يكون الخيار اليه في صورة المعية نكاح ملازم للمفسد فسد وقت الانعقاد فصارت الكل اجنبيات فلم يبق لا الخيار الا في التزوج تجديدا وباقرارنا سقط ان الذي في المشكوة منقولا عن شرح السنة عن نوفل قال اسلمت وتحتي خمس نسوة فسألت النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال فارق واحدة وامسك اربعا فعمدت الى قدمن صحبتي ثلاثين سنة فطارقتها مفسرا لا يقبل التاويل بالاوائل وبالسقوط ان التاويل كان تنزلا فان قبل التاويل او لا يترك العمل لمعارضة الكتاب القاطع وتقابل ان يقول الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع عند الامام فخرالاسلام وغيره نعم لان ونوفل لم يكونوا اصلا مخاطبين بالاقتصار على الاربع فالانكحة كلها كانت صحيحة وبعد الاسلام اذا قد توجه خطاب الاقتصار وعدم الجمع لا بد من مفارقة واحد والتعيين بحكم فلا يبقى الخيار فلا معارضة للكتاب الله تعالى ولك ان تقول ان هذا غاية الكلام من قبل المشايخ التابعين للامام محمد رحمهما الله لكن الامر غير منحصر عن النظر فانه قد تقدم ان توجه الخطاب بالنهي متفق عليه ومع ذلك عند الاسلام قد توجه النهي عن الاجتماع وهو مسبب من كل من انكحة كل من فيفسد الكل لتعاقبه على المفسد كما اذا نكح المسلم خمسا بعقد واحد فانه للتخيير ثم انهم اذا لم يكونوا مخاطبين بالخطابات الشرعية فلا صحة لانكحتهم من قبل في نظر الشارع فالزوجات كلهن اجنبيات بنظر الشارع فيجب تجديد النكاح لا التخيير فانهم انهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات ونكاح الاوائل منهن صحيحة في نظر الشارع لكونها خالية عن المفسد وما دونا القوة فالحكم ما طاب ونكاح الزائدة فاسد بوجود المفسد بالنص القاطع فلا يقبل المعارضة غير الواحد هذا غاية الكلام فتامل فيه

الفصل الثاني في الاجمال والاجمال اما في مفرد فنفسه بالكان هو في نفسه محتملا للمعاني فانتفت الاجمال الا عند الاستعمال الافادة المتكلم فيكيف يكون في مفرد قد قيل متضمنا وان الاجمال انما يكون في المركب لكن يكون مشتركا بين المفردين في نفسه كالعين والمختار في المثالين الثلاثة الى انه قد يكون بالاعلال قد يكون لغير او في مركب بانه يكون الاجمال لكل من المفردات معلومة لكن المراد من المركب نفسه مجهولا محوجا الى البيان نحو قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة نصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه اي الذي بيده عقدة النكاح قيل الزوج فانه هو مذهبنا وذهب الامام الشافعي في احد يديه فالمعنى على هذا يجب على الزوج اعطاء نصف المهر المسمى عند الطلاق قبل المسيس الا ان عفو المرأة واسقاط حقها فانه يسقط ولا عند عفو الزوج فانه يسقط حق المرأة النصف بذلك به الزيادة ولا يكون للزوج حق المطالبة والولي كذلك اي الذي بيده عقدة النكاح هو الولي كما ذهب اليه الامام مالك والمعنى سقوط وجوب النصف عند عفو الزوجة او عفو الولي وقال الشيخ الاعلى

فی تزوجته البالغة والثانی فی الصغیرة لکن یعین الولی حصادیؤید قولنا ماروی الدارقطنی عن عمرو ابن شعیب عن ابیه عن جده قال قال رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم ولی الله العقد الزوج آوالاجال فی المفرد حال کونه مع الغیر بان یکون لمقارنة الغیر محللا للمغیین وان لم یکن فی نفسه کذلک کضمیر یقدر صاحبان للمرجیة فیحتمل العود الیهما کما انه نقل من خلیفة مبعوث رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم امیر المومنین ابی بکر وعلی رضی الله عنهما ایهما افضل فاجیب من بنته فی بیته فیحتمل رجوع الاول الی من والثانی الی النبی صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم ویکون المعنی من بنته فی بیت النبی صلی الله علیه وسلم فی بیته فیکون امیر المومنین علیا والراجح الاول للدلیل المقطعیة الدالة علیه وکعقد له مرجحان نحو زید طبیب ماهر لتردده بین المهارة مطلقا اوفی الطب وهذا التردد نشاء من ماهر لاقترانه بطبیب فیکون فی مفرد مع الغیر وقد ینافش فی المثال اذ الثانی متعین والتعدد والمجاز عند تسادیهما بعد امتناع الحقیقة المتعینة فیکون التردد فیه لاجلها وکل تخصیص مجهول فانه یورث جهالة الباقی فی انعام بخلاف الامامین فخر الاسلام وشمس الائمة وکرام عشیرتهما وقد مر ثم قیل قد یکون الفعل مجملا ایضا کما اذا اقام النبی صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم من الرکعة الثانیة فانه یحتمل التعدد فیدل علی جواز ترک التشهد الاول ویحتمل السهو فلا یدل وکالسلام علی راس الرکعتین فی الرباعیة یحتملهما فیدل علی الانتساخ اولا ولذا سال ذوالیدین اقصرت الصلوة ام نسیت کما فی الصحیحین لکن التقریر علیه یرجح العدمیة فانه صلوة الله وسلامه علیه وعلی آله واصحابه وسلم غیر مقر علی السهو والخطاء وهذا قرینة بینیة مثل البیان بمسئلة الاجمال فی التحریم المضاف الی العین نحو حرمت علیکم امهاتکم ومرمست الخمر ونحوها وفی الکشف والتحلیل المضاف الیه نحو احل لکم بهیمة الانعام خلافا للکرخی مناوابی عبد الله البصری من المعتزلة تکم لنسبة الاجمال الی الکرخی مخالفته فی الکشف فانه قال وذهب بعض اصحابنا ومنهم الشیخ ابو الحسن الکرخی ومن تابعه الی ان المراد تحریم الفعل وذهب قوم من القدریة کابی عبد الله البصری وابی هاشم الی انه مجمل لها افادة الاستقراء ارادة منع الفعل المقصود منها ای من الاعیان فتعین المراد قلا اجمال حتی نهم فی حرام الخنزیر والخمر والحریر والام الاکل فی الاول والشرب فی الثانی واللبس فی الثالث والوطء والنکاح فی الرابع قیل فی حواشی میر زاجان ارادة منع الفعل المقصد لا ینفی الاجمال بل قد یکون المقصود من الاعیان افعال کثیرة لایحتمل اضمار الکل فان تقدیر الکل لایجوز کما مر بل لبعض متعین وهو مجهول فیلزم الاجمال واجاب بهذا المتامل تجویز اضمار الکل وهو کما تری وتخصیص الدعوی فیما اذا کان المقصود واحدا والاولی ان یقال المدعی نفس اضافة التحریم الی العین لایوجب الاجمال للعرف الشائع فیه بینهم المنع عن الفعل المقصود ولا ینافی عروض الاجمال بعارض آخر کتعدد المقاصد وعدم القرینة علی بعض معین فتامل قوله فی دفعه المتبادر لایکون الا واحدا بالاستقراء فی الاشیاء الخارجیة الواردة فی الشرع فهو المضمر فلا اجمال فتامل فان هذا نادر فی الشرعیات کما اشرنا وظاهر کلامهم ان الدعوی عامة وان ادعی الاستقراء علی العموم فیمنع وکالة علی تبادر واحد فتدبر فی الحاورات واستدل عبد القاهر البغدادی بالتعاور والاجماع قیل ظهور هذه الطائفة القائلة بالاجمال فان السلف باجمعهم کانوا یستدلون بهذه الآیات علی التحریم ویکفرون ماولها ویقولون یکفر بانکار ظواهر هذه الآیات للقطعیة فالاجماع بمر اهل الحلول قالوا لابد من تقدیر فعل ذالاعیان لایوصف بالاحکام الشرعیة من التحریم والتحلیل والایجاب ونحوها والاصل التعدد فاما ان یضمر الکل والمعین والجمیع ای المغایرة زائدة علی الضرورة فلا یقدر وقد مر جواز اضمار الکل والمعین غیر راجح حتی یضمر بدون آخر فوجب الاجمال قلنا لانسلم ان المعین غیر راجح بل راجح بالعرف وهو الفعل المقصود ثم ان اهل الحق بعد اتفاقهم علی نفی الاجمال عن المضاف تحریم الفعل المقصود اختلفوا فذهب الشافعیة وبعض اصحابنا ان فیه مجازا فی العین المضاف اواضافة التحریم اواضمارا وذهب

محققو الحنفية الى انه حقيقة ولا مجاز ولا اضمار اصلا قال الامام فخر الاسلام ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل الخمر والخمر مجاز لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن التحريم نوعان تحريم لا في نفس الفعل مع كون المحل قابلا كالاكل مال الغير والنوع الثاني ان يخرج المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا فيصير الفعل آيلا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يبق صالحا له وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي تيسر في جانب المحل لتوكيد النفي فاما ان يجعل مجازا لبعيد مشروعا باصله فغلط فاحش والله اعلم انتهى كلماته الشريفة نحيرة الادكياء حتى اورد عليه بعض من لم الكعب العليا في العلوم ان هذا لا ينفي المجازية بل هو بيان لسبب العدول من الحقيقة الى المجاز وفائدته فيوكد المجازية وصاحب التحرير وجه كلامه رحمة الله تعالى بان مثل هذا التركيب في العرف لاخراج المحل عن محلية الفعل فصار حقيقة عرفية واليه اشار المصنف بقوله ثم قول الحنفية ان التركيب حقيقة عرفية لاخراج المحل عن محلية الفعل المقصود منه فلا تقدير ولا تجوز ليس ببعيد فلم يجزم به بل ابقى في دائرة الاحتمال لان هذا الدعوى دعوى من غير بينة مع ان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل بلغ فهم ان كلماتهم ان التركيب حقيقة شرعية وبذا لا يصح فان الامام فخر الاسلام لا يرى الحقيقة الشرعية فقد بان لك ان هولاء المعاصرين في بحر كلامه قد قنعوا من اللالي بالاصداف وهلك من هلك فيه والذي يشفي العليل ويروي الغليل ما قرره الامام الهمام صاحب الكشف ان التحريم لغة المنع لقوله تعالى ان الله حرمهما على الكافرين اي منعهما وانها محرمة عليهم اربعين سنة اي ممنوعة ومنه حرم مكة وبالجملة كون التحريم للمنع لغة وعرفا مما لا شبهة فيه ومن البين ان اطلاقات الشرع على حسب اطلاقات اللغات فمقتضى حرم مال الغير منع ومقتضى حرمت الخمر منعت لكن المنع نوعان منع عن الفعل مع صلوح المحل ومنع المحل عن الفعل والثاني لاخراج المحل عن محلية الفعل واللفظ حقيقة فيه ويلزمه منع الفعل بطريق اللزوم وجوز مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره ان يكون هذا التحريم كناية عن تحريم الفعل على المنع وجه واوكد طريق وهذا مما لا تجوز فيه بل هو الحق الصراح الواجب القبول ثم لقبي ههنا ايرادات الاول ان قوله ان التحريم المضاف الى الاعيان مجاز يفيد ان يجوز في التحريم وليس هولاء يقولون به بل انما يقولون بالتجوز في الاعيان او الاضافات والثاني قوله فاما ان يجعل مجازا لبعيد مشروعا باصله منظور فيه فان المجازية انما يستلزم كون الفعل محرما واما كونه مشروعا باصله فكلا وبذان الايرادان مذكوران في شرح الشيخ المداد قدس سره الثالث ان ظاهر القول مشعر بان هولاء الظانين قائلون بكون المشروعية بالنظر الى الاصل وليس كذا فلا بد من تقرير كلامه قدس سره ليظهر لك حقيقة الحال فنقول قد علمت ان التحريم لغة المنع ومن لوازم منع الشارع استحقاق العذاب بالفعل واطلق في عرف اهل الشرع من المسلمين على هذا وشاع لكنه مجاز في الاصل قد شاع لعدم المنقول الشرعي عنده قدس سره فحاصل كلامه ان من الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان هو بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله العقاب وعبر عنه بانه مجاز عما هو صفة الفعل لكونه مجازا عنده واذا كان التحريم هو هذا صار وصف العين به مجازا ايضا لان العين لا يوصف به فاندفع الاول وهذا غلط لان هذا لعبارة للزوم تحريم العين فلا يصح نفي التحريم عن تحريم العين ولا يصح ان يقال العين ليس محرما وعدم صحت النفي من العلامة الحقيقية بل العين محرم وممنوع عن الفعل بمعنى انه ليس قابلا لوقوع الفعل فيه شرعا فيلزمه منع الفعل فاقيم منع العين مقام منع الفعل ليفيد منعه على الوجه المؤكد باعتبار اللزوم كما هو الظاهر او بطريق الكناية كما قال الشيخ المداد واما جعله مجازا عن تحريم الفعل وكونه مستتبعا به للعقاب فيوجب ان يكون مشروعا باصله ووصفه ولو في بعض الصور كما اذا كان الفعل المقصود في المحل امرا شرعيا لما ان التحريم المتعلق بالشرعيات يفيد المشروعية باصل الوضع فساده بوصفه وليس المقصود انهم قائلون به بل انه يلزم عليهم فاندفع الثاني والثالث او يقال لو كان مجازا عن حرمة الفعل بقي احتمال كون المحل قابلا للفعل شرعا مع حرمة ايقاع الفعل فيه فيكون الفساد لاصل لا لوصف مع المشروعية باصله هذا مراده والا فانه تسامح في العبارة ويندفع ايضا فقد تم كلامه من غير كلفة وقد ظهر ان من لا يد له طولى في العلوم لا يبلغ رويته مع الامعان ما يرى يلحظ عينه والغوص في بحار كلامه من فضل الله سبحانه ويؤتيه من يشاء والله

والفضل العظيم ثم ادرج عليه التفت بقوله تعالى والمحصنات من النساء فان التحريم باعتبار العطف مضاف الى مع انه لم يخرج من الحلية حتى تبقى صالحا للنكاح وجوابه ان المحصنات وصف مشتق فاضافت التحريم يكون حال قيام المبدء كما هو المتعارف في العرف فيفيد خروج المحصنات حال كونهن محصنات عن حلية النكاح فافهم على ان التعلق في بعض مواد لما نع لا يقدح فافهم مسئلة الاجمال في نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم اي في المسح المتعدي بالباء وليس في كل فعل نسب الى المحل بالباء كما توهم خلافا لبعض الحنفية ومنهم صاحب الهداية لنا اولا كما اقول لو كان القول المذكور مجملا لوقع التوقف في الصحابة ولو وقع لنقل التوقف لانه مما تتوفر الدواعي لان كل احد يحتاج اليه لان امر الوضوء اهم يبتلى به كل احد وفيه نظر ظاهر فان حكم الوضوء كان يعرفه كل احد قبل نزول هذه الآية وانما هي مقررة لان الوضوء فرضت بمكة والآية مدنية فانكانت مجملة لتعين المراد بالعلم السابق ولا يلزم التوقف فضلا من ان ينقل ولو قرر بان اتباعها لو كانت مجملة لوقع التوقف ونقل وجعل هذه من امثلة الحكم الشتى دائرة المناقشة بعدم توفر الدواعي في غيره الوضوء فتدبر ولنا ثانيا ان لم يطرد عرف يصح اطلاقه على البعض فامسح الكل لان الاصل في الفعل المنسوب الى المتعلق افادة تعلقه لكله واذا افاد الكل فلا اجمال اقول الملازمة ممنوعة فلما يفضي لانسلم ان عدم طريان العرف افاد مسح الكل وانما يلزم لو كان للتعدية بنفسه والا فاذا كان بحرف الباء فلا الى قد كان وهذا ايضا اصل المقدم فان الآية مطلقة لا مجملة الا ان يقال افاد قدرا مخصوصا مجهولا عند تعدية المسح بالباء عند الخصم فافادة الاستيعاب والاطلاق كلاهما ممنوعان ثم هذا انما يتم لو كان الباء للصلة واما اذا كان للالصاق وهو يصدق بمسح اي جزء كان من اجزاء الراس فلا يفيد الكل وربما يمنع افادة الكل عند التعدية بنفسه فان المتبادر من الفعل المفعول به انما يقتضي تعلق الفعل سواء استوعبه ام لا نعم خصوص بعض الافعال يقتضي الاستيعاب لكن هذا خلاف متعورات ابحاثهم ثم هو ايضا لا يفيد المقصود اصلا فتامل وان طرء عرف كذلك افاد البعض اي مسحه مطلقا اي بعض كان فلا اجمال ايضا فانقلت افاد احتمال الشمول من غير ترجيح لزم الاجمال قلت هذا ان الشمول مذهبان يعني ان اصل وضع التركيب للكل فيتبادر هو الا ان يطرء عرف فمن زعم انه لم يطرء يفهم موضوعه ومن زعم انه طرء فيفهم بحسب العرف فلا اجمال وانما الشك في طريان العرف وهو يدفع بالاستقراء كما ان الاصل بالحقيقة لا يوجب الاجمال بل يدفع بالنظر في الامارات ولو استدل بان الباء حقيقة في الالصاق فيحمل عليه فالمعنى لصاق المسح وهو يصدق بمسح الكل والبعض وهو الاطلاق فلا اجمال لكان اولى وكفى ولا يحتاج الى هذا التطويل ثم اراد ان يبين ان الحق في الشقين ما هو فقال ثم ادعى الامام مالك والقاضي ابو بكر وابن جني من النحاة عدم العرف واوجبوا مسح الكل في الوضوء وادعى الامام الشافعي وصاحبا ابا حنيفة وابو الحسين المعتزلي ان نبوته في مسحت يدي بالمنديل فانه يفيد مسح اليد بعض المنديل عرفا فاوجبوا مسح بعض الراس ولو شعرة ولا يخفى ما في نقط الادعاء من الاشارة الى الدليل في كلا الطرفين وابهم تسليم فهم مسح بعض المنديل بل المنديل مطلقا واما انفهام البعض فمن خارج هو ان لا يمسح بالكل عادة لكن لما كان هذا غير صار كثير الم يذكره المصنف فقال لو سلم الانفهام فلانه اي للمنديل آلة للمسح فلا يلزم تتبعا بها بخلاف مسحت برجلي فانه يفيد ما دخل الباء المحل لا يفيد البعضية فالبعضية انما يفهم في خصوص المقام دخول الباء للتبعيض فيفهم البعضية لغة قال واما الباء للتبعيض فقد ثبت من اللغة كما مر وان قال به طائفة من المتاخرين من اهل اللغة ونقل عن الامام الشافعي في قول الامام المسح لغة للبعض كالغسل للكل فلزم التبعيض لغة من لفظ المسح اضعف فان المسح ليس الا الاصابة واما البعضية او الكلية فلا تفهم الا من التركيب كالغسل بينه فان حال المفعول غير معتبر في مفهوم الفعل ولو صح هذا لكان المسح كل الحائط محالا او مغيرا من حقيقته اقول لو كان قولهم كما ذكرنا فكلام الشافعية في اثبات البعضية مضطرب لانهم يدعون تارة العرف واخرى اللغة تارة في لفظ المسح وتارة في التركيب فافهم ثم اعلم ان بحق ان الباء للالصاق وهو تعلق الاصابة بالاسم من ان يكون لبعض او بالكل فما لم تعرض لمسح بالراس مطلقا فمسح الكل وبعضه من افراده فما يأتي بالفرض يكون ممتثلا فان ارادت الشافعية بمسح البعض به القدر فالكلام صاف عما يرد والبعضية المقابلة للكلية كما يدل عليه الاستدلال بكون الباء للتبعيض ويكون الامتثال في مسح الكل للبعض ويكون الباقي فضلا وسنة فلا يخرج عن كونه واجبا وانما ثبت لو ثبت الباء التبعيضية ودونه خرط القتاد وهكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

وقيل ان لا يصح الالصاق بهنا لان المسح هو الالصاق فلو كان الباء للالصاق لكان المعنى الصقوا ايديكم ملصقا بالراس بل الباء للصلة والفعل متعد اليه او للتعدية على كلا التقديرين متعلق الفعل المفعول لان اقتضى الاستيعاب فالظاهر ما ذهب اليه الكرخي والا فمستفاد مسح الراس مطلقا كما نحن ولك ان تقول ان كون الباء للالصاق لا يقتضي صحة تقدير الالصاق بل الالصاق تعلق خاص للفعل بشيء وهذا بعينه كما قالوا الاضافة بمعنى اللام فانه لا يصح في كثير من المواضع بل سمناه ان الاضافة للاختصاص الذي وهو مدلول اللام فيما يصح ايراد اللام فيه كذا هذا فمن المحققين قالوا باء الآلة اذا دخل المحل اخذ حكمها من عدم الاستيعاب وانما كان حكم الآلة عدم الاستيعاب لان الآلة مقدرة بقدر الآلة فلا يقتضي استيعاب فضلا عن المحل يزاد به بعضه من غير استيعاب وهو اي قدر المحل مجهول فكان مجملا ولا يخفى ما فيه فان الخصم لا نسلم ان الباء في المحل للآلة وفيه ما فيه كذا في الحاشية ووجه ان المستدل لم يدع كون الباء للآلة بل مقصوده ان الاصل في الباء ان يدخل لو سايل الآلات ولا يستوعب الآلات فاذا دخل المحل شابه الآلة فاخذ حكمها فلا يستوعبه فلزم البعضية والبعض مجهول وهو الاجمال فالصواب في الجواب ان يقال ان غايته ما لزم من شبه الآلة عدم اقتضاء الاستيعاب بل قد اشتركا بين الكل والبعض وهو مطلق فلا اجمال ولو سلم انه لزم البعضية لكن يجوز ان يكون ذلك البعض مطلقا لا معينا مجهولا فافهم واتق ما استدل به على الاجمال بما استدل به صدر الشريعة هو ان المسح اذا تعدى الى المحل يقتضي استيعابه دون الآلة المدخولة للباء وبالعكس في القلب وههنا قد تعدى الى المحل بالباء فيكون متعديا الى الآلة فيقتضي استيعابه دون استيعاب المحل فان الآلة يجوز ان لا يستوعب المحل فالبعض هو المراد ثم ليس هذا البعض مطلقا والا تادى المسح في ضمن غسل الوجه لبعيد وزة بعض شعر الراس ممسوحا النبتة ولا يتادى بالاتفاق بل هذا قدر متعين وهو مجهول فلزم الاجمال وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان عدم استيعاب الآلة لا يستلزم التبعيض فيجوز استيعاب الكل لا مرار الآلة وهذا غير ضار بل من قبيل المواخذات اللفظية فان الآلة لا يستوعب المحل فلا يوجب استيعاب الكل فاما ان يراد المطلق الشامل للكل والبعض فيلزم تادي المسح في ضمن غسل الوجه او قدر معين وهو مجهول واما ثانيا فلانه لا يلزم من عدم التادي في ضمن غسل الوجه عدم وجوبه قصدا فيجوز ان يكون مسح البعض واجبا اصالة استقلالا لا ملحوظا فلا تتعدى لغسل الوجه وبهذا مبنى على ان الواجب في اعضاء الوضوء غسلها ومسحها بالقصد ولو وقع الماء على الاعضاء عند قصد غسل عضو آخر لم يجز وهو في حيز المنع واما ثالثا فلان عدم التادي في ضمن غسل الوجه لفرضية الترتيب عند الخصم لا لعدم الاجزاء بمسح البعض كذا في التلويح ولعله لهذا قيل صاحب التحرير وقال لو كان الفرض البعض لتادى به عند من لا يرى الترتيب فرضا ولا يتادى عنده فيه وهذا غير واف فان القول بعدم التادي مع عدم وجوب الترتيب انما صدر من الحنفية والخصم يقول بخطائه فلا دليل وليس ههنا اجماع حتى يستدل به فافهم ثم ان قالوا بين هذا الاجمال بما روي مسح صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على ناصيته ودوره في رواية مسلم مسح بناصيته فان قيل هذا ايضا مجمل لتعدي المسح الى المحل بالباء قلت قد بان لك من تقرير صدر الشريعة ان عدم الاستيعاب لعدم استيعاب الآلة وههنا استيعاب للآلة ممكن وبان ايضا ان الاجمال بخصوص هذه الآية وفي فتح القدير بين هذا الاجمال برواية ابي داود عن انس رايت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم توضاء وعليه عمامة قطرية فادخل يده تحت العمامة فمسح مقدم راسه وهذه كلها موقوفة على انها يفيد استيعاب الناصية والمقدم ويرد على الكل ان الوضوء فرضت في مكة وهذه الآية مقررة لحكم المعلوم سابقا فهو مبين ببيان سابق فلا يصح هذه الروايات للبيانية فافهم ثم لما ابطل الاجمال اراد ان يشير الى ما نقل عن شمس الائمة في اثبات افتراض مسح ربع الراس من غير توقف على الاجمال فقال وما قيل انه يقتضي استيعاب ما تعدى اليه المسح بنفسه واذ قد تعدى ههنا الى المحل بالباء فلزم التعدي الى الآلة بتبعه فلزم استيعاب اليد اذ هو الآلة وقد سقط ربع الراس فالفرض هو فلا اجمال ولا اطلاق للمسح الشامل لكل جزء وانما الاطلاق للمسح المستوعب لليد فليس

علیہ تعلیق بعید وعلی ہذا فالفرض بقدر الید لان الاربع الاتحمینا ورده الشیخ ابن الہمام فی فتح القدیر انه یلزم حینئذ ان لا یکتفی بمرور الماء علی الراس من غیر امرار الید والحکم خلاف ذلک ولا یبعد ان یقال الاجزاء بدلالة النص فان المقصود من امرار الید المبالغة وصول البلل الی الراس وقد وصل ہہنا من غیر امرار ثم لنا کلام آخر ہو ان الفعل ہہنا منزلة اللازم ولیس المفعول مقدرا فی نظم الکلام وانما یفہم الآلة لعدم وجوب المسح من غیر آلة فلا یعتبر الا بما ہو آلة یتادی به الصاق المسح بالراس واما الاستیعاب فامر زائد لا یستدعیه الکلام فلا یستدعی ہذا استیعاب الید بنعم لوقوع الفعل فی النعم وعدی المسح الیه نفسه افاد استیعابه علی ما ہو المشہور واذ لیس فلیس فافہم والانصاف ان قول مشائخنا ہہنا مشکل لا یفہمه امثال عقولنا والانظر بالنظر الی الدلیل وجوب مطلق المسح الملتصق بالراس سواء کان علی الکل او البعض ای بعض کان فافہم **مسئلة** الاجمال فی مثل قوله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم رفع عن امتی الخطاء والنسیان ای فیما رفع الشئ ولم یرفع نفسه خلافا لابی الحسین البصری المعتزلی بین لنا العرف فی مثله قبل الشرع صحة ہی رفع العقوبة قیل اما یجوز الشئ بعقوبة او التقدیر وہو المراد ہہنا فان قیل الیس الضمان واجبا کما فی القتل وتلف المال سہوا قال ولیس الضمان عقوبة الا تری یجب علی الصبی مع انه لیس محل العقوبة بل ہو جبر المال المغبون والانسان کالمالک واما وجوب الکفارة فلترک التثبت والاحتیاط الواجب ولو سلم انه عقوبة فتخصیص الزمان عن عموم العقوبة لدلیل المجملون قالوا الاضمار ہہنا متعین لعدم ارتفاع نفس الخطاء والاحتمال متکثر رفع العقوبة ورفع الضمان ورفع الصحة ولا معین فتعین الاجمال قلنا لا نسلم انه لا معین بل العرف معین فافہم **مسئلة** الاجمال فی نحو قوله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم لا صلوة الا بطہور ای فیما تنفی الحقیقة الشرعیة ولم تنتف وجودہ الحسی خلافا للقاضی ابی بکر من الشافعیة لنا ان ثبت عرف الشرع فی الصحیح منہا فنفی المسمی الشرعی متعین بالارادة لانه امکن الحقیقة فلا یترک الا بباعث فلا اجمال الا اذا دلیل ولیل من جانب علی ان الحقیقة الشرعیة موجودة ولم تنتف شئ من ارکانه وشرائطه فیحمل علی نفی الکمال نحو لا صلوة لمن لم یقرا الفاتحة الکتاب رواه الشیخان فانه دل علیه قوله تعالی فاقرءوا ما تیسر من القرآن واقرءوا ما تیسر معک من القرآن فی حدیث طویل رواه البخاری ومسلم عند اعلیم الصلوة للاعرابی حین لم یعدل ارکان الصلوة والا ای وان لم تثبت عرف الشارع فی الصحیح منہا فان ثبت فیه عرف اللغة وہو نفی الفائدة مثل للکلام الا ما افاد فہو المتعین بالارادة فلا اجمال ایضا ولو قدر انتفائهما ای انتفاء العرف الشرعی واللغوی لزم تقدیر الصحة ای لا صلوة صحیحة الا بالطہور ولا یقدر الکمال لانه ای نفی الصحة اقرب الی نفی الذات من تقدیر الکمال والمجاز الاقرب الی الحقیقة اولی فان ما لا یصح کالعدم فالتفت فیه اثبات اللغة بالترجیح والرای قال وہذا لیس اثبات اللغة بالترجیح والرای بل ہذا ترجیح لارادة بعض المجازات المحتملة بالعرف فی مثله ای فیما تعذر المجازات قال مطلع الاسرار الالہیة والدینی قدس سره نفی الصحة راجع الی نفی الفائدة وہی فی الشرعیات الصحة کما لا یخفی فنفی الصحة ایضا علی مقتضی عرف اللغة فافہم المجملون قالوا العرف شرعا فیه مختلف فی الکمال والصحة فانه تارة یطلق علی الکمال وتارة علی الصحة فکان مشترکا عرفا شرعیا ولا معین فالاجمال قلنا لا استواء فی الاطلاقین بل نفی الصحة راجح ولذا لا یصرف الی الکمال فی خصوصیات المواد الا لدلیل خارج وعلی اصول الحنفیة یحمل علی نفی الذات وہو الحقیقة فلا مساغ للاطلاقین اقول الخصم یدعی تعذر العرف شرعا فی الکمال والصحة فالملازمة الاولی فی دلیل المختار ہی قوله ان ثبت فیه عرف اللغة لعین ممنوعة فی زعمه تامل فانه یدفع بالاستقراء **مسئلة** الاجمال فی الید والقطع فالاجمال فی قوله تعالی السارق والسارقة فاقطعوا ایدیہما الحاصل انه لا اجمال فیه باعتبار مفرداته فی انفسها وشرذمة قلیلة قالوا نعم فیها اجمال نظرا الی الآیة اجمال من جہتها لان الید لغة للکل الی المنکب لصحة قولهم بعض الید ما لقطع للاباحة ومنه سمی الیقین قطعا لانه یبین ویخبر

في العلم عن احتمال آخر اجمالين قالوا اليد للكل الى المنكب والى الكوع والقطع للابانة والجرح والاصل الحقيقة فيكون مشتركا ولا قرينة فلزم الاجمال قلنا بل مجاز في الثانيين اليد في الكوع والقطع في الجرح للتبادر في الاولين ولا نسلم اصالة الحقيقة اذا تردد بين الاشتراك والحقيقة والمجاز وهذا تدل كل من اليد والقطع يحتمل الاشتراك والتواطي والمجاز والاجمال على احتمال واحد دون اثنين لان الدائر بين الحقيقي والمجازي لم يعد منه اي من الاجمال وكذا الدائر بين فردي المتواطي فالعدم اي عدم الاجمال اغلب فهو المظنون واجيب اولا كما في المختصر بانه اثبات بالترجيح وهو منفي عنه اقول قد تلقاه الناقدون بالقبول وهو ليس بشيء لان المطلوب ههنا نفي الاجمال وهو ليس امرا لغويا بل لازم للكلام بلا توقف على اللغة فلا يكون اثبات اللغت بالترجيح نعم لو قيل لعدم الاشتراك لرجحان عدم الاجمال بان احتمال الاشتراك احتمال واحد مرجوع عند الاحتمالين لتوجه الجواب فتدبر وايضا بانا نمنع لزوم ان لا يكون مجمل اصلا ابدا فان كل مجمل يجري فيه انه يحتمل الاشتراك والتواطي والحقيقة والمجاز ولا اجمال على الاخيرين بل على الاول فعدم الاجمال راجح فلا اجمال ورد بان ذلك اي الاستدلال برجحان عدم الاجمال على الاجمال عند عدم الدليل الدال على الاجمال واما ثبت الاجمال بدليل فلا يستدل بذلك على عدمه فان الظنة لا اعتبار لها عند وجود البينة فافهم واجيب ايضا كما في التحرير بانا نفي الاجمال على تقدير التواطي ممنوع فلن يكن عدم الاجمال اغلب اذا اراده القدر المشترك الذي وضع بازائه المتواطي لا يتصور فان الاطلاق منتف اجماعا اذ لا يقطع اليد من اي موضع كان بل من موضع معين اقول فيه ان النزاع مع قطع النظر عن الامر الخارجي بل بالنظر الى نفس مفردات التركيب كما دل عليه صدر المسئلة كيف والا فلا نزاع لاحد في اجمال هذه الآية بخصوصيتها وكونها مبينا بالفعل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا تغفل واجيب ايضا بان كثرة الاحتمال لا يوجب الاغلبية بل كثرة الافراد في ثبوت الشيء على احتمال لا يكون معلوما مما ثبوته على احتمالين وفيه انا سهنا كذلك فان الاشتراك اقل افرادا بالنسبة الى التواطي والحقيقة والمجاز فيلحق التردد فيه بالغالب افرادا وعدم الاجمال غالب فيلحق بذا به فتدبر مسئلة اذا تساوى اطلاق لفظ المعنى والمعنيين فهو ليس بمجمل كالدابة للحمار وله مع الفرس وعند الجمهور مجمل واختاره ابن الحاجب وشيخ ابن الهمام لا يذهب عليك ان تحرير محل النزاع مشكل لانه ان اريد بالتساوي التساوي في الاطلاقين بحيث يكون كل من الواحد والاثنين عند انتفاء القرينة مساويا فالاجمال بديهي ولا سبيل الى الكاره فان حاصله يرجع الى ان المشترك بين معنى واحد والاثنين مجمل ولا يليق لعاقل الكاره بل لا فائدة في تقييد التساوي في معنى او معنيين بل هذا الحكم عند التساوي سواء كان في معنى ومعنى او معنى ومعنيين وان اريد التساوي في نفس الاطلاق سواء تيادرا حدهما بالعينه او لا فالاجمال لعله لا يقول به عاقل كيف وما هذا الا كان يقال لفظ يستعمل لمعنيين وانكان احدهما متبادرا هل هو مجمل ام لا ثم انه لا فائدة في التخصيص على هذا ايضا فاذن النزاع بين الفريقين لفظي فمن قال بالاجمال اراد الاول من معنى التساوي كما يفصح عنه دليله ومن نفى كما يدل عليه ادلته لنا الاحتمال ثلث من الاشتراك والتواطي والحقيقة والمجاز والاجمال على الاول فقط دون الاخيرين فعدمه اغلب وهذا انما يتم لو كان بين الواحد او الاثنين قدر مشترك وهو غير ظاهر كليا وان وجد في المثال المضروب ولنا ايضا هذا اللفظ دائر بين المجاز والاشتراك والمجاز خير فيحمل على مجازية احدهما لا يستغرق فيه من الواحد او الاثنين فلا اجمال لانه يحمل على الحقيقة عند عدم القرينة وعلى المجاز عند انها فان قلت هذا انما يتم لو كان كون حقيقة في احدهما معلوما قلت فلينظر في الامارات عند التردد ليعلم الحقيقة والترجيح في الحقيقة ليس من الاجمال في شيء فافهم ولنا ايضا الحقائق لمعنى واحد اغلب فيكون في الواحد حقيقة وفي الاثنين مجازا كيف ووضع المفرد لم يوجد الاثنين وهذا انما يتم لو كان تحرير المسئلة في استعمال لفظ الواحد الاثنين بما هو اثنان واما لو كانت في لفظ يستعمل لمعنى والمعنيين بحيث يكون للقدر المشترك بينهما فيتجهان لانهما من حيث هو واحد لان وجد لفظ مستعمل في الاثنين استعمال المثنى في غير المتعدد فلا فائدة في مسئلة يكون موضوعها في الاكثر مستمسكا لوجود المثال المذكور ايضا غير منطبق فلا يتم اصلا فافهم ثم هذه الدلائل يرجع الى ان عدم الاجمال اكثر فيكون ارجح ولا يتم الا اذا اريد بالتساوي المعنى الثاني والا فالمظنة لا يعارض المئنة

وترجيحا لارادة المعنيين بكثرة الفائدة فيها والاستدلال به على نفي الاجمال ليس فيما ثبات الوضع حتى يرد عليها نه اثبات اللغة بالترجيح وهو مبني حسنه كما ظن في المختصر بل اثبات الارادة بالترجيح ولا نعني عنه لكنه مدفوع بان المظنة لا يعارض الماظنة وما ذكر لتفيد مظنة ارادة المعنيين بمرجح بكثرة الفائدة وههنا غلبة وجود الحقائق بمعنى واحد وارادة من اللفظ المفرد موجودة غالبا فتدبر قالوا اللفظ المذكور يستعمل لهما وليس احدهما ظاهرا وكونه لهما مع عدم ظهور احدهما هو معنى المجمل وهذا يرشدك الى انهم ارادوا التساوي بالمعنى وح لا يتوجه قوله اقول عدم ظهور احدهما ممنوع فان عدم ههنا لعدم العلم بالحقيقة لا لكون كل منهما حقيقة فيلزم عدم الظهور فعليك بالنظر في الامارات فانهم مسئلة كلام له مجملان بيان اللغة وبيان الحكم الشرعي فمن الشارع اي فمحال كونه صادرا من الشارع ليس بمجمل بل يحمل على بيان الحكم نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه مستعمل لبيان ان الجماعة موضوعة للاثنين فما فوقهما او ان جماعة الصلوة وجماعة السفر تنعقد بالاثنين فما فوقهما لنا عرفه لتعريف الاحكام الشرعية لا لتعريف الموضوعات اللغوية لان الشارع انما بعث هاديا الى احكام الله ليحصل السعادة الابدية فعرفه يرجع ببيان الحكم فلا اجمال المجملون قالوا المصلح لهما اي لبيان اللغة والحكم ولا معرف لاحدهما وهو المجمل قلنا لا نسلم انه لا معرف بل عرفه معرف لبيان الحكم فافهم مسئلة لفظة حقيقة شرعية بان يوضع لمعنى في الشرع كما اختاره المصنف تبعا لما قالوا او يستعمل مجازا فغلب وهجر الحقيقة اللغوية كما عليه محققوا اصحابنا ومعنى لغوي كالنكاح للعقد شرعا باحد الوجهين المذكورين والوطي لغة اذا صدر من الشارع ولم يعلم اصطلاح التخاطب واما اذا علم اصطلاح التخاطب بقرينة فتعين المراد فلا اجمال لتوهم الاجمال فلا تيافي الخلاف الذي يصدد ذكره والمختار انه للشرعي في الاثبات كقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اني اذا صمت رواه مسلم في حديث طويل قدم وللشرعي في النفي ايضا كنفي صوم يوم النحر وقد تقدم وكذا في النفي نحو لا صلوة الا بطهور قال القاضي لكن اللفظ مجمل فيهما اي في الاثبات والنفي وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن الغزالي قدس سره واذا قلنا ما اذا قلنا من المعرفة بهذا اللفظ ظاهر في الشرعي في الاثبات وفي النفي مجمل ولعل النفي يكون على هذا المنوال ورابعها اي رابع المذاهب لقوم منهم الآمدي هذا اللفظ ظاهر في الاثبات في الشرعي وليس مجملا في النفي بل فيه اللغوي ظهورا اعلم انه على طور الامام فخر الاسلام يكون اللغوي ظاهرا قبل الشهرة عند انتفاء القرينة الصارفة عنه لعدم قوله بالحقيقة الاصطلاحية الشرعية فوافقه ومن شايعه عبر عنه بالمختار انما هو فيما استعمل لعد هجر المعنى اللغوي فافهم لنا عرفه يقضي لظهوره فيها اي في معنى الشرعي مطلقا اي في الاثبات والنفي فيحمل عليه عند الاطلاق ولما يعي الامام فخر الاسلام ان يقولوا ليس عرفا في اول الاطلاقات فان تلك الالفاظ مجازات وتخصيصوا المسئلة لبعد العرف ثم انه لما كان عند الحنفية الصحة داخلة في مفاهيم هذه الالفاظ على ما هو المشهور فلا يستقيم في النفي قال الا ان عند الحنفية في النفي مجاز شرعي فانه يراد بها الهيئة المخصوصة المشابهة لامر الشرعي لانه اقرب اليه من سائر المجازات فتدبر والتحقيق انك قد عرفت في فصل النهي ان من الحقائق ما اعتبرها الشارع وجعلها مناط الاحكام المخصوصة واعتبر الامور شرائطه وارد نافيها في النفي الواقع عنها يقدر الصحة كما مر فلا يحمل على المجاز بل على المعنى الشرعي الحقيقي ويكون المنفي عنه مشروعا وصحيحا باصله منهيا وفاسدا بوصفه الا اذا علم بدليل فساده ولا يكون الفساد الا بفقدان شرط او ركن والفقد في الركن او الشرط من المستحيلات فلا يصح تعلق النفي به او تعلق النفي به يكون على سبيل الحقيقة واذا وجب في الكلام صورة التي يتعلق بها بيع انتفاء ركن من اركانها او شرط من شروطها فلا بد من تجوز فاما في النهي بجعله مجازا عن النفي فالمعنى انتفاء تلك الحقيقة في تلك الصورة والباقي بحذفه ليس تلك ومن ههنا ظهر انه يحمل في نحو لا صلوة الا بطهور على الحقيقة كما قدمنا فالصحيح قوله هنا ولعل لفظ النفي من ههنا الناسخ والصحيح الا ان عند الحنفية في النفي مجازا واما دلالة النفي التعلق بالحقيقة الشرعية الفاقدة الاركان او الشروط لا يخفى ما فيه من التكلف

واما بتقدير العزم ونحوه واما بالجواز في البيت عنه بجعله لامر حسي شبيه بها حسا كما مثلنا لهم منها والاول مختار الامام فخر الاسلام قدس سره الاجمال وبيانه يصلح لكل من اللغوي والشرعي ولا معين لاحدهما وهو الاجمال والجواب بظاهر حديث العرف قال الامام حجة الاسلام الغزالي الشرعي ما وافق امره وهو الصحيح فلا يكون الفاسد شرعيا والنهي للفساد فيتعذر الشرعي الا مجازا كاللغوي منها قانه مجاز ايضا ولا معين فلزم الاجمال بخلاف الامر فانه يقتضي الصحة فلا نباضيا فلا تعذر واجيب في كتب الشافعية لانسلم ان الشرعي ما وافق امره بل الشرعي الهيئة المخصوصة وهي اعم من الصحيح والفاسد فلا تعذر في تعلق النهي واستندفي المختصر وقال الالتزام الاجمال في قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك ثم اغتسلي وصلي وان قطر الدم على الحصير لفاطمة بنت ابي حبيش حين سالته عن الاستحاضة رواه الدارقطني الاجمال فان دعي نهي ينفي قيل في حواشي ميرزا جان لانه ان يلزم الاجمال ولا استحالة اقول الشيخ لعبده فان المخاطبة لم تتردد ولم تسال البيان وهذا ظاهر لكن له يقول ان اشال هذه العبارات مع قطر النظر عن القرائن الدالة على المراد مجملات وههنا لعله للقرينة تبين المراد عندنا الا ترى ان لفظ القرء وهو مجمل مشترك مع انه لا اجمال للقرينة في خصوص هذا فكذا لفظ الصلوة فتدبر والجواب على اصول الحنفية اولا ان اقتضاء النهي للفساد في الشرعيات ممنوع بل هو مقتضي للصحة فالمعنى الشرعي عندنا صحيح باصله فاسد بوصفه وثانيا ان تساوي المجاز الشرعي والحقيقة اللغوي ممنوع بل المجاز ارجح لقربها وان النهي يحمل على النفي فلا تعذر الشرعي هذا المذهب الرابع ودليله تعذر المعنى الشرعي في النهي كما مر في دليل الامام حجة الاسلام فتعين اللغوي فانا في الامر فالشرعي غير متعذر قلنا اولا التعذر للشرعي ممنوع كما عند الشافعية وثانيا لو سلم لعذر الشرعي كما هو التحقيق عند محققي اصحابنا عند دلالة الدليل على الفساد فالتعين اللغوي ممنوع بل المراد الهيئة لانها المتبادر بل المسماة اتفاقا ممنوعة فان الهيئة مفهومة والناظر في الجواب منع تعذر الشرعي فان النهي عندنا للصحة وانا ولان الدليل على الفساد دلالة على ان المنهي مجاز عن النفي واللفظ الشرعي على حقيقة ولو سلم فالتعين ممنوع فتدبر الفصل الثالث في البيان قد طبق على نفس هذا الانظار وقد طبق على ما بالاظهار لكن بالمعنى الثاني عند الحنفية اما لفظ او غيره كالفعل فانه تبين به يحمل ايضا كما يجيء انشاء الله تعالى والاول اي بين بمنطوقه او لا بين بمنطوقه وهو بيان الضرورة ظاهر هذا الكلام يرشد الى ان الدال الالتزامي لا يسمى بيان الضرورة وهو الاوفق لكلام الاكثر قال الامام فخر الاسلام وهذا الفرع من البيان بالم يوضع له وههنا لشيئين الدال التزاما الصنا لظاهره الاول البيان بالمنطوق اما موافق للمدلول وانما ذكره دفعا لاحتمال مجاز او خصوص او تعينا لاحد محتمليه او مخالف للمدلول والاول وهو البيان الموافق اما مع الاجمال اي اجمال ما هو بيان له لعلة ادا وبه يخفى المراد على مصطلح الشافعية والا فبيان التفسير لا يختص ببيان المجمل وهو بيان التفسير قال الامام فخر الاسلام واما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك مثل قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة ونحو ذلك ثم لحمة البيان وعطف المشترك على المجمل من قبيل عطف الخاص على العام من وجه على الآخر فان المشترك قد لا يكون مجملا نحو اني ثلثتم وثلثة قروء وقوله ونحو ذلك لعلة معطوف على المجمل والمراد به سائر اقسام الخفاء لا على الاشاعة كما يومئ ظاهر العبارة وذهب اليه الشراح والا لكان ينبغي ان يقول ونحوهما ونحو ذلك ومنه تفسير الكنايات ولا مع الاجمال وانما ذكره لرفع احتمال التغير عن الظاهر وهو بيان التقرير كتاكيد الحقيقة والعام والبيان المخالف اما متقارن كالاستثناء وهو بيان لغير بيان التغير بالغير الكلام عن المعنى الذي يقتضيه الظاهر قيل فوكيد لكنه لا يكون الا متقارنا ولا يجوز التراخي اصلا لما مر في عدم تراخي تخصيص العام فالمقارنة لازمة لنفس بناء والا يشار لقوله ولا يصح الا موصولا وقد مر في التخصيصات او متاخر وهو بيان التبديل وهو النسخ فانه تبديل حقيقة وقيل القائل القاضي الامام ابو زيد رحمه الله منه التبديل هو الشرط فانه مبدل لحكم الجزاء اذ لا حكم فيه اصلا بل بحدوث حكم تحقيقي بين الشرط والجزاء فقد تغير الحكم من نوع او من وجود الى عدم من مبدء الامر وهذا بخلاف الاستثناء فانه يبقي الحكم كما كان قبله لكن يكون على ما بقي بعد الاستثناء فقد تغير محل الحكم لا نوع

والنسخ خارج عن البيان لانه رفع بعد تحقق ومضاء الكلام انما كان التحقق في الجملة ولم يتبدل وانما تبدل البقاء وليس من مدلولات الكلام فتدبر فقد وضح الفرق بين الاستثناء والشرط والنسخ في كون الاول تغييرا والثاني تبديلا والثالث خارجا عن البيان ثم بيان الضرورة اقتسام كلها ودلالة سكوت فالسكوت مشاركة

دال منها ما يكون كالمنطوق في الوضوح كقوله تعالى وورثه ابواه فقط الوارث آخر فانه لو كان معه احد الزوجين فليس للام الثلث بل ثلث الباقي فلامه الثلث دل السكوت عن نصيب الاب ان الباقي للاب لان السكوت في موضع الحاجة بيان واما لم يعلم انه عصبة فيه وضع لما يورث ان الابوة يلزمه العصوبة ولعصبة يأخذ الباقي فالدلالة من قبيل الاشارة وقد تعترض بان كون الثلث لاحدهما حصر الوراثة فيهما يلزمه كون الباقي للباقي منهما فالدلالة التزامية لا دلالة السكوت والجواب بمنع اللزوم فانه يجوز ان يكون الباقي مشتركا بينه وبين بيت المال ساقط فان اللزوم العرفي كاف وههنا لزوم في العرف قطعا والجواب الا بانه لا تنافي بين دلالة الالتزام ودلالة السكوت فتدبر والاشكال عن الامام فخر الاسلام ساقط عن اصله مثال آخر قال الله تعالى ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فانه تعالى لما بين فعل الزوجة حال الخلع وهو الاقتداء وسكت عن فعل الزوج ولا بد من فعله فعلم ان فعله هو المذكور سابقا وهو الطلاق فعلم ان الخلع طلاق لما كان زعم الامام الشافعي في احد القولين انه فسخ لا طلاق حتى لو تزوج ايانا بعد الخلع من غير تخلل الزوج الاخر لا يملك الا طلاقين خلافا له ولما صار طلاقا وفي الطلاق بقي نوع ملك الى انقضاء العدة يقع الطلاق بعد الخلع في العدة فيلحق المختلعة صريح الطلاق خلافا له وقد بين الامام فخر الاسلام هذه الفرعية ببيان الطول ومنها دلالة حال الساكت على حكم السكوت كسكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور وهو الذي تزوج امراة فظنها حرة او اشتراها ظنها حرة فولدت له ولد ثم ظهر انها امة المستحق ولد المغرور حر بالقيمة على ذلك انعقد اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وسكتوا عن تبين تقويم منافعه وتضمين قيمتها فيفيد هذا السكوت عدم تقومها شرعا للمولى فلا يلزمه قيمة المنافع عليه والا كان تقومها للمولى لزم الكتمان عند وجوب البيان فانه وقت الحاجة اليه والكتمان عندنا معصية والصحابة محفوظون عنها فسكوتهم بمنزلة اجماعهم بدلالة حالهم الشرعية فاثبت ولا تقدم ولا تأخر ومنه اي هذا القسم سكوت البكر ولو بالغة عند الاستيذان اي عند استيذان مولى ايا بالنكاح فانه يدل على رضاها لان حياءها مانع عن التكلم بالرضا صريحا ويؤيده ما روي الشيخان عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قلت ليستأمر النساء قال نعم قلت ان البكر يستحيي فتسكت فقال سكوتها اذنها ومنه ايضا سكوت الشفيع عن طلب مواثبة او تقريرا قالوا للشفعة شروط منها طلب المواثبة هو ان يطلب الشفعة كما علم بالبيع فان اخر الى انقضاء المجلس بطلت شفعته على ما اختاره الامام الكرخي من المرويات والاكثرون على انها تبطل كما سكت حتى لو وصل الى الشفيع كتاب والشفعة في اوله وقرأ الكتاب الى آخره بطلت شفعته ومنها طلب التقرير وهو طلبها عن البائع ان كان فائدا وعن المشتري ان كان كذلك او عند العقار لا بد من الاشهاد فيها ليمكن اثباتها عند القاضي واستدلوا بان السكوت دليل الاعراض فانه لو لم يكن معرضا ليطلبه والا لزم لتقريره ولهذا قيد فيه نظر فان دلالة هذا السكوت على الاعراض ممنوعة اذ كثيرا ما يسكت لعذر عن طلب حقه على ارادته ثم لطلبه بعد يوم او بعد فراغه عن الاشتغال الضروري كيف وهل هذا الحق الا كسائر الحقوق ولا يبطل بالتاخير مدة مديدة فكذا هذا واما التقرير فانما يلزم لو اخر الى ان تصرف المشتري اما التاخير عن المجلس فكلا فان قلت قد استدل في الهداية بقوله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الشفعة لمن واثب قلت ان صح هذا الحديث فهو دليل مستقل على اشتراط طلب المواثبة لا على دلالة حال الشفيع وقت السكوت على الاعراض ثم اشتراط طلب التقرير من اين هذا افهم ومنها طلب الخصومة وهو طلبها عند القاضي وهذا انما يحتاج اليه ان اعرض المشتري او البائع عن اعطاء حقه ولا يجيب لتعجيله حتى لو اخر مدة مديدة لا تبطل وعن الامام محمد ان ليس له التاخير الى ما وراء الشهرين فتدبر ومنه سكوت المولى عند رؤية عبده يبيع ويشتري على قصد التجارة فهذا السكوت منه رضا به فيصير ماذونا وينعقد تصرفاته ويترتب الديون التي تحدث على رقبته لان الظاهر

من حالة تنبيه اذا لم يرض به والا لزم التعزير لمنعه اهل السوق ليعاطوا معه عنها والعلم استيفاء الديون من اكسابه ثم رقبته ولو لم يكن باذون نا خروه يوما
الى ما بعد العتق فتضرروا فاندفع قول زفر والشافعي انه تحميل كون سكوته لفرط الغيظ عليه لتمرده وطالت المبالات لفعله فلا يكون رضاه فلا يصير ماذونا
وجه الدفع انا لا ندعي ان الرضا مقطوع به بل ظاهر السكوت يدل عليه لئلا يلزم التعزير فلا ينافي الاحتمال المذكور ومنها ما ثبت رفعا للطول القبيح فيما
تعورف فيه السكوت كعلى مائة وعشرة دراهم فالمائة البيض دراهم اتفاقا للتعارف السكوت عن مميز عدد اذا قرن به عدد معروف مع مميزه اعتمادا على الفهم في
المتعارف الثبوت على الذمة بخلاف لعلي مائة وعشرة لا يكون مائة دراهم ولا مائة عبيدا اتفاقا بيننا وبين الشافعي لعدم التعارف واختلف في له علي مائة ودرهم فعندنا
مبين ويكون المائة دراهم وعند الشافعي المائة مجمل يتوقف على بيان المقر لنا التعارف السكوت عن مميز عدد مع ارادته عطف عليه الاثمان والمقادير
مع الدلالة على كميتها الكل لاعلى قرينة هذا العطف وكثرت الاستعمال الموجب للحذف والتخفيف الشافعية قالوا العطف سنباه على التغاير لانه الاصل فيه ويجب
التفسير على الاتحاد فلا يقع المذكور تفسيرا فلا يكون المائة دراهم ولا يخفى ضعفه فانا لا نقول ان المعطوف تفسير لعدد والمعطوف عليه بل انما نقول انه ان
ماسكت عن مميز المعطوف عليه لدلالة المعطوف على انه من جنسه هذا لا ينافي التغاير وقد يجاب بالنقض بالصورة المتفق عليها وهي له مائة وعشرة دراهم لان العطف لابد فيه
من المغايرة واسحق انه غير وارد فان المعطوف هناك نفس العشرة من غير اعتبار المميز ثم الدراهم مميز عنهما على التنازع بين العاملين في معمول بخلاف ما
نحن فيه فافهم ثم سهنا كلام فان الظاهر في امثال هذه العبارات انها من قبيل التقدير في دالة بالمنطوق فان المقدر كالملفوظ فلا يكون من الباب وهو
دلالة السكوت الا ان يعمم السكوت بحيث يشمل التقدير ويراد بالمنطوق الملفوظ صريحا فتدبر مسئلة يصح البيان للمجمل وغيره بالفعل كالقول اي كما يصح
بالقول خلافا للشرذمة لا يعتد بهم لنا الفعل الصالح لتبيين المراد حال كونه واردا عقيب المجمل بل عقيب الكلام مطلقا مفهم للمراد منه قطعا فيصلح
بيانا كالقول بل اولى منه ليس الخبر كالمعانية والفعل معاين والقول خبر في البشر روى احمد وابن حبان مرفوعا ليس الخبر كالمعانية فان الله اخبر موسى
ابن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلق للالواح فلما عاين ذلك القى الالواح وفي الدر المنثور برواية احمد وعبد بن حميد والبزار وابن ابي حاتم
وابن حبان والطبراني بلفظ يرحم الله موسى ليس المعاين كالمخبر اخبره ربه تبارك وتعالى ان قومه فتنوا بعده فلم يلق الالواح فلما رآهم وعاينهم القى الالواح
فتكسرت بالكسر ولعل هذا كان مثلا فتكلم به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولذا وقع في شرح المختصر وغيره ولذا وقع المثل ليس الخبر كالمعانية
والله اعلم ولنا بين رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة والحج بفعله الكثير من المكلفين وقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي رواه البخاري
في حديث طويل وقوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم كما روى مسلم عن جابر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي على راحلته يوم النحر ويقول
لتأخذوا مناسككم لعلي لا احج بعد حجتي هذا يدل عليه اي عليه وعلى آله واصحابه وسلم بين بالفعل اقول لان معناه اي معنى كل من الحديثين افعلوا افعالي المفهمون
من الشارع ان الصلوة هي والحج ما هو فالمفهم من الفعل ليس بالشرع كما ظن في التحرير وقيل فيه فعلي هذا اي كون الحديثين كاشفين عن بيان النفس مدل
ان بيانه بالشرع فيبطل الدليل الاول من كون الفعل مفهما لان المفهم بالشرع ويلزم ان يكون البيانية بالشرع ويلغو الفعل ماذ بكفاية وليس كما
ظن لان الشرع كاشف عن دلالة الفعل في نفسه لا انه هو الدال وههنا بحث فان هذا الحديث ورد في المدينة وحديث خذوا في حجة الوداع ليوم النحر
وكان الصلوة مفروضة في مكة وكذا الحج مفروضا من قبل وكان المخاطبون يعرفون الصلوة والحج ويصلون ويحجون فليس هذا اشارة الى بيان المجمل
بل الحديث الاول لبيان ندب الصلوة مثل صلوة صلى الله عليه وآله وسلم فانها كانت مشتملة على المندوبات ليسن روح الامر للندب الحديث الثاني
لبيان ان امر الحج مستقر على ما فعلت وللامر مشتق من افعل فخذوا عني هذا النحو وانتركوا النحو السابق فليس هذان من الباب في شيء واما الآية فبان خذوا عام
في القول والفعل ولا حجة في تبيين الفعل فندفع بان العام كالخاص فيفيد ان الفعل يصلح بيانا فتدبر المنكرون قالوا الفعل يطول من القول فيلزم

التاخير اى تاخير البيان مع امكان تعجيله بالقول عند كون الفعل بيانا وهو باطل فبطل بيانية الفعل قلنا الاطولية مطلقا ممنوعة فان لبعض الافعال يكون اقصر من القول ولو سلم الاطولية فلا نسلم امتناعه دواما اختياره الاطول فلسلوك اقوى البيانين من القول والفعل لان الخبر ليس كالمعاينة ولو سلم عدم القوة فالتاخير لا يمتنع مطلقا بل انما يمتنع عن وقت الحاجة كما سيجئ انشاء الله تعالى فانقلت هذا انما يتاتى في المجمل اما غيره كتخصيص العام فلا تتم فيه وقد عممت المسئلة قلت انما يمتنع التاخير فيه عندنا بتاخير بانى عن صلوحه قرينة وهو غير لازم وقد يجاب اليضا بمنع لزومه التاخير ههنا لانه شرع فيه على الاتصال لكن الفعل استدعى زمانا فيوجد فيه فلزم تاخر الصدر عما كمن قيل له ادخل البصرة فسار في الحال حتى دخلها لا يعد موخرا مع انه انما يكون الدخول بعد ايام وشهور بل مبادرا فكذا ههنا لا يعد المبين بالفعل موخرا بل مبادرا كذا في شرح المختصر قيل ليس من سافر مبادرا بل موخرا لان الدخول الذي مثل به المجمل اذا امكن تحصيله في زمان قليل فتحصيله في كثير تاخير التبتة فلا يكون مبادرة ولو لم يكن تحصيله في زمان قليل فلا يصلح مثالا لما في الباب فان البيان ههنا يمكن تحصيله في زمان قليل بالقول ولو قيل سافر الى البصرة فسافر في الحال لعد مبادرا بالسفر عن الايراد اقول السفر الى البصرة يتحقق باول الخروج بالنية اليها والبيان انما يحصل بالاخر فلا يصلح مثالا له كالدخول فالمثال المطابق صم هذا اليوم فشرع فيه لا يعد موخرا هذه الكلمات قليل الجدوى ليس من دأب المحصلين ثم اقول لو قيل المبين من يستدل المبين بالفعل لزم تاخر حصوله مع امكان تعجيل تحصيله بالقول فالتاخير تاخير عن القول لا عما هو بيان له لاندفع هذا المنع فافهم لكن يرد عليه اولا النقض بالبيان بالقول المطنب فانه تاخير بيانية مع امكان التعجيل ما وثانيا بان جواز هذا التاخير مجمع عليه لم يخالف فيه احد فلا يتاتى دعوى بطلان التالي بخلاف التاخير عما هو بيان له فانه قد منع قوم جوازه في المجمل اليضا فقد تضاعف المنع على هذا التوجيه فتامل مسئلة القول والفعل اذا اتفقا في المفاد وعلم المتقدم منهما فهو البيان لان التعريف حصل به والا علم المتقدم فاحدهما البيان من غير ترجيح اذا الحكم عن المعينين تحكم ولا حاجة اليه ايضا وقيل المرجوح في الدلالة متقدم لان الراجح ليوخر للتاكيد والمتقدم يكفي للتفهيم فهو المراد واجيب بانه اى كون التاكيد راجحا على المؤكد في المفردات نحو جاءني القوم كلهم دون المستقل فانه يجوز فيه مرجوحية التاكيد بالاستقراء وان اختلفا اى القول اى الفعل في المفاد كما روى انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام طاف طوافين وقد روى النسائي عن حماد بن عبد الرزاق الانصاري عن ابراهيم بن محمد ابن الحنفية قال طفت مع ابي وقد جمع الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين وحدثني ان عليا رضي الله عنه فعل ذلك وحدثه ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فعل ذلك قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير حماد هذا وان ضعف لكن ذكره ابن حبان في الثقات وفي الحديث الطويل المروي لمسلم عن جابر باشارة الى تكرار الطواف وامر لبعد كما روى الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من احرم بالحج والعمرة اجزاه طواف واحد سعي واحد منهما حتى يحل منهما وقال حديث صحيح حسن غريب فالمختار القول للبيانية مطلقا لتقدم على الفعل او تاخر لانه اظهر واول في تعيين المراد فان الفعل ربما يشتمل على الزوائد من المندوبات والفعل الزائد ان كان ندبا او واجبا مختصا به عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام والنقصان ان كان في الفعل تخفيف في حقه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم قال ابو الحسين المتقدم هو البيان ايا كان من القول او الفعل ورده بلزوم النسخ عليه وهو خلاف الاصل لو كان المتقدم الفعل فاذا اقتضى طوافا وكان هذا الفعل بيانا للمجمل وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف في احد النسخ احدهما عنا فانقلت لم لا يلتزم النسخ للان وجوب الطوافين انما يكون بهذا الدليل التاسي وح دل الدليل على النسخ قلت ليس وجوب الطوافين بالفعل بل يحتاج الى دليل التاسي بل بالمجمل كما في الحاشية وحينئذ يخصص قوله بما يليه ودليل التاسي لا يدل على النزاع لفظيا اعلم ان الحق هذا القول واختاره الآمدي ولم يوجد اليضا في كتبنا ما يناقضه فان المتقدم مفهم للمراد وحده فالاجمال اجماله وما لم يتم النسخ فلا باس به عند اقتضاء الدليل واما اشتمال الفعل على المندوبات فلا ينافي وقوع بعد المجمل الا فاول

دليل صار غير البيانية على ان المجمل باق على اجماله في هذا القول والفعل سواء تماثل محله او اختلفوا في ان القارن عليه طوافان وسعيان للعمرة والحج او واحد لهما فامامنا وصاحباه ذهبوا الى الاول والشافعي الى الثاني واستدل بما مر عن رواية الترمذي ولقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دخلت العمرة في الحج واستدلوا لما مر من حديث امير المؤمنين على فاورد انه نقل فعل وحديث ابن عمر نقل والقول هو البيان كما مر فان قلت كشفنا عنك الغطا وبينا انه لا وجه لبيانية القول قلت انما كشفت الغطاء فيما لعلم القبلية وهي ههنا مجهولة بعد واجاب عنه المصنف ان القول انما يتعين للبيانية اذا لم يدل دليل على قوة الفعل وترجيحه وههنا قد دل وهو قول امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه لمن طاف طوافين وسعى سعيين هديت لسنة نبيك هذا وهذا الحديث رواه الامام ابو حنيفة عن حبي بن معبد في قصة طويلة فان قلت قد روى هذا الحديث وليس فيه ذكر الطوافين انما اخبر عن بالقران قلت بان امير المؤمنين بما ذكر فيها اضطراب قلت كلا فان زيادة الثقة مقبولة كيف وليس في الروايات الاخر ما ينافيه بل هذا مبين للروايات الاخر وكاشف لاجمالها لكن هذا خبر واحد فكما لا يخفى على المتامل فان امير المؤمنين عمر انما حكم ببداية السنة وموافقتها وهذا لا يدل على الوجوب اما عندنا فلظاهر ان السنة المطلقة عندنا تحمل على فعل الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعندنا على الطريقة في الدين وهو يشمل الواجب والمندوب والمواظب عليه بل نقل الفعلان الفيا متعارضين فانه روى الشيخان عن ابن عمر انه قرن فطاف لهما طوافا واحدا وقال وكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فالحق اذن ان الفعلين قد تعارضا والقول وافق احدهما فاذن لتوجه بان البيان صحيح في مثل القول فانتفت الفعلان لامتعارضان قلت ههنا علم التعارض من خارج فان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يحج لعدا لحجة الا مرة واحدة فانكان نسكه قرانا كما نطق به اكثر الروايات فهو في حجة الوداع لا غير وقد نقل الفعلان فقد تعارضا البتة وانما لا يتعارضان اذا احتمل التعدد وقد رجح اصحابنا فعل الطوافين بان رواية امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين علي رضي الله عنهما ارجح الى رواية ابن عمر فانهما ما جان في الضبط والاتقان والفقاهة مع ان هذا مذهبنا ومذهب عبد الله بن مسعود ومذهب عمران ابن الحصين رضي الله تعالى عنهم وهم ارجحون على ابن عمر وايضا قد اعتضد ابالقياس فان ضم عبادة الى عبادة لا يوجب نقصا في اركان احدهما كيف واذا ضم شفع نفل الى شفع في التحريمة لا يتداخل شئ من اركان احدهما في الآخر مع ان الاحتياط في العبادات يقتضي ذلك ايضا ويحتمل ان الاستدلال عند هذا العبد ان يستدل بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فهذا يدل بالعبارت على ان اتمام اركان كل واجب فان معناه ان توهما تامين فلا يعارضه خبر الواحد لا سيما الذي حكم بغير بينة فيتاول بانه اجزاه طواف واحد لكل منهما طواف للعمرة وطواف للحج ويكون الاشارة الى ان طوافي القدوم والوداع ليسا بركنين فافهم واما الجواب عن الثاني فبان الحديث محمول على القران لا على ان العمرة ذهب من البين وقامت طواف الحج مقامها فافهم مسئلة

في الظاهر يجوز بهذا المساوات بها اي بين البيان والمبين عندنا وعند الاكثر من اغيارنا وبينهم الامام فخر الدين الرازي وابن الحاجب يجب ان يكون البيان اقوى دلالة واما في الثبوت فلا يجب القوة عندهم فانهم يجوزون تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد وقال ابو الحسين يجوز الادنى دلالة في المتبين وهو خلاف المعقول كما في المجمل يجوز تبيينه بالادنى اتفاقا فظاهر ابهذا يدل على ان يجوز في بيانية الادنى منه دلالة وهو فاسد فانه لا شئ ادنى من المجمل فانه لا يدل على المراد والبيان يدل فيه لنوع قوة منه قالا صوب ان يحرر المسئلة عامة في المساوات ثبوتا او دلالة وينسب خلاف الاكثر الى الاول وابي الحسين في الثاني ويدعى الاتفاق في المجمل في الاول لنا اقول تخصيص العام بالعام وهو اخص من المخصص مطلقا ومن وجه واقع البتة بالاستقراء الصحيح كيف لا واكثر الشرع عمومات وهما متساويان اما عندنا فلان العام قطعي الدلالة واما عند غيرنا فلانه ظني فقد ثبت التخصيص بالمساوي فالتخصيص بالاخص اولى فان قلت فيه تحكم بترجيح احد هما على الآخر قال وليس هذا تحكما لان احدهما اخير من القارئ احدهما عند المعارضة بخلاف الادنى اذ لا معارضة فههنا كل

[illegible] فلا تحكم [illegible]

قيل يكون الثاني مخصصا للاول في التحرير بان المراد لشائخنا المساواة في الثبوت فيجوز تخصيص المتواتر بالمتواتر والاحاد بالاحاد لا في الدلالة حتى يلزم التحكم بلا حاجة اليه فانه قدم الكلام بدون هذا التكلف الذي ليس له اثر في كلامهم كيف ويلزم التحكم ايضا عند التساوي في الثبوت وربما يورد على التحرير بانهم يجوزون تخصيص المخصوص من الكتاب بالقياس مع كونه غير اقوى في الدلالة منه وقدم منا انه بعد التخصيص يصير العام اضعف من القياس فتذكر لا الاكثرون قالوا لابد من القوة والا فاما بالمساوي او المرجوح وبطلان الاول لان في التساوي التحكم اذ لا احقية لاحدهما في البينية وبطلان الثاني لانه في المرجوح يلزم الغاء الراجح لمعارضة المرجوح اياه وهو خلاف المعقول وقد ظهر لك جوابه بما تم وجه اقول هذا منقوض بتخصيص العموم بالمفهوم المخالف لان المنطوق اقوى منه فينبغي ان لا يجوز مع انه يجوز عند قائليه فتامل ولا يرد عليه ان المصنف منع تخصيصه للعام ففي كلامه تعارض لان ما مر هو التحقيق والذي قال ههنا مماشاة مع الخصم وابداء الخلل في كلامه مسئلة المختار جواز تاخير تبليغ الحكم المنزل الى المكلف الى وقت الحاجة وهو وقت تنجز التكليف سواء كان موسعا او مضيقا وقال شرذمة قليلة لا يجوز واما التاخير عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا فقالوا لئلا يلزم منه محال شرعي او لا عقلي وانكاره مكابرة ولعل فيه اي في التاخير مصلحة يطلع عليها رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فيجب التاخير للمنكرون قالوا قال الله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر ههنا للفور والا فوجوب التبليغ مطلقا سواء كان على الفور او متراخيا معلوم عقلا من الرسالة فلا حاجة الى الاية قلنا لا نسلم انه للفور واما الاية تبليغ مع كونه معلوما عقلا فلا تخالف الحمدة وفائدته تقوية العقل اي تقوية ما حكم به العقل بالنقل اقول ويدل على ذلك اي عدم كونه للفور ما بعده هو قوله تعالى فان لم تفعل فما بلغت رسالته فان عدم فعل التبليغ على الفور لا يوجب عدم تبليغ الرسالة رأسا وهذا ظاهر الا ان يحتمل التكلف ويقال لما كان وجوب التبليغ الفوري عندهم فتركوا تركه التبليغ المستحق الذي هو الرسالة فتدبر وقد يجاب في التحرير بانه ظاهر في تبليغ المتلو وهو القران الشريف فلا يلزم منه الا عدم جواز تاخير تبليغه لا عدم جواز تاخير التبليغ مطلقا والمدعى هذا دون ذلك وفيه ما فيه فان كلية ما عامة والتخصيص من غير دليل على انه نزل في تبليغ حكم غير متلو كما ورد في بعض الروايات ولا يتوهم انها ليست على عمومها فان بعض ما انزل اسرار بين الله ورسوله صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه فلا يصح التبليغ لان الآية ظاهرة في العموم فلا يسمع دعوى ان بعض ما انزل اسرار ممنوع التبليغ الا عن البعض الغير المتاهلين وهو لا ينافي وجوب التبليغ مطلقا فافهم مسئلة لا يجوز تاخير البيان اي بيان التفسير عن وقت الحاجة اليه وهو تعلق التكليف تنجيزا موسعا كان التكليف او مضيقا وقيل في التحرير هو وقت تعلق التكليف التنجيزي مضيقا وهذا ايضا تحكم فانه لو تاخر عن وقت تعلق التكليف فيكون تكليفا بالمجهول وطلبا لاتيانه ولو موسعا واتيان المجهول محال من المكلف فلا يجوز هذا التاخير الا عند مجوز تكليف ما لا يطاق لكن ينبغي ان لا يقع عندهم ايضا اما تاخير بيان التفسير الى وقت الحاجة فالمختار الجواز واما بيان التغير فلا يجوز تاخيره كما هو عند الحنابلة والصيرفي وجماعة من المعتزلة كعبد الجبار والجبائي وابنه المنع اي منع جواز التاخير عن وقت الحاجة بل يجب بالمقارنة الا ان الاسفرائني ذكر ان الاشعري قدس سره نزل ضيفا على الصيرفي فناظره وهداه الى الحق فرجع عن المنع الى الجواز ابو الحسين جوز التاخير في البيان التفصيلي دون الاجمالي لنا اولا قوله تعالى لا تحرك لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرانه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي فيجوز التراخي فانقلت البيان عام لتخصيص العام فينبغي ان يجوز موخرا قلت البيان لطلق في العرف على التفسير غالبا فالمتبادر على انه تخصيص بما مر لدليل قاطع قدمر مع ان الاضافة جنسية فثبت تاخير جنس البيان وقد مر عدم جواز تاخير التغير فلزم تحقق الجنس في التفسير فانه هو الحق والا لزم صدم جواز مقارنة بيان التفسير المفيد هذا ولنا فيه كلام من وجهين الاول ان المراد بالبيان تبليغ النظم المنزل كما هو في الصحيح عن ابن عباس انه انزلت لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يحيب لسانه في سرعة القراءة على مخافة قراءة جبريل

خشية النسيان فنزلت والمعنى لاتحرك لسانك بالقرآن عند تبليغ المبلغ لاجل التعجيل فان علينا جمعه فى صدرك وعلينا قراءته قاذا قرأناه بلسان جبرئيل فاقرأه على قراءته لعبدلك ثم علينا تبيينه الى الخلق بلسانك ومع هذا الاحتمال للاقوم حجة فتامل فيه والثانى سلمنا ان البيان بمعنى التفسير لكن كلمة ثم انما دخلت على الجملة فلعل التراخى افاد التراخى فى ثبوت مضمون الثانية بعد مضمون الاولى لتكون البيان على الدوام وتاخر عن الجمع فى الصدر والقراءة عليه وهذا لايوجب وجود البيان بعد المجمل متراخيا بل الحق ان ثم ههنا للانتقال من مطلب الى آخر لعدم التراخى بين المضمونين والمعنى والله اعلم ان علينا الجمع والقرءة ثم علينا شئ آخر هو البيان والتفسير فافهم ولنا ثانيا آتيا الصلوة والزكوة فانهما مجملان بينا بالفعل والقول بتدريج ولم يبينا دفعة بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ ولنا ثالثا جواز قصد الاعتقاد اجمالا ثم الاعتقاد تفصيلا بعد البيان ثم العمل فى وقته يعنى التاخير مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز واستدل على المختار ايضا بقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون الى اخر القصة والبقرة المامورة كانت متعينة عند الله بدليل البيان سوخرا ولو لم يكن بيانا لكان الامر تجددا وهو باطل فانه لم يؤمر متجددا لتفاوت البيانية مع التاخير ولايخفى على المتامل ان هذا لو كان بيانا كان بيان تغيير لا تفسير فليس من الباب لغم استدل بها فى كتب الشافعية حيث اخذوا المسئلة عامة اجيب بانها كانت مطلقة فى ابتداء الامر ثم نسخ اطلاقها وتعينت بعد السوال تشديدا عليهم لما استهزؤا وطلبوا بيان النص مع علمهم بالمراد فلانسلم انه لم يؤمروا بتجدد لعلهم لم يؤمروا بما تعين بما امروا به اولا بل لعمرو العزوس افراده لقول ابن عباس رئيس المفسرين الذى قال فيه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اللهم علمه الكتاب رواه البخارى لو ذبحوا اى لبقرة لاجزاهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم رواه ابن جرير وابن ابى حاتم من طرق لكن بلفظ لو اخذوا ادنى بقرة كذا فى الدر والمنثورة وفيها ايضا برواية البزار عن ابى هريرة مرفوعا عن النبى صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان بنى اسرئيل لو اخذوا ادنى بقرة بجزيهم ذلك اولاجزات عنهم وفى رواية ابن ابى حاتم بزيادة لكنهم شددوا فشدد الله عليهم وبرواية ابن جرير عن قتادة قال ذكر لنا ان النبى صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كان يقول انما امر القوم بادنى بقرة لكنهم لما شددوا على انفسهم شدد الله عليهم والذى نفس محمد بيده لو لم يستثنوا لما بينت لهم فاندفع ما تيرأى ان الخصم لايرى قول الصحابة حجة على انه لاريبة فى قيام الاحتمال فيكفى للسند فافهم وبقوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه ذم على عدم الامتثال ولو كان غير متعين من قبل فلا وجوب فلا ذم وقيل يقول الخصم المراد ما كادوا يفعلون لبعد البيان والطبع السليم يمج عنه كيف وقد كانوا ممتنعوا عن الامتثال من قبل حيث قالوا اتتخذنا هزوا حتى اكد رسول الله صلى الله عليه وعلى نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام وقال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ثم انه لو كان الامر كما زعموا ان البقرة كانت متعينة من قبل ثم بين لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فانه كان لمعرفة القاتل وحصل المخصومة فافهم المنكرون قالوا اولا التاخير مخل بالفعل فليعمل بالمراد والمجمول لايوفى به فلا يجوز قلنا لا تكليف قبل البيان فلا شناعة فى الاخلال بالفعل وثانيا انه اى التخطاب بالمجمل قبل البيان كالخطاب بالمهمل الذى لم يوضع لمعنى فى عدم الافهام اولا فهم بين المراد بعد وذلك قلنا لانسلم انه كالخطاب بالمهمل بل فرق بينهما فانه اى الخطاب بالمجمل يفيد ان المراد احدهما فيفيد معرفة الحكم اجمالا فيعزم على فعله ويصدق به بخلاف المهمل فانه لايفيد شيئا فرع قيل فى المختصر وكتب الشافعية اذا جاز تاخير بيان المجمل فجاز تاخير اسماع المخصص الذى هو من بيان التغيير اولى لان عدم اسماعه اسهل من عدم البيان اى عدم وجوده وفى التاخير لعدم وفى عدم الاسماع الوجود قيل اندفع ما فى التحرير من منع الاولوية مستندا بان العام فى هذه الصورة اريد به معنى غير مذكور بعد فهو معدوم الا فى

ارادة المتكلم فهو كالمجمل ومشدد عليه بانه لم يفرق بين عدم التخصص وعدم سماعه ومقصوده التحريا نه اذا لم يسمع المخاطب به فوجوده كعدمه فان الجهالة بالمراد باق عنده وكان به الملقة وهي على السواء وهو ليس بحق لان العالم ليس بمجمل بل ظاهر في المعنى الوضعي فقد يعمل به او يصدق وهو غير مراد على هذا الفرض وهو تجهيل وتلبيس بخلاف المجمل فانه لا محذور فيه عنده تاخير البيان فقد مر ومر قدمر لا مزيد عليه واستدل في كتب الشافعية بان سيدتنا النساء فاطمة الزهراء اسمعت بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الى الآخر ولم يسمع المخصص وهو قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا نورث ما تركناه صدقة قلنا لو سلم انه مخصص فليس فيه تاخير الاسماع عن المكلفين كلهم والكلام فيه فانا لا نقول بوجوب سماعه كل احد كيف ولا يجب تبليغ الحكم الى كل احد بل التبليغ الى البعض فاسماعه المخصص كاف فانه بين الحكم والمراد عنده فيعمل بالنقل عند غيره وقد يجوز ايضا انها اسمعت فنسيت فقد بر بسلامة القطع في الحكم الثابت من المجمل مع ظنية البيان خلافا للاكثر الحنفية افاد بين المجمل القطعي الثبوت كالكتاب والخبر المتواتر وبين خبر واحد قطعي الدلالة يتحمل مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره الاشرفي ته كصاحب الميزان والشيخ ابن الهمام وانكر صاحب الكشف انكارا بليغا واستدل بما اشار اليه المصنف بقوله لنا ان الحكم الثابت منه لازم لقطعي هو الكتاب مثلا وظني هو البيان واللازم من القطعي والظن انما هو الظن فالحكم الثابت مظنون غاية ما يقال من قبلهم ان البيان انما يفيد تبادر احد المعنيين فانه انما يفيد معرفة معنى اللفظ وتبادر المعنى من قطعي الثبوت يوجب القطع البتة وذلك لان احتمال عدم ارادة هذا المعنى من اللفظ الذي تبين وضعه واستعماله بالبين احتمال على خلاف المتبادر وهو احتمال لا يعتد عرفا ولغة فلا يضر القطع بالمعنى الاعم وهذا بعينه كما يقال النص قطعي مع احتماله التاويل وعلى هذا فلان نسلم ان هذا الحكم لازم من القطعي والظني بمعنى انما مقدمتاه بل القطعي المتبادر منه هو وانما الظن في سبب التبادر وان ابيان الظني لم يخل بافادته فلا نسلم انه يفيد الظن وهذا بخلاف الظاهر المعروف بظني فان هذا الصرف لا يوجب تبادر المصروف اليه بل انما يفهم بملاحظة القرينة فاذا كانت القرينة مظنونة محتملة فافهم المعنى ايضا محتمل فتامل فانه موضع تامل القاطعون فالخبر الواحد يوجب الظن قطعا لانه قد اجمع عليه اجماعا قاطعا والظن مرجح قطعا لانه ضد التساوي واذا ثبت الترجيح قطعا فبطل المساواة قطعا وهو ظاهر فارتفع المانع عن القطع وهو الاجمال قطعا وقد فرض المقتضي للقطعي قطعا لانه الكتاب والخبر المتواتر فلزم الحكم قطعا قلنا هذا منقوض بمعرفة المراد من المشترك بالراي غير الخبر الذي يفيد الظن قطعا فان مقدمات الدليل جارية فيه اقول المحل لدليلهم انا لا نسلم ان الظن مرجح قطعا بل انما يرجح ظنا فلم يرتفع المانع قطعا ان قيل لو كان الظن مرجحا ظنا لجاز اجتماع الظن مع المساواة وهما لان مقابل الظن جائز وهما فلزم اجتماع الضدين وهما مع ان امكان اجتماع الضدين محال عقلا قلت اللازم من ترجيح الظن ظنا صدق قولنا الظن ليس براجح وهما لانه مقابله وصدقه يجوز بانتفاء الظن وهما لان السالبة قد يصدق بانتفاء الموضوع وهذا الانتقاء بناء على ان الخبر من الاحاد يجوز نسيان الراوي فيجوز ارتفاعه من البين والسر فيه ان قولنا الظن مرجح قطعا مشروطة عامة فان معناه مرجح ما دام ظنا وقولنا الظن ليس براجح ممكنة عامة وان الموجبة المشروطة لا تباين السالبة الممكنة فيجوز الاجتماع بينهما اي بين هذين القضيتين فلا يلزم الاجتماع بين الظن والمساواة حتى نقدح فان فيه كلاما ظاهرا فان الوصف في هذين القضيتين عين الذات فقولنا الظن مرجح قطعا ضرورية معناه مرجح ما دام موجودا ولا شك في التنافي بين الضرورية والممكنة فان قلت مقصوده ان قولنا المظنون راجح قطعا مشروطة عامة والمظنون ليس براجح وهما ممكنة عامة قلت لا ينفع فان المستدل لم يات هنا في الدليل وانما اخذ ترجيح الظن فالاولى ان يقال بوجه بان الضرورة فيه مقيدة بزمان الوجود فان معناه الظن مرجح ما دام موجودا وامكان عدم الترجيح حال العدم فالمراد بالمشروطة المشروطة بالتقييد بالوجود هو الممكنة بهذا التحرير والامكان كذا قرر مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره العزيز ثم قرر الدليل بان الظن مرجح قطعا ما دام موجودا فارتفع المانع في حال وجوده فلزم القطعية حال وجوده فتم المطلوب لان الدعوى القطعية بعد تبين الخبر ولا يجوز في تلك الحال

عدم الترجيح ولو وهما فانه تجويز اجتماع الظنين ثم قرر الجواب بان افادة الخبر الظن قطعا ممنوع فانه يجوز ارتفاع الخبر من البين لكونه ظني الثبوت فيرتفع المفاد به فلا يرجح هذا الظن قطعا وهذا لان نفس وجوده والكان مقطوعا لانه يعلم بالوجدان لكنه يمكن زواله بزوال الخبر فلا يكون مقطوعا بالبقاء فلا يفيد القطع بالترجيح واما نفس وجود الظن من غير القطع فلا يفيد اصلا هذا ولا يظهر لهذا وجه فان افادة الخبر الظن مما اجمع عليه كما سيجيء ان شاء الله تعالى ومنع المقدمة الاجماعية لا يجوز فبعد ملاحظة هذا الاجماع لا يمكن منع افادة الخبر الظن وبعد التنزل للمستدل ان يقول الخبر مفيد للظن ما دام الخبر باقيا قطعا وهو مرجح قطعا فارتفع المانعين وجود الخبر قطعا فلزم القطع بالحكم في تلك الحال قطعا وهو المطلوب فانهم لا يدعون الا ظهور عدم وجود البيان وكذب الخبر فتدبر فانذ الحق في الجواب بما افاده هو قدس سره منع ارتفاع المانع فان المانع من القطع الاجمال وجواز الطرف المقابل مرجوحا وههنا وان ارتفع المانع الاول لكن قام الثاني مقامه فان الظن بالشيء يوجب تجويز الطرف المقابل هذا ثم لهم ان يقرروا بان الخبر مفيد للظن بالوضع والاستعمال قطعا وهذا الظن يوجب التبادر قطعا وتبادر المراد من القطع رافع للمانع قطعا لوجود المقتضي وبالجملة هذا الظن موجب التبادر وهو يوجب القطع وكيف لا يوجب التبادر فانه متى علم ان الصلوة في الشرع ما هو لو يخبر الواحد والربوا ما هو يتسارع الذهن عند سماع اللفظين الى معناها الشرعي والكاره مكابرة وليس هذا الا كما اذا اخبر الخليل والاصمعي ان لفظا وضع في لغة العرب بهذا المعنى يتسارع الذهن عند السماع اليه البتة وهذا اولى منه فان هذا الظن قوي معاضد بالاجماع وهذا هو الذي ريم في الاستدلال المشهور بان الحكم بعد تبيين الخبر مضاف الى القطعي فيكون مقطوعا يعني ان الحكم بعد تبيين الخبر يستفاد منه لاجل التبادر فيفيد القطع لان المراد بالمعنى الاعم هو الذي لا يحتمل المقابل احتمالا ناشيا عن دليل وبعد التبادر فاحتمال عدم الارادة كاحتمال التاويل في النص فلا اعتداد به وهذا بخلاف ترجيح احد المعنى المشترك بالراي فانه لا يوجب التبادر فتامل فيه فانه موضع تامل

باب النسخ

باب النسخ الذي هو بيان التبديل وانما افرده لكثرة مسائله ومباحثه وهو لغة الازالة والنقل الظاهر منه الاشتراك وقيل حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس وقيل بالتواطي ومنه المناسخة لنقل السهام الموروثة من ورثة الميت الى ورثته والتناسخ تنقال الروح من بدن الى آخر وقيل لا تعلق بهذا الخلاف غرض وقيل فايدته اذا وقع في كلام الشارع على ايهما يحمل وهو اصطلاحا فقيل رفع الشارع الحكم الشرعي زاد ابن الحاجب بدليل شرعي متاخر اخرج بالاول رفعه بالموت والنوم والغفلة وبالثاني يحصل الى اخر الشهر والحاجة اليه للاول انتفاء بعدم بالموت القابلية والثاني انتفاء بالغاية كذا في الحاشية وقد يقال الوجوب على المكلف ثابتة البتة قد ارتفع قطعا ولا يرتفع الا برفع الشارع بالضرورة فلا بد من قيد يخرجه وايضا القيود لاظهار ما خرج عنه فيخرج رفع مباح الاصل لو تحقق فانه ليس بخطاب اي لسبب خطاب متعلق به حتى تحقق حكم شرعي ويخرج كل تخصيص لانه دفع للحكم من الابتداء لا رفع بعد التحقق فان قلت لا يصدق المعرف على نسخ التلاوة فانه لا يرتفع الحكم به قال ونسخ التلاوة راجع الى نسخ احكامها من جواز الصلوة بها وعدم مس المحدث والحائض والجنب وقرائتها وكون التلاوة سببا لثواب عظيم وحفظه موجبا لفضل جسيم الى غير ذلك واورد الحكم قديم عندكم فلا يتصور رفعه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما بين في غير هذا الفن واذا لم يصح ارتفاعه فلا يصدق على نسخه انه رفعه فالتعريف لغير المباين والجواب ليس المراد بالرفع رفع الخطاب القديم من الواقع بل المراد رفع التعلق اي لتعلق الحكم والخطاب بالمكلف تنجيزا بحيث يصير مكلفا بالفعل الذي لولاه اي لو لا الرفع لبقي واستمر فافهم وقيل ينسب الى الفقها وهو النص الدال على انتهاء امد الحكم ولا حاجة الى زيادة قيد التراخي لدلالة الانتهاء عليه وقال الامام الحرمين اللفظ الدال على ظهور انتفائه شرط دوام الحكم الاول وقال الامام حجة الاسلام قدس سره الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب الاول على وجه لولاه كان ثابتا مع تراخيه والقيد الاخير لمجرد الايضاح وللبيان لا للاخراج فان قلت يخرج عنه قول الرازي نسخ حكم كذا وليس

فضاء وكذا يخرج الفعل قال وقول الراوي نسخ حكم كذا ليس بنص ولا ظاهر بالذات بل هو دليل فلا باس بخروجه كفعله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فانه ليس بنص ولا ظاهر بالذات بل هو كاشف عنه بقرينة ان فعل الرسول مع تقرير الله تعالى عليه لا يكون من غير وحي وارد والنص دليل النسخ لا عينه فلا يصدق عليه فهو تعريف بالمباين والجواب انا لا نسلم انه دليل النسخ بل عينه فانه كما ان الحكم ليس الا افعل كذلك النسخ ليس الا لا تفعل حرفا فتامل اشارة الى انه لا يصح الاشتقاق ح الا ان يلتزم ان ههنا اصطلاحين كذا في الحاشية ثم ان هذا الجواب انما يصح في الكلام النفسي واطلاق النص عليه بعيد والحمد منه اطلاق اللفظ ويابى عنه توصيفه بالدال فانه المدلول على ما وقع على السنة المتاخرين الا ان يلتزم اطلاق النسخ على اللفظ ايضا كما يشعر به قوله عرفا فتدبر ثم هذا التعريف مبني على ان الحكم الاول موقت بوقت ظهر فيه الحكم الثاني في علمه تعالى فليس هناك رفع بل انما هو بيان الامد الذي وقت به وهذا بخلاف الاول فانه مبني على انه غير موقت بل مطلق ارتفع بالنسخ فبين المعرفين خلاف قال ابن الحاجب الخلاف لفظي لان مرادنا بالرفع زوال التعلق المظنون استمراره قبل ورود الناسخ وهو المراد بانتهاء امد الحكم وليس المراد به ان قدم الحكم بالرفع دون الانتهاء لان الانتهاء ليس امرا وجوديا حتى يعد الامد وهو الرفع ويابى عنه القدم فاذن ليس النسخ الا انتهاء الحكم الى امد معين وهو ارتفاع التعلق المظنون بقاءه فيؤول النسخ الى التخصيص الا ان يكون في الازمان مثله في الافراد والحق انه خلاف معنوي وتحقيقه ان الخطاب المطلق النازل في علمه تعالى هل كان متناولا للكل اي كان مقيدا بالدوام فكان النسخ رفعا لهذا الحكم المقيد للدوام ولا يلزم التكاذب لان الانشاء لا يحتمل الكذب وانما يرفع الثاني الاول او كان الخطاب في علمه تعالى مختصا بالبعض من الازمنة وهو اي الزمان الذي ورد فيه الناسخ لكن لم ينزل التقييد عند نزول المنسوخ فكان النسخ بيانا لهذا الامد المقيد به الحكم عند الله تعالى فالمرفع بالرفع ذهب الى الاول وبيان الامد الى الثاني والاول اي كون المنسوخ مرتفعا بالناسخ لولا ليبقى كالقتل عند المعتزلة فانهم يقولون المقتول كان حيوة قدارتفع بالقتل لولا القتل ليبقى حيا والثاني اي كون حكم المنسوخ مقيدا والناسخ بيان القيد كالقتل عندنا معشر اهل السنة والجماعة فالمقتول ميت باجله عندنا واذا جاء الاجل لا يتاخر ولا يستقدم والقتل انما هو علامة مجيء الاجل ولولا القتل لمات لمجيء اجله اقول يؤيد الثاني ان التشريع بالضرورة كتزويج الاخت في شريعة آدم عليه السلام فانه لم يكن اذ ذاك نساء غير الاخوات انما يصح لقدرها فلا يتعلق بالكل وفيه انه لا تاييد اذ من الجائز ان يكون ابتداء شرع الحكم لهذه الضرورات لكن يكون تشريعا دائميا كيف وانه قد بقي الى زمان نوح عليه السلام مع انه قد تكثر النساء في البين غير الاخوات وايضا ان يكون شرع ما شرع للضرورة مؤيدا ارادة ان ينسخ عند انتفاء الضرورة فتدبر ويؤيد الاول ان النهي للدوام فيوجب التعلق مستمرا فليس نسخه الا دفعه فتدبر قال مطلع الاسرار الالهية والذي قدس سره الاصفى ليس حل النزاع معقودا على هذا الوجه صحيحا ولا ضرورة بحجة اليه ايضا فانه ليس بين الفريقين نزاع اصلا وكيف يصح هذا فانه يلزم على كل ان يحكموا على الله تعالى بامر لم يهد اليه الدليل ولا حكم به البديهة ايضا وليس كل الاحكام موقتا في علم الله تعالى عند احد ولا الكل موبدا عند احد فلا يصح فلا تمكن لاحد من الدعوين مطلقا وايضا فلو بيان الامد جوزنا النسخ الموقت قبل مجيء وقته ولا يمكن هذا الا اذا كان رفعا بل الحق ان الحكم سواء كان مقيدا بالتابيد ام مطلقا عنه ام مقيدا بوقت لم ينزل التقييد به او نزل لم يعلم عند الله تعالى الى اجل معين متعد التعيين والله سبحانه يعلم هذا الاجل فاذا جاء ذلك الاجل انزل حكما آخر وارتفع الحكم الاول من البين فالحكم ميت باجله بامانة الله سبحانه وظهور الامانة ليس الا بهذا الرافع فمن نظر الى الاول عرف بانتهاء امد الحكم المقدر عند الله تعالى ومن نظر الى الثاني عرفه برفعه وقول الامام فخر الاسلام رضي الله تعالى وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلق فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع ينادي على ما ذكرنا وقال في البديع واذا كان في النسخ جهتان صح التعريف لكل واحد منهما وهذا يرشدك الى ما قلنا ولا تظنن انه يلزم من كلام هذا الجبر الامام تعدد الحق فانه بالنظر الى صاحب الشرع

شيئ وبالنظر الى شئ مع انه منهي عندنا لان الحق واحد هو الحكم المنسوخ في زمانه والناسخ في زمانه ولا تعدد اصلا بل انما يقول ورود الناسخ بيان لانه الحكم المنسوخ فانه مقدر في علم الله تعالى دائما انما هو بانزال الناسخ فهذه الامانة ذات وجهتين بيان الاجل ورفعه بانزال الناسخ ولا شائبة فيه لتعدد الحق اصلا فافهم وتشكر وعرف صاحب البديع ههنا بانها حكم شرعي مطلق عن التابيد والتوقيت بنص متاخر عن مورده واعتبار القيد الاطلاق عن ان لان نسخ المقيد به لا يجر زعنده والاطلاق عن التوقيت لان ارتفاع الحكم بارتفاع الوقت لا يسمى نسخا فالمراد به التوقيت بوقت ارتفع فيه الحكم لا مطلق التوقيت فان نسخ المؤقت قبل مجئ الوقت جائز بالاجماع واحترز بالنص عن الاجماع والقياس فانهما لا يكونان ناسخين وبالتاخير عن التخصيص والتخفي على المتامل ان القيود للاظهار والتبيين ولحاجة اليها للاخراج **مسئلة** اجمع اهل الشرايع من المسلمين والنصارى على جوازه عقلا اى العقل يجوزه وتدل عليه خلافا لليهود والاليعسوية وهم اصحاب ابي عيسى الاصفهاني وهم اعترفوا بنبوت سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لكن الى العرب فقط وهم بنو اسمعيل لا الى الامم كافة وهذا من غايه حماقتهم لان بعد اعتراف النبوت ولو الى جماعة لزم اعتراف صدقه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وامتناع الكذب عليه كما هو شان الرسالة وقد تواتر عنه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دعوى النبوة الى الخلق كافة فوجب الصدق فيه فالشمعونية منعوه عقلا والعنانية سمعا واجمع اهل الشرايع على وقوعه خلافا لابي مسلم الجي حظ من شياطين المعتزلة والاظهر في العبارة اجمع اهل الشرائع على وقوعه خلافا لليهود فالشمعونية اه وهو لا يصح من مسلم اى ممن يدعي اسلامه الا بتاويل وقد اول بانه لا ينكر حقيقة النسخ لكن يتحاشى عن اطلاق هذا اللفظ وليسميه تخصيصا فان تخصيص الازمان كتخصيص الافراد وقيل النسخ عنده الابطال ونكيره يدل عليه استدلاله وقيل ينكره في شريعة ومرة فقط وقيل في القران فقط لنا لا يلزم محال لذاته لان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات فيكون في وقت في الفعل مصلحة فيجب وفي آخر مضرة فيحرم وهذا كشرب الدواء فان شرب دواء واحد ينفع في وقت فيامر به الطبيب لغرض آخر فينهى عنه والشرع للاديان كالطب للابدان في اباحة المنافع والمضار واما الوقوع اى وقوع النسخ ففي التوريت امر آدم مطلقا اى غير مقيد بغاية تبنو وبيج بناته من بنيه في التيسير وفي الطبراني عن ابن مسعود وابن عباس كان لا يولد لآدم غلام الا ولدت معه جارية فكان يزوج توامة هذا للآخر وتوامة الآخر لهذا وحرم ذلك في الشرائع التي بعدها بالاتفاق بيننا وبينكم ايها اليهود وهذا هو النسخ وقال الله تعالى نسوح عند الخروج من الفلك كما في السفر الاول من التورية جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك كنبات العشب باخلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم منها كثير على لسان موسى عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كما في السفر الثالث من التورية فلزم القول بالنسخ واعلم ان الدليل القاطع على ثبوت النسخ وجوازه الدلائل الدالة على نبوت محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من المعجزات الباهرة والآيات الساطعة المنقولة نقلا متواترا بحيث لا يتوجه اليه شبهة اهل التلبيس ولا يطفئ نورها باطفاء احد من الحمقاء المكابرين ثم انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ادعى نسخ الشرائع السابقة بشريعته المشرقة مثل شروق الشمس على نصف النهار فالقول بوقوع النسخ حق لا يدحضها شبه اهل التلبيس والتدليس والمصر انما ذكر الجر التورات اظهار الغاية حماقتهم واجترارهم على تكذيب ما سلموه كتابا منزلا من عند الله سبحانه وتعالى واستدل تحريم السبت في شريعة موسى عليه السلام اى تحريم الاصطياد وقتل الحيوانات ولو بحق فيه لبعدا باحته مطلقا عن غاية مطلقا في شريعة ابراهيم عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام واستدل تحريم جمع الاختين في شريعة موسى عليه السلام ولبعدها من الشرايع بعد الاباحة في شريعة يعقوب عليه السلام اى شريعة ابراهيم التي هو عليها انما نسب اليه لانه جمع بين الاختين واستدل ايضا لوجوب الختان عندهم يوم الولادة وقيل في الثامن من شريعة موسى لا الاباء في شريعة ابراهيم عليهم السلام وعلى نبينا وعلى آله واصحابه والجواب ان هذه الامور لم تعلق بها خطاب في شريعته بل هذه قبل التحريم والوجوب

كانت مباحة الاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ واعلم ان اكثر الحنفية وسمعهم الشيخ ابو الحسن الكرخي جعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لان المكلف لم يتركوا سدى في وقت من الاوقات كما قال الله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى وليس وقت الاوقية شرعية يعرى اذ كان فلو كان يكون الاباحات شرعية الردة في شرع هو الانذار واعلم ان شيخ الاسلام فخر الاسلام استدل على بطلان القول بالاباحة الاصلية بهذه الكيفية تقريره ان الانسان لم يترك سدى في حين من الاحيان وهو مكلف بشرائع شتى من الانبياء فلا شك ان الاشياء منها ما كانت على الوجوب ومنها على التحريم وهكذا فالقول بالاباحة مطلقا باطل الا يعني عدم المؤاخذة لانذار الشرائع زمان الفترة وجعل هذا الجعل عذرا وقد بينا في الاحكام فهذا يوئيدان رفع الاباحة الاصلية ليس نسخا واما استدلاله بهذا على الاباحة فغير تام وغير مطابق فافهم ولو قيل تلك الاباحات تقررت في تلك الشرائع وعملت الامة بها من غير نكير من الله رتبها صارت بحكم التقرير من احكام تلك الشرائع فيكون رفعها رفع حكم شرعي وهو النسخ لم يبعد بل هو الصواب كيف وقد جمع يعقوب بين الاختين وفعل النبي لشريعة وكذا الاصطياد والاختتان فهذه الحج تمت من غير مس شبه اولى التلبيس الشمعونية قالوا اولو كان النسخ الحكمة ظهرت للناسخ الان ولم يكن ظاهرة من قبل فبدا اي فالنسخ بدا وجهل لعواقب الامور والا يكون لحكمة ظهرت فعبث اي فهو عبث من غير فائدة قلنا المصلحة تجدد بتجدد الاحوال والحاكم كان يعلم في الازل ان المصلحة تجدد فان الكلام فيما يحسن ولا يقبح لذاته اما هو حسن لذاته او قبيح كذلك فلا يصير النسخ عندنا البتة فلا بدا فان اريد بالظهور الظهور للحاكم لعبد الجهل به فنختار انه لم يظهر الآن بل كان ظاهرا له من الازل ولا يلزم العبث فالملازمة الثانية ممنوعة وان اريد به الوجود في الفعل والاضافة به فلزوم البدا ممنوع كيف انه كان يعلم من الازل انه تتجدد مصلحة فيه على ان الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري يختارون الشق الثاني ويلتزمون عبثا فانهم لا يرون اشتمال احكامه على المصالح ان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقالوا ثانيا الحكم الاول اما مقيد بغاية بنعدم الحكم بعده فلا نسخ اتفاقا فان انتهاء الحكم بانتهاء الغاية لا يسمى نسخا او مؤبد فلا يرفع للتناقض فان التابيد يقتضي بقاء الحكم الى الابد والنسخ يناقضه ولزوم تعذر الاخبار به اي بالتابيد لكون المؤبد صالحا للنسخ والا لانقلاع وعدم الجزم بابدية الصلوة والشريعة هو خلف عندكم قلنا الحصر ممنوع بل الحكم الاول مطلق عن الغاية وقيد التابيد فلا ينافي الانتساخ ولو سلم الحصر فنختار انه مقيد بالتابيد فقد يكون التابيد قيد الفعل الواجب لا للوجوب فيكون الوجوب مطلقا لكن للفعل المؤبد كما في صوم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخل في الخطاب فيكون كل رمضان محكوما بالوجوب فيه في الجملة واذا ما انقطع الوجوب قطعا والفرق بين الوجوب المتعلق بالفعل المؤبد والوجوب المؤبد للفعل ظاهر لا ستره فيه وفيه نظر ظاهر فان حاصل هذا يرجع الى ان الوجوب مطلق وان كان متعلقا مقيدا بالتابيد هذا يرجع الى منع الحصر بادنى احتمال انه مطلق فهو المنع الاول وان سلم انه قيد للوجوب والحكم مقيد لتابيد هو الحق فانه الظاهر كما في النص يفيد التابيد فيصح البداء فيشاء ويثبت ما يشاء فلان يحكم بحكم مؤبد ثم يرفعه ويمحوه كيف وكم من ظاهر يترك بالنص فالحكم المؤبد والكان ظاهرا في البقاء ولكن الناسخ نص في الارتفاع فالملازمة لم نسلم بل فان الناسخ رافع للحكم المؤبد ولا يلزمه لبقاء الحكم دائما فلا تناقض واما الملازمة الثانية فلانه لا يلزم منه عدم صحة الاخبار بالتابيد مطلقا وانما يلزم فيما النسخ وبطلان اللازم فيه مم بل هو المطلوب واما الجزم بالشريعة فبإخبار المخبر الصادق به والمخبر لا يحمل النسخ لا سيما المخبر الذي هو خبير عنها لا تتغير فالملازمة الثالثة ممنوعة فافهم وقالوا ثالثا لو جاز نسخ فعل قبل ما قبل الوجود وله فهو عدم اصلي فلا يكون نسخا لانه عدم طارء بعده فلا يتصور رفعه والا كان تحصيل الحاصل كما قال اصحاب النجات والاتفاق ان تاثير العلة حال الوجود تحصيل الحاصل فلا تتصور كذا في الشرح الشرح وقال المحصلان الفعل عرض لا يقرار فلم يعدم الجزء الى بناته فلا يحتاج الى رفع الرافع ولا يمكن ان يوجد ذلك الجزء في مرة اخرى حتى يكون عدمه مرفوعا بهذا الرفع كما قال بل عسى ان لا يوجد مثله وعلى هذا يكون الدليل مخصوصا بالافعال الغير القارة فقد يوازره فيلزم اجتماع

النفي والاثبات فلنا سنبهم انما تدل على ان رفع الفعل بالناسخ لا يصح ونحن لسنا عدكم عليه بل المراد من النسخ زوال تعلق الحكم بطبيعة الفعل التي يوجد بها الافراد الذي كان مستمرا الولا النزيل كما تزول هذا التعلق بالموت لان التعلق يرتفع بالنسخ فاين هذا من ذلك فانقلت لا يصح زوال هذا التعلق فانه قبل الوجود كان معدوما بالعدم الاصلي فلا يكون بالرافع وبعد الوجود لا يتصور العدم الرافع لانه تحصيل الحاصل وحال الوجود اجتماع النقيضين قلت هذا بعينه شبهة اصحاب النحبت والاتفاق على ثبوت حاجة الممكن الى تاثير الجاعل فالجواب ان الرفع بعد الوجود حال العدم اللاحق الحاصل بهذا الرفع وهذا غير ممتنع فافهم فتوالوا رابعا الحكم الاول في العلم الباري تعالى اما مستمر بان تعلق علمه بثبوت الاستمرار دائما فلا نسخ والا لزم الجهل فان النسخ يقتضي وقوع عدم الحكم فالحكم بالدوام كذب والعلم به جهل او موقت بان تعلق العلم ببقائه الى وقت معين فلا نسخ فانه يقع بمجيء الوقت فلا نسخ قلنا الحكم موقت لكن بالوقت الذي علم انه ينسخه فيه وذلك موجب للنسخ فلا مانع له لانه لو لم ينسخ فيه يلتبس بعده فيلزم الجهل لعم لو كان الحكم موقتا لا يلتبس بمجيء الوقت من غير رفع فتدبر ولو قرر الدليل بان الحكم مؤبد في علمه بان تعلق العلم بالحكم المؤبد فلا يصح رفعه والا لم يتم مؤبدا فيلزم الجهل او موقت بان تعلق بالحكم المغيا بوقت فلا نسخ لم يتوجه هذا الجواب وآل الى الثاني ويجاب بالجواب الذي مر من منع الحصر واختيار الاول وبتجويز ارتفاع المؤبد المعلوم فتذكر اقول ولكن لقائل ان يقول في الجواب الحكم مستمر قبل النسخ في علم الباري وغير مستمر بعده ولا يلزم الجهل لان هذا انقلاب والانقلاب العلم لا انقلاب المعلوم لا يلزم الجهل كما في الحوادث فانه سبحانه يعلم الحوادث حال الوجود موجودة وحال العدم معدومة وتقلب علمه لا انقلاب المعلوم وهذا مبني على ما ذهب اليه البعض المتكلمين ان صفة العلم قديمة وتعلقاته حادثة وستبدلة حسب تبدل المعلوم في نفسه فيه بحث اما اولا فلان هذا المبنى باطل كيف ويلزم ان لا يكون الحوادث معلومة في الازل فهو مؤبد جهل كما يقوله شياطين الرفضة خذلهم الله تعالى واما ثانيا فلانه سلم هذا المبنى لكنه غير واف فان تعلق العلم باستمرار الحكم وبالنسخ لم يستمر صار هذا العلم جهلا البتة فالحكم باقي على حاله والجواب الاول فافهم ولو قرر الدليل بالتقرير الآخر المذكور سابقا وقرر الجواب بانه تعلق العلم بالحكم المقيد بالاستمرار تم اذ زال هذا الحكم تعلق بمخالفه ويبقى الاشكال الاول الا ان يقال تعلق في الازل بهذا الحكم وبقائه الى مدة كذا ثم وجود حكم مخالف لكن فيه مخالفة العبارة فتدبر

الثالثة قالوا النسخ شريعة موسى عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لبطل قوله وهو متواتر عنه هذا شريعة مؤبدة وهذا لا يدل على بطلان النسخ مطلقا بل نسخ شريعة موسى قلنا لا نسلم انه يبطل لان يجوز ان يكون هذا اخبارا بنسخ لشروق شمس الحقيقة وهبوب ريح سيد المرسلين صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم ولو سلم انه خبر فيجوز ان يكون مجازا عن طول المكث فلا يبطل فانقلت ان فيهما التزام التجوز وهو خلاف الاصل قلت نعم لكن ههنا قرينة دل القاطع من الدليل فانه قد تواتر عن موسى عليه السلام رسالة سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وان قبلته تحول الى الكعبة فلا معنى لدوام شريعة موسى عليه السلام الا باحد التاويلين فافهم ولو سلم الاستلزام اي استلزام بطلان هذا القول فلا نسلم انه قوله اي قول موسى عليه السلام فلا استحالة في بطلانه بل هو مختلف ومفتري قيل اختلقه ابن الراوندي فان كانوا قوما بهتا وكانوا يفترون على الله ورسوله كذبا ويحرفون الكلم عن مواضعه فلا اعتماد في نقلهم والتواتر ممنوع انما هو كما يدعون تواتر قتل عيسى عليه السلام مع انه شبه لهم وكيف لا يكون مختلفا ولو قاله موسى عليه السلام لقضت العادة بمجاهبهم به سيد العالم صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كما جاهلوا سائر مفاخرهم ولو وقعت المحاجة لنقلت لتوفر الدواعي على نقله فعلم انه مختلف قطعا وما زعموا ان في التورية مكتوبا بانسبت ما دامت السموات والارض وهذا يفيد ان لا نسخ تعظيم السبت في قاديتم نسخه فمدفوع بانه لا تواتر في التورية الكائنة الآن في ايديهم بل لم يكن اخبارهم الناقلون من زمن عيسى عليه السلام بالغين حد التواتر بل على حد وكانوا يتعمون على التحريف ولا اتفاق اهل النقل على احراق بخت نصر الظالم اسفارها حين طغوا وقتلوا انبيا من انبياء الله تعالى وقيل كان اسمه شيعيا رفعت الله عليهم هذا

الظالم فقتل ثلثهم وسبى ثلثهم وترك ثلثهم واحرق استار كتاب الله التوراة وبيت المقدس وانه لم يبق من يحفظها لانه قتل الحفظة ولم يكن حفاظ لها الا القليل وذكر في التاريخ ان عزيرا عليه السلام ابهما بعد مائتي سنة اماته الله مائة عام ثم بعثه فجاء فوجد القرية معمورة من بني اسرائيل فطلب التوراة فلم يجد عندهم فدعى الله تعالى فجاءه غلامان يلهمان وكان مجاب الدعوات بل نبيا وكتبها ودفعها الى تلميذه ليقرء عليهم فصار مدار النقل على هذا التلميذ فاين التواتر بل قيل زاد هذا التلميذ ونقص فلا اعتماد عليه ونسبوا هذا الالهام اليه بنوته الله تعالى لادعائهم ان الهام التوراة لا يكون الا لابن الله تعالى عما يقول الظالمون فكيف يعتمد على قول من له هذا المحاقت ولذا اهى لكونها غير متواتر لم يثبت نسخها الثالث التي بايدي العتابية والتي بايدي السامرية والتي بايدي النصارى وقيل هي السامرية والعبرية واليونانية مختلفة في اعداد الدنيا ففي نسخ السامرية زيادة الف وكثير على ما في العتابية والتي في ايدي النصارى زيادة الف وثلثمائة سنة وفيها الوحد بخروج المسيح عليه السلام بخروج الدجال صاحب الجمل وهو سيد العالم محمد صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما كذا في الحاشية نقلا عن التقرير كذا في التحرير مسئلة شرعنا ناسخة للشرائع السابقة فيما يخالفها قيل ليس ناسخا بل مخصص وكان احكامهن مقيدة لنا نسخ التوجه الى البيت المقدس الذي كان في شريعة موسى عليه السلام بايجاب التوجه الى الكعبة حين فرضت الصلوة في مكة فانه روي في مسلم الثبوت ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واصحابه كانوا يصلون بمكة الى الكعبة فلما هاجر الى المدينة المنورة امره الله تعالى ان يصلي نحو صخرة بيت المقدس ولم يزد به نسخ بعد ما صلى اليه ستة عشر او سبعة عشر شهرا في المدينة بعد الهجرة فانه ليس من الباب في شئ لان هذا نسخ لما نزل اولا في هذه الشريعة المطهرة من التوجه الى بيت المقدس الا ان ابن ابي شيبة وابا داود في ناسخه والبيهقي في سننه رواه عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي وهو بمكة نحو بيت المقدس والكعبة بين يديه وبعد ما تحول الى المدينة ستة عشر شهرا ثم صرفه الله تعالى الى الكعبة فهذا يدل على ان كليهما كانا قبلة يجب التوجه اليهما فلا يضر كثيرا ويستدل بانتساخ التوجه الى البيت المقدس فقط بالتوجه اليهما وليس معنى الاشراط ان القبلة كانت هي بيت المقدس وانما كان تجعل الكعبة بين يديه تعظيما لها لكونها قبلة ابيه ابراهيم للاحتراز النحو من التعظيم غير مشروع لا يليق بجنابه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم التوهم به فافهم ثم بقي ههنا شئ وهو ان التوجه الى البيت المقدس انتسخ في شرع عيسى عم فان قبلة جهة الشرق فالاصوب ان يستدل بانتساخ التوجه الى جهة الشرقي بالتوجه الى الكعبة بمكة او الى البيت بشرط ان يكون الكعبة بين يديه على اختلاف الرواية فافهم واعلم ان المشهور الاستدلال بامر القبلة بوقوع النسخ في شريعتنا وهذا الصحيح بالانتساخ اذ هو بعد الهجرة بستة اشهر او سبعة للتوجه الى الصخرة بالتوجه الى الكعبة فافهم ولنا ايضا نسخ تحريم البيعة جملة وقد وقع غزوة احد فيه وكثير كحل الاختصاء للرهبانية واستحباب العزلة بترك النكاح الذين كان في شريعة عيسى عم لنا الحرمة وسنية النكاح وغير ذلك وبالجملة قد تواتر عنه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام دعوى انتساخ بعض احكام الشرائع السابقة بشريعته الحنفية المطهرة البيضاء واتفقت عليه اجماع الصحابة رضوان الله عليهم وعلم بالتواتر المعنوي وليس علينا الا حسن الظن بالمخصوصين قالوا الخبر الكل من الرسل السابقين عليهم الصلوة والسلام عن وجود نبينا سيد العالم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فتقييد شرائعهم الى زمان مجيئه اقول لا يوجب الاخبار المذكور تقييد جميع احكام الشرائع السابقة بل ان اوجب فانما يوجب عدم بقاء حكم اجمالا واما اجمال لا يبقى في نسخ الخصوص بعينه لانا لم نقيده ولا ينافي دوامه وظنه بطلان الرافع والا لكان كذلك بل نقول نسخ الخصوص يوجب انتهاء الشرائع من قبلنا جملة فانه يوجب ح تقييد الكل الى زمان مجيء سيد العالم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فلا يبقى حجة بعده فحاصل ان هذا الاخبار

لا يوجب تقييد الاحكام فانه يجوز العقل حين الخبر ان يكون شريعة خاتم الرسل موافقا لشريعة السابقة والغير يجوز ان يكون الاخبار اخبارا
الانتساخ فلا يوجب والغير لو اوجب فانما يوجب التقييد الى زمان بعثة صلى الله عليه وسلم وهو يبطل وجوب العمل بالشرائع المتقدمة ولم يرد
انه يوجب التخصيص الاجمالي في الاحكام وهو لا ينافي النسخ كيف وانه خلاف الواقع فانه ينتهي باتهاء الغاية التي علمت الآن وهذا ليس من
النسخ في شيء فتدبر واحسن التدبر مسئلة النسخ وقع في شريعة واحدة وفي القرآن وعن ابي مسلم الباحظ المعتزلي خلافه وهذا احد التاويلات
المذكورة لقوله لنا نسخ ثبات الواحد للعشرة عند المقابلة بثبات الواحد للاثنين عند بارد البخاري عن ابن دينار عن ابن عباس قال
لما نزلت ان يكون منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا فكتب عليهم ان لا يفر واحد من عشرة وان لا يفر
عشرون من مائتين ثم الآن خفف الله عنكم الآية فكتب ان لا يفر مائة من مائتين ولنا نسخ الاعتداد بالحول قال الله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف بالاية
الاشهر وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فالآية الاولى تفيد وجوب الاعتداد
عن المتوفى عنها زوجها سنة والوصية على الزوج بالنفقة والسكنى فنسخ مدد السنة بالعدة بالاشهر والوصية بالميراث روى البيهقي
في سننه عن ابن عباس في قوله والذين يتوفون منكم الآية قال كان الرجل اذا مات وترك امرأته اعتدت سنة في بيته ينفق عليها من
ماله ثم انزل الله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فهذه عدة المتوفى عنها الا ان تكون حاملا فعدتها ان تضع
ما في بطنها وقال في سير اشهاد لهن بربع ما تركتم فبين سبحانه ان الميت يترك الوصية والنفقة فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليها ان تتزين و
تتعرض للتزويج فذلك المعروف كذا في الدر المنثور وفي صحيح البخاري قال ابن الزبير قلت لعثمان والذين يتوفون منكم الآية
قد نسختها الآية الاخرى وهي والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فلم تكتبها فقال يا ابن اخي
لا اغير شيئا من مكانه وهذا اخبار اجلة الصحابة بالنسخ وقول الصحابي فيه مقبول فلا يعارضه قول مجاهد ان الآية ثابتة غير منسوخة ومعناه
ان تمام السنة على اربعة اشهر وعشرا انما هو بالوصية ان شاءت سكنت في وصيتها وان شاءت خرجت وهو تاويل قوله تعالى غير اخراج
فان خرجن فلا جناح عليكم فالعدة كما هي واجبة عليها ثم جاء الميراث فنسخ السكنى فتعتد حيث شاءت فلا سكنى لها هذا خلاصة ما في
صحيح البخاري قيل لا نسلم ان الاعتداد بالسنة منسوخ فانه قد عمل به اذا الحمل قد يمكث حولا وعدة الحامل وضع الحمل والجواب ان
العبرة ههنا للوضع وخصوص السنة لاغ فليس فيه عملا للمنسوخ ولو سلم ان العبرة هناك لخصوص السنة فلا يوجب ذلك بقاء حكم الآية لان
حكمها كان الاعتداد بالسنة مطلقا وهو منسوخ قطعا لما حظ احتج بقوله تعالى في صفة القرآن لا ياتيه الباطل من بين يديه فلا يبطل شيء منه
بالناسخ قلنا النسخ ليس بباطل بل المنسوخ والناسخ كلاهما حقان من عند الله تعالى الا ان العمل باحدهما يقطع بالآخر على ان الضمير للمجموع
اي مجموع القرآن والمجموع لا ينتسخ اصلا فانهم مسئلة يجوز النسخ قبل التمكن من العمل بعد التمكن من الاعتقاد وعليه الشيخان الامامان فخر الاسلام
وشمس الائمة فانقدح فائدة في التكليف ثم النسخ قبل التمكن قال وهو اي الاعتقاد راس الطاعات واصل العبادات وهو حاصل
اي فائدة يكون فوتها وهذا غير واقع عند هذا المعبد فانه مبني ان الاعتقاد عمل القلب وراس الطاعات لكن اذا كان مطابقا للواقع وههنا
المفروض ان لا وجوب وقت التمكن كيف وهو ان كان مستمرا فلا يصح تعلق النهي الناسخ بهذا خلف فلا بد ان يكون قبيحا فلا وجوب فيه قبله
لا وجوب لعدم ان تمكن لشرط التكليف والوجوب لا يتعلق الا بما هو حسن والنهي لا يتعلق الا بما هو قبيح لذاته مع قطع النظر عن ورود الشرع

كما مر في المبادي الاحكامية فاذا ليس في الواقع وجوب فالاعتقاد به قبيح فلا يكون طاعة فضلا عن كونه راس الطاعات ومن ههنا ظهر فساد ما قرران المقصود قد يكون الاعتقاد فقط دون العمل وههنا من هذا القبيل فافهم هذا فالجمهور المعتزلة وبعض الحنفية بل رؤساؤهم كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي وشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي والشيخ الامام الجصاص ابي بكر الرازي والقاضي الامام ابي زيد الدبوسي رحمهم الله تعالى قولهم هو الحق المتلقى بالقبول وخلافا للجمهور الحنابلة والصيرفي من الشافعية لنا التكليف قبل الفعل كما مر في المبادي الاحكامية وهو ممكن يقبل الرفع ولا يلزم من ارتفاعه محال فيجوز وجوابه ان ارتفاع التكليف قبل التمكن من المحالات وانكان ممكنا في الجملة فان الامكان لا ينافي في استحالة نحو من العدم لاستلزامه محذورا وكيف لا يكون محالا فان وجود التكليف ينادي اعلى نداء على حسن الفعل زمان التمكن فيستحيل على الحكيم رفعه والنهي عما ليس بقبيح مستحيل ودفع بان المقصود من التكليف الابتلاء بالايمان به والعزم على الفعل ليصيب حسنة لا الابتلاء بايقاع الفعل وهو فاسد لان الفعل بل التصف بالوجوب قبل التمكن وهو تكليف بغير المقدور او بعد التمكن فلا بد من حسنة فيه كما مر في باب الحاكم فلا يتصور ارتفاعه لان الحسن لا ينهى من الحكيم او لم يتصف بالوجوب اصلا فالابتلاء بالايمان به بخلاف الواقع وطلب للجهل المركب فافهم وتد يدفع بانه يجوز ان يكون الفعل المنسوخ على حسنة والنهي لغلبة قبح من غيره كالكذب لانجاء يرى وهو ايضا فاسد فان غلبة جهة القبح هل هي مانعة عن ايجابه فلا يصح به التكليف لوجوب المنسوخ ام لا فلا ينسخ بل يكون من وجه واجبا ومن وجه حراما كالصلوة في الارض المغصوبة فافهم وتد يدفع ايضا بان المقصود من الخطاب فوائد اخرى متعلقة بالنظم كالقراءة في الصلوة غير ما وهذه فوائد عظيمة وبه يظهر الجواب عن الاشكال المتقدم ايضا وهذا في غاية السخافة فانا لا ننكر هذه الفوائد ونقول هل يفيد تعلق التكليف بالفعل فيكون حسنا فلا ينسخ بالنهي عنه اولا يفيد تعلق التكليف فاي شيء ينسخ فافهم وقياس الشيخ ابن الحاجب على الموت فانه رافع للتكليف قبل التمكن فكذا النسخ مندفع لانه مختص عقلا فالتكليف مقيد بشرط السلامة فليس هناك ارتفاع بخلاف النسخ فان التكليف فيه مطلق والا لم يصح النسخ على انه بعد مضي بعض الافراد افراد الفعل من المكلف الميت وقد كان الكلام في النسخ قبل التمكن من احد من المكلفين فافهم والحق في الجواب ان الموت المكلف لا ينافي حسن الفعل بخلاف النهي الناسخ فافترقا ولعل ابن الحاجب لم يقصد القياس بل تمثيل النسخ بالموت في ارتفاع التكليف فتدبر في المختصر واستدل على الجواز اولا بنسخ ما زاد على الصلوة الخمس ليلة المعراج فانه امر رسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ليلة المعراج بخمسين صلوة فرجع الى موسى عليه السلام فقال سل التخفيف فان امتك لا تطيق فسأل فحط عشرا ثم رجع فقال موسى مثل ذلك الى ان بقي خمسة فقد وقع النسخ قبل التمكن من الفعل فان قلت المعتزلة ينكرون المعراج فلا يقوم حجة عليهم قال وانكار المعتزلة مردود فان ذلك من حاقتهم الكبرى لصحة النقل كما في الصحيحين وغيرهما واستشهاره كالشمس على نصف النهار لكن من لم يجعل الله نورا فما له من نور واعترض عليه بانه قبل التمكن من الاعتقاد وهذا كما يضر فالا يضركم ايضا واجيب بان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم هو الاصل في التكليف فاعتقاده كاعتقاد الكل وفيه ما فيه لانه سيجيء انه لا يثبت حكم بعد وصول الخطاب اليه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قبل تبليغه الى الامة فلم يصر الامة مكلفة به حتى يصح الابتلاء بالاعتقاد بل الجواب ان المقصود ان الرسول صار مكلفا به قبل الامة واعتقد ثم نسخ قبل تمكنه من العمل فكذا يجوز في الامة ان يؤمر وتبلغ الامر اليه ثم ينسخ بعد الاعتقاد قبل التمكن للفعل هذا والجواب عن هذا الاستدلال ان التكليف بما زاد على الخمسين لم يتعلق الا بالنبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم دون الامة لانه لم يبلغ اليهم هو

صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وقد نسخ بعد المراجعة الى موسى عزعم في الفلك الخامس فكما انه كان ممكنا على الاعتقاد كان ممكنا على الاتيان بالخمسين بل ازيد فانقلت وقت المعراج كان اقل من ساعة كما روى والعروج كان على خرق العادة ولو كان ممكنا على العقل فتركه معصية وهو صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم برى منها قلت كما كان ممكنا على العروج على سبيل خرق العادات كذلك على ادار الخمسين ومن امن يقبض الزمان وبسطه لطاعة الانبياء والاولياء على تمكنه عليه الصلوة والسلام لادار الخمسين كيف واحاد الاولياء من امته قد صلوا ثلثمائة ركعت في بعض الليل ولا عصيان لان الوجوب كان موسعا في اليوم بليلة اذ ليس في حديث المعراج ما يدل على تعيين الاوقات فافهم ولا تزل فانه مزلة واستدل ثانيا كل نسخ قبل الفعل لانه لو لم يكن قبل لكان بعده او معه وهو باطل لان الفعل في وقته وبعد وقته يمتنع نسخه اذ لا وجوب حين وجود الفعل وبعده حتى تنسخ ورد اولا كما اقول غاية ما يلزم منه الانتساخ قبل وجود الفعل ولا يلزم منه قبل التمكن والمدعى هذا دون ذلك ورد ثانيا الكلام ههنا انما هو في فعل المكلف شيئا من الافراد للفعل وليس كل نسخ كذلك فالاستدلال فاسد عن المتنازع فيه وحاصل هذا الجواب انا سلمنا ان المدعى النسخ قبل الفعل وهو غير لازم فان المقصود منه القبلية بحيث لم يفعل شيئ من افراده وهذا غير لازم من الدليل فتدبر ان افترقا من الاول فافهم وتامل فيه اقول لو قيل في تقرير الدليل التكليف بالشئ في وقت تكليف آخر وبدل للمطيع بالامتثال بعد يعني تبركه فتجويز رفعه دون الاول تحكم مع كون كل منهما قبل التمكن والجواب ان التكليف فيما نحن فيه يوجب حسنه ولنسخه يوجب قبحه في زمان واحد وههنا لما كان بعد مضي زمان يتمكن للتكليف على اتيانه فلا شناعة في ان فيه حسنا فيوم يصير بعد تبما فنهي عنه فلا تحكم بل هو الاسلوب الواجب القبول فاحفظه الا ان يقال النسخ عندهم بيان مدة العمل بالبدن وهذا لا يتصور قبل التمكن من العمل بخلاف الموت فانه يصح تقييد المدة للعمل منه وعلى هذا فالنزاع لفظي لان المجوزين اراد وا بالنسخ قبل التمكن رفع الحكم والمانعون اراد وا بيان مدة العمل بالبدن وفيه ان المعقدين سابقا ان النزاع في ان النسخ هل هو بيان مدة العمل او رفع له معنوي وبناء النزاع المعنوي لا يوجب اللفظية وتفصيله ان النسخ بيان للمدة المقدرة لتعلق الحكم بعمل البدن فلا يصح الا نتساخ قبل التمكن اذ لا مدة حتى يقدر وعلى هذا فلا وجه للفظية النزاع فانقلت لم يدل دليل على كون النسخ بيانا لا مدا لمقيد به الحكم قلت نعم لم يدل لكن يكفي للاستناد فافهم واستدل ثالثا

ابراهيم على نبينا وعلى آله واصحابه وعليه الصلوة والسلام بذبح ولده اسمعيل وهو منقول عن امير المومنين وامام الصديقين ابي بكر بن الصديق الاكبر وابن عمر وابي هريرة وعبد الله ابن سلام وابن عباس في رواية الحاكم وبه قال الشعبي ومجاهد والحسن ويوسف بن مهران ومحمد بن كعب القرظي وسعيد ابن المسيب وسعيد بن جبير واسحق وهو قول امير المومنين علي كرم الله وجهه رواه عبد الرزاق وذهب اليه ابن مسعود كما روى الطبراني وعبد الرزاق والحاكم وصححه وجابر ابن عبد الله كما رواه الحاكم وابن عباس في رواية الحاكم عن عطاء وابن العباس بن عبد المطلب رواه البخاري في تاريخه وبه قال مسروق رواه ابن جرير وسعيد ابن جبير رواه ابن عبد الله بن احمد وكعب الاحبار رواه عبد الرزاق والحاكم وصححه في قصة طويلة والحسن البصري في رواية ابن ابي حاتم ومجاهد في رواية عبد بن حميد وقتادة رواه ابن جرير وابن ابي حاتم والشعبي في رواية ابن ابي حاتم والبه ذهب الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية رضي الله تعالى وعلى ان اهل الكتابين اتفقوا على انه نص في التوراة ان الذبيح اسحق لكن اخبار عبد الله بن سلام كونه اسمعيل يابى عنه وروى في ذلك الحديث المرفوع ايضا بطرق كثيرة روى الدار قطني عن ابن ابي مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم الذبيح اسحق وروى الطبراني عن ابي مسعود قال سئل النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم من اكرم الناس قال يوسف ابن يعقوب ابن اسحق ذبيح الله هذا كله خلاصة ما في الدر المنثورة والذي يهدي

الى ان الولد الذبيح ولد بالبشارة بعد الهبة حال الكبر وقد نص الله تعالى في سورة هود ان المبشر به اسحق فوجب ان يكون هو الذبيح الا ان يقال ان الذبيح انما بشر به ابراهيم والذي نص في سورة هود ان المبشر به لامراة اسحق فيجوز ان يكون البشارتان متغايرتين والذي يرشد كما اليه الفقصة المروية في صحيح البخاري لبناء الكعبة فانها تدل دلالة واضحة على ان ابراهيم لم يلق اسمعيل عليهما السلام الا بعد بلوغه وتزوجه مرتين حين بنيا الكعبة والذبيح انما هم بذبحه حين كان غلاما فلا يصح كونه اسمعيل فافهم وانما اطبنا الكلام في هذا لاني وجدت البعض طاعنين على الشيخ في قوله الذبيح اسحق وليعلم الناظر ان الطعن من غاية جهلهم ومن لم يجعل الله نورا فما له من نور فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول ان ابراهيم راى في المنام في يوم انه يذبح ولده اسمعيل عليه السلام ورويا الانبياء وحي فامر به ولم يفعل فتركه لان كان مع بقاء الوجوب حين الترك لزم العصيان ولا عصيان الا بترك مامور به مع ان الله سبحانه وتعالى اثنى عليه في هذا الامر فعلم انه لم يبق الوجوب حين التمكن فالنسخ لازم وقام الذبح العظيم مقامه واورد اولا لا نسلم الامر بذبح ولد بل راى رويا فظنه امرا فانقلت رويا الانبياء وحي وقد روى ابن ابي حاتم عن ابن عباس مرفوعا قلت نعم وحي لكن لا نسلم انه وحي بمعنى مطلق بل يجوز ان يكون وحيا بما يعبر به او يقول انه وحي بعد التقرر عليه وههنا لم يتقرر عليه بل امر بذبح الكبش واورد ثانيا لو سلم الامر فبالمقدمات من الاضجاع والامرار والسكين وقد عمل به لا بالذبح فسقط الوجوب فلا نسخ واورد ثالثا لو سلم الامر بالذبح فذبح والتحم فارتفع الوجوب فلا نسخ وقد يرد بانه ضرب صفحة من نحاس على الحلق عند ذبحه فذبحه ولم يقطع الحلقوم لمانع فامتثل وسقط الوجوب فلا نسخ وفيه ان هذا تكليف بالمحال فيمتنع او لا يقع وقد يجاب بانه كان نادرا قبل ضرب الصفحة وعلى هذا ايضا يتم المطلوب من جواز النسخ قبل التمكن وما قيل انه معجزة فلو كان نقل ولو بسند ضعيف ساقط لانه روى ابن ابي حاتم عن السدي كما في الدر المنثور واورد رابعا لو سلم الامر بالذبح وعدم الامتثال به فاتركي المامور به لان الفداء بدل وقد اتى به فقد سقط الوجوب فلا نسخ وهو قول الحنفية قال الامام فخر الاسلام لم يكن ذلك نسخ الحكم بل ذلك الحكم كان ثابتا والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان ثابتا الا ان المحل الذي اضيف اليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ فكان ذلك ابتلاء استقر حكم الامر عند المخاطب في آخر الحال على ان المبتغى منه في حق العبد ان يصير فيه بانا بنية الحكم اليه ملزما بالفداء الحاصل لمعزة الذبح مبتلى بالصبر والمجاهدة الى حال المكاشفة وانما النسخ بعد استقرار المراد بعد الامر لا قبله وقد مر في الكتاب فداء لا نسخا فثبت ان النسخ لم يكن بعدم ركنه انتهى كلماته الشريفة ويقول هذا العبد ان حاصله ان هذا ليس نسخا بل الحكم الذي كان عند الله وهو ذبح الفداء لا غير ثابتا لا انتهيا الا ان المحل الذي اضيف اليه الحكم في المنام لم يحله الحكم في الواقع على طريقة الفداء بان يحل هذا الفداء فقط وهذا كان ابتلاء من الله تعالى لابراهيم واستقر عند المخاطب حكم الامر وصلبه على ما هو عليه في نفس الامر في آخر الحال بعد العزم على الذبح الولد وما قبله فقد ظن انه مامور بذبح الولد على طريقة الخطاء في الاجتهاد والغلط في التعبير واستقر هذا بعد العزم على ما اختاره الله تعالى منه بهذا الرويا رفي حق المذبوح ان يكون قربانا بنية الحكم اليه في الرويا فقط لا ان يجب عليه ذبحه في الواقع وان يصير ملزما بالفداء الحاصل لاجل معزة الذبح وان يصير مبتلى بالصبر والمجاهدة فيثاب ثوابا عظيما ومرتبة رفيعة فقيل العزم على ذبح الولد لم يفهم مراد الامر على ما هو عليه وهو وجوب الذبح العظيم والنسخ انما يكون بعد استقرار المراد ولهذا سمي الله تعالى فداء ولم يسمه نسخا والحاصل ان ابراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه وانما امر بالفداء لكن راى الفداء على صورة الابن كما ارى سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه العلم في صورة اللبن فشربه واعطى فضلاته لعمر رضي الله تعالى عنه لكن لم يعبر رويا ابراهيم وظن انه مامور بذبح الولد وهذا كان ابتلاء منه له وولده والحكم بذبح الفداء لم ينسخ ولما كان هذا امر بذبح الفداء ولم يظهر انتساخه وكان الشريعة المتقدمة حجة حكم امامنا العظام بوجوب الاضحية وهذا محمل صحيح وجيه لكلامه

رحمه الله تعالى فقد رجع الى الجواب الاول الا ان شارحي كلامه لم يحملوا عليه وقالوا مقصوده رحمه الله انه عليه السلام كان مامورا
بذبح الولد حقيقة فالذبح كان واجبا ووجوبه باق بعد الا انه جعل الفداء خلفا عنه فذبحه يسقط فذبح الولد وليس هذا من النسخ
في شيء فانا انتهاء الحكم وهذا تبديل لمحل الحكم والمبتنى بالامر بالذبح ثم جعل الفداء خلفا صيرورة الولد قربانا من حيث انتساب حكم الله اليه
لا من حيث وقوعه قربانا في الخارج وتكريمه بالفداء وابتلاءه ليصير فيعطى منزلة رفيعة وهذا هو مطمح نظر المعترض لا يرد عليه ان الامر بذبح الفداء
بدلا عن ذبح الولد هو النسخ لانه رافع لوجوب ذبح الولد لان كونه رافعا ممنوع من ادعى فعليه البيان وانما هو باق كما بينا وكذا لا يرد
انه سبق بيان الخلف قام مقام الاصل لكن الاصل صار حراما بعدما كان واجبا وهو النسخ وذلك لان حرمة ذبح الولد كان ثابتا من
قبل وانما انتسخ بايجابه مرة لان الامر لا يقتضي التكرار اذ قد اتى مرة بالخلف فقد امتثل وسقط الوجوب فبقي على ما كان عليه في المرة الاخرى
وهذا ليس ان النسخ في شيء فافهم ثم بقي ههنا اشكال هو انكم سلمتم ان محل الفعل قد اختلف ولا شك ان ذبح الولد شيء وذبح الكبش شيء كما ان
صوم عاشوراء شيء وصوم الشهر المبارك شيء فلا يصح الامتثال عن احدهما بإتيان الآخر الا بان يرتفع ولما كان ذبح الولد واجبا فلا يرتفع وجوبه
الا باتيانه او بارتفاعه واتيان ما قام مقام واذ ليس الاول فتعين الثاني وهو النسخ لكنه الى بدل نعم لو كان خصوصية المحل ملغاة وهو الولد ويكون
الوجوب لاحد الامرين ذبح الولد او ذبح الكبش لكان له وجه وجوابه انا سلمنا ان ذبح الولد شيء وذبح الكبش شيء الا ان الثاني خلف عنه وقام مقامه ووجوب الخلف وجوب الاصل الا ترى
ان الوضوء واجب على المريض والتيمم خلفه لان وجوب الوضوء قد ارتفع فانه لو اتى بالوضوء حصل الطهارة وسقط التيمم وان الظهر على المعذور
واجب الجمعة خلف ولو تركها وصلى الظهر لم يعص البتة لكن ان ادى يسقط عنه الظهر وان الظهر لا يأثم بتركه فقد علم ان وجوب الخلف لا ينافي
وجوب الاصل فكذا ههنا والسر فيه ان الخلف ما يحصل به المصلحة المنوطة بالاصل فيحصل مسقطا له فكذا ههنا وجب الذبح على الذمة كما كان وانما
ذبح الكبش خلفا عنه وانحصار ارتفاع الوجوب في الاتيان به او ارتفاعه من الاصل ممنوع بل وجه ثالث هو اتيان خلفه هذا غاية الكلام الذي
حصل لهذا العبد الى الآن وتأمل فيه والحق لا يجاوز عن التوجيه الاول فافهم وأورد خامسا لو سلم انتساخ الوجوب فالامر موسع فلا يلزم العصيان
لان التاخير كان جائزا الى حين التضيق والنسخ قبله وانما يلزم لو كان مضيقا فانقيل لم بادرة دليل التضيق قال والمبادرة لدفع مظنة المداهنة
من المنافقين ستعلم الامتثال لئلا يقولوا هو لا يمتثل امر الله حبا لابنه والاولى ان يقال المبادرة للمسارعة لاداء الواجب اجيب بان الواجب
الموسع واجب في كل جزء ففي وقت الانتساخ كان واجبا وقد انتسخ فهو نسخ قبل التمكن وهو غير واف فان الوقت في الموسع اذا قد فضل على
الواجب ففي بعضه الوجوب التمكن من العمل في الآخر النسخ والتحريم ونحن انما نمنع الانتساخ قبل التمكن على الفعل اصلا فانقيل قدم من المصر
ان التكليف في كل جزء متجدد قلت قد اجبنا عنه سابقا فتذكر واورد سادسا لو سلم انه مضيق فلا نسلم انه قبل التمكن للان الفداء بعد الشروع في
الفعل لكن لم يتم من غير تقصير منه فتامل فيه واعلم ان هذه الايرادات اكثرها مبتنية بالسند ويدفع الثلث الاول بالفداء فان الفداء يقتضي سبق
الوجوب فيندفع اولا وان وكذا لا يقتضي عدم وقوع المفدى عنه وقد يدفع الاول بقول لابن عليه السلام يا ابت افعل ما تؤمر واعلم ان الايراد
الاول هو الحق المتلقى بالقبول واجب الاطاعة والاذعان وقد مر تقريره في اثناء تقرير الكلام الامام فخر الاسلام الآن تريك ايضاحا
فنقول راى ابراهيم عليه وعلى نبينا واكرم اصحابه الصلوة والسلام في المنام ان يذبح ابنه وهذا المنام كان سببا البتة والا لوقع
فانه راى الذبح منه واقعا لانه راى انه يؤمر به فعرض على الابن طلبا للمشورة فقال اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى فظنه
لان امر ابناء على ان رويا الانبياء وحي او على امر آخر فقد اصاب في ظنه امرا لكن اخطأ في ظنه امرا بذبح الولد كما يقع للمجتهد في الاجتهاد فقال يا ابت افعل

ماتومر ستجدني انشاء الله من الصابرين وتقريره انى رأى ابراهيم عليه الصلوة والسلام كما كان غالبا عادة حتم عدم كون رؤياه معبرا ولما وصل اجتهاده اليه وجب الامتثال الى ان يظهر الخطاء فهم فالذبح لم يتقطع حلقومه اما بصفحة ضربت كما قيل وبغيره ولا التفات الى قول من يقول ان الانبياء كيف يخطئون فى احكام الله تعالى فان هذا القول قد صدر من شياطين اهل البدع كالروافض وغيرهم الم تر اهل الحق من اهل السنة والجماعة القائمين للبدعة كثرهم الله تعالى يجوزون على الانبياء الخطاء كما ظهر فى اسارى بدر من سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وازواجه اجمعين وكيف وقع من داود عليه السلام فى الحرث وفى الحكم لاحد المرأتين مع كونه للآخر كما هو مشروح فى الصحيحين كيف وقع موسى عليه السلام حين فعل باخيه هارون عليه السلام ما فعل حين قال لمن سأل هل احد اعلم منك لا احد اعلم منى فاوحى الله تعالى بلى عبدنا خضر كما اخرجه الشيخان وكيف وقع لنوح عليه السلام حيث سأل نجوة ابنه من الغرق على ما هو المشهور ثم ان فى كرامة الرؤيا على هذا الوجه وعدم الاعلام بالتعبير ابتلاء عظيما لهما عليه السلام ونيل مرتبة رفيعة لكن لما لم يكن الانبياء مقررين على الخطاء اعلم الله تعالى وناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا واختار صيغة التفضيل ولم يقل صدقت فى الرؤيا لانه لم يصدق فيه وانما صدقه ان هذا لهو البلاء المبين مرسل الذبح العظيم وسماه فداء على حسب ظن ابراهيم والا كان هذا اصل الواجب وفى هذا الخطاء والعزم على ذبح الولد سر آخر هذكوره فى شرح فصوص الحكم للشيخ العلامة عبد الرحمن الجامى قدس سره فليطلب منه ولنذكر من كلام الشيخ الاكبر تبركا قال رضى الله عنه فى فصوص الحكم اعلم ايدنا الله واياك ان ابراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه انى ارى فى المنام انى اذبحك والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها وكان كبشا ظهر فى صورة ابن ابراهيم فى المثال فصدق ابراهيم الرؤيا فقداه ربه من وهم ابراهيم بالذبح العظيم وهو تعبير رؤياه عند الله وهو الا يشعر بالتجلى الصورى فى حضرة الخيال محتاج الى علم آخر يدرك به ما اراد الله بذلك الصورة الا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا سير المومنين ابى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه فى تعبير الرؤيا اصبت بعضا واخطأت بعضا فسأله ابو بكر ان يعرفه ما اصاب منه وما اخطأ فلم يقل عليه السلام قال تعالى لابراهيم حين ناداه ان ابراهيم قد صدقت الرؤيا وقال قد صدقت فى الرؤيا لانه انبئ سلانه ما عبر بل اخذ بظاهر ما رأى فى رؤياه ولم يطلب التعبير انتهى كلماته الشريفة المنكرون للنسخ قبل التمكن قالوا الوجوب والحرمة لشخص لزم صيرورة الشخص لواحد حال التمكن مامورا ومنهيا والمكلف الواحد بالواحد من الفعل فى الواحد من الزمان لا يومر ولا ينهى عنه تمسكنا لامتناعه فى التكليف بحكم المنسوخ والناسخ ولا فى التعلق اى تعلق الحكمين به بل يرفع احدهما الآخر فلا يلزم صيرورة شئ واحد مامورا ومنهيا فى زمان واحد وقد مر منا ما يفى لدفع هذا الجواب والباس بالاعادة ليتراد وضوحا فاعلم انه تعلق التكليف وقت التمكن بالامر المنسوخ امر لا وعلى الثانى لا تكليف فلا نسخ اذ لا تكليف قبل التمكن لانه من شرط التكليف وعلى الاول صار الفعل واجبا فى الذمة ثم صار حراما فى ذلك الوقت ايضا بالناسخ فلزم اجتماعهما قطعا فان قيل المقصود من امر المنسوخ الاتيان بعقد القلب وبالنهى الكف عنه وقت التمكن قلت عقد القلب بأى شئ اكان هناك وجوب فيلزم المحذور فتقرر وان لم يكن هناك وجوب صار المقصود عقد القلب خلاف الواقع والمطلوب جهلا مركبا فتدبر ولا تغلط قيل هذا الدليل منقوض بجميع صور النسخ فانه يلزم ان يكون شئ واحد مامورا بالمنسوخ ومنهيا بالناسخ اقول الانتقاض ممنوع فان الوقت فى محل النزاع متعدد فيصح ان يبقى الوجوب بالامر المنسوخ الى ابد ويكون النسخ بيانا فيصح بيان الابد فتامل ولكان تطرح حديث بيان الابد من الهين ونقول لما كان الوقت فى محل النزاع متعددا فيجوز تعلق الوجوب به فى وقت وارتفاعه فى وقت آخر فلا محذور اصلا سواء كان النسخ لنفس بيان مدة بقاء المنسوخ او الرفع فافهم نعم لو قرر الدليل هكذا يلزم فى النسخ قبل التمكن تعلق الوجوب والحرمة وقت النسخ لتوجه النقض لكنه لا يفيد الجواب بتعدد زمان الوجوب والرفع فان الوجوب

قبل الرفع لانه يعود الى اصل الدليل فان الوجوب هناك ايضا قبل الارتفاع لكن المقصود هنا الاتيان لعقد القلب وفي سائر العقد الاتيان بالفعل لكن
ليس المقصود هذا بل لزم توارد التكليف بالفعل وقت التمكن وبالانتهاء فيه وهو لازم من غير مرد وكذا اجتماع الحسن والقبح اليه اشار فتذكر فقد بان لك عدم جواز
منع التكليف قبل تمكن الفعل كما ذهب اليه اكثر محققي الحنفية مسئلة لا يجوز عند الحنفية والمعتزلة نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه وقبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر
وسائر العقائد الباطلة وقدم من قبل ان قلت الكل عند المعتزلة غير البهائية كذلك لان حسن كل فعل وقبحه عندهم لذات الفعل وما
بالذات لا يتخلف قلت بالغير قد يغلب على ما بالذات فيتخلف عنه بالذات كما في بروده الماء وقدم في مبادي الاحكامية ويجوز نسخ وجوب
الايمان وحرمة الكفر عند الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري ومنهم الشافعية اذ لا حسن ولا قبح عندهم الا شرعا فالايمان
والكفر سيان عندهم وما اوجب الشرع فهو حسن وما حرم فهو حرام ومن ثمة جوزوا نسخ جميع التكاليف عقلا الا الامام حجة الاسلام الغزالي
قدس الله سره قال يجب معرفة النسخ والناسخ وهو تكليف قيل في جوابه سلمنا انه لا بد من تلك المعرفة ولا يجب على المكلف تحصيل
تلك المعرفة بل يجب على الله تعالى عقلا على اصول اهل الاعتزال وعادة على ما افيضه اصول اهل السنة القائمين للبدعة كشرهم
الله تعالى لتعريف الناسخ للعباد تفضلا منه تعالى على عباده واذا لم يجب على المكلف فلا تكليف به اقول يجب على المكلف اعتقاد
ان الناسخ خطاب من الله تعالى والا وان لم يجب فهو لعمل بالمنسوخ ولو عمل به لاثم قطعا فان العمل بالمنسوخ حرام فهذا العقد مطلوب
منه وهو تكليف فتدبره اعترض عليه مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره ما ادلا فانه لما فرض وجوب اعلام الله تعالى انتساخ
الحكم فلا يقرب الى العمل به فلا يأثم وان عمل به مع هذا العلم فلا ينفع الوجوب عليه ودفعا لهذا الاثم واما ثانيا فان الفرض انتفاء التكاليف
راسلا بالايجاب والا بالتحريم فلو فرض انتفاء هذه المعرفة والعمل بالمنسوخ حج لا يلزم الاثم كيف صار هذا المحال حال انتفاء البحث
فالاشتغال كلها على الاباحة فالعمل بالمنسوخ والناسخ سيان فلا اثم نعم لو لم يكن هذه المعرفة وقع في تعب العمل بالاحكام
المنسوخة من غير فائدة فيلزم العبث لكن لا يلزم منه وجوب هذه المعرفة اذ لا استحالة عند الاشعرية في ايقاع الله تعالى
صيده في العبث فافهم والجواب عن كلام الامام اولا لما قالوا اذا علمها يرفع التكليف بها لانقطاعه بعد الفعل تعالى قاسينا
دينه وقدار رفع التكليف بغيرها بالنسخ فلا تكليف اصلا قيل الارتفاع بالفعل اي ارتفاع التكليف باتيان الفعل
لا سيما فسخا فارتفاع هذا التكليف كيس بنسخ فلم يلزم نسخ جميع التكليفات بل نسخ البعض وارتفاع البعض بالامتثال
واجيب بان النسخ انما هو التكليف المستمر وهذه المعرفة غير مستمرة لانها لضرورة معرفة النسخ والضروريات تتقدر بقدرها
ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم لو اراد ابنسخ الجميع نسخ المستمرة منها ويصير النزاع لفظيا فان الامام غير منكر
اياه بل جوزوا انما منع نسخ وجوب معرفة النسخ والناسخ فاذن الجواب ما قدمر من منع الوجوب لا غير وثانيا كما اقول
ان النسخ يحدث بعد التكليف لانه عدم طار وهو نسخ الجميع كما رفع تكليفا متقدما على النسخ اوجب تكليفا آخر وهو معرفة ان
الناسخ خطاب الله ومعرفة النسخ فوجد هذا التكليف ثم ارتفع لانه من الجميع التي نسخت ولهذا لا يلزم التسلسل فانه ان لم يرتفع
هذا التكليف بنسخ الجميع واحتاج الى ناسخ آخر وجب معرفة هذا الناسخ فلا بد لنسخه من ناسخ آخر وهكذا واما اذا كان نسخه
بنسخ الجميع فلا محذور فتامل وهذا اينما خبير واف لانه قد سلم ان نسخ الجميع اوجب تكليفا آخر لا بد من امتثاله ولا يصح
امتثاله قبل الامتثال الا لما حصل المقصود من التكليف وبعد الامتثال لا يبقى على الذمة شيء حتى ينسخ فلا يصح ان يكون ارتفاعه من الجميع فافهم

مسئلة الجمهور من اهل الاصول على جواز نسخ نحو صوموا ابدا ای الحكم المفيد بالتابيد لانه كصم غدا في تناول جميع ابراد القيد الا
ان القيد في المقيس يتناول كل الابد وفي المقيس عليه البعض المعين ونسخ نحو صم غدا جائز قبل اتيانه فكذا نسخ صم ابدا بخلاف الصوم
واجب مستمر ابدا اذا قبل الانشاء الوجوب واما اذا كان خبرا فالكلام فيه سيجئ لانه نص موكد لا احتمال فيه لغيره وهو المفسر في اصطلاحنا فلا يصح
انتاخه وفيه ان النصوصية والتاكيد لا يمنع النسخ بعض اخر وهو اقوى منه فان النص الموكد قصارى امره ظهور الدلالة على المراد بحيث لا يبقى
احتمال غيره واما عدم احتمال ارتفاعه فكلا فافهم وقيل هما سواء في عدم الجواز وعليه الشيخ الامام علم الهدى ابو المنصور الماتريدي والشيخ الامام
ابو بكر الجصاص والشيخان الامامان شمس الائمة والامام فخر الاسلام كذا قالوا لكن عبارة فخر الاسلام واما الذي ينافي النسخ من الاحكام
التي في الاصل محتملة للوجود والعدم فثلثة تابيد تابيد ثبت نصا وتابيد ثبت دلالة وتوقيت اما التابيد صريحا مثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا
وقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة يريد بهم الذين صدقوا به وبمحمد عليه الصلوة والسلام من الملل الى قيام
هذا والقسم الثاني مثل سائر شرائع محمد التي قبض على اقرارها فانها موبدة لا يحتمل النسخ بدلالة ان محمدا عليه الصلوة والسلام خاتم النبيين
ولا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي والثالث وهو التوقيت انتهى كلامه الشريفة وهذا يحتمل ان يراد بالتابيد الاخبار بالتابيد
كما يدل عليه تمثيله بالاخبارات واخبار ختم النبوة لان التابيد والنسخ متناقض فان التابيد يقتضي بقاء الحكم ابدا والنسخ ينافيه
فانه يقتضي الارتفاع قلنا لا نسلم التناقض بينهما بل احدهما يرفع الاخر كطريان الضد لانهما انشاءان ليس لهما حكي عنه حتى يتصور الصدق
والكذب واما لزوم اخبار بقائه الى الابد فممنوع بل لا بدية للحكم حتى يصح الاخبار عنه وقائل ان يقول ان الايجاب موبد يقتضي حسن
به ابدا والنسخ يقتضي قبحه ولو في بعض الاحيان فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد وما اجابوا به في انتساخ الحكم قبل التمكن قد ابطلنا
سابقا والجواب ان الوجوب لما لابدي انما يقتضي الحسن ولو في بعض الاحيان فانه من الجائز ان يامر الحكيم بامر لمصلحة حسنا في بعض الاوقات
ان يفعلوا دائما لكن لا على ان يرفه عند ارتفاع الحسن من البين وليس في ايقاع للمكلف في المملكة بخلاف النسخ قبل التمكن فانه الاخبار يقتضي الحسن
ولو في الجملة لكن حال التمكن اذ لا تكليف قبله والنسخ يقتضي ان لا يكون الحسن وقت التمكن فتدبر اعلم ان المستدلين استدلوا ايضا بان بعض
فانهم قالوا ليس من شان الحكيم ان ينص قبله بالتابيد ويريد معناه من غير تجوز ثم يرفعه فالتابيد عندهم تاكيد للبقاء ودفع احتمال
النسخ كما ان التاكيد لكل واجمع لدفع احتمال التخصيص وعلى هذا لا يرد عليهم انتساخ الشيء مع كونه للتابيد افاد ليس موكد بذكر
التابيد لكن لا بد لهم من البيان على ان التنصيص على هذا التابيد لدفع هذا الاحتمال فافهم وقد يجاب عن لزوم التناقض بان المراد بقيد
قيد المكلف به لا التكليف والتكليف مطلق ولم يرتض به المصنف وقال واما جعل الابدية قيد المطلوب لا الطلب فبعيد لانه لا يساق الكلام
اصلا مع انه قد سبق ان اثبته تابيد وليس هناك الا قيد الطلب ثم ان هذا الجواب لا صحة له اذ لا كلام في جواز انتساخ احكام المطلق
عن التابيد والتوقيت واذا كان الابدية قيد المطلوب صار الحكم مطلقا لا مقيدا بالتابيد وهو خلاف الفرض ومن هنا ظهر فساد تحرير شارح
المختصر فانه جعل النزاع فيما اذا كان قيد المطلوب فانه لا نزاع فيه لاحد وقيل هما اي صوموا ابدا والصوم واجب مستمر اشتركا سواء
في الجواز اي جواز الانتساخ وهو الحق والوجه قد فهم فيما تقدم كيف والتكليف ممكن يجوز ارتفاعه والذي يحيل ما فعاليس بمانع فافهم
ثم قيل لم يقع في الشرع تكليف بهذا النمط ثم انتسخ فليس لهذه المسئلة كثير فائدة وبعضهم جعلوا الفائدة من تجويز النسخ صوموا
ابدا والصوم واجب ابدا قلع شبهة بعض الاحكام التوراتية التي يدعون انها مفيدة بالدوام فافهم مسئلة الجمهور قالوا

يجوز النسخ لا الى بدل من حكم شرعي اما البدل الاعم منه ومن الاباحة الاصلية فضروري بالاتفاق خلافا لقوم والمقصود انه هل يدل الناسخ على البدل ام لا اما ثبوت البدل بدليل منفصل فلعله لا زم لان الشريعة المطهرة لم يرفع حكما من الاحكام الا بنهاد لا اقل من الاباحة لسنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فان ايجاب تقديم الصدقة عند مناجات الرسول نسخ بما يدل عند ابن ابي شيبة والحاكم وصححه وابن مردويه عن امير المؤمنين على كرم الله وجهه وجوهه آله الكرام قال ان في كتاب الله لآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي آية النجوى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة كان عندي دينار فبعته بعشرة دراهم فكنت كلما ناجيت النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم قدمت بين يدي نجواي درهما ثم نسخت فلم يعمل بها احد فانزل الله تقدموا بين يدي نجواكم صدقات الآيات وروى عبد الرزاق عن امير المؤمنين وامام المتقين على كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام قال ما عمل بها احد غيري حتى نسخت وما كانت الا ساعة يعني آية النجوى كذا في الدر المنثور فالآية الناسخة لا يدل على حكم شرعي بل على ارتفاع الحكم الاول فقط لكن لا بد ههنا من دليل على جواز الصدقة قبل استحبابها بعد هذا النسخ والعمومات السابقة لا يكفي فان آية النجوى ناسخة لما قد ارتفعت من البين فلا بد من دليل بعد النسخ ولعله سهل ولنا ايضا استباح تقديم الافطار بعد العشاء والنوم قد انتسخ وفيه ان الناسخ قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفى عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل وفيه اباحة المباشرة والاكل والشرب منصوصة فليس من الباب في شيء فافهم فالمنسوخ لا الى بدل قالوا قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها فلا بد من حكم خير او مثل وهو البدل قلنا المراد من الخير او المثل اللفظ يعني في الفصاحة والبلاغة والاعجاز والنزاع في الحكم كيف وبين احد بما نسخ التلاوة والمعنى لا ننسخ تلاوة الآية الاتي بدلها ما هو خير منها او مثلها وعلى هذا فالانساء اي شيء وكلمة او مانعة عن كونه تفسيرا النسخ والثاني النسخ نسخ الحكم والمعنى كلما ننسخ من حكم آية او لفظها يعني ننسخ تلاوتها نات بناسخ خير منها او مثلها في الفصاحة والبلاغة وعلى هذا لا بد من التخصيص يعني ما ننسخ من آية بآية والا امتنع انتساخ الآية بالسنة ولو سلم ان ليس المراد اللفظ في الفصاحة والبلاغة فلعله اي النسخ بلا بدل خير للمكلف لمصلحة فيه فلا يلزم البدل وفيه ان الايتان لا يساعده فان ذلك لا يكون الا لفظ والحكم وايضا سلم عدم اراده الاول تعين الثاني ولعل هذا مراد ما في التحرير واما ادعاء ان من البدل على التنزل ترك البدل فليس بصحيح اذ يصير ترك البدل حكما شرعيا والنزاع فيه وكذلك ان تقول الاتيان الانزال للحكم بانزال الفاظ دالة عليه ولا يلزم منه ان يكون هو حكما شرعيا بل يجوز ان يكون حكما اخر والناسخ الذي لا يدل على اقامة حكم شرعي بدل المنسوخ يدل على حكم ما ولا اقل من رفع الشارع حكمه الاول ويكون هذا الرفع خيرا للمكلف في المعاش فقد اتى بحكم ولو غير شرعي خير اله فقد بان مساواة الاتيان وسقط الايراد فافهم وقد يجاب بالتخصيص بما لا يكون لا الى بدل لا بتجويز التخصيص واحتماله فقط حتى يرد عليه ما في التحرير ان احتمال التخصيص لا يستلزم وقوعه بل الدلالة من مخصص وهو وقوع النسخ لا الى بدل كما تقدم وقد يجاب ايضا بان غاية ما لزم منه عدم الوقوع والمدعى عدم الجواز فما تم التقريب وتعقب عليه في التحرير ان مدعاهم نفي الوقوع واما الجواز فضروري فلا ينبغي ان ينكره عاقل فتامل واعلم ان شارح المختصر حرر النزاع في نسخ التكليف من غير تكليف وان كان عبارة المختصر اجمع على جواز النسخ من غير بدل وتحملوا العدم مطابقة المتن فقيل اراد بالتكليف حكما من احكام الخمسة فان التكليف قد يطلق مقابل الوضع ايضا وقيل فرض المسئلة في جزئي من جزئياته والظاهر انه حمل البدل في المختصر على التكليف لما ان استدلاله قرينة عليه كما قال ودل عليه كلام ابن الحاجب فانه استدل عليه

بالنهي عن اوطار نحوم الاضاحي محرما ثم نسخه مبيحا وهو لا يسمى نسخا بل تخصيصا فان المماثلة اقل الدرجتين في الاحماثلة حل الاباحة والتكليف فهو قرينة على ذلك الخ
وفيه ان المماثلة من جميع الوجوه غير لازمة وهو المنصوص من الامام الشافعي في رسالته الاتم كما في بعض شروح المنهاج قال لا ينسخ فرض ابدا الا
وثبت مكانه فرض بدا وقد تاولوا الفرض بالحكم وهو كما ترى مسئلة يجوز النسخ باخف او مساو اتفاقا واما بالاثقل فكذلك يجوز عند الجمهور خلافا للكرخي
لنا المعتبر المصلحة في الاحكام كما هو الحق والمصلحة فيه اي في الانتقال من الاخف الى الاثقل والاتعبر المصلحة فيها فيفعل الله ما يريد فيجوز الانتقال من الاخف
الى الاثقل ولنا ايضا الوقوع ولو لم يجز لم يقع فنسخ عاشورا برمضان وقد مر تخريجه والظاهر ان انتساخه بالتخيير بين صيام شهر رمضان طعم
وبين فدية كل صوم ولا شك ان هذا التخيير اشق على الانسان من صوم يوم واحد وان كان مكابرة واما على قول من يقول لم يشرع تخييرا قط بل
اوجب الصوم في شهر رمضان كله ابتداء بدل هذا الصوم الواحد والآية في حق الشيخ الفاني فالاعراض والحبس في البيوت الثابت بقوله تعالى والذان
ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا بالحد وهو الجلد
او الرجم روى البيهقي في سننه عن ابن عباس في الآية قال كان المراة اذا زنت حبست في البيت حتى تموت فانزل الله بعد ذلك الزانية والزاني فاجلدوا كل
منهما مائة جلدة فانكانا محصنين رجما فهذا السبيل الذي جعل لها كذا في الدر المنثور وقد روى هذا بطرق كثيرة ان شئت فارجع اليه ولا شك ان الحبس
اهون من الرجم الذي يموت فيه بيقين والجلد الذي قلما يبرء وقول الصحابي في اخبار النسخ حجة فلا يعتد بما قال البيضاوي ويحتمل ان يكون المراد انه سمي ناسخا
بعد الجلد كما لا يخفى على ما حبسه بسبب الخروج والتعرض للرجال ولم يذكر احد استغنا بقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة نعم يرد عليه
ان الحكم موقت بجعل السبيل فانتفاء ما بعد الغاية لا يكون من النسخ في شئ الا ان يقال المراد بالسبيل نسخ هذا الحكم يعني عليكم ايها الحكام حبسهن الى الموت الى
ان ينسخ هذا الحكم ويجعل سبيل آخر فافهم ولنا ايضا انتساخ التخيير بين الصوم والفدية روى الشيخان وابو داود والترمذي والنسائي والدارمي والحاكم
والبيهقي عن سلمة ابن الاكوع قال لما نزلت هذه الآية وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال من شاء منا صام ومن شاء ان يفطر ويفتدي فعل
حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها ومن شهد منكم الشهر فليصمه وروى البخاري عن ابن ابي ليلى حدثنا اصحاب محمد صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم نزل رمضان
فشق عليهم فكان من طعم كل يوم مسكينا ترك الصوم ممن يطيقه ورخص لهم في ذلك فنسختها وان تصوموا خير لكم فامروا بالصوم وروى ابن ابي شيبة
والبخاري عن ابن عمر انه كان يقرء طعام مساكين وقال هي نسختها الآية التي بعدها فمن شهد منكم الشهر فليصمه واخبار الصحابة لا سيما مثل ابن عمر
في الانتساخ مقبولة فان قلت روى البخاري وعبد الرزاق والدارقطني والبيهقي من طرق عن ابن عباس انه كان يقرء وعلى الذين
يطوقونه مشددة يكلفونه ولا يطيقونه ويقول ليست بمنسوخة وهو الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة يطعمون لكل يوم مسكينا ولا يتصومون قلت
اولا قد ثبت عن ابن عباس معارضه فانه روى ابو داود عنه وعلى الذين يطيقونه فدية فكان من شاء منكم ان يفتدي بطعام مسكين
افتدى وتم له صومه فقال من تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وقال فمن شهد منكم الشهر فليصمه الآية وفي رواية اخرى لابي داود
والبيهقي عنه كان رخصة للشيخ الكبير والعجوز الكبيرة وهما يطيقان الصوم ان يفطرا او يطعما مكان كل يوم مسكينا ثم نسخت بعد ذلك فقال الله فمن شهد منكم
الشهر فليصمه فثبت للشيخ الكبير والعجوز الكبيرة اذا كانا لا يطيقان الصوم ان يفطرا او يطعما والمرضع اذا خافتا افطرتا واطعمتا كل يوم مسكينا
ولا قضاء عليهما وثانيا انه رضي الله تعالى عنه انما حكم باحكام القراءة الشاذة ولسنا ندعي انتساخ قراءة
التخفيف الذي الان يقرء في القرآن غاية ما في الباب ان قراءة التشديد لكونها منقولة احاد ليست باقية على القرآنية بل من جملة
منسوخ التلاوة وثالثا بعد التنزل ان سلمة رضي الله عنه اخبر ان الناس كانوا يفطرون ويفتدون فليس هذا كل محل الاجتهاد

بخلاف الحكم على نفي العاقبة والحكم ببقائها فانه مما يسوغ ان يكون بالاجتهاد فلا يصلح معارضا فتدبر. الما نعون قالوا اولا النقل من الاخف الى الاثقل ابعد من المصلحة فلا يصح قلنا هذا منقوض بالنقل الى التكليف من البراءة الاصلية فان هذا ايضا نقل من الاخف الى الاثقل فيكون ابعد من المصلحة اقول في الدفع البراءة الاصلية ليس التذكير لعلة لرعاية الاجر حكما شرعيا حتى يكون التكليف نقلا منها والكلام فيه فانقلت ليس في النقل شناعة الا لاجل ايقاعه في العسر بعدما كان في اليسر وهو متحقق ههنا فينبغي ان لا يصح فانتقض دليلهم قلت لم يكن هناك يسر من الشارع وانما كان البراءة للجهل من المصالح فاذ قد تفضل الحكيم فكلف على حسب المصالح فلا نقل من اليسر الثابت منه بخلاف ما نحن فيه فان اليسر كان من الشارع الحكيم فتدبر والحق في الدفع منع البعد في النقل من الايسر الى الاثقل فقد يكون الاثقل بعد الاخف اصلح للمكلف والحكيم يكلف على حسب المصالح تفضلا منه علينا لا وجوبا حتى يرجع الى الاعتزال وقالوا ثانيا قال تعالى يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وظاهره ان ليس في النقل من الايسر الى الاثقل يسر اقلنا سيأتي معاني الكريمتين للمآل والآخرة فالتخفيف تخفيف الحساب في الاولى والعسر العقاب واليسر تكثير الثواب في الثانية ولو سلم ان المراد التخفيف الدنيوي وكذا العسر واليسر فلا نسلم ان هناك عموما فانه من البين ان ليس المعنى يريد الله جميع انواع التخفيف واليسر كيف وح لا يصح تكليف احد ولا الوقوع في الشدائد بل التخفيف امر نسبي وكذا العسر واليسر فلم يرد العسر الذي يودي الى تلف النفس او زيادة المرض واراد اليسر والتخفيف فاوجب ما لا يوجبها في ظنه كما في الصوم بل نقول قال الله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فالظاهر ان اللام للعهد فاليسر الافطار في السفر والمرض والعسر الصوم فيهما ويؤيده ما روى البيهقي وابن ابي حاتم وابن جرير عن ابن عباس في قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قال قال اليسر الافطار في السفر والعسر الصوم في السفر وبما قررنا ظهر لك ان لا وجه لما في الحاشية ولا يخفى ضعف هذا الايراد وسقوط توجيهه بان اللام ليست عاهدة فهي للعموم فافهم ولو سلم العموم ايضا فمخصوص بقال التكاليف بالاتفاق فيخص بالتكليف الناسخ ايضا لدلالة الدليل والعقل قرينة التخصيص اقول ولو سلم ان الكريمتين غير مخصوصتين بقال التكاليف فمعناه اي معنى ذلك القول الكريم يريد التخفيف واليسر مهما امكن في نفس الامر ولما تغيرت المصلحة لا يتمكن منه تعالى لانه قبيح بحسب تنزهه تعالى منه وتحقيقه ان نسبة الشرع الى الافعال نسبة الطب الى الابدان كما مر في المبادي الاحكامية فلا يحكم الشرع الا بما فيه حسن او قبح فرعاية المصلحة واجبة بالنظر الى الحكمة ولا يمكن بالنظر الى الحكمة حكم الا بما فيه اقتضاء الى الثواب وتخليص عن العقاب فلما تغير الفعل الاخف من الاقتضاء المذكور وصار الفعل الاثقل مقتضيا مثل اقتضاء وفي نفس الامر لم يمكن الحكم بالاخف وتعين الاثقل بالحكم فافهم وقالوا ثالثا قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها وظاهره ان الاتي خير في حقه دون الاثقل والجواب انه خير عاقبة لان النسخ انما يرد واذا صار المامور به المنسوخ قبيحا فالنهي عنه او ايجاب ما هو حسن بمقامه ولو الثقل خير له في العاقبة وهذا الخيرية هي المراد في الآية فانقلت قد روي عن ابن عباس حملت على الخيرية الدنيوية في المشقة وصدها قلنا لو سلم صحته فتاويل الراوي لا يكون حجة لا سيما اذا قام الدليل على خلافه فتبين ان المراد الخيرية لغة في الاعجاز والفصاحة والبلاغة وقد مر من قبل **مسئلة** نسخ جميع القرآن يمتنع اجماعا وذلك لان فيه الاخبار والقصص والاحكام التي لا يقبل حسنا او قبحا السقوط ونسخ التلاوة والحكم معا اتفاق ولا حاجة الى الاستدلال عليه واستدل بما في صحيح مسلم عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن فتوفي النبي صلى الله عليه وسلم وهي مما يقرء من القرآن لكن فيه انقطاع باطن فانه ليس في القرآن خمس رضعات ولو قيل انه قرآن لكن القوم تركوه ولكان هذا قول شاذ لا يعول

انه ذهب من القرآن شئ كثير وكيف يصح هذا وقد قال الله تعالى وانا له لحافظون وان علينا جمعه وقرآنه الا ان يقال معناه كان فيما يقرء عند من لا يعلم نسخه الا ما سلف من خلاف ابي موسى الجاحظ وقوله ان لا نسخ في القرآن ولا اعتداد بقوله الاجماع السابق على انه مهجور خلافه بخلاف قوله وما نسخ احد هما فقط من الحكم فقط او التلاوة فقط فيجوز عند الجمهور جهارا وقد عيا خلافا للبعض المعتزلة لنا الا تلازم بين جواز التلاوة وحكم المدلول فان جواز التلاوة حكم وحكم المدلول حكم آخر فيجوز الانفكاك بينهما فيجوز ان يبقى احدهما ويرتفع الآخر فقد ثبت الجواز ايضا والوقوع روى عن ابي بن كعب رضي الله تعالى عنه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فرفع فيما رفع وهذا ثابت بالطرق لا يبعد ان يدعي التواتر فاندفع ما اشار اليه بقوله قيل هذه الآية منقولة احادا وما نقل احادا ليس بقرآن واذا لم يكن قرآنا لا يكون منسوخ التلاوة اقول على التنزل لا نسلم ان ما نقل احادا ليس قرآنا مطلقا وانما المسلم ليس باقيا على القرآنية حال نقله احادا وهذه الآية كانت متواترة حين كونها قرآنا وبالنسخ لم يبق متواترا لارتفاع قرآنيتها على ما دل عليه قول ابي بن كعب رضي الله تعالى عنه كنا نقرأ في بعض روايات الحديث المتقدم وفيها ولقد قرأنا بعينه ثم الوقوع مروي في آيات منها فانه روى عبد الرزاق واحمد وابن حبان عن امير المؤمنين وامام الاحدين عمر رضي الله تعالى عنه قال ان الله بعث محمدا بالحق وانزل معه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم فرجم ورجمنا بعده ثم قال قد كنا نقرء ولا ترغبوا عن ابائكم فانه كفر بكم ان ترغبوا عن ابائكم وفي رواية الطبراني عنه قال ازيد اكذلك يا زيد قال نعم وزاد في رواية ابن عبد البر ثم قال اوليس كنا نقرء الولد للفراش وللعاهر الحجر فيما قد اتانا من كتاب الله فقال ابي بلى واحكمان ثابتان الى يوم القيمة حرمة مرغبة عن الاباء وثبوت المولد بالفراش الصحيح دون السفاح ومنه اي منسوخ التلاوة عند الحنفية القراءة المشهورة لابن مسعود في كفارة اليمين ثلثة ايام متتابعات ونحوها كقراءة ابن مسعود فاقطروا عدة من ايام اخر في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فانه قد ثبت من الصحابي العادل ذي المناقب الرفيعة برواية شهيرة انه اخبر بقرآنيتها فلا بد ان يكون قرآنا لان التساهل والنسيان والخطاء في مثل هذا بعيد عنه غاية البعد بل لا يكاد يصح ثم انه لما كان لم ينقل تواترا علم انه لم يبق على القرآنية وقد انتسخ غاية ما في الباب انه لم يطلع على الانتساخ فقرأها مدة العمر وفيه ما فيه فان غاية ما لزم ثبوت كونها منسوخة التلاوة واما بقاء حكمها فكما قيل روى الدارقطني عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت نزلت فصيام ثلثة ايام متتابعات فسقطت متتابعات وقال اسناده صحيح وهذا يدل على انتساخها مطلقا وهذا السند ليس في موضعه لان الظاهر منه سقوط هذا اللفظ لا الحكم المفاد وربما يستند بما قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير في جواب استدلال الشافعية بحديث خمس رضعات المتقدم ان الاصل في انتساخ التلاوة انتساخ الحكم معها اذ الدليل على بقائه فان الاصل من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وهو ايضا غير واف فان الاصالة ممنوعة كيف ولم يقف الدال من البين بل هو كلام منزل من الله تعالى دال على حكمه كما كان قبل الانتساخ وانما ارتفع احكامها من جواز الصلوة بها وحرمة المس وغير ذلك ومن انتفاء هذه الاحكام لا يلزم ظاهرا ولا قطعا انتفاء الدلالة او المدلول وفيه نظر لان التعبير بهذا اللفظ يسقط المنع ايضا

فانه بعد ما ثبت نزوله و افادته للحكم ولم يحصل بانتساخ التلاوة شيء منهما وجب بقاء حكمه كما كان مالم يظهر رافعه فالظاهر بقاء الحكم فافهم ولا تغفل
واما الجواب عن حديث خمس رضعات بما مر انه ضعيف كما تقدم او المنسخ الحكم فقط مع بقاء التلاوة فاية الامتداد وحولا متلوة او رفع حكمها بآية الترفيق بقية
اشهر وعشرا وقد تقدم اثبات النسخ فتذكر المعتزلة قالوا اولا النص جبى لحكمه والحكم ثابت بالنص فلا يوجد احدهما بدون الآخر فبينهما تلازم كالعلم
مع العالمية فلا تصور ارتفاع احدهما مع بقاء الآخر والجواب بمنع ثبوت الاحوال التي هي واسطة بين الموجود والمعدوم فلا تحقق للعالمية فانها
حال كما في شرح المختصر غير متوجه لانه تنظير التلازم وليس مقيسا عليه حتى يفسر منعه وايضا الاحوال عندهم امور انتزاعية متحققة تحقق المنتزع
وجعلهم واسطة لتفسيرهم الموجود بالمتحقق حقيقة وبالذات والمعدوم بغير المتحقق مطلقا وهذا ليس مما ينكره احد وليس يب في كون العالمية من هذا
القبيل فتدبر بل الحق في الجواب ان ذلك التلازم ابتداء اي ابتداء ثبوت الحكم فان النص له وثبوت الحكم ابتداء به لا بقاء اي لا تلازم في
البقاء فيجوز بقاء احدهما بدون الآخر فتدبر والاصوب في الجواب ان يقال ان منسوخ التلاوة لا ترتفع نظمه من البين ولا دلالة بل هو كلام
منزل من الله تعالى مفيد لمعناه كما كان قبل وانما ترتفع احكامه من جواز الصلوة به وغيره وليس الحكم من ملزومات هذه الاحكام لا بقاء ولا ابتداء
وكذا انتساخ الحكم انه لم يبق الحكم متعلقا بذمة المكلف وهذا لا ينافي بقاء الاحكام المتعلقة بالنظم من جواز الصلوة وغيره وهو المعنى ببقاء التلاوة
فافهم قيل في حواشي ميرزاجان وايضا الدلالة الوضعية يمكن التخلف فيها اذ لا تلازم بين الدال والمدلول بحسب الخارج بخلاف العقلية والنص انما يدل
على الحكم وضعا فيجوز بقاء التلاوة والدال دون الحكم المدلول واما بقاء الحكم بدون التلاوة فظاهر لانه لا يلزم من انتفاء دليل خاص انتفاء المدلول
اقول الدلالات الشرعية كالعلل العقلية في ايجاب الحكم فلا يصح تخلفها عن الحكم الا ترى الى قولهم ان قول المعلل هو الايجاب فلا صحة لتجويز التخلف لا بالنسبة
البقاء وهو عود الى الجواب الحق وكان هذا القائل في صدد الاجابة بجواب آخر واما قوله واما بقاء الحكم آه فافحش فانه لا كلام في بقاء حكم بدليل
آخر انما الكلام في بقائه بمنسوخ التلاوة فتدبر ولا تخبط وقالوا ثانيا بقاء التلاوة فقط من غير بقاء الحكم ايقاع في العبث لانه مظنة بقاء الحكم وتجهيل
على هذا التقدير وايضا هو عبث لان فائدته اي فائدة بقاء التلاوة الا فادة للحكم وقد انتفت على ما فرضتم والايقاع في العبث والعبث كلاهما
محالان على الله تعالى واما عكسه فهو ايضا ايقاع في العبث لان ارتفاع التلاوة مظنة ارتفاع الحكم وايضا رفعه رج عبث اذ لا فائدة في الرفع
قلنا هذا مبني على التحسين والتقبيح العقليين وهما ممنوعان عند الاشعرية ولو سلم التحسين والتقبيح العقليان كما هو الحق عندنا فلا نسلم ان
الدال على ارتفاع الحكم دون التلاوة وبالعكس والاعجاز والتلاوة وجواز الصلوة من الفوائد فلعل العبث في ابقائها وكذا ارتفاع هذه الاحكام
من الفوائد فلا عبث في العكس فافهم مسئلة جاز نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع باخبار شيء ثم ينهيه عنه اتفاقا وقد وقع ايضا فان سول الله
صلى الله عليه وسلم امر ابا هريرة رضي الله تعالى عنه باخبار من لاقاه ممن قال لا اله الا الله دخل الجنة فبعد بشارته لامير المؤمنين وامام الاعدلين
عمر رضي الله عنه نهاه عنه كما في صحيح مسلم والمصلحة في النهي ان لا يتكلموا فانه يصل الى المتكاسلين فيتكلون واما ابتداء فانما امره وعلما منه بانه يخبر
اولا امير المؤمنين عمر ومثله لا يتكل بل يجد غاية الجهاد او الشكر واما النسخ بايقاع نقيضه فمنعه الحنفية والمعتزلة مطلقا سواء كان الاول مما يتغير او لا
فاعلم انه لم يوجد من الحنفية نص صريح في منع هذا النسخ بل المعتزلة قالوا به على ان فيه تجويز الكذب القبيح وفي التحرير وينبغي ان يكون قول الحنفية مثله
لكن يرد عليه ان قبح الكذب ليس عاما فقبل السقوط اعراض جهة محسنة حتى يمنع نسخه بل يجوز ان يامر الشارع بالاخبار عن شيء وهو صدق لكونه
حسنا ثم يعرضه بعد حين مفسدة ويكون في الكذب مصلحة غالبة على قبحه فيامر بالاخبار عن النقيض والحنفية قد صرحوا بجواز انتساخ كل من حسنة وقبيح بالنقيض
والله اعلم بمراد عباده وقيل في التحرير تبعا للعلامة امتناع النسخ بايقاع النقيض انما هو فيما لا يتغير واما فيما يتغير فيجوز ايقاع الاخبار بعكسه بعد تغيره

من غير تراخ كما في قوله انا احكم الزمان يجب في التناقض لانه كون الخبرين بحيث يلزم صدق كل كذب الآخر وبالعكس ولا يجب ان يراد التنافي في زمان ان هذا انما يتحقق عند اتحاد زمانيهما فاذا كان الخبر الاول صدقا فالثاني كذب وبالعكس فلو نسخ الامر بايقاع الخبر بالامر بايقاع نقيضه ولو كان متغيرا يلزم الامر بالكذب في احد الحالين فالمتغير وغيره سواء فلا وجه للتخصيص بالا تغيير وقد تقرر كلام التحرير بانه اراد بالمتناقضين ما يكونان متناقضين في ظاهر الامر ولا يكون ذلك الا بان يختلف ايجابا وسلبا ظاهرا وح اذا كان فيما لا تغيير يكون احدهما كاذبا البتة فلا يصح التكليف بالاخبار باحدهما ثم نسخه بايجاب الاخبار بالآخر واما اذا كانا فيما تغيير فيجوز صدقهما باختلاف الزمان فيجوز اولا التكليف فيما تغير بايقاع احدهما ثم بايقاع سليه مراعيا شرائط التناقض فلم يذكر احكاما لاصلى قياسيه باذكر فيما لا تغيير فان حكمهما واحد ولا يخفى ان هذا التكلف مستغنى عنه بل يجوز نسخ مدلول الخبر فان كان مدلولا مما لا تغير كوجود الصانع فلا يجوز انتساخه اتفاقا واوكان مما تغير فالجمهور يقولون هو مثله في عدم الجواز وهو الحق وقيل يجوز مطلقا ماضيا كان الخبر او مستقبلا وعليه الامام فخر الدين الرازي الشافعي والآمدي وقيل يجوز اذا كان الخبر في المستقبل دون الماضي واختاره البيضاوي لنا كما اقول النسخ اما رفع او بيان للامد وكلاهما باطلان اما عدم الرفع فلان الكرافع لا يرفع ولو ارتفع الخبر ارتفع مصداقه الذي هو الواقع وقد يقال النسخ عبارة عن العدم الطاري وهو لا يوجب رفع ما هو واقع بل انما رد الوجود والتقرير الا دفي ان الخبر حكاية عن امر واقع فارتفاع هذا المحكي عنه في زمان آخر لا يوجب ارتفاع الخبر لتحقق ما حكي به عنه فليس في انتساخ الخبر ارتفاعه في شئ بل الخبر انما لا يرتفع الا اذا ارتفع من الزمان الذي حكي في الخبر عن تحققه فيه فلا بد من ان يتحد زمان الرافع والمرفوع لتغاير ضافير فع الرافع مصداق المرفوع ليرتفع الخبر المرفوع من البين فيلزم رفع الواقع البتة وهو محال واما عدم البيان للامد فان من شرط لزوم الحكم لا يتصور الا في الانشاء حقيقة كصيغ الانشاءات او حكما نحو كتب عليكم الصيام لان اللفظ هناك موجب ان لم يمنع مانع فيتصور فيه الدوام لولا هذا البيان واما الخبر فلا يوجب شيئا بل تحقق المحكي عنه سابق عليه موجود في زمانه معدوم بعده ولا دخل للاخبار فيه والاحصر ان يقال ان النسخ سواء كان رفعا او بيانا للامد لا بد فيه من كون الحكم بحيث لولا النسخ لدام وهذا لا يتصور في الاخبار لان تحقق حكمه يعتمد على وجود المحكي عنه ولا دخل في وجوده وعدمه للاخبار كما لا يخفى فافهم واستدل بلزوم الكذب يعني لو جاز انتساخ الخبر لزم كذبه لارتفاع مصداقه بالنسخ وقيل في الجواب ان الكذب لا يتعلق بالمستقبل فليس شئ فانه من البين ان الاخبار عن المستقبل ان كان بحيث مصداقه فيه فصدق والا فكذب الم تركيف نسب الله تعالى الى الكفار تكذيب خبر الحشر والنشر اقول في لزوم كذب الكذب عند انتساخ الخبر على تقدير البيان اي تقدير كون النسخ بيانا للامد نظر فان انتهاء وجود المحكي عنه الى زمان لا يوجب الكذب في الحكاية فتدبر ولك ان تقرر الكلام بان النسخ يجب فيه ان يبين الناسخ امد الحكم بالمعارضة فلا بد حينئذ من وحدة زمان الحكم فان تحقق مصداقهما فاجتماع النقيضين والا فالكذب وهذا بخلاف الانشاء فان الاول يرتفع بالمعارضة او يظهر امده وبها وتجويز انتهاء الامد بانتهاء مصداقه لانتهاء علته فليس من النسخ في شئ فتدبر المجوزون قالوا اولا لو قيل انتم مامورون بصوم كذا ثم نسخ لجاز اتفاقا مع انه خبر قلنا ههنا امران الاخبار تتعلق الامر بالمخاطبين والامر المتعلق بهم الموجب ولم ينسخ الخبر تعلق الامر لان وقوع الامر واقع ولم يرتفع وانما نسخ الامر المتعلق المخبر عنه وهو ليس خبرا فما هو خبر لم ينسخ وما انتسخ ليس بخبر وان اريد الاخبار المقيد بالدوام فهو كاذب من الاصل عند فرض انتساخ الامر فهذا ليس من النسخ في شئ بل بعد هذا الاخبار عن الشارع لا يصح الانتساخ اصلا وقالوا ثانيا يجوز اتفاقا انا نفعل كذا ثم يقول اردت مدة فقد انتهى حكم الاول بهذا وهو النسخ قلنا انه تخصيص للنسخ فليس من الباب في شئ كذا في شرح المختصر لمصنف في حواشي مير زاجان هذا المزاح وللمزاحي لا يكون تخصيصا

بل فسخا اقول انه دفع للحكم من الاصل لا رفع له بعد ثبوته والا لكان دفعا لما يلزم تقليبا للواقع وكل دفع ورفع وتمتراخيا فتخصيص غايته ما في البيضاوي ان لم تقم قرينة على هذا الدفع عند الكل بالاول كان الثاني بدراعنه ناويكم بكونه بالمقبول من الاصل ما كونه نسخا خلافا بل هو تخصيص غير مطابق لمراد العرب وانما يكون بدرا وفي الانشاء لما كان اللفظ حدثا يمضي ومثبتا للحكم كان المتراخي رافعا موجبا للدفع من وقت وجوده عندنا لما لا يصح الدفع فانه يصير غير مطابق للعربية ويكون بدرا من الكلام والاعمال خير من الابدار فان العاقل لا يتكلم بكلام يحتاج فيه الى الرجوع فقد اتضح الفرق بما لا مزيد عليه

مسئلة يجوز نسخ الكتاب بالكتاب كما مر ونسخ المتواتر من السنة بالمتواتر ونسخ الاحاد بالاحاد والاحاد بالمتواتر اتفاقا اما نسخ المتواتر بالاحاد فمنعه الجمهور خلافا للشافعية قليلة بالعكس التخصيص فانه جائز بخبر الواحد عندهم لكن عند صيرورة المتواتر مخصصا ظنيا والشافعية قليلة على المنع لانه اي التخصيص جمع بين الدليلين وهذا اي النسخ ابطال الاول والبطال القاطع بالظني لا يجوز وفيه شيء فانه مر ان التخصيص جمع لكن مع تغيير في الاول وتغيير القاطع بالمظنون لا يجوز ولما اذا خصص او لا بقاطع فيصير مظنونا فيجوز التخصيص لكونه تغيير امثله فينبغي ان يجوز النسخ ايضا لانه ابطال بمثله فتدبر لنا المقطوع لا يقابله المظنون فلا يصلح رافعا ولا مضيا الا ما حكم الاول قيل في حواشي مير زاجان فيه نظر لان المتواتر وان كان قطعيا حدوثا لكنه ظني بقاء لانه قابل للارتفاع والنسخ لان الكلام فيه وانما البقاء بالاستصحاب كالامر فانه لا يدل على الدوام والبقاء والنسخ انما هو باعتبار الدوام فالناسخ يزيل دوامه فما لزم الارتفاع المظنون بالمظنون وجوابه ان حكم المتواتر مقطوع الى ظهور ما يعارضه ويرفعه والاحاد اذ ليس يصلح للمعارضة لا يرفع بقاءه القطعي وهذا ظاهر جدا اقول على التنزل المتواتر قطعي حدوثا ظني بقاء كما ذكرتم والاحاد ظني حدوثا وبقاء اي مظنون حدوثا ظنيا فما من بقاء المتواتر لان البقاء مشكوك والمشكوك لا يعارض المتيقن والواحد حجة في البقاء فلا تعارض لان الضعيف لا يعارض القوي فلا يصلح ناسخا وقول شارح المختصر بعد الاشتراك بين الظنية لا يعتبر القوة والضعف في قدر الظن خلاف المعقول اللهم الا ان يقال اعتباره نوع عسر فسقط وفيه ما فيه الا ان يكون له قوة تحريرية الى اليقين كالمشهور عندا لحنفية فيعارض المتواتر ويجوز به النسخ بالزيادة وفيه تحقيق سنذكره انشاء الله تعالى قالوا اولا ثبت التوجه الى البيت اي الكعبة بعد قطعه اي بعد مقطوعية التوجه الى بيت المقدس بخبر الواحد لاهل مسجد قباء فقد ارو الى البيت بعد ما كانوا متوجهين الى بيت المقدس ولم ينكر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم رد المالك والشيخان والنسائي عن ابن عمر قال بينما الناس بقباء في صلوة الصبح اذ جاءهم آت فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قد انزل عليه الليلة قرآن وقد امر ان يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم الى الشام فاستداروا الى الكعبة فتحولت قباء كانت في صلوة الصبح واخرج الشيخان عن البراء ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اول ما قدم المدينة نزل على اجداده او قال على اخواله من الانصار وانه صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا وكان يعجبه ان يكون قبلته قبل البيت وانه صلى اول صلوة صلاها صلوة العصر وصلى معه قوم فخرج ممن صلى معه فمر على مسجد وهم راكعون فقال اشهد بالله لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قبل مكة فداروا كما هم قبل البيت وهذا قصة اخرى والمسجد غير مسجد قباء كما صرح به القسطلاني في شرح صحيح البخاري وقد وقعت في صلوة الفجر وممن ظن ان المسجد مسجد قباء فقد غلط وسهى وبالجملة ان اهل مسجد قباء اولا هذا المسجد قد علموا بخبر الواحد عنه معارضة القاطع وحكموا بانتساخه به فلا يتوجه اليه ما في البحر الرائق ان التوجه الى الكعبة ثابت بالكتاب وهو متواتر لانه يجب انه بالكتاب لكن لم يكن متواترا بين الاخبار بل انما وصل اليهم بخبر الواحد فيهم وقالوا انا كان عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام يعمل بالاحاد فتبليغ الاحكام عليها مبتدأة كانت او ناسخة فعلم ان النسخ كان بخبر الواحد وبكون اي منها غير المتواتر فقد يقترن بما يفيد القطع

من القرآن محفوظة كما يحاكي في السنة ونحن انما ندعي عدم انتساخ المقطوع بالخبر المعروف وخبر القبلة من هذا القبيل لان الاخبار بتحويل القبلة بحضرة صاحب الشرع صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مع علم المخبرين بخبر رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم التحول كما في قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها وكذا في المبهوتين فتامل فيه ولك ان تجيب عن الاول ان اهل قباء وغيرهم صلوا بخبر الواحد ثم تحولت وقد اتفق اخبارهم بما تقرر سواء فعلوا به وقد اخرج الطبراني في خبر التحول ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال اوشك رجال ان يصلوا بالغيب فلم يعتبر رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اخبار الواحد خبرا وعلم بانهم بالغيب وهذا هو الطريق فلا يقوم حجة ويجاب في التحرير عن الثاني ان لبث الاحاد لتبليغ نواسخ القاطع ممنوع ومن ادعى فعليه البيان فافهم وقالوا ثالثا قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير الى الآية نسخ بتحريم كل ذي ناب من السباع مع ان التحريم انما ثبت بخبر الواحد وحملت على التخصيص دون النسخ كما قيل بعيد لكونه مترا خيا عنه فان الآية مكية وهذا التحريم كان بالمدينة والتراخي في المخصص باطل عندنا مطلقا وعند غيرنا عن وقت الحاجة قلنا لانسلم اذ المعنى لا اجد الان اذ المضارع ظاهر في الحال ولو سلم نزل فتحمل له فيحمل عليه فلا يرفع تحريم الاستقبال بعدم المعارضة ولو سلم الارتفاع فعدم الوجدان انما يوجب اباحة اصلية فان لزم رفع هذه الاباحة ترفع الاباحة الاصلية ليس بشيء فتدبر قال في الحاشية الفرق بين هذا والتقرير مشكل في اثبات حكم شرعي والجواب عنه ان ههنا اعتبارا لعدم وجدان المنع هو انما يوجب عدم تعلق الخطاب بالتحريم وانما تعلقه بالاباحة فكلا الخلاف التقرير فانه دال على تعلق الخطاب بالاباحة فافهم ونسخ ابن الحاجب التحريم اي تحريم السباع من البهائم فلا نسخ انما هو لانه مالكي والسباع من البهائم سوى الخنزير مباحة عنده مسئلة يجوز نسخ السنة بالقرآن جوازه عقلا واقع قول الشافعي المنع عقلا كما نقل عن عبد الله بن سعيد او سمعا كما قال ابو حامد وابو اسحاق والطيب الطبري وقيل ليس بممتنع اعتقادا ولا سمعا لكنه لم يقع قال السبكي نص الشافعي رد الايدل على اكثر من هذا وفي كلام المصنفين اشارة الى ان الشافعي موافق كما قال الاسمندي وامام الحرمين ان السنة الى البيت المقدس ليس في القرآن وقد كان ثابتا فكان ثبوته بالسنة ونسخ بآية التحويل فقد ثبت الوقوع وقيل ان التوجه الى بيت المقدس لعله كان علما بالشريعة السابقة فان شرائع من قبلنا كانت حجة فليس فيه نسخ السنة بالكتاب على هذا فان التوجه الى بيت المقدس كان بعد الهجرة بعد ما كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يتوجه في مكة الى الكعبة فليس بناسخ لما من العمل بالشرع المتقدم الا على القول ان العمل بالشرع المتقدم انما يكون اذا لم يسلم نسخه اصلا وههنا قد انتسخ التوجه الى بيت المقدس في شريعة عيسى عليه السلام على نبينا وعلى آله واصحابه فان قبلة النصارى الى الشرق وكذا الناسخ حرمة المباشرة المنافي ليالي شهر رمضان نسخ لقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الآية مع ان الحرمة ثابتة بالسنة دون الكتاب وتجويز كون الناسخ سنة متعاضدة بالكتاب فصار من قبيل انتساخ السنة بالسنة فلم يكن من الباب وكون المنسوخ كتابا من قبيل نسخ التلاوة فيكون نسخ الكتاب بالكتاب لم يكن من الباب فرع بعد باجد الا انه لو كان الامر كذلك لنقل نقلا واحادا ينتفع بان معلوم المتقدم والمتاخر معلوم عليه بالناسخية او المنسوخية اجماعا فقد يقال الاجماع انما هو فيما يصلح الموجب انما وههنا لا يصلح لان الكلام في جواز انتساخ السنة بالكتاب وهو لا يخلو عن ثوب مكابرة فانه لو جوز مثل هذه الاحتمالات لابطل باب الحكم بالنسخ فانه صح ان يقول في كل نسخ هذا الناسخ لكان معلوم المتاخر لا يصلح ناسخا فندري فمتى ناسخ آخر فمن اصله كيف وقد صح وشاع بل تواتر ان التوجه بيت المقدس كان فرضا ثم نسخ بقول ناسخ سوى القرآن لتعطيل هذا القطع بالقطعي الناسخ وافهم والاخذ الشافعية قالوا ان الله تعالى قد بين بالكتاب تبيين للناس ما نزل اليهم من ربهم والكتاب يعم السنة فالبيان الذي لا يرفع سنة بالنسخ وسنة قال يرفع

الله تعالى بالنظر في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم مبين للقرآن فلا يلزم من انتساخ القرآن بكلامه لا عدم انتساخ كلامه بما هو ناقل من الله تعالى فهذا الوجه وجيه لكن يأباه قوله وهنا تحريف الكلم عن مواضعه وذلك لانه قد لزم منه ان صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مبين بالقرآن فهو البيان فيتم التقض بانتساخ القرآن بالقرآن فانه ايضا مما نزل اليهم ليكون بيانا فالانتساخ به قابل فيه قلنا اولا البيان ههنا بمعنى التبليغ والمعنى وانزلنا اليك الكتاب لتبلغ الناس ما انزل اليهم فليس هو بيان الحكم حتى لا يكون رافعا ولو سلم ان البيان بيان الحكم فانما لا يرفع السنة بمتيقنا الكتاب لا بغير دليل يجوز ان يكون السنة ايضا ناسخة بالكتاب وثانيا فيه اي في نسخ الكتاب بالسنة تغيير للناس فانه يوهم ان الله يكذب نفسه ويرفع قلنا لا نسلم ان فيه تغييرا كيف واذا علم ان الرسول بلغ فقد ارتفع من عند نفسه فلا تغيير لان ما جرى على لسانه الشريف حكم الله تعالى فلا يوهم المغرور فافهم

مسئلة يجوز نسخ الكتاب بالسنة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فلنا قال له قولا واحدا فيه لكما يوهم المنهاج ان فيه اقوالا ثلاثة قولين لنا هذا النسخ ممكن لذاته فاذا وقع نظرنا الى مفهومه لا الى الوقوع وليس ممتنعا بالغير لان الاصل عدمه لكن اصحاب الشافعي لا يقنعون عليه بل يمنعون الامكان فان رب شيء لا يمنعه العقل ويظهر استحالته ولعله يشير المكابرة وتفصيل الدليل ان الكتاب لا يزيد على السنة الا بالنظم واما الحكم فمحكم كل منهما حكم الله تعالى فلا يستقيم ان يتبع احدهما الآخر وكذا لا يستقيم ان يتبين احدهما بالآخر وانكاره مكابرة واستدل بانه قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين الثابت بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وقول جماعة منهم الشيخ ابو بكر الجصاص والامام فخر الاسلام وتبعهما كثير منهم صدر الشريعة ليس الناسخ الحديث بل الناسخ آية المواريث فليس من الباب مرجوح فانا اي آية المواريث لا يعارضه اي وجوب الوصية للاقربا لان الميراث بعد الوصية فيجوز ان تكون من الثلث والميراث في الباقي وفي الحاشية وبه قال الفقيه ابو الليث اعلم ان الامام فخر الاسلام اثبت المعارضة والنسخ بوجهين وقال بيانه انه قال من بعد وصية يوصى بها او دين قربت الميراث على وصية منكرة والوصية الاولى كانت معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ترتيبه على المعهودة فصار الاطلاق بمنزلة المقيد كما يكون القيد بمنزلة المطلق انتهى كلامه الشريفة واعترض الشيخ المداد في شرحه ان ليس معنى بعد وصية مطلقة اي وصية كان حتى يلزم ثبوت الميراث بعد الوصية الواحدة من غير النفاذ وصية الوالدين والاقربين بل المعنى ان الميراث بعد كل وصية من الوصايا كما يقتضيه النكرة الموصوفة ودخل فيه الوصية المفروضة فلا يناني شرع الميراث حكم الوصية المفروضة ويقول هذا العبد مع الاعتراف بما عن الاعتراض على امثال هذه الرجال ان حكم آية الوصية وجوبها عند الموت وترك المال فاذا وجب الوصية بالمال للوارث لم يبق محلا للوصية الا بعد وآية الميراث يدل على عدم الميراث بعد نفاذ جميع الوصايا الصادرة عن الميت فلزم منه شرع الوصية المطلق عن الافتراض فلا تشكل ان هذا الاطلاق رافع للوجوب البتة كما ان التقييد رافع للاطلاق وهذا لما سمعت وقرئ في شرح البديع بان الوصية المذكورة ههنا نكرة وهنا كما سمعت اذا اعيد نكرة كان الثاني غير الاول فبدل آية الميراث ان الميراث مفروض بعد الوصية الثابتة وهو مناف للافتراض الوصية لكونها مبطلة للميراث فلزم النسخ واعترض عليه الشيخ المداد ولا بان ترتيب الميراث على الوصية الغير المفروضة ثابتة بدلالة النص فلا يعارض وثانيا ان بعد نكرة المعاد للاول ليس كما بل قد تجاوز في كثير من المواضع فلا يحمل وجوب الوصية الثانية قطعا ويقول هذا العبد غفر الله له هذا ما توجه له خانه حقيقة الكلام المغايرة الا بعارض ولبس هنا كما عارض فيحمل عليه وان سلم احتمال المجاز النسخ لكن لم قلت ترتيب الميراث على الوصية الغير المفروضة وصار المال مشغولا بالميراث فالبطل تصرفا آخر فيه وغير وصية الثالثة فرع الوصية المفروضة قطعا فالنسخ فانه وقع بين الوصية الثانية بقوله وبيانه ان الله تعالى فوض الوصايا في الاقربين الى العباد فيقول الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم نزل

بيان ذلك الحق وقصر على صدد ولازمة تقرير بعاد لك الحق بعينه فتحول من جهة الايصاء الى الايصاء الى للميراث والى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اى الذى فوض اليكم قوى نفسه اذ عجزتم عن مقادير دالاترى الى قوله لاتدرون ايكم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقال النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث اى بهذا الفرض نسخ الحكم الاول انتفى كلماته الشريفة واعترض عليه الشيخ الدهلوى بان الآية ليست محكمة فى هذا المعنى بل يجوز ان يكون المعنى الله يوصيكم بقسمة التركة على هذا النمط ولم يفوض اليكم القسمة قط لانكم لاتدرون ايكم اقرب نفعا وليس نسخ الوصية هو الذى فوض اليهم بل المفوض اليهم باق كما كان وح لاتعارض فلا نسخ وانت خبير بان الاحكام لايشترط فى النسخ بل الظهور كاف كيف وآية الوصية ليست محكمة فى ايجاب الوصية لاحتمالها معنى آخر كما سيجئ انما المراد بالمعروف ايجاب الوصية فلا بد فى انتفاء ظاهر آخر وعلم انه روى البخارى والبيهقى عن ابن عباس قال كان المال للولد والوصية للوالدين والاقربين فنسخ الله من ذلك ما احب فجعل للذكر مثل حظ الانثيين وجعل لكل واحد منهما السدس مع الولد وجعل للزوجة الثمن والربع وللزوج الشطر والربع وقول الصحابى فى الاخبار من النسخ حجة فلا بد من حمل آية الميراث على احد الوجوه المذكورة ولو جعل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ناسخا كما روى عن ابن عباس لكان اوفق للشعب لانه يفيد ان للرجال والنساء نصيبا فى جميع ما ترك فليس فيه الوصية المفروضة فتدبر واعترض على هذا الدليل بانه من الاحاد فلا يجوز النسخ به اتفاقا قلنا هم هذا الدليل لو تم فيضرنا ويضركم الا ان يدعى الشهرة وهو اى الاحاد المذكور الاقرب الى الحق لتلقى الائمة بالقبول فيجوز النسخ به على مذهب الحنفية القائلين بجواز انتساخ الكتاب بالمشهور من الخبر وهذا غير واف لان الحنفية لايجوزون نسخ المقطوع بالخبر المشهور الا النسخ بالزيادة ولكن قال الامام ابو زيد القاضى لم يوجد فى كتاب الله ما نسخ بالسنة الا بطريق الزيادة فعلى هذا لايصح التزام انتساخ آية الوصية بهذا الخبر ولو بلغ حد القطع فتدبر فى تقرير الكلام الاوجه ان يقال الاجماع على الحكم المتأخر دليل وجود الناسخ لان الاجماع لايكون خطأ فلا بد من انتساخ الحكم المتقدم وههنا قد اجمع على بطلان الوصية لوارث فلا بد من انتساخ الوصية المفروضة وليس الناسخ بقرآن فهو سنة فيتم المطلوب اقول لو تم هذا الدليل على جواز النسخ بالاحاد بان يقال الاجماع دال على وجود الناسخ وليس قرآنا فهو سنة وليست متواترة والا اى ان كانت متواترة علمت متواترة ولم يعلم التواتر وهو ظاهر فهو اى الناسخ من الاحاد والا لنقل لعله كان متواترا عند المجتهدين الحاكمين بالنسخ لقرب زمانهم وهو الظاهر فانه لولا التواتر لما حكموا بخلاف القاطع هذا لو ثبت ان اهل الاجماع تمسكوا بهذا الخبر فصار مقطوعا كالمتواتر بل فوقه افلا تو يسلم الاجماع للحفاظ وانما نمنع نسخ خبر الواحد للمتواتر اذا لم يفد القطع وههنا قد افاد بالاجماع المصير اياه قطعيا لتم الكلام من غير كلفة وان لم تثبت فلنا نمنع تحقق الاجماع على الاصل الدليل بوجه آخر وهو انه لانسخ اصلا ومعنى آية الوصية كتب الله عليكم الوصية للوالدين والاقربين فى اللوح المحفوظ اى وصية تلزم عليكم بتقسيم مال الميت عليهم بالسهام المقدرة عند الله تعالى ولم تتبين هذه الوصية فصار الآية مجملة وآية الميراث نزلت بيانا لهذا الاجمال فلا نسخ وهذا التأويل وان كان متعلما من حيث اللفظ وللبيع عنه الذهن السليم لكن ينافى ما روى البخارى عن ابن عباس وما روى ابو داود والنسائى عنه فى قوله ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين قال كانت الوصية كذلك حتى نسختها آية الميراث بظاهره يدل على انهم كانوا يوصون لهم امتثالا لهذه الآية فلا اجمال ولا اضافة قال الله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها الآية والمثل له فلا يكون ناسخة للآية ولان الله اتى بها فلا يكون ناسخا ايضا لان ناسخ الآية ماتى به من الله وهذا انما يتم لو كان النسخ نسخ الحكم ولو كان نسخ التلاوة فليس من الباب فى شئ قلنا النسخ نسخ الحكم وهو بما يكون الحكم الثابت بالسنة خيرا للمكلف من الحكم الثابت بالكتاب مثلا وهو ظاهر فلا فرق بين الكتاب والسنة ولا بالنظم والله الآتى للسنة والمبدل للحكم فلا ظلم ان الله ليس اتيانا بما بقوله تعالى فعل ما يكون له ان ابدله من تلقاء نفسه ان اتبع الا ما يوحى الى واعلم انه روى الدارقطنى انه قال

رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا ينسخ كلامي كلام الله ولا كلام الله ينسخ كلامي كلام الله ينسخ بعضه بعضا فهذا الظاهر يدل على ان السنة لا ينسخ الكتاب واجاب الشيخ عبد الحق الدهلوي رحمه الله تعالى بان المراد كلام الله الذي استخرج منه الاحكام الاجتهادية لا ينسخ كلام الله الذي هو الوحي ويؤيد هذا قوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكل صدر عن اللسان الشريف من الكتاب والسنة هو الوحي وكاشف عن ما في الكلام الازلي فالانتساخ بالسنة في الحقيقة انتساخ حكم ثابت بكلامه وقال يحتمل ان يكون هذا الحديث منسوخا وهو ظاهر غير صحيح لانه خبر فلا يحتمل النسخ الا ان يقال انه انشاء لوجوب العمل بالكتاب عند معارضته الحديث اياه وهي صورة خبر بعد تسليم الانشاء به فافهم وتدبر **مسئلة** الاجماع لا يكون منسوخا ولا ناسخا عند الجمهور خلافا للبعض اما الاول فلما اقول اتفاق الكل على حكم من غير تاقيت يدل على انه حسن وقبيح لذاته لا يحتمل السقوط فالنسخ اما ان الحسن الذي لا يحتمل السقوط وكذا القبيح كذلك لا يقبل النسخ والا يكن حسنا او قبيحا كذلك لجواز الاختلاف عادة فلا يصح انعقاد الاجماع فالحكم المجمع عليه الغير الموقت لا ينسخ واما الموقت فظاهر انه ينتفي بانتفاء الوقت وهو ليس من النسخ في شيء قال صاحب مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره العزيز لا حدان يمنع الملازمة لا جواز ان يكون اهل الاجماع الثلثة او الاثنين فيجوز ان لا يختلف فيه والعادة غير محيل وايضا ان يكون المستند خبر من الاخبار الاحاد مقطوع الدلالة فلا يختلف اصلا وامكان اهل الاجماع جاز غير ثم هذا انما يتم اذا وجب الاجماع المستند واما اذا جوز الاجماع من الناس الله تعالى الغير المكذوب فلا يحتمل الاختلاف اصلا هذا واستدل بان انتساخ الاجماع لفظي او قطعي والاول باطل لانه نسخ بالظني خلاف المعقول لان الاجماع قطعي والثاني انا نقول اجماع الاثنين والاول باطل لانه اما متاخر عن الاجماع وينقض قاطع متاخر لا يتصور الانتساخ اذ لا اجماع الا بعده عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام اذ لا اعتداد بفتوى احد بحضرته الشريفة ولا اعتداد بالاجماع من غير وحوله صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه والسلام او المتقدم على الاجماع وينقل تقدم قاطع يعلمه خطاء لان الفتوى على خلاف النص القاطع الغير المنسوخ باطل وايضا الناسخ يجب تاخيره والثاني ايضا باطل لانه لا بد حينئذ من اجماع قاطع لدوام الاول وباجماع آخر يتبع اولا ولا ثانيا على قطع الدوام للحكم وادراك الانتهاء ثم الاول ان يحذف الشق الاول من البين فانه يختص ج البيان بالاجماع المقطوع دون السكوتي والمنقول احاد اهل يقال ان احتاجه ينقل او اجماع الى الآخر ثم وهلم جرا نقض بان النقل القاطع المتقدم اذا كان ناسخا لا يجعل الاجماع خطاء فان الناسخ يرتفع به المنسوخ بعد ثبوته لانه يعمل به من يد والامر والمصنف جوز كون الناسخ مقدما فتامل فيه فانه موضع التامل والمذكور في بعض الكتب في ابطال انتساخه باجماع آخر انه يستلزم ان يكون احد الاجماعين خطاء والمنع عليه اظهر وفيه نظر ظاهر فالاستدلال ان لا دلالة على قطع الدوام افرد ان نسخ ثابت بالوحي وان انتفى لوفاته صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لكن عند من نسخ ما ثبت بالاجماع لم يتبقه لبقاء انعقاده بعده فلا يمنع ظهور انتهاء حكمه للمجتهدين الراسخين في العلم المتنبهين على اسرار الشريعة فيبدل المصلحة فيجوز ان يجمع على خلاف ما اجمع عليه سابقا لاحتمال تجدد مصلحة خبري الا ان يكون الاجماع الاول اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فانه اقوى من سائر الاجماعات لا ينسخ باجماع من بعدهم فان الدليل القطعي بالاضعف لا يجوز وفيه اني لم لا يكون الاجماع منسوخا باجماع صرح به الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى في باب الاجماع لكنه قال في باب النسخ ان الاجماع لا يكون ناسخا لان النسخ لا يكون الا في زمانه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والاجماع لا يكون الا بعده وصلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فظهر كلامي هذا بحمد الله تعالى لكن لم يعلم بان مراده منع انتساخ الكتاب والسنة بالاجماع كما يدفع عنه

وليله فلما بينا في انتساخ الاجماع بالاجماع ثم قال سطع الاسرار الالهية قدس سره ان الاجماع اما عن مستند او لا يشترط الاستناد بدليل وعلى الاول فالحكم الثابت بالاجماع الاول ثابت من قبل وكذا حكم الاجماع الثاني فالنسخ ان كان قبل المستندين والاجماع انما هو دليل الناسخ كعمل الصحابي على خلاف النص المفسر ثم ان كان المستند القياس فالاجماع دليل الدليل وايضا الاجماع الاول ح اجماع على المنسوخ فهو خطاء في نفس الامر وانما لم يعلم لعدم ظهور منسوخيته وعلى الثاني فالاجماع بالهام من الله تعالى وح يصح ان يكون منسوخا وناسخا لكن كما انه يصلح ناسخا للاجماع كذلك يصلح ناسخا للكتاب والسنة فالالهام لا يكون باطلة فلا بد من ان يكون رافعا لكن على هذا يلغوا الاجماع ويكون الهام الواحد ايضا ناسخا ولا يجري على هذا احد فان الفتوى من غير حجة شرعية بعد ظهور ختم النبوة صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مما لا يجوز اصلا هذا كلام متين غاية المتانة وليس لقائل ان يقول فرق بين الهام الواحد والهام الكل مخالفا لما ثبت بالشريعة المطهرة فان الهام الواحد الرافع ما ثبت بها يجب عدم الفرق بينه وبين اخبار النبي الاصيل فيفقد فائدة الختم بخلاف الهام اهل الاجماع فانه لا يوجب الاستحالة وذلك لان الاحكام قد كملت والشريعة قد تمت بظهور الختم المحمدي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كما يشير اليه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلا اظهر بعد وفاته صلى الله عليه وسلم حكم لم يكن ثابتا فالصحيح الالهام الصحيح الواحد والكل بما لم يثبت بالشريعة الغراء فالاجماع ان جوز من غير مستند بل بالهام فقط لا يكون هذا الالهام الا موافقا لدليل لم نظر اليه وبعيد ان يكون مكابرة وبعيد اعن ان يجتمع عليه احد فافهم والمجيزون لكون الاجماع منسوخا قالوا لو اختلفت الامة على قولين فاجماع منهم على ان المسئلة اجتهادية يجوز الاخذ فيها بكل من القولين فاذا اجمعوا على احدهما بطل جواز الاخذ بكل منهما ووجب اتباع هذا الاجماع قد انتسخ الاجماع الاول بهذا الاجماع وهذا الدليل لا ينتهض حجة الا على من يجوز انعقاد الاجماع بعد استقرار الخلاف في الصدر الاول وبعده فوجه حجة واجبة العمل قلنا لا نسلم ان اختلاف الامة على قولين اجماع منهم على الاخذ لكل بل كل فريق يحكم بان الاخذ بقول فريق آخر لا يجوز لنا هو اجماع على ان الحق لا يخرج عن القولين وليس الاجماع الاحق مناقضا رافعا اياه حتى يكون منسوخا بل مقررا له بتعيين احد القولين فالثابت يجوز ان ينعقد الاجماع على قول ثالث فح يرتفع به حكم الاجماع الاول اعني عدم خروج الحق عنهما فاثبت هذا احتمال عقلي يمتنع وقوعه شرعا بل العادة صحيحة باطلاع دليل دال على قول ثالث قد خفي على الفاحصين الاولين فافهم ويثبت ولو سلم الاجماع عليه فلا نسخ ايضا لان الاول مشروط بالعدم القاطع وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط ليس من النسخ فان القضية وصفيتة معناه المسئلة اجتهادية يجوز الاخذ لكل ما دامت اجتهادية وذلك لان كل فريق لا يقطع بما يقول بل يجوز القول الآخر فحكمهم باخذ ما يقولون او ما يقول الفريق الآخر انما هو ما دام الظن لا غير فتامل واما الثاني وهو ان الاجماع لا يكون ناسخا فللحنفية انه لا مدخل للراي في انتهاء مدة الحكم في علمه تعالى بل يعرف بالوحي يعني ان النسخ ليس الا رفع الحكم بعد وجوده او ابانة مدة الحكم وعلى التقديرين لا شك انه لا بد للنسخ من معرفة عدم الحكم ولا مدخل للراي فيه قابل الاجماع لا يعرفه فلا يتصور بل انما يعرف بالوحي فهو الناسخ حقيقة اقول مسلم ان الراي المحض لا يعرف مدة الحكم لكن لا يلزم منه عدم ناسخية الاجماع بل لعل المستند معرف لهم بعد معرفة مدة الحكم بالمستند يحكمون بالحكم المخالف للاول ويعرفونه فافهم وهذا ليس بشيء لان هذا المستند اما راي محض او وحي ولا سبيل الى الثاني لانه لا يصلح معرفا وعلى الثاني هو الناسخ دون الاجماع وقد يمنع عدم منافاة الاراء في معرفة مدة الحكم ويقال انما لا يعرف عدد احكام الوحي دون احكام الاجماع وجوابه انه لا مدخل للراي المحض في معرفة الاحكام بل لا بد من مستند شرعي والقياس منه لا يفيد معرفة المدة والنص هو الناسخ فتدبر ثم يتوجه اليه ان يجوز ان يكون الاجماع بلا مستند بل بالهام منه تعالى لاهل الاجماع فيجوز ان يليهم مدة الحكم

الحكم وقد عرفت مالفي لدفع هذا ولغيرهم اي لغير الحنفية في هذا المطلب انه لو كان الاجماع الناسخ عن نص فهو ناسخ حقيقة دون الاجماع والاجماع كاشف عن وجود هذا النص والا يكون الاجماع الناسخ عن نص بل عن قياس او الهام لو جوزنا فان كان الاول المنسوخ نصا كان او اجماعا قاطعا فالاجماع الناسخ خطاء لان خلاف القاطع خطاء وان كان الاول المنسوخ ظنا لم يبق مع الاجماع لزوال شرط العمل به وهو الرجحان بالقطع الذي هو الاجماع واذا لم يبق معه لم يعارض الاجماع اياه فلا منسخه وفيه اولا ان كون النسخ بالنص دونه كما قلتم في الشق الاول يبطل حجيته لا نسخ النص هو الحجة دون الاجماع فح لا يصح تلك المقدمة والجواب عنه ظاهر لان المدعى عدم اثباته للحكم بل انه حجة بمعنى انه كاشف وانما المثبت النص المستند لكنا لا ننتظر في معرفة الحكم المجمع عليه الى معرفة المستند لكونه قاطعا في ابانة الحكم فتامل وفيه ثانيا ربما كان النص المستند غير معلوم التاخر فلا يصلح ناسخا بخلاف الاجماع فانه معلوم التاخر فح لا نسلم انه لو كان عن نص فهو الناسخ والجواب عنه ظاهر فان عدم العلم بالتاخر انما يستلزم عدم العلم بالنسخ لا عدم تاخره في الواقع ولا عدم صلوحه ناسخا فاذا جمع به وجب ان لا يكون منسوخا والواقع الاجماع على المنسوخ فيكون خطاء فوجب تاخره ونسخه والاجماع انما هو كاشف عن التاخر والنسخ لا انه ناسخ فافهم وفيه ثالثا ان النسخ لا يوجب الخطاء في الاجماع كما في النصين المتواترين يكون احدهما ناسخا للآخر من غير خطاء في احدهما فح للمسلم ان المنسوخ لو كان قاطعا فالاجماع خطاء بل هو قاطع رافع للقاطع الاول وفيه رابعا انه يستلزم عدم جواز نسخ الاحاد بالمتواتر لان الاحاد يتقاعد عند المتواتر فلا تعارض فلا نسخ كما قلتم في الشق الاخير من الترديد الثاني اقول لو اسقط الشقين من البين وقيل لو كان الاجماع ناسخا فح المنسوخ قطعي او ظني الى الاخر لكفى في المطلوب وح اندفع الايراد ان الاولان لانهما كانا على قوله ان كان النص هو الناسخ دون الاجماع وقد استفيد من البينين ثم المتناسخان هما الدليلان المتعارضان لو اتحد زمانهما اي زمان التعارضين والقطعي والظني لا يتعارضان فالنسخ بينهما والاجماع اذا هو قطعي لا ينسخ المظنون ونسخ الاحاد بالمتواتر كما مر انما هو بمعنى عدم البقاء عنده وفيه انه لو كان هذا المعنى لما كان تبقيد كون الاحاد متقدما فائدة بل المتواتر ناسخ بهذا المعنى تقدم او تاخر بل الحق ان المتناسخين يجب ان يكون المتقدم واجب العمل موجبا للحكم الشرعي لولا المتاخر والظني المتقدم كذلك فانه الحكم الشرعي ولو ظنا واجب العمل ما لم يجئ المتاخر ولو سلم انه يجب التعارض بين المتناسخين فمعناه يجب كونهما بحيث لو لا عروض عارض لكانا متعارضين واذا كان المتقدم خبرا فهو بحيث لو لم يرد به الواحد كان هو والقاطع متعارضين فافهم وكذلك الاجماع متلاش في زمان وجود القطعي اذ لا مساغ لرأي احد ولا لفتواه عند معارضة المتواتر فلا يعارضه الاجماع فلا نسخ فح اندفع الاخيران الثالث بالاخير والرابع بالاول فافهم وفيه نظر ظاهر اما في الجواب عن الرابع فما عرفت والجواب عن الثالث فانا لا نسلم ان الاجماع متلاش في زمان القاطع ولا نسلم انه لا مساغ للرأي عند اجتماعه مع راي اخر وان لم يكن لراي واحد مساغ كيف والآراء المجتهدة حجة قاطعة كالنص القاطع فافهم ولو جوزنا الاجماع من الالهام من غير مستند لكان هذا المنع في غاية القوة فافهم فالحق في الاستدلال ما مر من ان الاجماع الناسخ لا كان عن مستند فهو ثابت من الزمان الشريف فاذن الناسخ هو الكتاب او السنة ولا يكون عن الهام فهذا الالهام لا يكون مخالفا لما ثبت في الشريعة الغراء فان الشريعة المحمدية لم تدع مصلحة الا اتت بحكمها ولا تخلف هذه المصلحة ولا الحكم وقد رضي الله تعالى به والمنع مكابرة لا يلتفت اليه صاحب ادب بالختم المحمدي فافهم بجميع وانا سخية الاجماع قالوا اولا حين سال ابن عباس قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وانتم ترددون الام من الثلث الى السدس باخوين مع انهما ليسا اخوة اجاب امير المومنين وامام الاحيين عثمان رضي الله تعالى عنه حجبها قومك يا غلام يعني من الثلث الى السدس باخوين وقد مر تخريجه فقد نسخ القوم الكتاب باجماعهم قلنا اولا ان الآية ساكتة عن حال الام مع الاخوين وكان

اسماء المؤلفين

امیر المومنین رد ما فی هذا المحال من الثلث الی السدس فسأل ابن عباس ان الآیة لا تبنا و لها فاستدل امیر المومنین بالاجماع فیما سکت عنه الکتاب و هذا لیس من النسخ فی شئ و هو ظاهر جدا و قلنا ثانیا معناه ای معنی قول امیر المومنین الاخوة یجاز عما فوق الواحد بالاجماع و هو ای التجوز لیس نسخا بالاجماع فلیس من الباب اصلا و قلنا ثالثا لو سلم ان القوم نسخوا بما لاح لهم من الدلیل و هو الناسخ حقیقة فهو ای الاجماع دلیل علی الناسخ کعمل الصحابی خلاف النص المفسر فانه دلیل علی الناسخ فافهم قالوا ثانیا سقط اسم المولفة من الزکوة باجماع الصحابة فی زمن خلیفة رسول الله صلی الله علیه و آله و اصحابه و سلم ابی بکر الصدیق رضی الله تعالی عنه و عنهم روی الطبرانی عن امیر المومنین و امام العادلین عمر رضی الله تعالی عنه لما اتاه عتبة بن حصین قال الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر یعنی الیوم لیس مولفة و لم ینکره احد من الصحابة فصار اجماعا کذا فی التیسیر قلنا هذا من قبیل انتهاء الحکم لانتهاء العلة المعلومة للصحابة بالاشارات النبویة و فی التعبیر عنهم بالمولفة القلوب اشارة ایضا الی ذلک فانهم لما کانوا یعطون لاعزاز الدین بهم و الآن صار عزیزا من غیر معونتهم حتی قیل الاعزاز الان فی عدم الدفع الیهم و هو ظاهر و هذا ای انتهاء الحکم لانتهاء العلة لا یسمی نسخا لانه انتهاء جلی معلوم قبل وجود ما یتوهم ناسخا بل الحکم موقت به فسقط ما یتوهم ان کل نسخ کذلک فانه انتهاء للحکم لانتهاء العلة لاستحالة ارتفاع الحکم مع بقاء العلة و قد یتوهم ایضا انه کما انهم علموا انتهاء الحکم فی هذه الصورة یمکن ان یعلموا فی صورة اخری لعدم زمان انتفاء العلة فیحکمون بانتهاء الحکم و هو النسخ بالاجماع و لا التفات الیه فانا قد بینا ان الله تعالی لما ختم الشریعة المحمدیة حتی لم یبق حکم لیطلع علیه لعبده علیه و علی آله و اصحابه الصلوة و السلام فالعلم انتهاء حکم الا باعلامه بالوحی صلوة الله علیه و علی آله و اصحابه و السلام و لا یجتری علی منعه مسلم و قد بینه الشیخ الاکبر قدس سره فی مواضع غیر عدیدة من کتبه الکرام مسئلة القیاس لا یکون ناسخا لشئ من الادلة و لا منسوخا بها عند الجمهور خلافا للبعض الغیر معتد بهم اما الاول و هو عدم ناسخیته فلانه لا ولایة للامة علی ابطال حکم من احکام الله تعالی و لا مجال للرای فی ادراک مدد الاحکام و لهذا ای لاجل ان ولایة للامة لا لعلیل النسخ حتی یتعدی فی المسکوت بجامع و فیه نظر ظاهر فانه سلمنا ان لا ولایة للامة لکن القیاس حجة من حجج الله تعالی فرفعه لحکم لیس من باب ولایة الامة بل هو رفع من الله تعالی باقامة دلیل علیه و لا یلزم منه المحال للعقل فی معرفة مدة الحکم بل ظهور ما بدلالة دلیل شرعی غایته ان العقل عرف ذلک فیه تامل و اما الثانی و هو ان القیاس لا یکون منسوخا فلان شرط العمل بالحجة انه و قد زال بوجود المعارض و هو الذی یتوهم ناسخا و اذا انتفی شرط العمل فلا حجیة فیه فلا یرفع به و هذا الوهم لدل علی المطلب الاول ایضا و حاصله انه لا بد للنسخ ان یکون الدلیلان بحیث لو فرض اتحاد زمانهما کانا متعارضین و القیاس لضمحل عند معارضة الدلیل فلا یصلح منسوخا من دلیل و لا ناسخا له فلا یرد ان کل نسخ لا بد فیه من معارضة و شرط العمل عدمها فلا یصح نسخ اصلا و کذا لا یرد انه یجوز ان یکون القیاس مرفوعا بدلیل معارض او رافعا له فلا ینتفی شرط العمل لعدم بقاء المعارضة ثم ان بقی مهنا بحث هو انه لا نسلم اضمحلال القیاس عند معارضة الدلیل بل القیاس حجة شرعیة کالدلیل الآخر فاذا لم یضمحل و تقدم علی الدلیل الآخر یکون مرفوعا منه و ان تاخر یکون رافعا له علی انه یجوز ان یکون قیاس متقدم الاصل منسوخا بقیاس متاخره و القیاس لا یضمحل فی مقابلة القیاس الآخر قال مطلع الاسرار الالهیة قدس سره الاشبه ان القیاس المستنبطة العلة من العلة فیه ضعیف لکونها بالرای ثم الحکم الثابت فی الفرع لوجود ما فیه اشد ضعفا فلا یبقی عند مقابلة نص دال علی خلافه فلا تحقق المعارضة لو فرض اتحاد الزمان فلا ناسخیة و لا منسوخیة اما عدم منسوخیة من قیاس مثله و عدم ناسخیته له فلان القیاسین لا یتعارضان کما بین فی بحث التعارض بل یجب الترجیح و ان لم یتحقق فللمجتهد ان یعمل بایهما شاء و النسخ فرع التعارض و اما منصوص العلة فمثله مثل مفهوم الموافقة انتهی کلامه الشریفیة و بنا بنا ان القیا

المستنبط العلة صرح عن النص ولا يعتد به عند المقابلة وهو في حيز الخفاء فان العام المخصوص يجوز تخصيصه عندنا وتخصيص العام مطلقا عند الشافعية
ومن النظر بالترجيح لا يعتبر الراجح وان قد صلح مغيرا للنص فليصلح رافعا لما ثبت به ويكون مرتفعا بنص مثله في الدلالة ولا محذور فيه اصلا واما القياس
عند مقابلة آخر مثله فهما ليخرجا متعارضان لكون كل منهما منتجا خلاف ما نتيجة الآخر وهو التعارض وانما لا يعدان لانه ليس دليل ودليلا حتى يصار اليه
بل يصار الى الترجيح وان لم يوجد يحكم القلب لئلا يلزم العمل من غير دليل واما اذا كان احدهما متاخرا الاصل فلا ترجيح فيكون رافعا لمقدم العلة وبا
منصوص العلة فقد قال ابن السحاب انه يجوز نسخ القياس المقطوع للمقطوع في حيوته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وبعده صلوة الله وسلامه عليه وآله
واصحابه لا يجوز لانه لا مجال للراي وادعى ان القياس لا يكون مقطوعا وان كان العلة مقطوعة لجواز ان يكون الفرع مانعا او الاصل شرطا ولو فرض
مقطوعا لكان كالنص فينسخ وينسخ ولعله اراد به مقطوع العلة فلا يرد ولما ذكرنا لم يرد عليه ان الفرق محكم فان القياس في زمانه الشريف وبعده سيان
في الحجية وافادة الحكم فاذا علم الان قياس على اصل ثم علم قياس آخر على اصل آخر متاخر عنه ويكون هذا القياس معارضا اياه يحكم بانتساخ الاول
من الثاني لوجود دليلين مفيدين للحكمين فيرفع المتاخر المقدم وليس هذا مجال للراي المحض في نصب الاحكام بل انما هو نصب من الشارع ودليلا من عنده
موجبا للانتهاء عن الحكم فانتفت لعل مقصوده ان القياس المستخرج الان قياس معتبر من الزمان الشريف فناسخة ومنسوخية من ذلك الزمان وانما
علم للمجتهد الآن وليس يمكن انتساخ حكم ثابت من الشرع بقياس اعتبره الشارع الآن فانه لو كان لزم المجال للراي في معرفة مدة الحكم قلت هذا صحيح كيف
لا ولو كان القياس معتبرا الآن ومفيدا الحكم جديد لزم نصب الشرع واثبات حكم جديد خلا عنه شريعة نسخ تمام المطهرة المكملة لكن على هذا يكون هذا الفرق
قيل المجتهدي فان كل نسخ سواء كان للقياس او للنص وبالقياس وبالنص كذلك لا يجوز الا في الزمان الشريف فافهم والحق ان هذا كله جدل والقياس
لا يصلح ناسخا ولا منسوخا اصلا الا اذا اتفق ان يكون العلة منصوصة ويكون وجودها في الفرع مقطوعا وكذا عدم كونها مانعا وعدم كون الاصل
شرطا فانه حينئذ يكون كالنص وذلك لان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم انما يستعملون الراي عند عدم وجدان النص ثابت الحكم ولو في حين ما علم منه
انهم لا يعملون الراي معارضا لحكم معمول للنص وان كان ظنيا كيف ولم ينقل عنهم قط طلب القياس ليكون رافعا لحكم معمول كما يدل عليه الوقائع
الاتية وانكار هذا البعيد عن الانصاف وهذا بخلاف القياس المخصص فانهم كانوا يا ولون النصوص الظنية بالراي ويجعلون الراي قرينة على تغيير
ظاهر النص ويؤيده ما قال شيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره الشريف ان القياس ليس حجة مطلقة بل انما اعتبر عند عدم وجود نص واجماع
لضرورة العمل لئلا يخلو الواقعة عما يعمل به المكلف هذا معقود في القياس والنص واما القياسان المتعارضان فان ظهر ان متقدم الاصل
منسوخ بمتاخره كيف لا والاصل المتقدم كان دالا على حكم الفرع بواسطة العلة وكذا الاصل المتاخر دل على ضد ذلك الحكم فيه بواسطة علية علة
ما في الباب ان دلالة احدهما ظنية والقياس انما هو كاشف عن هذه الدلالة فهذا بالحقيقة يرجع الى انتساخ النص المظنون بالنص الآخر مثله في بعض
مدلوله لكن هذا الانتساخ كان من قبل في زمانه الشريف ولا يجوز العمل بقياس منسوخ بمجال لكونه منسوخا من زمن الشارع ولقاء معارضته
في نظر الشارع وانما علم هذا الانتساخ الآن وهذا بعينه كما اذا انتسخ نص بنص فقد ارتفع حكم المنسوخ من الاصل وان خفي على المجتهد برهة
من الزمان ثم ظهر هذا كله ظاهر الا انه لم ينقل من الصحابة في مناظراتهم ترجيح القياس بتقديم اصل احدهما على الآخر فتدبر صادقا والله
اعلم بالصواب احكامه منسخة وانا سخة القياس قالوا النسخ تخصيص الازمان فانه ابانة عمر الحكم والتخصيص في الازمان كالتخصيص في الاعيان
وتخصيص الاعيان بجائز فكذا تخصيص الازمان قلنا مما نا تخصيص الازمان والاعيان ممنوع اذ لا مجال للراي في درك الانتهاء المدة
بحكم فانه تعالت يجوز ان يكون المصلحة في حكم موجودة الى زمان من الازمان فينتهي الحكم اليه ويدرك فيه بالراي قال ولو علم الحكم منوطا

بعلة ثم علم ارتفاعها فكيف هم المؤلف اي فهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة كما في سهم المؤلفة وهذا ليس من النسخ في شئ فانه رفع من الشارع الحكم الثابت بهذا ملك ان تقول ان تخصيص الازمان بالقياس ليس بالراي المحض حتى يكون دركه الا انتهاء بل بنصب حجة من الشارع كما مر فما سوا ر فلا بد من الرجوع الى ما ذكرنا فتذكر مسئلة اذا نسخ حكم الاصل القياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على هذا الاصل وهذا ليس نسخا عند الجمهور وقيل نسخ قالوا الان انتفاء الحكم لانتفاء العلة ليس من النسخ فانه رفع من الشارع ولم يوجد وانت خبير بهذا انتهاء وجلي فانه يعرف عند ملاحظة حكم الاصل وعلته انه يزول بزوالها فهو موجب وفيه نظر ظاهر فان الدليل واحدة عين الدعوى والحكم قد كان ثابتا من الشارع وانما زال بازالته والغاء علته فهو رفع من الشارع وهذا هو الناسخ وزوال العلة قد يكون خفيا بحيث لا يعلم الا عند اباته الشرع انتفاء الحكم المعلل بها عند وجودها كما في نحن فيه والاشبه ان النزاع لفظي فيقال يبقى حكم الفرع عند انتساخ حكم الاصل وينسب هذا الى الحنفية اشارة الى ان هذه النسبة لم تثبت وكيف لا وقد صرحوا ان النص المنسوخ لا يصح عليه القياس فيما يجيء في شروط القياس ان من شروطه ان لا يكون حكم الاصل منسوخا فالنسخ الاصل الغاء العلة عن العلية وهو ظاهر فيرفع الفرع اي حكمه الاتي وان لم يرتفع حكم الفرع لكان ثبوته من غير دليل ولو بقاء او غير القياس مفروض الانتفاء والقياس قد تقاعد لعدم اعتبار الشارع علته وفيه نظر ظاهر فان العلة ربما كانت في الفرع اقوى ومن انتفاع الاصل لا يلزم الا عدم اعتبار قدر العلة الموجودة فيه ولا يلزم منه عدم اعتبارها مطلقا فيجوز ان يبقى القدر الموجود في الفرع معتبرا فيبقى الحكم المنوط بها فيه الا ان يقال المناط اذا كان اقوى في الفرع يكون دلالة لا قياسا والقياس انما يكون فيما اذا كان الفرع مساويا للاصل في العلة او اضعف وح يلزم البتة من عدم اعتبار القدر الموجود في الاصل عدم اعتبار الموجود في الفرع لكن هذا اصطلاح محض لا يخفى على من له ادنى شيء فان مناط الفرق بين الدلالة والقياس على كون المناط مفهوم اللغة وعدمه فاذا لم يكن المناط مفهومة لغة بل رايا ليعود الاشكال فتدبر ثم مهما بحث آخر هو ان انتساخ الاصل لا يوجب عدم اعتبار العلة بل يجوز ان يبقى العلة معتبرة وانما يرفع حكم العلة لظهور ان مفسدة مختصة بالاصل لعلها ارتفع ويبقى القدر الموجود في الفرع من العلة معتبرا سواء كان مساويا للمناط في الاصل او اضعف ويبقى الحكم لوجود العلة وانتفاء المفسدة من الحكم وسما يؤيده ما قلنا ان نسخ الحكم عن بعض افراد العام مع بقاءه في البعض جائز من غير بينة كما صح عن ابن مسعود فقد انتفى اعتبار العلة في البعض انا بانتفاء القدر الموجود فيه واما العلة بمفسدة مختصة به مع انه لم ينتف اعتبار العلة في البعض الآخر حتى يبقى الحكم فليكن فيما نحن فيه كذلك فتامل فيه قالوا بقاء حكم الفرع مع انتفاء حكم الاصل قالوا اولا الفرع تابع للدلالة للاصل على الحكم وهي باقية لا الحكم الاصل وهو المنتفي فقط والدلالة باقية كما كانت فيبقى تابعها قلنا حكم الفرع انما تبع لدلالة الاصل بواسطة العلة المعتبرة شرعا واذا نسخ الاصل لزم من انتفاء الاصل انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا فانتفى التابع وايضا تعلق الحكم الفرع بذمة المكلف تابع لتعلق حكم الاصل وقد زال التعلق فقد زال تابعه ولك ان تقول ان الموجب للحكم العلة والنص كان يدل عليه بواسطة العلة فالحكم الشرعي المستفاد من العلة انما فهم من النص بالتبعية والحكم من الشارع لا يرفع الا بظهور رافع والرافع اما ناسخ فهو لم يرفع الا حكم الاصل فقط وانما عدم اعتبار العلة والحكمة المعتبرة فيها كلا ولم يظهر عدم الاعتبار من انتساخ الاصل كما قررنا فلا بد من بقاء الحكم الى ظهور عدم اعتباره لدليل منفصل او ظهور ناسخ آخر فعليك بالتامل الصادق وقالوا ثانيا لو استلزم انتساخ حكم الاصل انتفاء حكم الفرع فليس الا القياس وحكم الانتفاء على انتفاء ورفع حكم الفرع قياسا على رفع حكم الاصل من غير جامع قلنا لا نسلم الملازمة فان مناط انتفاء حكم الفرع ليس هو القياس بل انما ينتفي بانتفاء العلة الموجبة للحكم المعلوم بانتفاء حكم الاصل بالنسخ وكان تقول ان انتفاء العلة الموجبة للحكم مطلقا من الاصل والفرع لم يظهر فلا يرتفع عن الفرع لا يرتفع بالقياس وانتفاع حكم الفرع على ارتفاعه في الاصل وهو قياس من غير جامع فعليك بالتامل الصادق فتامل هذه المسئلة فانها حقيقة بان تسمى ام المسائل

المتفرق دون الفحوى وهو دلالة النص وبالعكس اى جواز نسخ الفحوى دون الاصل وقيل بالعكس اى لا يجوز نسخ الفحوى دون الاصل وقيل ينعكسان اى لا يجوز انتساخ كل من الاصل والفحوى بدون الآخر لنا اما فى الاول فربما كان الفحوى اقوى فى الامر الذى لاجله الحكم كالضرب انا اقوى من التافيف فى مناط الحرمة وهو الاذى وانما كان اقوى فلا يلزم من ابدار الاضعف ابدار القوى وهذا بعينه جار فى القياس كما مر واما الثانى فلانه لو جاز انتساخ الفحوى دون الاصل فلجواز ظنية الفرق بين الاصل والفحوى يجوز التخلف اى تخلف الاصل عن الفحوى ولهذا صح قتله ولا تستخف به مع كون النهى عن الاستخفاف كان يدل على النهى عن القتل بجامع الاذى لكن ظنيتها تخلف عنه عند طلوع شمس العبارة الناطقة ثم يرد عليه ان ظنية الفرق انما يفيد انتفاء الفحوى راسا عند وجود المعارض لانتفائه بعد التحقق والجواب ان الظنية مجوزة للتخلف ابتداء كان او بقاء ثم لما ظهر المعارض تبين وجوب التخلف متراخيا فتامل فيه ثم لك ان تستدل بمثل ما استدل به على المطلب الاول بان يقال قد يكون المناط فى الاصل اقوى من الفحوى ولا يلزم من ابدار الاضعف ابدار الاقوى وهذا وان كان انتهاء الحكم لانتهاء العلة لكن ما ليس النسخ لانه انتهاء لا يظهر الا بالناسخ بخلاف سهم المؤلفة فانه قد علم حين قد لهم سهم له حكم موقت بزمان اعزاز الدين باعطائهم فانتفى عند عدم الحاجة فى التاليف للاعزاز فافهم بالعكس قالوا الاصل ملزوم للفحوى والفحوى لازم للاصل فلا يجوز انتفاء الملزوم وبقاء اللازم لجواز كون اللازم اعم ودون العكس اى لا يجوز بقاء الملزوم دون اللازم فلا يجوز بقاء الاصل دون الفحوى قلنا فلكما اى استحالة بقاء الملزوم دون اللازم اذا كان اللزوم عقلا قطعا وهو غير لازم ههنا لانه قد مر ان اللزوم قد يكون ظنيا وهو للجواز اى لانه لا دخل للظن والقطع فانا نقول الفحوى لازم الاصل فى الواقع سواء تعلق به ظن او قطع او لم يتعلق شئ منهما ولا يجوز بقاء الملزوم بدون بقاء اللازم فى الواقع والكلام مكابرة نعم لو كان اللزوم ظنيا يكون عدم بقاء الملزوم دون بقاء اللازم ظنيا ايضا فيكون انتفاء الاصل بانتساخ الفحوى مظنونا ولا ضير فيه فان قلت اذا كان اللزوم مظنونا فجاز انتفاء اللزوم فجاز انتفاء الفحوى دون انتفاء الاصل بناء على انتفاء اللزوم قلت ظنية اللزوم انما يوجب قيام احتمال انتفاء اللزوم عن الاصل لا انتفاءه بعد التحقق والكلام فيه فبعد التحقق الفحوى تحقق اللزوم فلا يصح انتفاء اللازم دون الملزوم فالصواب فى الجواب ان يمنع اللزوم فان الفحوى انما ثبت بانضمام الى المناط لغة ويجوز ان يكون المناط فى الفحوى اضعف فيبدو بعد اعتباره بخلاف الاقوى الذى فى الاصل فيجوز التخلف فلا لزوم ما دام المناط العام معتبرا فانهم منكرو القياس قالوا الفحوى لازم الاصل كما قال منكر العكس والاصل متبوع للفحوى ولا ملزوم بدون اللازم فلا اصل بدون الفحوى ولا تابع بدون المتبوع فلا فحوى بدون الاصل وبعبارة اخرى الاصل والفحوى متلازمان لكونهما لازمين لمناط واحد فانتفاء كل يستلزم انتفاء الآخر قلنا التبعية فى الدلالة الباقية بعد الانتساخ دون الحكم المنتفى فلا يلزم من انتفاء الاصل انتفاء الفحوى والمستدل ان يقول التبعية فى تعلق الحكم بذمة المكلف لان المشاركة ليست الا فى علة تعلق الحكم بذمة المكلف فما دام العلة متحققة يجب تحقق الاصل والفحوى جميعا فاذا انتفى احدهما انتفى الآخر لان انتفاء كل لا يكون الا بانتفاء العلة وانتفاء العلة انتفع بل فالصواب فى الجواب ما مر من منع تبعية الفحوى وكذا من منع التلازم فان الكلام كما انه موضوع لافادة حكم الاصل كذلك لما هو مشارك له فى المناط المفهوم لغة وعرفا فلا يلزم من انتفاء تعلق احد المدلولين انتفاء الآخر فكذا يجوز الاختلاف فيهما قوة وضعفا فيجوز التخلف بين المتجانسين فتامل وقد يقال فى التحرير على تقدير تحقق المساواة بين الاصل والفحوى فى الشدة والضعف فى المناط المفهوم لغة فما يجوز عند الحنفية والكثر الشافعية كما مر فى بحث الدلالات يكون الفحوى كالقياس فى عدم بقاء الفحوى دون الاصل وبالعكس فى بقاء الفحوى دون الاصل وهما متفاوتان فى فهم المناط لغة وعدمه وذلك لان انتفاء كل يوجب ابدا قدر المناط الموجود فيه وهو لغة موجود فى الآخر فيه

فيه الفرع ولا بقاء للحكم عند انتفاء المناط فلو نسخ فرضا ايجاب الكفارة للجماع في الصوم المنصوص لا يبقى الايجاب المذكور لان كل فيه بالدلالة التساوي المناط فيهما وانما البقاء للاصل دون الفرعي اذا كان المناط فيه اشد واما العكس فانما هو اذا كان المناط في الفرعي اشد واعلم ان الفرعي والقياس متشاركان في ثبوت الحكم في الفرع بواسطة المناط وانما الفرق يكون المناط في احدهما منقحا لغة وعرفا وفي الآخر تاملا واجتهادا فتجويز بقاء الفرعي عند انتساخ الاصل مع عدم تجويز بقاء الحكم الفرع في القياس عند انتساخ الاصل تحكم الا ان يقال النص دال على الفرع في الفرعي لغة والكلام مفيد لحكمين بالذات بوضع الواضع هيئة التركيب لمشاركة المسكوت للمشارك في العلة في الحكم فبارتفاع حكم واحد لا يرتفع الحكم الآخر بخلاف القياس فان الحكم في الفرع فيه انما ثبت بايجاب العلة لا بايجاب الكلام من حيث الدلالة اللغوية فاذا ارتفع حكم الاصل ارتفع العلة فانتفى الحكم وعليك بالتامل فيه فانه موضع تامل واما الفرق بين الفرعي الذي يكون المناط فيه مساويا للاصل وبين ما يكون مختلفا فاسدا فان المناط وان كان مساويا لكنه يجوز ان يعرض في الاصل مفسدة لغلبة مصلحة المناط ويكون هذه المفسدة مختصة بالاصل المنطوق دون المسكوت المفهوم فيمنع الحكم فيه اي المنطوق ويبقى في المسكوت كما مر تقريره في القياس فتذكر هذا ما حصل لي هنا الان لعل الله تعالى يحدث امرا تم الفرعي يكون ناسخا وقد ادعى الامام الرازي والامدي الاتفاق وجرى عليه بعض شرح المنهاج ونقل ابو اسحق الشيرازي وابن السمعاني الخلاف كذا في كتب الشافعية والتحقيق فيه انه ان كان الدلالة على حكم الفرع بوضع الكلام له بان يقول الواضع وضعت هيئة تركيب لافادة حكم المنطوق وما هو مشارك له في المناط المفهوم لغة من غير نظر وراي فيصح كونه ناسخا ومنسوخا لكونه مدلولا للكلام الشارع كالمنطوق وان لم يكن الكلام موضوعا له وانما يستفاد الحكم لوجود العلة الموجبة للحكم كما يقول به قائل كونه قياسا جليا ينبغي ان يكون حكمه كحكم القياس في الناسخية والمنسوخية فان جاز هناك جاز ههنا والا لا وكذا الحال في بقاء حكم احدهما دون الآخر ثم اعلم ان الفرعي على ضوابط مشائخنا لا يصلح ناسخا لا يصلح آخرا للعبارة والا الاشارة لا ناسخا دون هما وما على ما بنيا من انه لا يجب الدليل بل قد يكون مثلهما بل اعلى من الاشارة ايضا فيصلح ناسخا لهما فتدبر مسئلة وكذا اختلف في نسخ مفهوم المخالفة بدون الاصل وبالعكس اي نسخ الاصل بدون مفهوم المخالفة وكذا اختلف في كونه ناسخا والمختلفون هم القائلون به سوى الحنفية كذا في التقرير والاشبه جواز بقاء كل بدون الآخر لكونهما حكمين غير متلازمين فلا يلزم من انتفاء واحد انتفاء الآخر وفي كونه ناسخا ومنسوخا تامل فانه اذا ثبت من القياس عند قائليه فلا يصلح معارضا لشئ من الادلة لو فرض اتحاد الزمان ولا بد للنسخ من المعارضة كما قالوا في القياس وقد مر فافهم مسئلة مذهب الحنفية والحنابلة واختاره ابن الحاجب لا يثبت حكم الناسخ لعبد تبليغ جبرئيل عليه السلام الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قبل تبليغه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الى الامة وقال بعض الشافعية يثبت وما قبل تبليغ جبرئيل عليه السلام فلا يثبت اجماعا وكذا نقلوا انه بعد تبليغ النبي عليه الصلوة والسلام الى الواحد من المكلف يثبت على الكل اجماعا لا ينبغي ان يراد في المسئلة بالحكم تعلق الخطاب والطلب بالفعل فانه ظاهر ان قبل بلوغ الناسخ المكلف غافل عن الخطاب غير فاهم اياه فلا يكون وقوع التكليف والطلب منه ولا يصح النزاع لعدم شرط فهم المكلف وايضا لو كان المراد هذا لما صح التفاضل على ثبوت الحكم على من لم يبلغه لعدم بلوغه لواحد من الامة مع قولهم لعدم ثبوت الحكم عليه قبل البلوغ الى واحد فانه غافل مثله ولا يتاتى الفرق بالتمكن على الفهم في الاول دون الثاني لانه قد ثبت اشتراط الفهم للتكليف فيما مر لاشتراط التمكن على الفهم بل الذي ينبغي ان يراد تعلق الذمة بالحكم من حيث وقوع الطلب من الشارع تخييرا كما في النائم وهو الذي يقال له في عرفنا نفس الوجوب فحاصل المسئلة انه هل يشتغل

الذمة قبل التبليغ بالحكم الناسخ امر لا كلام عليه هنا لا يصح الخلاف من الشافعية فانهم لا يقولون بالافتراق وجوبا لاداء عن نفس الوجوب فانه قلت ان جوز الافتراق بينهما فما يجوز في الامر والمامور في النبي فلا يصح الافتراق قلت الذمة في النبي قد اشتغلت بلزوم الكف عنه ثم بعد الغير بتوجه الطلب اليه وهذا غير بعيد فان قلت لم لا يجعل محل النزاع الحكم التعليقي دون التنجيزي والحكم التعليقي يتحقق قبل تحقق الطلب قلت الحكم التعليقي مما لم يختلف فيه اصلا لنا اولا لو ثبت قبل التبليغ على فرضه المكلف كانت تبليغ تاخيرا عن وقت الحاجة والتزامه لا يخلو عن شناعة عظيمة وثانيا ان الحاجة الى التبليغ انما يكون في وقت تعلق التكليف وما قبل ذلك وان كان اشتغال الذمة فلا حاجة التاخير عن التبليغ ليس تاخيرا عن وقت الحاجة وذلك ان الغير الاستدلال بانه لا يصح الطلب قبل البلوغ لكونه تكليف الغافل ولا اشتغال الذمة الذي هو نفس الوجوب فانه لا فائدة فيه اذ الفائدة صحة الاداء فلا صحة لحكم الناسخ قبل البلوغ بل انما يلزم عليه العمل بالمنسوخ اذ وجوب القضاء بعد البلوغ وذلك لا يصح لان صاحبه معذور كالمخطئ في الاجتهاد وهذا بخلاف اذا بلغ واحد لان الجمل لتصور منه لانه يمكنه الاطلاع عليه بالفحص الا الحاكم غير وقت يمكن فيه طلب الناسخ والاطلاع عليه كما وقع لاهل مسجد بني حارثة ومسجد قباء وعلى هذا ينبغي ان يشترط لتعلق الحكم التبليغ الى الواحد مضي زمان يمكن الاطلاع الغير عليه فالتحقيق الحسن والقبح عقليان فاذا ورد الناسخ فانما يرد اذا زال الحسن المنسوخ وثبت حكم الحسن في حكم الناسخ فحسنه متعلق بذمة المكلف ليسقط حكم المنسوخ لزوال حسنه فالحسن والقبح عقليان وان انتقال صفة الحسن من الحكم المنسوخ الى حكم الناسخ لازم للنسخ لكن الانتقال انما يكون عند التبليغ فان وقت التعلق لا عند النزول كيف ولو جوز الانتقال قبل التبليغ يلزم تاخير التبليغ عن وقت الحاجة على ان الحسن والقبح وان كانا عقليا لكن الحكم وتعلق الذمة به شرعي ولا شرع قبل التبليغ ولنا ثانيا واقعة اهل قباء فانهم استداروا حين علموا بالناسخ اثناء صلوة الفجر وما اعادوا ما قدموا بتخريجه وكذا واقعة اهل مسجد بني حارثة فانهم ايضا استداروا في صلوة العصر وما اعادوا كما هو في صحيح البخاري وغيره ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهذا ظاهر اما اولا فلان هذا خارج عن محل النزاع لان بلوغ الحكم الى اهل المسجدين بعد صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن معه من الصحابة في المسجد الشريف فهذا من قبيل بلوغ الى بعض الامة دون بعض وقد تقدم الاتفاق في ثبوت الحكم في هذه الحالة على الكل واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون عدم الاعادة لعفو من الشارع الشريف كيف وليس هنا بادنى من الخطاء في الاجتهاد كيف وهو معذور وليقين ثبوت حكم المنسوخ قطعا وهو فوق الظن الاجتهادي واذا كان عدم الاعادة للعفو فيجوز ان يكون الوجوب في الذمة وليسقط الاعادة فتامل فيه ولنا ثالثا ما في الصحيحين انه صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم وقف في حجة الوداع بمنى للناس يسالونه فجاءه رجل فقال لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح فقال اذبح ولا حرج فجاء آخر فقال لم اشعر فنحرت قبل ان ارمي فقال ارم ولا حرج فما سئل النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن شيء قدم او اخر الا قال افعل ولا حرج والمعنى لما اشعر بالناسخ فحلقت قبل ان اذبح فقال عليه وعلى آله واصحابه وسلم الحرج وهذا انما يتم لو ثبت انه لم يكن هذا الترتيب واجبا من قبل والا فالمعنى سهوت فحلقت قبل ان اذبح وكان هذا السائل فعل قبل البلوغ الى واحد والا فيلزم ان لا يثبت الحكم بعد البلوغ الى واحد ايضا مع ان الصاحبين يقولان بعدم وجوب الترتيب في المناسك المنوية متمسكين بهذا الحديث فعلى هذا المعنى لما اشعر الترتيب فحلقت قبل ان اذبح فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ليس الترتيب حقا فاذبح الآن لا حرج عليك اصلا لا في الآخرة بالسوال عنه ولا في الدنيا لعدم وجوب البدل فليس من الباب في شيء نعم ابداء الاحتمال الاول يكفي للجواب عن تمسكهما فتامل واستدل اولا بانه اذا ثبت حكم الناسخ قبل التبليغ الى الواحد من الامة يجب تحريمه ووجوبه في وقت واحد والا لزم

لان حكمه اعني الناسخ تحريم العمل بالاول المنسوخ والمنسوخ واجب العمل مالم يتيقن نسخه حتى لو عمل به اعني بحكم الناسخ قبل العلم لعصى ولا يكون مصيبا بتركه غير الواجب فالعمل به واجب ولو ثبت حكم الناسخ يكون حراما اليس هذا القول منقوضا بما اذا بلغه واحاد ومن غيره فان العمل بالمنسوخ واجب والى العلم بالناسخ للعصيان بالترك فلو ثبت عليه حكم الناسخ حرم العمل به ايضا فاجتمعا هيف اللهم الا ان يمنع العصيان هناك بترك المنسوخ بل بالاخلال بالطلب معرفة الناسخ فانه كان متمكنا بعد البلوغ واحادا لا يكون شئ فيما نحن فيه فانه قبل البلوغ لا يتمكن لطلبه فتامل فيه فانه موضع تامل وايضا لا نزاع لاحد في وجوب الاشتغال بالناسخ قبل العلم لانه لا تكليف للغافل عند احد بل في الثبوت لحكم الناسخ في الذمة فيمكن التدارك كما في الناسي فانه لا يجب عليه الاشتغال مع شغل ذمته بالواجب لصحة التمكن من الفعل وانلم يكن التمكن حاصلا بالفعل وح لا نسلم ان المنسوخ واجب ثابت في الذمة بل انما الثابت حكم الناسخ وانلم يكن واجب الاداء والعصيان بالاتيان بحكم الناسخ وترك حكم المنسوخ انما هو للحكم الالهي الثابت عنده وانلم يكن ثابتا في نفس الامر كما في وطي الزوجة بقصد الاجنبية فانه يعصي بقصد المخالفة في زعمه والكلام في زوجية في نفس الامر وبهذا يرتفع ما ذكرك الى انه لا يصلح للفرق الا ان حكم بعضهم باشتغال الذمة به لا طلب الاتيان به لكن ينبغي انه لا ينفع الشافعية فانهم لا يرون نفس الوجوب منفكا عن طلب الاداء في البديهيات كما مرت الاشارة اليه فافهم وعليك بالتامل الصادق واستدل ثانيا بانه لو ثبت حكم الناسخ قبل البلوغ الى الامة لثبت قبل تبليغ جبرئيل عليه السلام الى النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لاتحادهما في عدم العلم بالمكلف ولم يكن المانع الى ذلك وفيه ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على الارجح من جنس البشر فيمكن العلم بالفحص عنه فيها التمكن من العلم موجود بخلاف ما قبل تبليغ جبرئيل فالقياس مع الفارق وهذا غير واف فانه لا دخل للتمكن من العلم فيه انما ينبغي التكليف على العلم بالفعل وعدم التمكن حاصل انه ليس الكلام فيه بل في الثبوت في الذمة وهو ليس من باب التكليف قلت فليثبت في الذمة قبل تبليغ جبرئيل فلا نسلم بطلان اللازم لكن ينبغي ان يكون بطلان اللازم مسلما عليه فافهم ويمكن ان يقال على الدليل بان القياس مع الفارق فان النزول على الرسول شرط التكليف ولم يوجد كيف وقد نزل القرآن في السماء الدنيا قبل بعثة محمد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بكثير والتوراة قبل نبوة موسى عليه السلام بكثير ولم يثبت احكامها في الذمة وذلك لعدم النزول الينا فكذا لا يكفي النزول الى جبرئيل عليه السلام فتامل فيه والشافعية قالوا حكم الناسخ تجدد وتعلق بالمكلف لانه نزول الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهو من المكلفين فثبت في الذمة فاقلت لعل عدم العلم مانع قال وعدم العلم غير مانع عن التعلق والثبوت كما اذا بلغ الى مكلف ما من غير البلوغ الى الآخرين فانه يثبت على الكل اتفاقا قلنا لانسلم انه تعلق بالذمة بل تعلق بشرطه اذ التمكن من العلم معتبر في تعلق التكليف دفعا للتكليف بالمحال وهو اي التمكن يحصل بالتبليغ الى واحد من الامة بخلاف ما قبله فان التمكن لا يمكن هناك وفيه ولا ان التكليف بالمحال انما يندفع بالعلم بالفعل لا بالتمكن منه فينبغي ان يشترط العلم بالفعل وثانيا قد مر انه ليس النزاع في ان التكليف بل في الثبوت في الذمة وهو لا يستدعي العلم ولا التمكن وقد يقال لا بد من البلوغ الى الواحد ليحصل التمكن والنبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ذلك الواحد ففيه يحصل التمكن من العلم فقد وجد الشرط قلت في الجواب اذا بلغ واحدا من الامة دل على حصول زمان التمكن من العلم بالضرورة بخلاف ما اذا لم يبلغ واحدا فانه لم يمر زمان التمكن اصلا والا يلزم تاخير التبليغ الواجب عن وقت الحاجة وهو زمان توجه التكليف ولو اسقط حديث التمكن واكتفى على لزوم تاخير التبليغ في الاستناد ومنع على تعلق الحكم بنفس الزوال بل شرط التعلق بالذمة البلوغ الى واحد وهو التاخير التبليغ لهم ولا يتوجه الاشكال ان من الاصل والاظهر في الجواب ان يقال لانسلم التعلق بذمة المكلف قبل التبليغ لعدم الفائدة

من الاداء والقضاء كما مر فانهم فانه مع وضوحه ينكر مسئلة زيادة عبادة مستقلة ليست نسخا للمزيد عليه وان كانت من جنسه فانه لا يرفع شيئا من المزيد عليه وهو ضروري اولى وعن بعضهم ايجاب صلوة سادسة نسخ لانه يبطل وجوب المحافظة على الصلوة والصلوة الوسطى لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فانه اذا صارت الصلوة ستة لم يبق وسطى والصلوة الوسطى عند الامام وصاحبيه صلوة العصر وهو مذهب اكثر الصحابة والتابعين والاحاديث وان كانت متعارضة لكن القوة للاحاديث العصر والتفصيل في فتح المنان في تائيد مذهب النعمان للشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى وفائدة هذا القول يظهر في ايجاب صلوة الوتر بخبر الواحد فانه لما كان ايجاب السادسة نسخا عندهم لا يجاب المحافظة على الوسطى الثابت بالقاطع لم يكن ايجاب الوتر بخبر الواحد صحيحا والا لزم انتساخ القاطع بالمظنون وحله ان الوصف وصف التوسط عقلي لا حكم شرعي بل الحكم هو ايجاب الموصوف بهذا الوصف والزائل هو وصف التوسط والا يلزم من زواله بطلان الموصوف اي بطلان الايجاب الموصوف به ولعل مطمح نظر هذا البعض ان الاحكام المتعلقة بالمشتقات تبقى بالصاف المبدء فالمعنى ايجاب الصلوة الموصوفة بهذا الوصف اي ايقاعها على وجه يكون متوسطة سواء شك ان ايجاب السادسة يبطل هذا الحكم لكن نقول سبب ان الظاهر في الاحكام المتعلقة بالمشتقات ما ذكرتم الا انه لا شك ان الغرض ههنا ايجاب نفس الصلوة المعنونة بها ولا دخل لكونها وسطى في الايجاب فتامل فيه وانما زيادة جزء في الواجب كالتغريب في الحد جلد الزنا او زيادة شرط بعد اطلاق الواجب عنه كالايمان اي اشتراط في رقبة اليمين فصل هو نسخ لحكم المزيد عليه فالحنفية قالوا نعم نسخ وهو المسمى عندهم بالنسخ بالزيادة والشافعية والحنابلة واكثر المعتزلة قالوا لا نسخ وعبد الجبار من المعتزلة قال ان غير هذا الجزء او الشرط اصل الواجب المزيد عليه حتى لو فعل المكلف اياه كما كان قبل الزيادة وجب استينافه كزيادة ركعة كما روى الشيخان عن ام المومنين ان صلوة الرباعية كانت اثنتين ثم زيد ركعتان الان لو صلى الظهر ركعتين لم يجز ووجب الاستينافه او كان التخيير معطوفا على غير لا على قوله كزيادة ركعة كما لا يخفى في ثلث من الخصال لعبده اي لعبد التخيير اثنا بت في اثنتين فانه رافع لحرمة ترك الاثنين الى اباحة لشرط الاتيان بالثالث فنسخ اي فالزيادة نسخ بخلاف زيادة التغريب على الحد الذي هو الجلد فانه لو جلد ولم يغرب لا يجب استيناف الجلد وغلط ابن الحاجب حيث جعل زيادة التغريب نظير المغير ولعل بناء كلامه على انه فسر التغيير بان يكون وجوده على ما كان كالعدم بحيث لا يعتد شرعا ولا يكون ممتثلا به ولا شك ان الجلد على تقدير زيادة التغريب كذلك فتغليطه انما هو بناء على تفسير المصنف اذ صح النقل عنه لكنهم يرجحونه بانه نقل الآمدي وهو ثقة في الباب والله اعلم بحقيقة الاحوال وقيل ان رفع هذا الجزء او الشرط حكما شرعيا فنسخ والا فلا واختاره الامام امام الحرمين والامام الرازي والآمدي كلهم من الشافعية اقول مرادهم لا يضبط الامر كليا لا نفيا ولا اثباتا بل في بعض الاحكام يكون رفعا لحكم شرعي فيكون نسخا وفي الاخرى لا فلا يكون فاندفع ما في التنقيح انه كلام خال عن التحصيل لان كل احد يعترف به وانما الخلاف في انه رافع ام لا ورجحه الاندفاع ظاهر قال مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره بهذا النقل في شرح الشرح وليس في التنقيح ذكره اصلا الا ان يكون هذا التنقيح غير التنقيح المشهور بخاطرهم وانما رفع مفهوم المخالفة كفى الصلوة زكوة بعد القول في السائمة زكوة فالاول يرفع مفهوم الثاني فنسبة اي نسبة كونه نسخا الى الحنفية مبنية من ابن الحاجب لانهم لا يقولون بمفهوم المخالفة حتى يكون رفعه نسخا الا تقديرا بان يقال لو كان المفهوم عندهم ثابتا كما اذا دل القرينة كان رفعه نسخا وانت تعلم ان ذكره ههنا غير مناسب قال مير زاجان لو صح نسخ مفهوم قولنا في الغنم السائمة زكوة بمنطوق في العلوفة زكوة لم يبق لذكر الصفة فائدة بل يكون لغوا والقائلون بالمفهوم انما وقعوا في القول به لئلا يكون ذكر الصفة لغوا وجوابه انه لا يلزم لبقاء الفائدة دائما بل بالقدر الضروري لزوم الفائدة حين التكلم لئلا يلغوا التكلم وهم انما وقعوا في القول به لئلا يكون التكلم بها من غير فائدة وهذا لا يوجب بقاء تلك الفائدة وهل هذا الا كما قيد بالصفة لخوف سابع آخر واذا زال خوفه

لم يبق تلك الفائدة فافهم لنا ان المطلق عن تلك الزيادة دل على الاجزاء مطلقا سواء كان مع الزيادة او مجردا عنها لانه اى المطلق كالعام
يدل على افراده التي مع الزيادة او مجردا عنها بد لا وليس هناك صارف عنه لان الكلام فيما لا صارف غير هذه الزيادة وهي مفروض الانتفاء
زمان وجود المطلق فيحمل على الاطلاق ويدل عليه والتقييد بجزء او شرط بنافيه فانه تقتضي عدم الاجزاء بدونه فيرفع هذا التقييد حكما شرعيا
وهو اجزاء الافراد التي هي مجردة عن هذا التقييد وهذا ظاهر جدا ثم فرع على هذه المسئلة مسئلة اخرى وقال ولهذا اى لاجل ان زيادة جزء
او شرط نسخ امتنع الزيادة عندنا بخبر الواحد على القاطع كالكتاب لالزم انتساخ القاطع بالمظنون فانقلت قد جوزتم الزيادة بالخبر المشهور
مع انه مظنون قلت سنبين وجه الشاء الله تعالى كالطهارة للطواف فانا لا نجعلها شرطا حتى يخرج الطواف من غير طهارة ولا يجب الاعادة خلافا
للشافعي رحمه الله تعالى لتمسك اصحابه بما روى الترمذي والنسائي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا يتكلم الا بخير واجاب مشائخنا كما اشار اليه المصرباته قوله وليطوفوا بالبيت
العتيق مطلق فزيادة الطهارة عليه وتقييد اطلاقها لا يجوز بهذا الخبر المظنون بل يبقى الطواف المفروض مطلقا لكن قلنا بوجوب الطهارة عملا
بهذا الخبر فيجب الدم الجابر ان طاف محدثا لكن سقط الفرض كذا قالوا واعترض عليه الشيخ الهداد بانا لا نسلم ان الطواف مطلق كيف ولو كان
مطلقا لكفى شوط واحد فانه ادنى ما يطلق عليه اسم الطواف لغة بل المراد الطواف الشرعي المعتبر عند الشارع وهو مجمل في الاركان والشروط
فيقع هذا الخبر بيانا للشرط فلا نسخ اصلا فلا يلزم عليه محذور فح لا يصلح لتفريع هذه الفرعية على هذا الاصل بل الحق في الجواب ان تمثيل شيء
لشيء لا يوجب المماثلة في جميع الاوصاف فلا يجب المماثلة للصلوة في اشتراط الطهارة بل يجوز ان يكون المعنى الطواف مثل الصلوة في
الثواب في الآخرة فلا تكلموا الا بخير لكن على هذا لا بد لوجوب الطهارة من دليل آخر ولعله هو الاحتياط في امر العبادة فافهم وكثيرا ما يكثر
من الفروع منها عدم وجوب النية والترتيب في الوضوء لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام الاعمال بالنيات رواه الشيخان وغيرهما
والمواظبة على الترتيب من غير ترك قال في سفر السعادة لم يترك رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الترتيب مرة وقال الشافعي
رحمه الله تعالى بوجوبهما لذلك وكذا عدم وجوب الموالات بالمواظبة المذكورة كما علية لك وكذا عدم وجوب التسمية لقوله صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا وضوء لمن لم يسم رواه الدار قطني كما قال به احمد بن حنبل رحمه الله تعالى وكذا وجوب التخليل لقوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خللوا اصابعكم كيلا يخللها نار جهنم وذلك لان آية الوضوء انما يدل على اجزاء غسل الاعضاء الثلثة
مع مسح الراس مطلقا عن النية وغيرها مما ذكر فلو زيد احد هذه الاشياء لزم انتساخ القاطع بخبر الواحد كذا قالوا وهذا العذر صحيح فيما وراء النية
اما هي فحديث الاعمال بالنيات مشهور به يصح الزيادة على الكتاب بل الحق فيه ما مر ان الحديث لا يدل على اشتراط النية اصلا في الوضوء
وغيره من الوسائل ثم ان هذا العذر انما يكفي لعدم افتراض هذه الامور لكنه يجوز ان يكون واجبة فالنية قد عرفت حالتها واما الترتيب
والموالات فلان الفعل لا يدل على الوجوب كما سيجئ وليس قول يدل عليه واما التخليل فلثبوت الترك وعدم النقل من نقل وضوء رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من الصحابة المعتبرين واما التسمية فلان الحديث ضعيف كما بين في موضعه لكن الشيخ ابن الهمام قال
في الفتح القدير ان هذا الحديث لكثرة طرقه وكون الخلل الذي في رواية غير الفسق صار في درجة الحسن فهو وان لم يوجب الركنية
لكن لا يلزم الزيادة على الكتاب لكن ينبغي ان يثبت الوجوب فتامل فيه فانه موضع وانها عدم ركنية الفاتحة في الصلوة كما قال الائمة
الثلثة بقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا صلوة لمن لم يقرء فاتحة الكتاب رواه الشيخان لان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن

يقتضي اعتراض مطلق القراءة لما تيسر اي قدر كان من اي سورة كان فيجعل بالفاتحة ركنا لنسخ بهذه القاطع بخبر الواحد فلا يجوز فكذا التعديل الاركان ليس ركنا وكذا القومة بعد الركوع بحديث الاعرابي المخرج في الصحيحين وموطا الامام محمد خلافا للائمة الثلثة والامام ابي يوسف والا لزم الزيادة على قوله تعالى اركعوا واسجدوا بخبر الواحد وارد عليه ايضا لتمثيل بامران الصلوة مجملة فيلحق بخبر الفاتحة وحديث الاعرابي بيانا فلا نسخ فيكون ان يجاب بان ركن القراءة والركوع والسجود ثبت بالقاطع فلا يلحق هذان الخبران بيانا وانما يصير النص زيادة على هذا القاطع ثم الحق في خبر الفاتحة ما ذكرنا فان القراءة قد فرضت مطلقة بالقاطع ولا اجمال فيه اصلا حتى يلحق خبر الواحد بيانا مع ان متمسك مضطرب بالغ فانه قد روى الصلوة لمن لم يقرء بفاتحة الكتاب فخرج والحمد لله الناقض فهذا يقتضي تحقق الصلوة مع النقصان بدونها واما حديث الاعرابي فانما سيق لبيان حقيقة الصلوة فان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال له صل فانك لم تصل حين ترك التعديل ثم بين له الاركان الصلوتية المعدلة فهو بيان قطعا واما قوله تعالى اركعوا واسجدوا فقد قيل ان يديه الصلوة من قبيل اطلاق الجزء على الكل ولو سلم انه على سمناه فليس المراد به الركوع قبل القراءة غير معتد به وكذا السجدة الواحدة بل المراد الركوع على نحو خاص مع شرائط فهو مجمل باعتبار الشرائط فيلحق حديث الاعرابي بيانا فاذن الحق قول الامام ابي يوسف فافهم وههنا فروع اخر يطول الكلام بذكرها وانما ذكرت ان الزيادة مغيرة للحكم المطلق فافي شرح المختصر ان زيادة غسل عضو في الوضوء اذا لم يكن في الصلوة ليس بنسخ ساقط لان تحقق الامتثال بالاول المطلق عن غسل هذا العضو المفروض الان اذا لم يكن المفروض الان الا يتحقق كما عرفت بل الامتثال حاصل بالكل فقط لا غير فتدبر منكرا كون الزيادة نسخا قالوا الزيادة تخصيص للمزيد عليه من الاصل لانها دون من النسخ لكونه البطلا وهذا بيان قلنا المطلق لا يدل الا على المهية من حيث هي هي اي على اي صالح لان يوجد في كل فرد سواء كان مهية مطلقة كالغسل المفهوم في الامر بالوضوء او الفرد المبهم كرقبة فلانا في ما مر في فصل المطلق والمقيد والتخصيص فرع الدلالة على المتخصصات لفظا كما مر يعني ان التخصيص انما يكون اذا كان هناك دلالة على المتخصصات المعينة والمطلق انما يدل على القدر المشترك لا دلالة للعام على الخاص بما مر في الدلالات وليس ههنا قرينة صارفة من القدر المشترك الى المتخصصات اذ غير النص الدال على الزيادة مفروض الانتفاء وهذا النص متراخ عنه معدوم في زمان الكلام فلا دلالة له على المتخصصات ولم يرد بان التخصيص انما يكون في العام وهو فرع الدلالة على العموم ولا عموم في المطلق لدلالته على المهية حتى يرد عليه انه لم يرد الاستدلال بالتخصيص قصر العام بل القصر المطلق على طريق الدفع والحاصل ان الدفع اهون من الرفع فتدبر واما النقص جزءا او شرطا من العبادة وغيرها من الواجبات فنسخ لما ذكر لك الجزء والشرط المنقوص اتفاقا فالصدق الرفع ههنا وهل هو تخصيص نسخ لما اي للعبادة يعني الباقي منها فالمختار عند المص اي عدم كونه نسخا وقيل نعم هو نسخ وهو الاشبه قال الامام فخر الاسلام كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ كذلك الاطلاق بعد التقييد وقال عبد الجبار المعتزلي في نقص الجزء نعم هو نسخ وقال في نقصان الشرط لا اي ليس هو نسخا وظاهر هذا الفرق لما كان محكما صحيحا قال ولعله زعم ان النزاع في نسخ المجموع فحسب فان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل واما انتفاء شرطية الشرط لا يضر بقاء حقيقة المجموع لانه لم يتغير شيء من اركانه وليس كذلك اي كما زعم بل النزاع في نسخ الباقي بعد النقصان وهو لا فرق بين الشرط والجزء بل الجزء ايضا كان شرطا للباقي فانه خارج عنه واعتداده موقوف عليه فافهم لنا لو كان التنقيص المذكور نسخا للباقي لافتقر الى دليل لايجاب الباقي لان الدليل الدال عليه قد ارتفع بالنسخ فلو لم يحتج الى دليل آخر لثبت الحكم من غير دليل وهو باطل اتفاقا قلنا لعلك تقول لعل النص الدال على التنقيص يدل على بقاء الباقي كيف لا والقصر والنقصان واشباله انما يدل على بقاء ما وراء المنقوص ولو كان المنقص بحيث لا يدل على القصر والنقصان بل على الرفع فليس مما الاحتياج الى دليل آخر كما اذا نسخ الوجوب فيحتاج

عند مشائخنا الكرام في بقاء الجواز الى دليل نائد دعوى الاجماع مطالب بتصحيحها ثم انه لو سلم لانه ليس بنسخ فيقول يلزم عليكم ايضا الحاجة الى الدليل في بقاء الباقي فان النص الدال على المجموع قد ارتفع بورود النسخ وقد خرج من ان يكون دليلا لبقاء الباقي من اي دليل فان كان هو الدليل الاول فهو انما كان يدل على وجوبه في ضمن وجوب الكل لا الوجوب استقلالا كما مر من البحث في فصل الحكم الاعتراف بايضا فما هو حجة لكم فهو حجة انيا فاذن لا بد من التشبث بالدليل الرافع فيقول معشر القائلين بانتساخ الباقي فتامل تامل صادقا قالوا لو كون التنقيص نسخا قالوا ثبت حرمتها حال كونها بلا جزء وشرط قبل ورود هذا المنقص والاولى ان يقال ثبت عدم الاعتداد لها بلا جزء وشرط ثم ارتفعت الحرمة بالتنقيص فهو رفع لحكم شرعي ثابت وهو النسخ قلنا حرمتها بدونه معناه وجوبه فيها فارتفاع الحرمة بدونه ارتفاع وجوبه فالا لازم نسخه لا النسخ الباقي والكلام في نسخ الباقي وبذلك ان تقرر الدليل بهذا كان الباقي غير مجزء الاحال الاقتران بالجزء والشرط والا ان صار مجزءا مطلقا فقط لتغير حكم الباقي وهو صيرورته غير كونه مجزءا حال المقارنة ملازم لكونه واجبا فيه لانه عينه كيف ووجوبه صفته ووجوب الباقي مطلقا صفة له فكيف يكون احدهما هو الآخر وان ثبت علت كان الباقي غير مقصود بالايجاب قبل التنقيص بل كان واجبا في ضمن ايجاب الكل ولم يكن عبادة مستقلة انما كان العبادة الكل والآن بعد التنقيص صار الباقي مقصودا بالايجاب وعبادة مستقلة فحدث في الباقي حكم لم يكن وارتفع حكم قد كان وهو النسخ فقد مر وقد يجاب بان الزائل ههنا وجوب الزيادة فهي اما العبادة باقية على الجواز الاصلي المفروض ولم تتجدد وجوب بل العلل الوجوب فقط وابقاء هو الوجوب الاول فارتفع حكم شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخا كذا في شرح المختصر وفيه انه مع مخالفته لجواز النسخ لا الى بدل كما هو المختار كما مر سابقا وهذا لا يكون ردا عليه لانه انما جوز النسخ لا الى بدل هو تكليف لا مطلقا كما مر ومع صدق تعريفات النسخ عليه فانه رفع الحكم شرعي منقوص بالمنقوص فانه قد انتسخ بهذا التنقيص اتفاقا مع انه لا الى بدل حكم شرعي فافهم ووجهه المص بارجاعه الى الجواب الاول بان المراد ان الزائل وجوب الزيادة وهو رفع حكم شرعي فيها لا في الباقي بل هو باق على وجوبه كما كان فلا نسخ فافهم وتذكر بما اوردنا عليه سابقا من انه رفع حكم في الباقي وهو وجوبه مع الزيادة وقد تغير الى الوجوب مطلقا فافهم ولتوكل على الله فانه اعلم باسرار خاتمة يعرف الناسخ بالنص من الشارع ومنه قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن الانتباذ الا في سقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم بدون لفظ كنت ويعرف الناسخ بالاجماع كما اذا اجمع على حكم لنص معارض لنص آخر فانه لو لم يكن النص المجمع عليه ناسخا لكان الاجماع على المنسوخ فيكون خطا وكذا عمل الصحابي على خلاف نص مفسر مع علمه به تعين علمه بالناسخ لان عدالته مقطوعة ويعرف الناسخ لضبط التاريخ فيحكم بناسخية المؤخر عند التعارض فيقبل قول الصحابي بهذا سابق لانه اخبار عدل بخبر لا مساغ فيه للراي وامانقوله هذا ناسخ فعند الحنفية مقبول لا الشافعية قالوا الان لتعين الناسخ قد يكون من اجتهاده فلا يكون حجة على الغير قلنا لان لتعيين العدل الموثوق عدالته بل مقطوعها الناسخ لا يكون الا عن علم بالتاريخ والتعارض فان المراد عنده معلوم بمشاهدة القرائن فحكمه بالنسخ عن بصيرة ولا مجال للاجتهاد فيه فاندفع ايضا انه لعله انما حكم بالنسخ بحمله المروي على معنى معارض للاول عن اجتهاد فلا يكون ملزما للغير وذلك لانه بعيد فان شان العدل ان يهتم في امر النسخ فلا يحكم الا عن بصيرة كما بين لكن الشافعية قالوا اذا تعارض متواتران فقالوا الراي الصحابة لكن اذا لم يبلغ احد المتواتر والاظهر قال بصيغة المفرد او جمع على قصد التعظيم هذا ناسخ احتمل الرد لرجوعه الى نسخ المتواتر بالاحاد وهو باطل وهي رواية انه ناسخ واحتمل القبول ايضا فلعل اي لانه لعل الناسخ المتواتر الذي قال فيه الصحابي هذا ناسخ والاحاد المنسوخ هي رواية وليلها اي دليل النسخ وهو الاقبل ابتداء فقد يقبل بالاستناد ي الاحصان فانه لا تقبل ابتداء ويقبل بتقرير

الرجم وکما فی شهادة القابلة تقبل النسب ابتداء ولکن یقبل فی اثباته الولادة ثم یترتب علیها النسب فکذا ههنا یقبل قول الواحد لاثبات السنة والناسخ هو المتواتر والکتاب لا ینسخ ابتداء قیل فی حواشی میر زاجان قید ان قول الصحابی ذلک ای اخباره بالنسخ جاز ان یکون اجتهادا والاقلا عنه علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام واجتهاده غیر ملزم للمجتهد آخر علی ما یراه الشافعیة اقول فی المتواترین اذا تعارضا النسخ لازم لا عن اجتهاد ولا یلزم کون احدهما خطاء عن الصحابی لاخباره بالنسخ لیس الا لابیان السبق فاحکم علیه بالناسخیة موخرا والآخر متقدم وهو ای اخباره وبیانه السبق انفاذ قبولا فان قلت لعل الصحابی انما حکم بالنسخ لظنهما متعارضین اجتهادا قلت اولا ظنه التعارض لا یکون الا لتعین المعنی عنده بالسماع او مشاهدة القرائن فیقبل وثانیا ان حکمه بالنسخ انما یکون لعلمه بالسبق واللحوق فیقبل قوله فیه فان ظهر التعارض یحکم بالنسخ والکلام فیه ومن ههنا تبین ان القبول ای قبول اخباره بالنسخ هو المقبول وابن الحاجب محجوب عنه فتوقف فیه ولم یکن له ذلک ثم لا یعرف الناسخیة بالبعدیة فی المصحف فیستدل به علی البعدیة فی النزول لان ترتیب المصحف والمکان من عند الله تعالی لکنه لیس علی ترتیب النزول وهو ظاهر جدا کیف وسورة اقرا اول القرآن نزولا وکتب فی قریب من الآخر وسورة البقرة مع کونها مدنیة کتب فی الاول وسورة البراة التی هی آخر المنزلات کتب مقدمة علی اکثر المکیات ولا یعرف تعین الناسخ بحدیث من الصحابی ای الراوی فیحکم بان مرویه متاخر عن مروی من هو اعلم لانا سمع بعد سماع لاحتمال ولا یعرف تاخرا سلامه فیحکم بتاخر مرویه عمن تقدم اسلامه بجواز سماعه قبل سماع متاخرا الاسلام او سماع متاخرا الاسلام قبل اسلامه الا ان یکون اسلامه الاحدث لبعد وفات الامن وصرح بالسماع او متاخرا الاسلام اسلم لبعد وفات متقدم الاسلام وصرح بالسماع ولا یعرف بموافقة البراة الاصلیة فیدل علی التاخر عما هو مخالف لها لان التاسیس خیر من التاکید ولو تقدم موافق البراة یکون تاکیدا فلا بد ان یکون متاخرا عن المخالف فیکون هو رافعا فیکون تاسیسا والموافق یکون ناسخا ایاه فیکون تاسیسا ایضا وهو ضعیف لا بنسخ بالاجتهاد وهو غیر جائز بما یقال ان النسخ غیره وبالرای ای عرف التاخیر والرای مما یهتدی الیه ثم ثبوت النسخ ضمنا وکم من شئ لا یثبت ابتداء یثبت ضمنا فتابل مع ان کونه مباحا شرعیا فائدة زائدة والبراة الاصلیة لا یدل علیه فلو کان موافقها مقدما افاد الاباحة الشرعیة فلا تاکید اصلا والخفیة یخالفون فیه ویقولون المخالف للبراة لنا تکرر الرفع فانه لو تقدم المخالف رفع البراة ثم الموافق یرفعه فیتکرر الرفع وفی التعبیر بالرفع والعدول عن النسخ ایماء الی انه لا یلزم تکرر النسخ لان رفع الاباحة الاصلیة لیس بنسخ وایماء الی ان المراد فی عبارات المشائخ رحمهم الله تعالی بتکرر النسخ تکرر الرفع وبهذا القدر یکفی ههنا فالمناقشة فیه لا یضرنا ثم انه لما کان هذا القول ایضا نسخا بالاجتهاد وقال هذا القول منهم لیس حکما بالنسخ فی الحقیقة بل هو ترجیح لاحد المتعارضین فی التعارض لضرورة العمل لا لتعین للناسخ فی الحقیقة ولا شک ان هذا القدر من الترجیح یکفی لترجیح العمل بالمخالف فتدبر ولا تزل فانه منزلة والله تعالی اعلم بمراده وخواص عباده

الاصل الثانی فی السنة

لما فرغ من اصل الکتاب شرع فی السنة لتاخره عن الکتاب رتبة وتقدمها علی الباقین وهی لغة العادة والسیرة وهی ههنا ای فی الاصول وانما قید بها اشارة الی ان السنة فی اللغة فعل وخطاب علیه رسول صلی الله علیه واصحابه وسلم ولا یحسن التقیید بالترک احیانا والاجماع الاتی والاقتداء وغیرها وانما قید من قید زعما منه بان المواظبة المستمرة من غیر ترک اصلا دلیل الوجوب وسیتضح لک ان شاء الله تقدس وتعالی ان لیس الامر کذلک ما صدر وظهر عن الرسول صلوات الله وسلامه علیه وعلی آله واصحابه غیر القرآن من قول وفعل وتقریر واما قسمنا الصدر بالظهور لیدخل الحدیث القدسی ولیخرج کقوله غیر القرآن فائدة کذا فی شرح المختصر وانما احاله الیه اشارة الی انه موافقنا فی هذا التعریف ثم الیها یراد ما اشار الیه بقوله اقول القرآن فی الشافیة لیست بقرآن ولا خبر عندنا شاذة ولذا لم یکن حجة ولو کانت قرآنا او خبرا کان

حجۃ لانہما جہتان انفکا فافیر د فتضا علیہم بصدق التعریف علیہما فلا یکون مانعا والجواب بان المراد ما صدر من الرسول بعنوان انہ رسول وبیست القراۃ الشاذۃ کذلک لکلف لان ہذہ الارادۃ بعیدۃ فی التعریفات وان اجیب بانہ خبر فی الواضح وعدم الحجیۃ لکونہا مشروطۃ بالنقل خبر اقال واما اعتقاد الخبریۃ وجعل الحجیۃ مشروطۃ بالنقل بعنوان الخبریۃ فلا یخفی وہنہ ولان بعد اعتقاد صدورہ عمن ہو لا ینطق عن الہوی لا معنی لنفی الحجیۃ والحق فی الجواب من قبلہم انہا لیست عندہم مما صدر عن الرسول صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم لانہ لم ینقل خبرا ولا بد منہ وانما نقل قرانا وہو خطا ربیقین فلا اشکال وانما علی ما ہو التحقیق عند اصحابنا ان دعوی القطع فی العادل المقطوع العدالۃ انہ ہو قران لا یصح الا بالسماع من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم والخطا ربیقین انما ہو فی بقاء ہا قرانا لا فی السماع فالقراۃ الشاذۃ قران منسوخ التلاوۃ کما مر فلیس بخبر وخرج بقولہ غیر القران فافہم فانہ المتلقی بالقبول عند المحافظین بالادب فی مسئلۃ ہذہ المسئلۃ کلامیۃ لکن جرت عادتہم بایرادہا صدر مباحث السنۃ لشدۃ اتصافہا بہا وان کان الالیق ان یورد فی المبادی الکلامیۃ لکونہا من المبادی العامۃ لتوقف الادلۃ کلہا علی عصمۃ الرسول صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم المقرون لکلمۃ لا الہ الا اللہ محمد الرسول اللہ اختلفوا فی عصمۃ الانبیاء قبل النبوۃ وہی عدم قدرۃ المعصیۃ عند البعض ونسبہ بعض الروافض الی الشیخ ابی الحسن الاشعری قدس سرہ وہی خلق مانع عن ارتکاب المعصیۃ غیر ملجئ حتی لا یکون المعصوم مضطرا فی ترک المعصیۃ وفی فعل الواجب وہو المختار عند الجمہور فالاکثر من المسلمین علی انہ لا یمتنع عقلا ذنب منہم مطلقا ای ذنب کان صغیرۃ او کبیرۃ کفرا او وقوعہ خلافا للشیعۃ فانہم لا یجوزون عقلا ذنب علیہم مطلقا ای ذنب کان صغیرۃ او کبیرۃ وہم مع قولہم بہذا یجوزون علیہم الکفر تقیۃ عقلا وشرعا قبل النبوۃ وبعدہا وہذا من غایۃ حماقتہم فانہ لو جوز ہذا الامر العظیم علیہم لما لقی الامان فی امر التبلیغ وہو ظاہر کیف وما من نبی الا لعث بین اظہر اعدائہم فلعلہ کتم شدۃ من الخوف فانہم وخصوصا من مذہبہم الباطل وحماقتہم الکاملۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم ما عاش من وقت البعثۃ الی وقت الموت الی فی اعدائہم ولم یکن لہ صلعم قدرۃ لدفعہم مدۃ عمرہ وکان یخاف منہم فاحتمل کتمانہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم شیئا من الوحی فالثقۃ بالقران وغیرہ فانظر الی شناعتہم وحماقتہم کیف التزموا ہذہ الشناعات خذلہم اللہ تعالی الی یوم القیمۃ ثم من اجل حماقتہم انہم استدلوا بنفرۃ الناس علی العصمۃ عقلا وہو لو تم لدل علی عصمتہم عن المعصیۃ مطلقا فضلا عن الکفر عند الخوف فالتقیۃ للزوم نفرۃ الناس عنہم بل النفرۃ ہہنا اشد لایہامہ الجبن الذی ہو علی النقائص والحق انہم بمثل ہذہ الاقاویل خرجوا عن ربقۃ الاسلام وعلماء انہم بعض اہل النار رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین علی صورۃ تخزیرکما ہو مشروح فی الفتوحات المکیۃ للشیخ الاکبر وارث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم بل حکم بعض اہل اللہ تعالی رضوان اللہ علیہم انہم یحشرون علی صورۃ الخزیر واللہ اعلم بالصواب وخلافا للمعتزلۃ فانہم ایضا یمنعون صدور المعصیۃ عقلا الا فی الصغیرۃ فانہم یجوزونہا واما الواقع فالمتواترات من لدن آدم الی البشر الی نبینا وسولانا افضل الرسل واشرف الخلق محمد الرسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم انہ لم یعبث نبی قط اشرک بالبطرقۃ معین وجلیل الامام ابو حنیفۃ فی الفقہ الاکبر فی بعض المعتبرات الانبیاء علیہم السلام معصومون عن حقیقۃ الکفر وعن حکمہ تبعیۃ ابائہم وعلی ہذا خلافا بدات یکون تولدا لانبیاء بین ابوین مسلمین او یکون موتہا قبل تولدہم لکن الشق الثانی خلاف الوجدان فی الآباء ولا یمکن فی الامہات ومن ہہنا یظہر ما نسب بعضہم من الکفر الی ام سید العالم منفر فی آدم صلوات اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم وذلک لانہ یلزم نسبۃ الکفر بالتبع وہو خلاف الاجماع بل الحق الراجح ہو الاول واما الاحادیث الواردۃ فی ابوی سید العالم صلوات اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ

وسلم شعارضته مرویة احادا فلا التعویل علیها فی الاعتقادیات واما آزر فالصحیح انه لم یکن ابا ابراهیم علیه السلام بل ابوه تارخ کذا صح فی بعض التواریخ فما زما کان اذر عم ابراهیم علیه السلام ورباه الله تعالی فخجره والعرب یسمی العم الذی ولی تربیته ابن اخیه ابا له وعلی هذا التاویل قوله تعالی واذ قال ابراهیم لابیه آزر وهو المراد بما روی فی بعض الصحاح انه نزل فی ابی سید العالم صلوات الله علیه وعلی آله واصحابه ما کان للنبی والذین امنوا ان یستغفروا للمشرکین ولو کانوا اولی قربی من بعد ما تبین لهم انهم اصحاب الجحیم فان المراد بالاب العم کیف لا وقد وقع صریحا فی صحیح البخاری انه نزل فی ابی طالب هذا ینبغی ان یعتقد ان اباء سید العالم صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم من لدن ابیه الی ادم کلهم یومنون وقد بین السیوطی بوجه اتم ولولا الضن بحریا بفصلنا القول فیه والمتوارث الیوم لا بعث الیوم من نشا رفحا شا سفیها ولا من یفعل الافعال المستحقرة لنا علی الروافض والمعتزلة لا مانع فی تجویز العقل من الکمال بعد النقصان بعد رفع المانع بغایة الهیة وریاضة کاملة کما قد روی فی اکثر الابیار کما روی فی المعتبرات عن یحیی العجمی قدس سره ای عمی الله ما افاقه وحشر فی فی زمرته انه کان یاخذ الربو الفعل افعالا ممنوعة ثم تفضل الله تعالی علیه الی ان صار ولیا کاملا صاحب السلاسل فکذا لا بعد عند العقل ان یصیر الرجل بعد ارتکاب المستنکرات القبیحة ولیا مقربا ثم بعث نبیا الروافض والمعتزلة قالوا فیه ای فی ارتکاب المعصیة احتقار عند الناس منتفر الناس عنه فلا یتبعونه فی الاوامر والنواهی بل یقولون هو کان یفعل کذا وکذا ویامرنا لکذا وینهانا عن کذا فلا یاتی حکمة الارسال فی ارساله فیمتنع هذا الارسال علی الله تعالی عقلا قلنا ما ذکرتم مبنی علی القبح العقلی ای علی ان هذا الارسال قبیح وما هو قبیح یمتنع علیه تعالی والاشعریة منا لا یقولون قبح هذا الارسال العاری عن الاتباع فلا یتم علیهم وهذا المنع یاتی منا ایضا فان الخلو عن الفائدة ممنوع وانما یلزم ذلک لو کانت الفائدة منحصرة فی اتباع من ارسل الیهم وهو ممنوع بل یجوز ان یکون الحکمة والفائدة اقامة الحجة علیهم فی التعذیب وهو حاصل ولو سلم قبح هذا الارسال العاری عن الفائدة فلا نسلم الملازمة وهی لزوم التغییر والاحتقار لان بعد صفاء السریرة وحسن السیرة منعکس الحال فیصیر موقرا فلا نغیر بعد الارسال ولا یغیر ما کان قبل بناء علی ان المعجزة جاذبة ایاهم الی الاعتقاد بهم فینعکس الحال البتة هذا کله قبل النبوة واما بعد النبوة فالاجماع علی عصمتهم عن تعمد الکذب فیستحیل علیهم شرعا ایضا وقبل النبوة فالمتوارث عنهم عصمتهم عن تعمد الکذب الیضر لدلالة المعجزة علی صدقهم واما الکذب خطا فمنع الجمهور صدوره عنه علیه السلام لما مر من دلالة المعجزة واما ما روی فی الصحیحین وغیرهما کل ذلک لم یکن فی جواب قول ذی الیدین اقصرت الصلوة ام نسیت فمعناه کل ذلک لم یکن فی ظنی وهذا صادق مطابق للمحکی عنه وکذا قول موسی علیه السلام لا فی جواب من سال هل احد اعلم منک فقال الله تعالی بلی عبدنا الخضر کما فی الصحیحین والمراد بالنفی نفی الاعلمیة عن الغیر فی ظنه فرد الله تعالی ذلک الظن او یقال ان قول موسی صادق فی نفس الامر ولم یکن احد فی زمانه اعلم منه لکن لما لم یکن لبشر ان الاعلم دعوی الاعلمیة لائقة بل لان کل الامر الی الله تعالی اعتنا الله تعالی بقوله بلی عبدنا الخضر لیعلم اشیاء لا تعلمها فلا یلیق هذه الدعوی منک وان کنت اعلم منه بالاسرار الالهیة فافهم وجوزه القاضی ابو بکر صدور الکذب عنهم خطا فمنع هو دلالتها ای المعجزة علی الصدق مطلقا بل اعتقادا بان لا یجری علی اللسان خطا خلاف الواقع بل انما دلالتها علی العمد فقط قیل لابطال هذا الرای یلزم عدم الوثوق فی التبلیغ فانه یجوز ان یکون قوله هذا من عند الله تعالی کذبا جاریا علی لسانه تعالی خطا اقول دلیل للسامع علی الباطل غیر الاخبار واذا جاز فیه الکذب ولو خطا العدم الوثوق ما هو الا لازم عنده حین جریان الکذب خطا علی اللسان البتة بانه خلاف الواقع واذا عدم البتة فهو الدلیل علی الصدق فالوثوق باق لهذا القائل ان یرجع ویقول یلزم ان لا یکون للامة وثوق لصدق اخباراته حین السماع بل ینظر الی زمان البتة التزام ذلک بعید من الادب والانصاف فتامل واما

غير الكذب من الكبائر والصغائر الخسيسة كسرقة لقمة وغيرها سماعيل على الخسة وان كانت سبخة فالاتفاق بين فرق الاسلام على عصمتهم عن تعمد ما سمعا عند اهل السنة القائمين للبدعة تكثرهم الله تعالى او عقلا عند المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى وقد عرفت شبهتهم وجوابها والاتفاق ايضا على تجويزها سهوا وغلطا بان يكون خطأ في الاجتهاد او يكون قصد المباح فيقع في الحرام والسر في جواز ذلك انه ليس معصية حقيقة ومنه التسليم على راس الركعتين سهوا الا الشيعة فانهم لا يجوزونها سهوا ايضا لكن يجوزونها عمدا تقية وقد مر وجاز تعمد صغائر غير ما اي غير الكبائر والصغائر الخسيسة بلا اصرار فان الاصرار على الصغيرة كبيرة عند اكثر اهل الشافعية والمعتزلة لشبهات باردة كما في قوله تعالى ولقد همت به وهم بها لولا ان راى برهان ربه وامثاله من قصة داود وسليمان عليهما السلام والجواب انه لم يصدر عن يوسف عليه السلام هم الزنا اصلا والمعنى ولقد همت زليخا ان تقتل يوسف لاجل اباءه عما امرته وهم يوسف بقتلها لانها كانت مريدة لما يقاصه في الحرام ولولا ان راى برهان ربه لقتلها او المعنى انها همت بالزنا ويوسف عليه السلام لم يهم ولولا ان راى برهان ربه لهم وليس المراد انه وقع منه الهم ولولا يرى برهان الرب لفعله كيف وليس لو اثر في الكلام ولا يليق بجنابه تعالى ان يمدح يوسف في هذا الهم وهذه الآيات سبقت للمدح كما يظهر بادنى تامل واما قصة داود فغير صحيحة لانه لم ينقل عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بطريق صحيح بل انما اخذ المورخون عن كتب اليهود فلا اعتداد به والذي يمكن ان يقول عليه انه كان خطابة او ربما لامراة فنكحها داود عليه السلام وغاية هذا ترك الاولى ولم يكن فيه ذنب لا صغيرة ولا كبيرة واما قصة سليمان فالصحيح المعول عليه هو انه قال لاطوفن اليوم نسائي فيلدن كلهن فارسا يجاهد في سبيل الله تعالى ولم يستثن كما هو مروي في صحيح البخاري ولعله لم يكن اقترانا اي الاستثناء بالكلام واجبا فليس فيه الا ترك الاولى وما سوى ذلك مما ينقله المورخون كله غلط لا ينبغي ان يلتفت اليه الا من يجترئ على الخروج عن ربقة الاسلام فثبت ولا تخبط ومنعه اي صدور الصغائر الغير الخسيسة الخفية رضوان الله تعالى عليهم اقول كر وهو الحق فان صغيرتهم كبيرة في حقهم وان كانت صغيرة في حقنا الا ترى مباحات العوام سيئات الابرار الا ترى كيف قال داود لاطوفن الامام العارف قدس سره امساك مائتي درهم سنة حرام على الصوفي المدعي محبة الله تعالى ويجب فيه صدقة خمسة ومائتي درهم لنا وللعوام بكل ويجب بدل عشر وحسنات الابرار سيئات المقربين الم تر كيف قال السري ابن المفلس استغفر الله من قولي الحمد لله حين اخبر رجل بوقوع الحريق الغالب في السوق وسلامة دكاني ولما كان الانبياء عليهم السلام رؤس المقربين فيكون صغيرتهم كبيرة في حقهم فلا يصح صدورها عنهم فافهم فهو الحق ولا تخبط وتثبت عليه هذا تمام الكلام في ما بعد النبوة واما قبل فالتحقيق وعليه اهل الله من الصوفية الكرام انهم معصومون ايضا من الكبائر والصغائر عمدا كيف لا وهم انما يولدون على الولاية ولا يمر عليهم طرفة عين وهم غير مشاهدين لله تعالى ولا يتهم قوية من ولاية الاولياء الذين ولايتهم ماخوذة من ولايتهم والاولياء محفوظون من المعاصي فانهم وتثبت عليه وكلهم من الخفية والشافعية جوزوا الزلة فيها اي الكبائر والصغائر بعد النبوة وقبلها بان يقصد المباح فيلزم معصية اي فيلزم ان يكون معصية اي صدر عمدا كوكز موسى عليه وعلى نبينا الصلوة والسلام القبطي قالوا نعم فلزم القتل وذلك حين اخذ اسرائيليا ليحمل عليه بحطب الى المطبخ فرعون وكان ياتي منه فاختصما فاشتغاث الاسرائيلي موسى فغضب القبطي عما كان عليه فلم يتنه بل قيل انه قال لقد همت ان احمل عليك فوكزه موسى عليه وعلى نبينا الصلوة والسلام تاديبا فقضى عليه فمات فهذا زلة منه قبل النبوة وانما اختار مثال ما قبل النبوة اشارة الى ان حال ما قبل النبوة وبعدها سواء في عدم صدور الذنب ولو صغيرة الا على وجه الزلة وفائدة صدورها عنهم عليهم الصلوة والسلام ابتلائهم ليستغفروا ويتوبوا فتنالوا المنزلة الرفيعة ويقترن الزلة بالتنبيه من الفاعل او من الله تعالى يوحي لئلا ينامي فيها ويحصل الابتلاء ثم الزلة ليس فيها عصيان من وجه بل

سبحانه کما قال الله تعالی وما کان لمؤمن ان یقتل مؤمنا الا خطاء واعلم انه کما یجوز علیهم الصلوة والسلام الزلة یجوز خطا فیقعون فیما یکون معصیة لو لم یکن خطا وکذا السهو والتشبع البعض علی الشیخ الاکبر خاتم الولایة المحمدیة قدس سره علی ما هو قریب الخطاء لابراهیم علی نبینا وآله واصحابه وعلیهم السلام فی تعبیر رؤیاه فهم یذبح ابنه انما نشاء من غلبة الهوی علیه فلا یلتفت الیه ثم اعلم ان حجیة السنة موقوفة بالنسبة الینا علی السند وان لم یکن موقوفة علیه بالنسبة الی الصحابة وهو الاخبار عن طریق المتن بان یقول حدثنی فلان من غیر واسطة او بها انه قال رسول الله صلی الله علیه وسلم وهذا خبر خاص فلا بد من البحث عن المخبر والخبر قد اختلف فی تحدیده بل یصح ام لا فقیل لا یحد ثم اختلفوا فالمعتزلی الی الامام حجة الاسلام قدس سره قال لا یحد لعسره وانما یعرف بالقسمة والمثال بالوجه کما قال فی الوجود والعلم ومقصوده انه لا یمکن المعرفة بالکنه ولا بالرسم الا بوجه ما فنقسم الی هذه الاقسام او ما یماثل هذا الخبر الی وجه ما والاکثر قالوا لا یحد لان علمه ای تصوره ضروری وهو یحد لغیره تحقیقا او تعلیما فیکون کلیا انطقیا وهو المختار عند المصنف وغیره فان کل احد یعلم بالضرورة انه موجود وهو خبر خاص ومطلق الخبر تمام ماهیة هذا الخبر فیلزم من بداهته بداهته المطلق وقد یجاب بان حصول شیء نفسه کما فی العلم الحضوری الذی یکفی فیه مجرد الحضور غیر تصوره الذی کما هو فی العلم الحصولی الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور فلا یلزم من ضروریة الوجود الیه ضروریة تصوره لنسبة فانه یجوز ان یکون الاول من قبیل الحضوری فلا یلزم الثانی الذی هو الحصولی وفیه ای فی النسبة باعتبار تعلق التصور النزاع هل یکون متصورة ام لا ولا یلزم من العلم الحضوری بالخاص العلم الحصولی بذاتیاته وهو ظاهر جدا کیف ولو کان کذلک لزم ان یکون حقیقة السخاوة والشجاعة وسائر الصفات النفسیة مدرکة لنا اذ کنا هبا وهو باطل کذا فی شرح المختصر اقول قد مر ان الخبر الخاص حکایة عن تحقق مضمونه والحکایة انما یکون بصورة المحکی عنه مطابقة هذه الصورة ایاه وفیه تدقیق ولا یکفی ان یکون صورة المحکوم علیه والمحکوم به حاکیتان عنهما ای عن المحکوم علیه وبه کذلک النسبة الذهنیة حاکیة عن النسبة الواقعیة المغائرة لها بالذات فی الوجود کاشفة عن اتحادهما بین المحکوم علیه وبه فی نفس الامر اذ مع التحقق المغائر للحکایة سواء کان بتحقق فی الواقع او لم یکن فلا یمکن ما اختاره فی المسلم ان مفهوم الثبوت الاعم او الاتحاد حال الاخبار المقررة المستعملة فی المحاورات ولهذا ای لاجل کون صورة المحکوم علیه وبه والنسبة حاکیة قالوا لا بد فی القضیة من ثلثة تصورات تصور المحکوم علیه وبه والنسبة التامة واما النسبة التقییدیة التی اعتبرها المتاخرون فالوجدان الصحیح یحکم بخلافها واذ قد ثبت ان الحکایة لیست الا بصورة الحاکیة فلیس علم الخبر الا بالتصور وحصول الصورة فاندفع الایراد ثم رجع الی تقریر الدلیل توضیحا فقال فاذن هذا الخبر حاصل بذاته بکنهه لا بوجه ما بالحصولی الذی هو التصور فکان هذا الخبر الخاص متصورا بالکنه بداهة فکان المطلق کذلک ای بالکنه بداهة لان الذاتی ضروری الثبوت فی مرتبة الذات فحصول الذات هو حصول الذاتی وقد مناشا فی اثناء التقریر الی اندفاع المنع المشهور انه لا یتم اذا ثبت ذاتیة الاعم وکون الاخص متصورا بالکنه وکلاهما ممنوعان فتامل ثم هذا غیر واف فان العلم بالخاص لا یلزم منه العلم بالمطلق کیف لا ویجوز ان یکون الخاص ممیزا عند العقل من دون تمیز المطلق الذاتی وهو ظاهر جدا عند المحققین المنکرین لحصول الصورة فانه یجوز ان یکون شیخ الخاص مغائرا لشیخ المطلق الذاتی فلا یلزم حصول احدهما حصول الآخر فلا یلزم من بداهة احدهما بداهة الآخر ثم ان العلم المتعلق بالخبر الخاص علم تصدیقی ولا یلزم من تعلق التصدیق بشیء تعلق التصور بذاتیاته ولعل هذا هو مراد شارح المختصر فان الحصول بنفسه کما فی العلم بالخبر الخاص والتصدیق به لا یلزم منه تصور النسبة المطلقة التی هی تمام ماهیة وانبا ذا الکلام علی الحصولی والحضوری فاحسان الی من لا یقبل فان شارح المختصر من لا یرون اتحاد العلم والمعلوم ولو سلم ان الادراک بحصول الصورة

فيرد عليه ما اورد بقوله الا انه يفيد تصورا لكنه اجمالي ضمن تصور اخاص من غير ان تميز عما وراءه لان امتياز المصورة فرع تصور الذات تفصيلا وان لم يكن صورة الذاتي متميزة عن صور الذات لم يكن هو منكشفا ولا معلوما الا بالعلم الذات وهو وجه من وجوهه فلم يلزم انكشاف الكنه وفيه النزاع فتامل فيه وقد تقرر الدليل بان حصة الخبر اعني الخبر المقيد بكونه بين هذه الاطراف متصورة بكنهه وتصورا المطلق لازم من تصور المقيد فان تصور المقيد لا يكون الا بصورة تفصيلية صورة المطلق والمقيد فظهر تصور المطلق وعلى هذا لا يرد عليه شئ مما ذكر لكن يرد عليه منع كون المقيد متصورا بالكنه كيف وهذا في قوة اصل المدعى وقد استدل على بداهة تصور الخبر بالتفرقة بينه وبين غيره ضرورة وهي لا يكون الا بالعلم بهما والتصور بهما والجواب لا نسلم ان التفرقة تقتضي تصور الخبر بل لا تقتضي التصور اصلا بل يكفي في التميز الحصول اي حصول مطلق الخبر بل يكفي حصول الاخبار الخاصة بان الخصم قابل بالعلم بالقسمة والمثال وهو يكفي للتميز ويمكن ان يقرر بما مر انه انما يلزم التميز بمطلق العلم واما العلم الحصولي الذي هو التصور فكلا ولم يدع بما مر وبان المراد ان التفرقة بين مطلق الخبر وغيره ضرورية فلا بد من العلم بمطلق الخبر والعلم بالمطلق لا يكون حضوريا ولو سلم تصور مطلق الخبر فليس لا يقتضي الكنه اي لتصوره بل يكفي التصور بوجه ما والنزاع وانما وقع في الكنه وفي ان التحير ان لكل من الخبر وغيره لوازم واعطاء لوازم كل بما هو لوازم له ووضعها موضعها لا يكون الا بتصور الملزومات نعم لا يلزم التصور من حيث انه مسمى الخبر ساقط لانه يكفي لاثبات اللوازم التصور بوجه تميز به الملزوم واما تصوره كنهه فكلا وهذا ظاهر جدا ثم ان الدليل مقصور بسائر المفهومات فان التفرقة بينها وبين نقائضها ضرورية فلا بد من تصورها ضرورة وكذا منقوض بالانشاءات كالاوامر والنواهي فانه كما ينتج بداهة الخبر ينتج بداهة الانشاء ايضا الا ان يقال هذا الدليل منسوب الى الامام الرازي وهو يرى بداهة جميع التصورات فتامل فيه ثم اعلم انه قيل ان الحكم بالبداهة لا يمكن ان يكتسب بالدليل بل يكفي فيه الالتفات الى المدرك هل يحصل من غير نظر ام لا فهو بالبديهيات جدير وبه ارتضى صاحب التحرير ايضا وقد استوفينا الكلام في حواشينا على الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف واما المحدود اي المعرف تعريفا حقيقيا بقولهم بالكسبية فالقاضي الباقلاني او عبد الجبار المعتزلي قالوا الكلام يدخله الصدق والكذب اورد عليه كلام الله تعالى وكلام الرسل عليهم الصلوة والسلام فانه لا يدخله الكذب اصلا والاول في الايراد ان يورد كل خبر فلا يصدق على شئ من افراده فان الخبر الصادق صادق دائما والخبر الكاذب كاذب دائما ولا يمكن ان يدخل شئ من الاخبار وفيه رد على من زعم ان الاشكال غير وارد فان المفهوم من التعريف الذي يجمع فيه الدخول للصدق والكذب ويجوز ان لا يجمع بل يدخل في بعض الاوقات احدهما وفي الآخر الآخر وانما يلزم لو كان المراد دخولهما مجتمعا ولم يفرق بهذا الزاعم بين تحقق مصداق الخبر وصدقه فان الاول قد يختلف بحسب الاوقات واما صدق الخبر فدائم فان صدق المطلقة دائما صادق دائما فلا يدخله الكذب اصلا والاجتماع والكاذب كاذب دائما فلا يدخله الصدق فلا يصدق الحد على شئ من افراد المحدود ثم قد يجاب المراد ما يدخل حقيقة الصدق والكذب وهذا لا يوجب ان يدخل فردا واحدا منه بل يصدق بدخول الصدق في بعض الافراد والكذب في البعض وهذا صحيح الا انه تكلف واما ما قال المصنف انه يلزم ان يتوقف خبر كل خبر على خبرية الآخر فليس بلازم فان غايته الزوم ان التنبه على خبرية الخبر انما يكون بعد التنبه على خبرية الآخر ولعله يلتزم ويجوز ان يكون التعريف بما يتحقق المرسوم لا يوجب تحقق الرسم حتى يلزمه التوقف في التحقق فتدبر وقد يجاب ايضا بحمل الواو على او اي يدخل احدهما هو لكلف ايضا والجواب عن السعي المزبور من دخول الصدق والكذب انه يحكم بهما عقلا بالنظر الى حقيقة النوعية مع قطع النظر خصوص الطرفين والامور الغريبة من القائل وغيره وكل خبر وان كان بحسب الله تعالى اذا اجروا النظر اليه وقطع النظر عن الطرفين والخبر ويلاحظ انه ثبوت شئ لشئ او نفي شئ عن شئ يجوز

العقل صدقه وكذبه او الجواب ان المراد كما صرح به القاضي المعرف ونحو لها لغة فانها لا تأبى عنه ولا يستنكف عن تجويز صدق كل خبر وكذبه معا وان كان العقل يحيل ذلك فانقلت ليس قالوا ان حقيقة الخبر الصدق فكيف يجوز اللغة كذب الخبر قال ولا بينا في ذلك اي ونحو لها الخبر لغة فالتقرر ان المدلول للخبر هو الصدق فقط والكذب احتمال عقلي وذلك لان كون مدلوله الصدق لا ينافي اضافته بالكذب وهو مفهوم اللغوي فلا بينا في ونحو لها معا باعتبار مفهوم اللغويين وبهذا يهوا لمعنى تجويز هما لغة فتدبر وانت تعلم ان الخبر انما وضع لتحقق مصداقه في نفس الامر فان تحقق مطابقة الخبر يكون صدقا والا يكون كذبا فليس الصدق مدلولا له مطابقة ولا التزاما بل قد لا يعرضه وقد لا يعرضه فان اراد ان يكون مدلوله الصدق ان مدلوله تحقق المصداق محق والا فلا يخفى ما فيه واما الايراد بالدور بان الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدمه فتوقف معرفتهما على معرفة الخبر فتعريفه بهما دور فقال ابن الحاجب لا جواب عنه فيندفع بانهما ضروريان لتصورهما وليس لتصورهما موقوفا على تصور الخبر بل بما معنيان بسيطان يعبر عنهما بالفارسية براست ودروغ متعلقهما كل احد وان لم يعرف مفهوم الخبر نعم تحققهما موقوف على تحقق الخبر فانهما لا يوجدان فيما سواه والتفسير المذكور لهما لفظي فلا يرد انهما يتوقفان على الخبر سواء كانا ضروريين او نظريين فتدبر او يقال بهما مطابقة النسبة للواقع وعدمها وبهذا لا يتوقف على مفهوم الخبر فلا دور او يقال المأخوذ في مفهومهما الخبر المعلوم باعتبار والمعرفة حقيقة الخبر فلا دور وقيل في تعريف الخبر بالاحتمال التصديق والتكذيب هربا عن لزوم الدور زعما منه ان التصديق والتكذيب مما لا يتوقفان على معرفة الخبر بخلاف الصدق والكذب وهو اي الدور وارد ولا فائدة في الفرار لانهما الحكم بالصدق والكذب فقد توقف معرفة الخبر عليهما فعاد الدور وقد يقال لا نسلم ان التصديق والتكذيب الحكم بالصدق والكذب بل المراد بهما الايجاب والسلب على ما صرح به ابن سينا فالخبر حينئذ ما احتمل الايجاب والسلب ولا دور فيه الا ان الايجاب والسلب نفسهما الخبر فلا معنى لاحتمالهما والاظهر ان يقال المراد اذعان النسبة والانكار هما اي اذعان نقيضها ولا شك ان كل خبر يحتملهما وحينئذ لا دور ولعل المراد بالايجاب والسلب الاذعان والانكار الا انه تسامح فتدبر قال ابو الحسين في تحديده كلام لفيد بنفسه نسبة واراد بالكلام ما تالف من الحروف لا ما هو المشهور بين النحاة فيخرج نحو قائم من المشتقات مع انه كلام عنده وليس بخبر لما زعم ابن الحاجب انه لفيد النسبة لا بنفسه بل مع الموضوع فلا لفيد بنفسه نسبة وذلك لان هذا يتوقف على ان الدلالة بنفسه الدلالة بلا ضم ضميمة اخرى وهو خلاف ما صرح به المحدد فانه نقل عنه انها الدلالة بالوضع والنسبة داخلة في مفهوم المشتق فالدلالة عليها بنفسها بل لان المراد افادة وقوع النسبة او لا وقوعها اي النسبة التامة الحاكية التي هي متعلق الاذعان والانكار ولا يرد نحو قم اي صيغ الاوامر على ما وهم ابن الحاجب بناء على ان قيامك مطلوب او اطلب منك القيام مفاد منه فتكون النسبة مفادة منه لانه اي افهامه منه ليس بنفسه اذ مدلوله المطابقي هو طلب القيام واما الاخبار بكونه مطلوبا فمدلول التزامي لانه لازم عقلي وليس بمعنى وضعي وهو المراد من قوله بنفسه كما صرح به في المعتمد تأمل فانه احق بالقبول ثم لعل اراد بالوضع الوضع الاعم من الحقيقي والمجازي لئلا يخرج الانشاءات المستعملة في الخبر مجازا والحاصل ان المراد من الدلالة بنفسه الدلالة على المعنى المستعمل فيه فافهم وليس الخبر من الكلام وهو المركب التام المفيد فائدة تامة انشاء ومنه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء وتسميتها جميعا بالتنبيه كما في المختصر غير متعارف عندهم والمناسب التأنيث لغة اهل المنطق يسمون الانشاء الغير الطالب تنبيها مسئلة صيغ العقود نحو بعت واشتريت وزوجت واحلت والفسوخ نحو طلقت وعتقت واقلت وظاهرت وغير ذلك هل هي انشاء او اخبار اختلف فيه ومحل الخلاف فيما اذا استعمل عند ارادة انشاء العقد ولما كان الذهاب الى الاخبارية مستبعدا عند انام العامة في بادي الرأي لان البيع مثلا لا يثبت الا عند التلفظ

بهذا اللفظ حرر الخلاف اولا وقال اعلم انه لا خلاف لاحد فی ان مدار الفتوی علی اللفظ وما یقوم به مقامه من الکتابة والاشارة والمناط لتحقق هذه العقود والفتوح حقیقة معنی النفس القائم بها لکن لما کان المعنی النفسی امرا مبطنا ادیر علی اللفظ وما یقوم مقامه کالسفر والمشقة فانه ادیر الرخصة علی السفر ومناطه حقیقة المشقة لکن دلالة لفظ بعت مثلا علی المعنی الموجب للبیع وهو الحادث فی الذهن عند احداث البیع اما بالعبارة بان نقل عن المعنی الخبری الیه شرعا فهو الانشاء کما فی التقریر النقل الشرعی مشکل لان هذه العقود کانت فی الجاهلیة قبل ورود الشرع فالاخری ان یقال هو منقول عرفا وعلیه الشافعیة او بالاقتضاء بان یکون حکایة عن تحصیل البیع وهو متوقف علی حصول المعنی الموجب فهو لازم متقدم ح وهو اخبار وعلیه الحنفیة بل الجمهور من المالکیة والحنابلة فالمعنی الموجب الذی هو المحکی عنه موجود والحکایة موجودة بوجود متغائرة کما فی سائر الاخبارات ولیس بین الحکایة والمحکی عنه تغائر بالاعتبار کما ظن فی شرح التنقیح حیث فرق اولا بین الانشاء والاخبار بانه علی تقدیر الانشاء ینعقد البیع بهذا اللفظ وعلی تقدیر الاخبار ینعقد بمعنی ذهنی معبر بهذا اللفظ وقال فان قلت فی اتحاد الحکایة والمحکی قلت هما متغائران اعتبارا فان المعنی القائم بالذهن من حیث هو قائم محکی ومن حیث انه مدلول اللفظ حکایة ولیس الامر کما ظن فان المعنی القائم بالذهن اعتبره الشارع موجبا محکی عنه بالنسبة المدلولة بهذا الصیغ المعلومة حکایة عنه وهذه النسبة مخالفة بالذات ولو کان الامر کما زعم لکان الانشاء حکایة ایضا فان مدلول اضرب ایضا قائم بالذهن فله نسبتان نسبة الی الذهن بالقیام والی اللفظ بالمدلولیة فیکون باعتبار محکیا عنه وباعتبار حکایة ولعل فی قوله هذا تسامحا ومقصوده ما حقق فافهم وهذا التحریر علی هذا النمط اوفق واستمر الانه یتوقف علی ان المعنی الموجب سبب لوجود البیع وبه تحقق البیع فی نفس الامر سواء حکی عنه بهذه الالفاظ ام لا وهو فی حیز الخفاء فانه لا ینعقد لعبد القلب فقط بل لابد من القول لان هذه التصرفات قولیة وایضا یقع الطلاق ونحوه بالهزل والجد والخطاء فلو کان المعنی النفسی موجبا لوقوع الطلاق لما وقع عند الهزل وانتفاء المعنی الموجب فی الخطاء اظهر منه فی الهزل وایضا انهم قالوا ان وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما بالاقتضاء واذا کان الموجب هو معنی النفس حقیقة وهو معنی موجود مقدما علی التکلم بهذه الکلمات فلا اقتضاء ههنا وهل هذا الا کما اذا طلق سابقا ثم اخبر بعد حین انه کان طلقه والجواب ان وقوع الطلاق ونحوه بهذا اللفظ لکن الدلالة علی وجود الطلاق بتطلیق الزوج فههنا تطلیق سابق ولیس الا عقد القلب فهو السبب لکن لم یعتبر الشرع ایاه سببا الا صدق هذه الحکایة وهذا القدر هو المعنی للاقتضاء فانه اعتبر لصدق الکلام شرعا بخلاف الحکایة عنه بعد هذه الحکایة انه کان طلقها فانه لم یعتبر سببیة هذا العقد القلبی لصدق هذا الخبر فاندفع الاخیر ثم ان المراد بکونه لغوا قولیا انه ثبت سببیة هذا العقد لجهة القول ویعرف به صرح بذلک شیخ المداد فی شرح اصول الامام فخر الاسلام والا هو لتصرف فعلی ثبوت لفعل القلب فاندفع الاول واما فی الهزل فالمطلق یقصد فی القلب ایقاع الطلاق ویخبر عنه بهذا الخبر الا انه لا یرضی بوقوع مسببه والشرع لم یجعل لبعض العقود مشروطة بالرضی وحکما واما الخطاء فالحق فیه ان الوقوع فیه فی القضاء فقط لحکمه بالظاهر فلا یصدق القاضی فی عدم تحقق العقد القلبی واما عند عدم الخبر فلا یقع لعلمه بعدم تحقق ما هو سبب حقیقة فاندفع الثانی ایضا هکذا ینبغی ان یفهم وقد یقال فی تحقیق کلام الحنفیة ان الخبریة لا تقتضی تحقق المحکی عنه والا لم یکذب اصلا بل الذی لابد للخبریة من الحکایة عن امر فان تحقق هذا الامر کان صادقا والا کاذبا وبهذه الصیغ قد قصد بها الاخبار والحکایة عن وجود البیع والطلاق مثلا لکنها کاذبة لانتفاء المخبر عنه فالشرع اعتبر هذا المعدوم موجودا والتصدیق الخبر فهو ثابت اقتضاء فتحقق البیع والطلاق قبله لتصحیح هذه الخبر وهذا وان کان لبعض عبارات شراح الاصول للامام فخر الاسلام یوهمه لکنه لا یخفی علی من تغلب سلیم ما فیه من الکلفة فان هذا الصیغ

کانت مستعملة فی الجاهلیة ولم یکن المستعملون یعرفون الشرع فضلا عن هذه الاعتبار بل عامة المسلمین یستعملون هذه الصیغ ولا یعرفون هذا التدقیق ولا یقصدون الکذب ایضا عند استعمالها الی الحکایة عما لیس فی الواقع ثم اعتبار الشرع المعدوم موجودا مما یحیله العقل فالحق ما افاده المصنف من ان هذه حکایات عن العقد القلبی الذی اعتبره الشرع سببا فافهم لنا الصیغ موضوعة للاخبار فیبقی علیه لان الانشائیة انما یکون بثبوت النقل ولم یثبت وقد یقال المعنی الانشائی یتبادر الیه وهو دلیل النقل الجواب ان القدر الضروری ان العقود تنعقد عند التلفظ بهذه الالفاظ واما تبادر المعنی الانشائی فلا دلیل علیه بل الصحیح المعنی الاخری فلا یصار عنه لان الاصل هو الاصل فافهم الشافعیة قالوا اولا لو کانت هذه الالفاظ اخبارات لکان لها خارج یکون حکایات عنه ولا خارج لها بل البیع یقع بعت وکذا اخواته فلیس هناک بیع سابق علیها حتی یکون خارجا محکیا عنه وقالوا ثانیا لو کانت اخبارات لکانت محتملة للصدق والکذب ولا یحتمل الصدق والکذب فان الوجدان یحکم بخطاء من جوزهما علیها والجواب لانسلم انه لا خارج لها ولا یحتمل الصدق والکذب بل لها خارج من الکلام وهو العقد القلبی الموجب لانعقاد البیع وبه ینعقد البیع حقیقة فیطابقه فهی صادقة بلا ریب ویحتمل عدم المطابقة کما مر بیانه وانما اکتفی بذکر المطابقة لانه من المعلوم ان ما احتمل المطابقة احتمل اللامطابقة ایضا کما فی شرح الشمسیة ان هذا الخبر صادق قطعا ولا یحتمل الکذب لوجود مصداقه تبتة کما اذا اخبر احد ان فی نفسه صورة لان هذا الاستقیم فان الحکایة عن الذهن والخارج سواسیان فی احتمال المطابقة واللامطابقة هذا محصول ما فی الحاشیة ولعل مقصوده ان هذه الاخبارات صادقة بالنظر الی الامر الخارجی وهو ان المتکلم اعرف بحاله ومعلوم انه لا یقصد عند استعماله هذه الصیغ الکذب واما بالنظر الی حقیقتها فیحمل کلیها فتدبر وقد یجاب عنها بان الخبریة لا یقتضی تحقق المصداق فی نفس الامر الذی لابد منه قصد الحکایة عن امر خارج وعدمه ممنوع لکنه انما لا یکذب لان الشرع اعتبره متحققا موجودا قبل استعمال هذه الصیغ فیکون صادقة لهذا والا فهی کاذبة فثبت احتمالها وهذا الجواب مبنی علی ما نقلنا سابقا فی تحقیق الخبریة مع ما علیه ویمکن حمل کلام شارح الشرح علیه ایضا بان صدقها مقطوع لاعتبار الشارع المصداق المعدوم موجودا او اعتبار الصیغ صادقة ولا ینکر احتمال الکذب بملاحظة نفس هذا الکلام فتدبر وقالوا ثالثا لو کان خبرا لکان ماضیا لانه صیغة ولو کان ماضیا فلم یقبل التعلیق والتوقف علی ما هو فی المستقبل ومحظور الوجود وهو باطل لانه یقبل التعلیق اجماعا وهو منقوض بما اذا کان انشاء لانه لو کان انشاء لکان انشاء للعقد الواقع فی الحال فلا یصح التعلیق علی امر مستقبل محظور الوجود فان قالوا الشرط مغیر عن کونه انشاء فی الحال الی الانشاء عند وجود المعلق علیه نقول کذلک عند کونه اخبارا الشرط مغیر عن الاخبار الماضی الی اخباره وقوعه فی المستقبل عند وجود المعلق علیه وان قالوا ان الانشاء لا یحکم التعلیق قلنا انه علی تقدیر الخبریة للاخبار عن اللزوم والتعلیق علی الکائن فی نفس الامر بالجملة ما هو جوابکم فهو جوابنا اقول التقیید مغیر کما فی سائر الاخبارات والانشاءات الا تری ان النهار موجود یدل علی الوقوع الحالی فاذا علق بالشرط لا یوجد الا بوجوده فانه یدل حینئذ علی الوقوع عند الوقوع ولغیر ذلک دل علیه حال الافراد وکذلک انت طالق علی الانشائیة کما هو مذهب الخصم طلاق فی الحال والنشار له بعد التعلیق لیس کذلک بل انشاء الطلاق یوجد عند المعلق علیه فکذلک الحال حال الخبریة فانه یکون اخبارا عن طلاق یکون واقعا فی المستقبل عند وجود الشرط فلا نسلم انه لو کان ماضیا لم یصح التعلیق بل یصح ویتغیر من الماضی الی الاستقبال بل یخرج عن الحکم الماضوی ویکون حکم بینه وبین المعلق علیه بالملزوم ثم لما کان المعنی الموجب من مقتضیات الخبر کان التعلیقة مستلزما للتعلیقة کیف ولو وجد المعنی لکان الخبر عن الحکم التعلیقی کاذبا بل انما یستدعی وجود المعنی الموجب عند وجود الشرط لا غیر ولذا قلنا التعلیق یمنع السببیة کما مر ولا یخفی ان اخبار

یقتضی وجود اللزوم بین الطلاق و دخول الدار مثلا ولا یکون لزوم الا باعتبار الشرع بسببیة العقد الشرطی النفسی لهذا القدر ضروری ومتحقق واما انه بل هو سبب لوقوع الطلاق عند وجود الشرط فالنزاع فیه باق بحاله وقد مر مع ماله وعلیه فلا لغیره وقد یجاب فی شرح الشرح بانه اخبار عن وقوع تعلیق الطلاق فی الذهن فلا ینافی کونه ماضیا وهو لیس بشیء لان الماضی انما یدل علی وقوع مصدره فی الزمان الماضی والتعلیق لا یقتضیه ووقوع مصدره عن وجود الشرط لا غیر واما وجود التعلیق فی الماضی فمعزل عما نحن فیه لانه لیس مدلولا بصیغة طلقت وهو ظاهر جدا وقالوا ان العالم کان الصیغ المذکورة اخبارا یلزم عدم الفرق بینه خبرا عن الطلاق الواقع من قبل او انشاء ای وقوع الطلاق بهذا اللفظ لانه خبر علی کل تقدیر وهو ای انتفاء الفرق باطل ولذلک لو قال للرجعیة المطلقة فی العدة طلقتک سئل عن نیته فان نوی الانشاء یقع الطلاق الآخر وان نوی الاخبار لا یقع اقول الملازمة ممنوعة بل الفرق بانه مرة اخبار عما حصل بالاقتضاء وبه یقع الطلاق ومرة اخری لیس کذلک بل هو اخبار عن الطلاق الواقع لا بالاقتضاء وذا لا ظهر فی العبارة انه یقال مرة اخبار علی تطلیق حاصل بانشاء نفسی لم یحک عنه اصلا اولا ومرة اخبار علی التطلیق المحکی بالحکایة اولا وعلی الاول یقع طلاق آخر لوجود الموجب مرة ثانیة وعلی الثانی لا یقع لعدم تکرار الموجب وقد یجاب بان الفرق بین ما اذا قصد ایقاع الطلاق وبین ما اذا قصد الاخبار عن طلاق سابق ان فی الاول لم یقصد الحکایة عن طلاق غیر محقق یخبر عن وقوعه فالشرع یعتبره واقعا لصدق هذا الکلام فیقع طلاق آخر وفی الثانی لم یقصد عن طلاق واقع محقق فهو صادق فی الاخبار فلا یحتاج الی اعتبار وقوع آخر وهذا بناء علی ما مر نقله عن البعض فی تحقیق الاخباریة مع ما علیه فتذکر قال شارح الشرح ان القطع بالفرق المذکور انما هو فی الحکایة عن الخارج واما فی الحکایة عما فی الذهن فدقیق تحقیقه ان الانشاء یدل علی حدوث البیع بهذا اللفظ والاخبار عن حدوث البیع من الکلام النفسی والتغایر بین الحکایة والمحکی عنه بالاعتبار فالمحکی عنه هو احداث البیع القائم بالنفس والحکایة هو من حیث انه مدلول اللفظ مطابقة وانت لا تذهب علیک ان هذا مع ابتنائه علی التغایر بالاعتبار ای لا یفید لان المستدل انما الزم عدم الفرق فیما اذا قصد الحکایة عن طلاق واقع وبین ما اذا قصد حدوث آخر لکونه اخبارا علی کل حال هذا لا یدفع ذلک وبیان الفرق بینه حال کونه انشاء وبینه حال کونه اخبارا مما لا طائل والقطع بالفرق فی الحکایة عن الخارج لا یضره بل یفید لبطلان اللازم فلا وجه الا بالارجاع الی ما قال المصنف وقد یقال فی الجواب الفرق بینه خبرا وبینه انشاء انه اخبار عن الذهن ای عن الانشاء القائم بالذهن مرة فیقع آخر واخبار عن الخارج ای عن الطلاق الواقع فی الخارج وفیه ما فیه فانک قد عرفت ان السبب الموجب لوقوع الطلاق هو الانشاء القائم بالنفس وبه یصیر المرأة مطلقة فی الخارج والرجل بالغا والمال مبیعا فنحو طلقتک وانت طالق حکایة عن هذا الانشاء الذهنی او الاثر المرتب علیه فلا وجه لهذا الفرق نعم قد یکون اخبارا عن الانشاء الاول الذی به وقع الطلاق مرة وحکی عنه اولا وعلم وجوده بهذه الحکایة فلا یقع طلاق آخر وقد یکون اخبارا عن انشاء ذهنی آخر غیر الاول فیقع آخر ولذا یسأل فی الرجعی کما قدمر وقد یقال فی الاستدلال علی الانشائیة بان انت طالق وطلقتک لو کانا خبرین کان الاول خبرا عن اتصاف المرأة بالطلاق والثانی عن اتصاف الزوج بالتطلیق فهذا المخبر عنه ثابت من قبل اما لا وعلی الثانی فلا اخبار بل یکون انشاء لتطلیق الزوج وصیرورة المرأة متصفة به فانهما قد تحققا بهذا وعلی الاول یلزم ان یکون المرأة مطلقة قبل هذا الکلام وهو ظاهر الفساد لان الطلاق انما یقع به لا قبل والقول بتوسط الحکم بهذا اللفظ کما فی السفر والمشقة لا یفید لان الشارع قد ناط الحکم علی السفر ولم یعتبر المشقة فیه اصلا انما هو ابداء للحکمة سنا واما ههنا فقد قلتم ان ایقاع الطلاق قد ناطه الشرع بعقد القلب وانما هذا حکایة واخبار عنه لا دخل له فی الایقاع والیقین لا بد لهذا الاناطة من دلیل شرعی لانه لا یهتدی الیه العقل ولا یجوز نصب الاسباب بالرای

وایضا لایکون ح ہذا من قبیل المقتضی فانہ یثبت بالمقتضی وہذا قد ثبت من قبل والجواب عنہ ان المخبر عنہ ثابت قبل التکلم بہذہ الاخبار وان المرءۃ مطلقۃ قبلہ بالانشاء النفسی ولیس فیہ فساد اصلا وانما الحکم علی ہذا اللفظ مع کونہ اخبارا لغۃ لانہ اعتبر سببیۃ الانشاء النفسی لکنا لایلزم اعتبار الکلام الکاذب ومعنی لفظ الحکم بہذہ الصیغ ان العقد النفسی المخبر عنہ انما جعل سببا شرعا عند ہذا الاخبار مقدما علیہ فیکون ظہور سببیۃ ہذہ الاخبار ویکون الوقوع الیوم عندہ والدلیل علیہ وقوع الطلاق والبیع عند استعمال ہذہ الصیغ وہذا ہو الدلیل علی ان الحال حال السفر لمشقۃ ثم لما کان اعتبار سببیۃ ہذا المعنی النفسی لوقوع الطلاق وصیرورۃ المرءۃ مطلقۃ انما ہو مشروطۃ بارادۃ الحکایۃ لاناطۃ الشارع الحکم بہذا الاخبار لا علی النفسی کیف اتفق کما ان اناطۃ الرخصۃ بالسفر دلت علی انہ لا اعتبار للمشقۃ کیفما اتفقت بل حال کونہا مقارنۃ للسفر وکان سببیۃ ہذا الانشاء النفسی لوقوع الطلاق انما یظہر لہذا الاخبار قبل انحنا ثابتۃ باقتضائہ وان ہذہ الالفاظ اسباب لاحکامہا لکونہا منظنۃ لہا وہذا کلام صاف لاغبار علیہ قد تفضل اللہ سبحانہ بالکشف علی ہذا العبد غفر اللہ لہ الی ہذا الآن ولعلہ یحدث بعد ذلک امر اثم الخبر عند الجمہور اما صادق او کاذب لانہ اما مطابق للواقع الذی ہو المخبر عنہ وہو الصادق او لا مطابق وہو الکاذب وہذہ المنفصلۃ حقیقیۃ دائرۃ بین النفی والاثبات ونزاع من نازع لیس الا فی اطلاق لفظ الصدق والکذب لغۃ ہل ہما لہذین المعنیین او لا فی صدق ہذہ المنفصلۃ وما قیل کل اخباری الیوم کاذب ولم یتکلم لغیرہ او کلامی ہذا اشیر الی ہذا کاذب لیس بصادق ولا کاذب ولا کان کاذبا وصادقا معا لانہ لو کان صادقا مطابقا للواقع لاتصف موضوعہ بالکذب وہو ہذا الخبر لعینہ فیکون کاذبا ولو کان کاذبا لکان محمولہ مسلوبا عن موضوعہ الذی ہو ہذا الخبر واذا کان مسلوبا کان الصدق ثابتا ولیس ہذہ الشبہۃ جذرا اصم فقد ذکرنا الجواب عنہ فی المسلم وقد بینا فی شرحہ انہ لایتم واجاب المحقق الدوانی بانہ لیس خبرا فلا استحالۃ فی الخلو عنہما وہذا احسم لمادۃ الشبہۃ ولہا اجوبۃ اخری لولا الضن غوبہا لفصلنا القول فیہ مع مالہ وما علیہ وقال النظام من المعتزلۃ الخبر اما صادق او کاذب لانہ اما مطابق للاعتقاد فہو صادق سواء طابق الواقع ام لا او لا مطابق للاعتقاد وہو الکاذب سواء طابق الواقع ام لا ولایخفی انہا یختل الحصر بجا اذا لم یکن ہناک اعتقادا الا ان تکلف ویراد بعدم المطابقۃ اعم من ان یکون اعتقادا ولکن لا طابقہ او لایکون اعتقادا اصلا لکن یکون صالحا لتعلق الاعتقاد لئلا یختل بالانشاء وتمسک بمتمسکا لقولہ تعالی اذا جاءک المنافقون قالوا نشہد انک لرسول اللہ واللہ یعلم انک لرسولہ واللہ یشہد ان المنافقین لکاذبون فقد اثبت اللہ لہم الکذب فی قولہم انک لرسول اللہ مع انہ مطابق للواقع من غیر ارتیاب وشک فعلم ان الصدق لیس المطابق للواقع ولا الکذب عدمہما فبطل قولکم وہذا ینفی قول الجاحظ المعتقدین قولنا ہو ان الصدق مطابقۃ الاعتقاد والکذب عدمہما واجیب بمنع بان اللہ کذبہم فی قولہم انک لرسول اللہ بل المعنی انہم کاذبون فی الشہادۃ فکذبہم فی قولہم نشہد وذلک لان الشہادۃ الاخبار عن صمیم القلب والاعتقاد بہ وہذا ظاہر اذا کان نشہد اخبارا کما ہو مقتضی الصیغۃ واما اذا کان انشاء للشہادۃ فالکذب باعتبار تضمنہا الاخبار بانہم معتقدون ولا شک ان الاخبار بالشہادۃ وکذا اخبارہم معتقدون غیر مطابق للواقع ولک ان تقرر بان قولہم نشہد انک لرسول اللہ کنایۃ عن اخبارہم انہم قصدوہم بانہم مومنون ثابتون علی ایمانہم عبروا عنہ بما ہو ملزومہ الایمان وہو الشہادۃ عن صمیم القلب فرد اللہ علیہم انہم کاذبون فی دعواہم لما انہم منافقون ولیس لہم فی نفس الامر تصدیق اصلا او التکذیب فی ادعائہم العلم والاعتقاد اللازم للنفاق او سلمنا ان التکذیب راجع الی قولہم انک لرسول اللہ لکن لا بحسب الواقع فانہم صادقون فیہ بل فی زعمہم الباطل فانہم کانوا یزعمون انہم کاذبون وہہنا جواب آخر وہو ان المعنی ان دیدنہم الکذب وعدم مطابقۃ کلامہم للواقع لا الکذب فی ہذا الخبر وہذا جواب اوفق واجاب فی المطول بان التکذیب یرجع الی قولہم انہم ما قالوا

لا ینفقوا علی من عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم ولئن رجعنا الی المدینۃ لیخرجن الاعز منہا الاذل کما روی فی صحیح البخاری انہم حین قالوا ذلک نزل اذا جاءک المنافقون وفیہ بعد فان قولہ تعالی ہم الذین یقولون لا تنفقوا علی من عند رسول اللہ حتی ینفضوا متاخر عن قولہ تعالی واللہ یشہد ان المنافقین لکاذبون بآیات کثیرۃ ومعنی ما فی صحیح البخاری انہ نزل ہذہ السورۃ ویویدہ ما وقع فی روایۃ النسائی فنزلت ہم الذین یقولون لا تنفقوا علی من عند رسول اللہ الی قولہ لیخرجن الاعز منہا الاذل ہذا واللہ اعلم بمرادہ والحاصل ان ابا مسلم من المعتزلۃ اثبت الواسطۃ بین الصدق والکذب ویدعی ان من الاخبار ما لیس بصادق ولا کاذب قائلا فی التقسیم الخبر اما مطابق للخارج ای الواقع او لا وکل منہما مع اعتقاد انہ کذلک ای کل من المطابق مع اعتقاد انہ مطابق ومن غیر المطابق مع اعتقاد انہ غیر مطابق او لا مع اعتقاد انہ کذلک فالمطابق مع اعتقاد انہ مطابق صدق وغیر المطابق مع اعتقاد انہ غیر مطابق کذب والثانی منہما وہو المطابق مع عدم الاعتقاد بالمطابقۃ سواء کان مع اعتقاد عدم المطابقۃ او لم یکن ہناک اعتقاد اصلا وغیر المطابق مع عدم الاعتقاد لعدم المطابقۃ سواء کان مع اعتقاد المطابقۃ ام لا لیس بکذب ولا صدق فقد بان لک مما ذکرنا ان الاقسام ستۃ واحد منہا صدق وواحد کذب والاربعۃ منہا لیس بصدق ولا کذب واحتج الجاحظ اولا علی ثبوت الواسطۃ بقولہ تعالی افتری علی اللہ کذبا ام بہ جنۃ وہو لاء الاشقیاء لم یعلموا اخبار الرسول بالبعث وغیرہ صدقا مطابقا للواقع وقد حصروا تلک الاخبار فی الکذب وکلام اہل الجنۃ فقد قسموا اللامطابق الی ما مع اعتقاد بانہ لامطابق وہو الکذب والی ما لیس معہ اعتقاد وہو کلام اہل الجنۃ لان المجنون لا اعتقاد لہ فکلام اہل الجنۃ مع کونہ خبرا لیس بصادق عندہم ولا کذب بالکونہ قسیما لہ فہو واسطۃ عندہم وہم کانوا اہل لسان فقولہم یکون حجۃ علینا انہ لا نسلم انہ قسیم للکذب بل قسیم للافتراء وہو اخص من الکذب لانہ الکذب عن عمد فیجوز ان یکون کذبا فی زعمہم الباطل فلا یکون واسطۃ عندہم ویجوز ان لا یکون خبرا فلا یکون صادقا ولا کاذبا فلم یلزم الواسطۃ وذلک لان الکلام الصادر عن المجنون لا یکون مقصودا بالافادۃ فلا یکون حکایۃ عن امر حتی یکون خبرا فتامل فیہ واحتج الجاحظ ثانیا بقول ام المومنین عائشۃ الصدیقۃ رضی اللہ تعالی عنہا فی عبد اللہ بن عمر ما کذب ولکنہ وہم عن عمرۃ بنت عبد الرحمن انہا سمعت عائشۃ ذکر لہا ان ابن عمر عبد اللہ یقول ان المیت لیعذب ببکاء الحی علیہ فقال عائشۃ یغفر اللہ لابی عبد الرحمن انہ لم یکذب ولکنہ نسی او اخطاء وانما مر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم علی یہودیۃ یبکی علیہا فقال انہم لیبکون علیہا وانہا لتعذب فی قبرہا رواہ الشیخان فامر المومنین لم تعتقد ہذا الحدیث قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلا تری الاخبار مطابقا وصدقا ثم نفی عنہ الکذب فعلم ان من الاخبار ما ہو لیس بصدق ولا کذب بل ہو الوہم والنسیان والخطاء وہذا النحو عندنا رضی اللہ عنہا منہا واعلم ان ہذا الحدیث رواہ امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ وتکلمت علیہ ام المومنین ایضا رواہ الشیخان عن عبد اللہ ابن ملیکۃ قال توفیت بنت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ بمکۃ فجئنا لنشہدہا وحضرنا ابن عمر وابن عباس رضی اللہ عنہم انی لجالس بینہما فقال عبد اللہ بن عمر لعمرو بن عثمان وہو یومئذ واجہ الا تنہی عن البکاء فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان المیت لیعذب ببکاء اہلہ علیہ فقال ابن عباس قد کان عمر یقول بعض ذلک ثم حدث فقال صدرت مع عمر حتی اذا کنا بالبیداء اذا ہو بریکب تحت ظل سمرۃ فقال اذہب فانظر من ہو لاء الرکب فنظرت فاذا ہو صہیب قال فاخبرتہ فقال ادعہ فرجعت الی صہیب فعلت ارتحل الی امیر المومنین فلما ان اصیب عمر دخل صہیب یبکی یقول وا اخاہ وا صاحباہ فقال عمر یا صہیب اتبکی وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم ان المیت لیعذب ببعض بکاء اہلہ فقال ابن عباس فلما مات عمر ذکرت

ولک لعائشة فقالہ یرحم اللہ عمر لا واللہ ما حدث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی الہ واصحابہ وسلم ان المیت لیعذب ببکاء اہلہ علیہ ولکن اللہ تعالی یزید الکافر عذابا ببکاء اہلہ وقالت عائشة حسبکم قرآن ولا تزر وازرة وزر اخری قال ابن عباس عند ذلک واللہ اضحک وابکی نقال ابن ابی ملیکة فما قال ابن عمر شیئا وانظر بالنظر الصائب ان نظرت بعین الانصاف علمت ان ام المومنین انما ردت الحدیث لمخالفتہ کتاب اللہ تعالی ایاہ عندہا وانما لم ینسب الی الافتراء لعلمہا بشانہما وجلالة قدرہما وانزال الکتاب فی شانہما بل حمل علی الخطاء فی فہم معنی الحدیث الذی ذکرہ ونقلہا بالمعنی الذی فہماہ وہذا الایصح وارد الان امیر المومنین عمر وابنہ کانا اشد اتقانا وضبطا عن ام المومنین واذا قد تقلا فوجب قبولہ واتباعہ واما دفع معارضتہ کتاب اللہ تعالی اما تخصیص کتاب اللہ تعالی بما سوی الکفرة وہذا الحدیث بہم واما بحمل الباء علی المصاحبة ان المیت لیعذب بحال کونہ ملابسا ومصاحبا ببکاء اہلہ یعنی ان البکاء لا ینفع شیئا فی دفع العذاب واما فی بحمل البکاء الموصی بہ من قبل الموت کما کان اہل الجاہلیة یوصون عند الموت بالبکاء وبالانفاق من مالہ علیہ وہو عادة بعض الجہال الیوم ایضا وفی الحدیث ایضا اشارة الی التخصیص حیث قال ببعض بکاء اہلہ ولعلہ ہو البکاء بالوصیة فتدبر وقیل المیت من اشرف علی الموت والمعنی المریض المشرف علی الموت یتاذی ببکاء اہلہ علیہ ویردہ روایة المیة یعذب فی قبرہ ببکاء اہلہ فالاحری ان المعنی یتاذی المیت ببکاء اہلہ لان قلبہ لیستحسن علی الباکی لاجل انہ یلحقہ بالبکاء ما یلحق فافہم قلنا تردید ام المومنین رضی اللہ عنہا ما کذب ابن عمر عمدا ولکن وہم وغلط فی فہم معنی الحدیث وذلک ای ارادة التعمد شائع فی الاطلاق لما تقرر فی محلہ ان الافعال التی من شانہا ان تصدر عن قصد وارادة وان کانت تصدر فی بعض الاحیان لا عن قصد بل بخطاء او غیرہ فالنسبة الی ذوی الارادة تتبادر منہا صدورہا عن قصد فہی للمعنی وان لم یکن القصد حالا فی مفہومہا والکذب ایضا من جملة ہذہ الافعال فیتبادر صدورہا القصد فہی المنفی لا مطلق الکذب وقال فی شرح المختصر والذی یحسم النزاع الاجماع علی الیہودی اذا قال الاسلام حق حکمنا بصدقہ مع انہ مخالف للاعتقاد الفاسد واذا قال خلافہ حکمنا بکذبہ مع انہ مطابق للاعتقاد الفاسد فعلم ان مطابقة الاعتقاد لیس داخلا فی مفہوم الصدق ولا حینہ فافہم وایضا الخبر اما یعلم صدقہ بنفسہ ای بنفس انہ خبر صادر عن مخبرین وہو المتواتر او یعلم صدقہ ضرورة بغیرہ وہو الموافق للعلم الضروری الذی علم بہ سواء اخبر ام لا مثل الواحد لنصف الاثنین فانہ علم مضمونہ ضرورة سواء اخبر ام لا او یعلم صدقہ لنظر الخبر اللہ تعالی والرسول فانہ یعلم صدقہ بتوسط ان الخبر صادر عن اللہ ورسولہ وکلما صدر عنہما فہو صادق وہذا لمن لم یبلغ مقام المشاہدة والحدس واما من بلغ الی احدہذین المقامین فہو معلوم الصدق ضرورة وخبر اہل الاجماع والخبر الموافق للنظر الصحیح فی القطعیات کالہندسیات والحسابیات فعلی ہذا یخرج خبر الواحد المحفوف بالقرائن فرد اشکال اختلال الحصر عند من یراہ مفیدا للعلم الا ان یدخل فیما یفید العلم نظرا او یعلم کذبہ ضرورة او نظرا وہو کل خبر مخالف ای منافی لما علم صدقہ او لا یعلم شیء منہا ای الصدق والکذب فقد یظن احدہما کخبر الواحد العدل فانہ مظنون الصدق مع احتمال السہو والنسیان وخبر الواحد الکذوب فانہ یظن کذبہ مع احتمال الصدق فان الکذوب قد یصدق وقد یتساویان صدقا وکذبا کالمجہول ای کخبر الواحد المجہول العدالة والکذب کذا قالوا لکن یرد علیہ ان خبرہ حجة عند البعض بل شہادتہ مقبولة عند الامام الہمام رضی اللہ تعالی عنہ بل روایتہ ایضا علی ما روی عنہ فی غیر ظاہر الروایة مقبولة فکیف یکون خبرہ متساویا صدقا وکذبا بل یکون مظنون الصدق غایتہ الامر الظن ضعیف قال البعض الظاہر ان کل ما لا یعلم صدقہ یعلم کذبہ والظاہر ما قالوا عنہم انہم ارادوا بہ الجزم المطابق کخبر مدعی الرسالة ای انہم قاسوا علی خبر مدعی الرسالة فانہ متی لم یعلم صدقہ بارادة المعجزات یجزم بالکذب فان الاخبار سواسیة وہو

ای قول الظاهریة باطل لاستلزامه ارتفاع النقیضین المستلزم لاجتماعهما لان کذب کل یلزوم صدق الآخر فکذبهما یلزوم صدقهما ولا استحالة فی العلاقة بین مستحیل ومنافیه بل هو الحق علی ما ینادی علیه الاقیسة الخلفیة وللتفصیل موضع آخر فی اخبار مجهولین بنقیضین وتفصیله انه اذا اخبر مجهول بخبر فلا یعلم صدقه فیعلم کذبه ثم اذا اخبر مجهول آخر بنقیضه فلا یعلم صدقه فیعلم کذبه ایضا فیلزم ارتفاع النقیضین وهو مع کونه محالا فی نفسه یلزم منه اجتماع النقیضین وشارح المختصر اقتصر علی لزوم اجتماعهما والبناء علی هذا الوجه لتطویل المسافة فان ارتفاعهما محال کاجتماعهما فالاولی ان یقرر کلامه بانه اذا اخبر مجهول بخبر فلم یعلم صدقه فعلم کذبه فعلم صدق نقیضه وکذا فی الاخبار بنقیضه لکن لا مناقشة ان یناقش فیه بانه اذا علم کذب خبر المجهول فیعلم نقیضه فالاخبار به من مجهول آخر لیس مما لم یعلم صدقه بل قد علم لکونه مضمونه مطابقا للعلم ضروریا کان او نظریا لکن الامر سهل فان بطلان هذا الرای ضروری غنی عن الابانة والمذکور تنبیه فافهم قوله هذا ای لزوم ارتفاع النقیضین المستلزم للاجتماع مبنی علی ان مطابقة الواقع معتبر فی العلم کما هو مفهوم عرفا ولغة وشرعا وذلک لانه لو لم یشمل الجهل ایضا فلا یلزم ارتفاع النقیضین فی الواقع وح یکون التقسیم المذکور الی معلوم الصدق ومعلوم الکذب وموظنون احدهما والمتساوی غیر حاصر اذ الاخبار المطابق للجهل المرکب وهو الجزم الغیر المطابق للواقع لیس فیه علم لعدم المطابقة ولا ظن ولا شک اذ فیها تجویز للجانب المخالف مرجوحا او مساویا والمجهول بالجهل المرکب مجزوم لا تجویز فیه للمخالف اصلا فتدبر فان الامر سهل اذ لیس المقصود من هذا التقسیم الحصر بل الغرض الرد علی من زعم الانحصار فی معلوم الصدق ومعلوم الکذب فتدبر ثم اجاب عن تمسکهم بقوله واما تکذیب مدعی الرسالة عند عدم ظهور صدقه فانه بخلاف العادة ای تکذیبه بسبب کون هذه الدعوی من غیر بینة خلاف العادة وهی ای العادة یوجب العلم قطعا فبهذا الوجه یعلم کذبه لا لانه لم یعلم صدقه فتیاسکم مع الفارق وقیل لوجب العادة العلم لتمایز بکذبه فلا علم فی الاصل حتی یقاس علیه لکن هذا خلاف الضرورة فان مدعی الرسالة العاجز عن اقامة معجزة مقطوع الکذب من غیر ریب فافهم وایضا تقسیم آخر للخبر وهو متواتر ان کان خبر جماعة یفید العلم بنفسه ای من حیث انه خبر هؤلاء الجماعة بلا انضمام القرائن المنفصلة عن الخبر بخلاف القرائن اللازمة له من احوال المخبر المتکلم والمخبر السامع والمخبر عنه وهو مضمون الخبر فان لهذه الاحوال دخلا فی افادة العلم کما لا یخفی ولذلک ای لاجل کونه مفیدا للعلم بالنظر الی احوال المتکلم والسامع ومضمون الخبر تتفاوت عدد التواتر بتفاوت الخبر فاخبار العدول الاقلین ربما یفید العلم دون الفسقة الاکثرین وکذا بتفاوت السامعین فان الاخبار عند ذی سلطنة یوذی من کذب عنده من اقلین یفید العلم دون اکثرین عند غیره وکذا بتفاوت مضمون الخبر فان اخبار دخاییل الملک عن اسارة الکفار اقلین یفید العلم دون اکثرین غیرهم وهذا کله ضروری والا یکن خبر جماعة کذلک فخبر الواحد وبهذا التقسیم یشمل جمیع الاخبار لکن الظاهر ان المقصود تقسیم الخبر المروی عن رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم اذ هو المطمح لنظر الاصولی ویؤیده ما بعده فان رواه ای خبر الواحد رجل واحد فقط بان یکون فی السند واحد فی مرتبة ما وان کان الرواة اکثر فی مرتبة اخری فهو الغریب وان رواه اثنان ولا ینقص عن اثنین الرواة فی کل مرتبة ولا یزید علیه فی مرتبة ما وان زاد فی اخری فهو العزیز ولیس شرطا للصحیح من الخبر فالغریب ایضا یکون صحیحا وجب العمل لعدم فرق الادلة الدالة علی الحجیة وللبخاری الامام محمد بن اسمعیل صاحب الصحیح رحمة الله علیه فی المذهب صحیح وان زعم البعض انه شرط الغرة علی نفسه فی صحیحه وان تبعه بحکم بخلافه ومما روی عن الحاکم الامام رحمه الله تعالی ان الامام البخاری الترم فی صحیحه ان یروی عن صحابی له راویان ثم لکل واحد من الراویین راویان وهکذا الی الامام البخاری فلعل مراده انه لم یکتف بتوثیق واحد

بل لشیء طرفی توثیق ثقة ان یروی ویستفید منه اثنان فصاعدا الا انه انما خبر عن صحابی روی عنه التابعیان ذلک الحدیث ثم عن کل واحد منهما اثنان بذلک الحدیث فان ذلک لعله یکون خلاف الواقع وان اعتمد علیه لبعض القاصرین راجع التدبر وان رواه ثلثة او اکثر بان یکون للحدیث ثلثة اسانید رواه مختلفة فصاعدا ولا نقص فی کل مرتبة عن ثلثة فالمشهور لا یستفیض وقیل الی الثلثة غریبا فما زاد وعلی الثلثة فمشهور والاشهر الاول والقلیل ههنا یقصی علی الاکثر ای لغلبة فاذا روی واحد فی موضع من مواضع السند والاثنان او ثلثة فی موضع آخر فهو غریب فالغریب ما تخلل فی مرتبة من مراتب السند واحد سواء کان قبله او بعده اثنان فصاعدا ام لا والعزیز ما له سندان متخالفة الرواة ولا یزید فی مرتبة ما من المراتب علی راویین اثنین فان روی اثنان فی موضع وثلثة او اربعة فی آخر فهو عزیز لا غیر والمشهور ما له ثلثة اسانید او ازید متخالفة الرواة اعلم ان هذا التقسیم الشافعیة واهل الحدیث ولا نظیر لتخریج هذه الاقسام وتسمیتها کل باسم ووجه الاعند من یرجح بکثرة الرواة لکن ینبغی علی هذا ان لیسمی کلما زاد سنده ولم یبلغ حد التواتر باسم خاص کما لا یخفی علی صاحب الدرایة والله اعلم بالصواب وقال عامة الحنفیة رحمهم الله تعالی ما لیس بمتواتر احاد ومشهور فالقسمة عندهم ثلثیة ووجه الحصر ان الخبر ان رواه جماعة لا یتوهم تواطوهم علی الکذب ثم ثم فمتواتر والا فان روی عن صحابی جماعة لا یتوهم تواطوهم علی الکذب ثم ثم وتلقی الامة بالقبول فمشهور کما قال وهو ما کان احاد الاصل بان یروی عن رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم واحد واثنان وبالجملة معدد غیر بالغ حد التواتر تواتر فی القرن الثانی والثالث ومن بعدهم مع قبول الامة وان لم یکن کذلک فهو خبر الواحد وجعله الشیخ الامام ابو بکر الجصاص الرازی رحمه الله قسما من المتواتر وتبعه بعضهم کابی منصور البغدادی وابن فورک علی ما فی الحاشیة یفید العلم نظرا الی المتواتر عنده یفید العلم ضرورة والمشهور نظرا واستدل بانا اذا نقل هذه الجماعة وتلقت بالقبول صار کونه حدیث رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وبارک وسلم مجمعا علیه والاجماع مفید للعلم وجوابه انه لا یلزم من نقل هذه الجماعة الاجماع بل یجوز ان لا یکون فیهم مجتهدا اصلا فضلا عن اجماعهم ثم التخصیص بالتواتر فی القرن الثانی مع تحکم فانه لو کان روایة هذا العدد اجماعا فیکون بالتواتر فی کل قرن مجمعا علیه فیکون مقطوعا وما قیل انه لو سلم الاجماع الیقینی فلا یلزم ثبوت الخبر من رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم بل غایة ما یلزم ثبوته من ذلک الراوی والصحة مجمعا علیه ومقطوعا وکذا تلقی الائمة بالقبول لیس الا للصحة لا لانه عنه صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم قطعا فلیس بشیء فان تلقی الامة لیس الا لانه ثبت عندهم انه امر الله ورسوله فبعد تسلیم ان هذا التلقی اجماع لا وجه للمنع فان الاجماع قطعی فی اثبات ما اجمع علیه وان کان اهل الاجماع ظانین فتامل وقد یستدل من قبله ان روایة هذا الجم الغفیر من الفحول مع کونهم ذوی الید الطولی فی العلوم والمعارف یفید القطع بانه قوله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم والجواب ان روایة هذا الجم الغفیر من الفحول انما یدل علی ان الراوی عنه عدل وروایته واجبة العمل لا علی ان یروی قول رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وبارک وسلم قطعا کیف وقد تلقت الفحول بالقبول صحیح البخاری مع عدم قطعهم بکون مرویاته قوله صلعم قطعا بل غایة الامر الظن القوی بالقبول فافهم والاتفاق من الکل علی ان جاحده لا یکفر اما عند غیر الشیخ ابی بکر فظاهر واما عنده فلان قطعیته نظریة فقد دخل فی حیز الاشکال وما قیل انه لم یبق علی هذا کثیر من الخلاف ففیه ان الثمرة انه عنده لما کان قطعیا یعارض الکتاب ونسخه جمیع انحاء النسخ بخلاف المشهور کما سینظر عن قریب بل لفضیل جاحده وتکفیر بخطائه ویوجب الخبر المشهور ظنا قویا کانه الیقین الذی لا مساغ للشبهة والاحتمال الناشئین عن دلیل فیه اصلا ویسمی هذا الظن عام الطمانینة وهو الذی قد یعبر عنه بالیقین فیما یقال الخاص مفید للیقین وهو العلم الذی لا یحتمل الخلاف احتمالا

باشياء من وليل بل لو كان احتمال كان غير معتد به صرح به صدر الشريعة فيقيد به مطلق الكتاب لانه قطعي مثل قطعية المطلق وههنا بحث قد مر عليه فان غاية ما لزم من الشهرة قوة ثبوته من الراوي لا قوة ثبوته من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم فاذا جاء الاصل وهو ليفيد الظن وقبول الحجم الغفير انما هو لعدالة الراوي وهي ليفيد ظن المطابقة للواقع لان احتمال السهو والنسيان قائم بل احتمال الكذب ولو كان مرجوحا فان العدالة غير مقطوعة واذا لم يفد هذا الخبر الا الظن فما مثل لمن خبر الواحد فكيف يجوز تقييد المطلق المقطوع الثبوت وايد بان هذا لايزاد على السماع من الصحابي لفسقه وهو لايزاد به على الكتاب وتحقيق المقام ان عدالة الصحابة مقطوعة لاسيما اصحاب البدر وبيعة الرضوان كيف لا وقد اثنى عليهم الله تعالى في مواضع غير عديدة من كتابه وبين رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فضائلهم غير مرة والاخبار فيها وان كانت مروية احادا لكن القدر المشترك متواتر واذا كان كذلك فلا احتمال للكذب عمدا اصلا ثم ان بركة صحبة النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم واختيار الله تعالى اياهم لتلك الصحبة وبذل جهدهم في حفظ الدين يبعد النسيان بان يحفظوا وينقلوا الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما لم يسمعوا كل البعد ثم ان تلقي الائمة بالقبول يوجب عدم الاعتداد باحتمال النسيان فان التلقي بالقبول انما هو لكونه قول رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وبعد هذا فاحتمال النسيان ليس الا كاحتمال المجاز في الخاص من غير قرينة فان رواية الصحابي المقطوع العدالة الجليل مع تلقي الائمة اياها مرجحة لليقين بالمعنى الاعم مثل اليقين في دلالة الخاص فاذا تواترت سنة في القرن الثاني والثالث اورث القطع بانها مروية عن الصحابي الذي هذا شانه ورواية مقطوعة بالمعنى الاعم فالخبر المشهور مقطوعة بالمعنى الاعم ثم مطلق الكتاب ولو كان ثبوته مقطوعا بالمعنى الاخص لكونه متواترا الا ان دلالته على الاطلاق مقطوعة بالمعنى الاعم فيكون الاطلاق حكم الله تعالى وحكم الخبر المشهور حكمه تعالى متساويان في المقطوعية العامة فيجوز ابطاله فيجوز التقييد في الابتداء او نسخ الاطلاق وكذا يجوز تخصيص عام الكتاب بنسخ بعض افراده بهذا لكن لا يجوز نسخ المطلق راسا ولا نسخ جميع افراد العام راسا بالخبر المشهور اذ يلزم منه ابطال المقطوع بالمعنى الاخص بالمقطوع بالمعنى الاعم هذا ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا والمشهور في ابانة هذا المطلب ان تقييد المطلق بيان من وجه وابطال من وجه وكذا الخبر المشهور مع نسخ بين المتواتر والاحاد فيوقف عليه شهما فيجوز التقييد دون الابطال بالكلية ولا يخفى عليك انه لو كان بيانا فبيان آخر فهو ابطال له من كل وجه فلا صحة لهذا الا بالارجاع الى ما قلنا وقال بعضهم في ابانة هذا المطلب ان رواية هذا الحجم الغفير الذين بلغوا مبلغ التواتر وقد انضم اليه شهادة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بالصدق لقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم لفشوا الكذب توجب للثبوت قوة بنية فيبلغ مبلغ قوة اطلاق الكتاب فيجوز ابطاله بالتقييد وفيه نظر ظاهر فان بلوغ الرواة من الصحابي حد التواتر انما يوجب ثبوته منه قطعا ولا يلزم منه قوة الثبوت عنه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وشهادته رضي الله عنه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم للقرون الثلثة انما هي بكثرة العدول فيهم ثم فشو الكذب بعدهم وهو لا يوجب قطعية عدالة كل راو واما احتمال النسيان والسهو فقائم كما كان متماثل والحق لا يحتاج وزعما اقول ناك سابقا كاية الجلد قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة قيدت لعدم الاحصان بخبر ما عز تلقته الائمة بالقبول فتح القدير اخرج احمد واسحق ابن راهويه وابن ابي شيبة عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ابي بكر الصديق رضي الله عنه اتى ماعز بن مالك لنبي صلى الله عليه وسلم وانا عنده فاعترف مرة فرده ثم جاء فاعترف عنده اربعا فرده ثم جاء فاعترف عند الثالثة فرده فقلت له ان اعترفت الرابعة رجمك قال فاعترف الرابعة فقالوا لا نعلم الا خيرا فامر به فرجم ثم

في هذا التمثيل نظر فان ثبوت الرجم متواتر المعنى كما صرح به في فتح القدير وقد ثبت ثبوت الرجم عن الحيوانات كما نقل عن القردة بمحضرة النبي صلى الله عليه وسلم على آله واصحابه وسلم فليس من الباب في شئ وكثير والمشهور في التمثيل تقييد قوله تعالى حتى تغتسلوا وما خيره بحديث العسيلة ولقيدانا الوضوء بمسح الرأس بالخف والاول صحيح والثاني منظور فيه لما سيجئ ان خبر المسح متواتر المعنى فافهم والاحاد ما ليس احدهما اي ما ليس متواترا ولا مشهورا بل ما نقل في القرن الاول والثاني من غير بلوغ الرواة حد التواتر **مسئلة** العلم بالمتواتر حق ثابت خلافا للسمنية من البراهمة والمشهور انهم فرقة اخرى غير البراهمة سموا عبدة سومنات اسم للصنم كسره السلطان محمود سكتكين والسمنية قوم من الهند منكرو النبوة وهو اي قولهم مكابرة صريحة على العقل ضرورة العلم بالبلاد النائية كمكة ومدينة شرفها الله تعالى والامم الخالية كالانبياء السابقين وكاوس وكي قالوا اولا انه اي الاخبار تواترا كاجماع الجميع على طعام واحد وهو ممتنع عادة فيستحيل الاخبار تواترا فلا يفيد العلم اذ هو فرع التحقق وهذه الشبهة يدل على انهم انكروا وجود التواتر اليضا وقالوا ثانيا يجوز الكذب على كل من المخبرين تعمدا ونسيانا او ذهولا فلذا يجوز الكذب على الكل اجماعا لانه اي لان الكل هو اي كلو احدا جتماعا فحكمهم حكمه واذ جاز الكذب فلا علم وقالوا ثالثا لو افاد التواتر العلم ليؤدي الى التناقض اذا خبر جمعان غفيران بالمتضيين كما اذا اخبر جمع بوجود اسكندر واخر بعدمه فلو كان معلومين لكان موجودا ومعدوما معا في الواقع وقالوا رابعا لو افاد المتواتر علما يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه افراءا عن موسى وعيسى عليهما وعلى نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام انه لا نبي بعدي والثاني باطل قطعا فان هذا النقل كذب وافتراء بلا مرية وقالوا خامسا لو افاد المتواتر العلم لما كان بينه وبين العلوم الاخر تفاوت وتجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وهو دليل احتمال النقيضين في المتواتر فلا يفيد العلم والجواب عن شبهاتهم كلها اجمالا انه لا شك ولا شبهة في الضروري فان كل احد يعلم افادة المتواتر العلم كشبه السوفسطائية فانها تشكيكات في الامور الضرورية نائشة شبهات جلها باطل لا يلتفت اليه فافهم واما الجواب عن شبهاتهم تفصيلا فعن الدليل الاول وهو قياسهم على امتناع اجتماع الكل على اكل طعام انه قياس مع الفارق بين الفرع والاصل لوجود الداعي على اخبار الكل وهو العادة ههنا فان عادة الانسان ان يخبر بما يعلم وعدمه اي عدم الداعي تم اي المقيس عليه فان الداعي الى الاكل الاشتهاء وقلما يكون اشتهاء الجماعة طعاما واحدا عادة وعن الدليل الثاني وهو جواز الكذب قد يخالف حكم الكل اي المجموع حكم كل اي كلو احد واحد فلا اجتماع اثر في الحكم فلا يوجد عند عدمه واذا كان حكمهما متناقضين فلا يلزم من جواز كذب كل جواز كذب الجميع ثم مثل لافتراق الحكمين بقوله الا ترى ان كلا من النقيضين مقدور لا مكانه بخلاف الكل فانه مستحيل غير مقدور فان قلت لو كان كل النقيضين غير ممكن لوجب نقيضه وهو رفعهما مع انه ممتنع بالذات قلت رفع الكل اعم من رفعهما معا بل هو قد يكون برفع واحد لا بعينه ولا يلزم من وجوب الاعم وجوب الاخص نعم يلزم وجوب احدهما لامتناع الارتفاع والا كان كل ممكنا ولا يلزم من امكان جميع افراد شئ امكان مطلقة فافهم وعن الدليل الثالث وهو لزوم اجتماع النقيضين عند اخبار الجماعة بخبرين متناقضين ان تواترا النقيضين محال عادة فلا يلزم التناقض في الواقع بل على تقدير خلاف الواقع فلا استحالة فان قلت الاخبار بالمتناقضين وان كان خلاف العادة لكن يجوز بالذات لا يلزم من فرضه محال ولو فرض ههنا لزم المحال وهو التناقض فحصول العلم بالتواتر محال لانا نمنع لزوم المحال لانا لا نسلم امكانه بالذات بل هو محال بالذات والعادة لا يفيد العلم باستحالة متأمل والغير الممكن بالذات لا يلزم منه بالنظر الى ذاته واما بحسب الواقع فقد يستلزم محالا بالذات فهذا الاخبار وان كان في نفسه ممكنا غير مستلزم للمحال لعدم وجوب العلم منه بالذات لكن مستحيل في الواقع بالعادة فيستلزم في الواقع المحال الايجاب العادة العلم به فافهم وعن الدليل الرابع وهو لزوم صدق اخبار اليهود والنصارى الكاذبة بيقين ان تواترا ممنوعة وان ابتداءه ليس كذلك بل لم يوجد في الابتداء مخبرون لعدد التواتر انما هم بعض مشايخهم اخترعت

اشكال

امثال هذه الاقاویل واخبرت شیاطینهم الآخرین وهم اخبروا نا بل علما بالکذب شیاطینهم الآخرین فقد وجد فی الوسط مبلغ التواتر ثم ان کلهم ظانون غیر متیقنین فلم یوجد التواتر ومثل هذا اخبار الشیعة النص الجلی علی امامة امیر المومنین وامام الاثنی عشریین علی ابن ابیطالب کرم الله وجهه ووجوه آله الکرام فان بعض شیاطینهم اخبروا وکذبوا علی رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم ثم اخبر واشیاطینهم الآخرین حتی صار منقولا فیهم ثم ان الشیعة نمایرد علی من لا یشترط العدالة فی التواتر واما علی الشارط فلا یجیء اصلا فتدبر وعن الدلیل الخامس وهو وجدان التفاوة بینه وبین البدیهی الآخر الموجب لاحتمال النقیض ان غایة ما لزم من شبههم التفاوة فی الجملة ولا نسلم ان العلوم لا تتفاوة فانه قد یکون الامر خفیة بحیث لبعض لعدم ملاحظة الاطراف حقها او المصاحبة لبعض الوسط دون بعض لغم انها لا تفاوة بحیث احتمال احدها النقیض دون الاخر ولزوم ههنا ممنوع بل المتواتر والواحد نصف الاثنین لا یحتمل کل منهما النقیض ولو سلم ان العلوم لا تتفاوة جلاء وخفاء اصلا فالتفاوة ههنا للانس وعدمه لا لکون احدهما جلیا والآخر خفیا فتدبر مسئلة الجمهور علی ان ذلک العلم الحاصل من التواتر ضروری غیر متوقف علی النظر حاصل بالعادة وقال الامام حجة الاسلام الغزالی قدس سره الی انه من القضایا قیاسا تها معها والنزاع معنوی ان اراد الجمهور انه قسم آخر من الضروری وهو یحصل بالعادة وان اراد وا بالضروری مطلق الضروری فلا نزاع بحسب المعنی الظاهر فان الالیق بالفقهاء والمتکلمین مطلق الضرورة وهو اعم سیل الامام حجة الاسلام قریب الی الصواب لان الوسط متحقق البتة ولما لم یتوقف علیه صار الوسط معه قال الکعبی وابو الحسین کلاهما من المعتزلة والامام امام الحرمین من الشافعیة انه نظری حاصل بالفکر وتوقف المرتضی الرافضی والامدی من الشافعیة لنا علی کونه ضروریا ولو نظریا لو کان العلم الحاصل بالتواتر نظریا لافتقر الی توسط المقدمتین او اکثر ولا یحصل بدون المقدمات اصلا والعلم بالمتواترات المذکورة لیس کذلک فان العلم یحصل بمجرد سماع الخبر عن جماعة موصوفین حتی یحصل العلم بملک من لا یقدر علی الکسب کالبله والصبیان قیل فی حواشی میرزاجان الاثنة او الحاصل لسماع الخبر تتقوی بتدریج فان الحاصل عند اخباره احد ظن ضعیف ثم اذا انضم الیه اخبار واحد آخر تقوی ذلک الظن ثم وثم الی ان یحصل العلم والقوة البشریة عاجزة عن ضبط ذلک المبلوغ فی ای وقت بلغ حد العلم والیقین فلعل العلم الحاصل اولا حاصل بالفکر والذهن لم یحفظ کیفیة حصوله فلا یلزم البداهة اقول فی الجواب اذا اخبر الجم الغفیر الذی حد التواتر وفقه حصل العلم بغتة فلا تدریج ههنا ک فی الحصول ولا ترتیب فی المقدمات قطعا والضرورة الغیر المکذوبة شاهدة بان المتواترات سواسیة فی حصول العلم فاذا ثبت تحقق العلم فی بعض المتواترات بالبداهة ثبت فی الکل فتامل ولا یرد علی ما قررنا ان حصول العلم بغتة من غیر ترتیب فی بعض الصور لا یلزم منه الحصول فی الکل من غیر ترتیب ولک ان تجیب الغیر بان تقوی الاعتقاد تدریجا وقصور القوة البشریة عن حفظ وقت البلوغ وان سلم لکن لا یلزم منها ان لا یعلم کیفیة الحصول بل یعلم بالضرورة ان العلم الحاصل ضروری وان لم یعلم وقت حصوله ایضا بنیه بحصول البله والصبیان الذین لم یقدروا علی الکسب فافهم ویستدل بانه لو کان العلم الحاصل بالمتواتر نظریا لم یکن الخلاف فیه بینا بطلا بل یجوز وقوع الخلاف فیه کما فی سائر النظریات والتالی باطل وبیان الملازمة انه یجوز ان یکون من النظریات الجلیة ای واضحة المقدمات التی لا تطرق الیها النخالفة لصحة مقدمات الدلیل بلا ریبة کالحسابیات والهندسیات التی لا یخالف فیها عاقل فانقلت غرض المستدل لو کان نظریا لم یکن الخلاف فیه مکابرة والحسابیات لیس الخلاف فیها مکابرة بل لصحة المقدمات لم یخالف قیل ان اردت بالمکابرة خلاف البداهة فبطلان اللازم ممنوع بل یکاد یکون مصادرة وان اردت انکار القطع فالملازمة ممنوعة فانکار الحسابیات ایضا مکابرة بهذا المعنی فتدبر والحق ان غرض المستدل انه لو کان نظریا لاستفید من انه خبر جماعة بالغة حد التواتر وکلما هو کذلک فهو حق ولا یخفی

انه تطرق اليه التشغب وليس انكار ما مثل انكار القطعيات وليس لتوجد مقدمات قطعية اخرى يمكن الاكتساب منه فلا يكون الانكار بهتا كانكار سائر القواطع والتالى باطل فلزم البداهة قطعا ولعله هو مراد العلم صاحبا ما في الحاشية ان مراد هم انه لو كان نظريا لم يكن التشكيك في بادي الرأي مثل تشكيك السوفسطائية فلا يرد وعليه انه ان اراد به مثل تشكيك السوفسطائية قبل ملاحظة المقدمات ممنوع وبعد ملاحظتها فمثله مثل التشكيك في الحسيات وسائر القواطع النظرية فتامل قالوا اولا لا يحصل العلم بالمتواتر الا بعد العلم بانه خبر في المحسوس عن جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكلما كان كذلك كان صادقا وهذا دليل فقد حصل العلم في المتواتر بالاستدلال فلا بداهة والجواب لا نسلم توقف العلم بالمتواتر على هذه المقدمات وان وجود صورة الترتيب لا يوجب الاحتياج اليه فانها حاصلة في كل ضروري مثلا الاربعة زوج فانه يمكن فيه ان يقال انه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج لكن اعظم من الكل اعظم من الجزء ويمكن فيه ان الكل مشتمل على الجزء وما سواه وما هو كذلك اعظم وقالوا ثانيا لو كان العلم بالمتواتر ضروريا لعلم انه ضروري بالضرورة من غير حاجة الى التشكيم لان المراجعة الى الوجدان وكيفية الحصول كاف فيه والكان ضروريا فلم تختلف فيه والتالي باطل والجواب المعارضة بالقلب بان يقال لو كان نظريا لعلم نظريته بالضرورة بالمراجعة الى كيفية الحصول فلم تختلف فيه والحل ان الملازمة الاولى ممنوعة ان بداهة البديهي يجوز ان يكون نظرية فان البداهة صفة مغايرة عن الشيء فيجوز ان لا يعلم ثبوته الا بالكسب والمراجعة الى كيفية الحصول غير كافية فانها قد تنسى بتطاول الزمان وكثرة الصور ووجود صورة الترتيب بل كان هنا حاصل بالنظر قد تنسى او بالبديهة لا سيما في التصديقات فان بعما البيان بالمقدمات يفيد العلم بالمطلوب ضرورة يقع الشك في انه هل كان هنا مقدمات نسيت او لم يكن بل حصل ضرورة واما في التصورات فقد ناقش بعض المتاخرين وقد بينا ما هو الحق في حواشينا على الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ولو سلم ان بداهة البديهي بديهية فلا يسلم البداهة الوفاق لجواز الخفاء فان البديهي ربما يكون خفيا فتختلف فيه فلا نسلم الملازمة الثانية لم تر السوفسطائية كيف خالفوا ما في القضايا الضرورية فتدبر ولا تزل فانه مزلة **مسئلة** للمتواتر شروط يتيقن باتفاء واحد منها فمن زعم نظرية اي نظرية العلم به شرط تقدم العلم بها ولعلهم زعموا انها شروط يتوقف عليها اكتساب كما يلوح من الدليل الاول لهم ومن قال بالبداهة لا يشترط تقدم العلم البتة بل يقول ان حدوث العلم به في نفس الامر يتوقف على تحققها فيها فمنها تعدد المخبرين بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب لا عمدا ولا سهوا ولا نسيانا عادة وفي تعيين هذا العدد خلاف لما ستذكر ان شاء الله تعالى ومنها الاستناد الى الحس بان يحس المخبرون الاولون بمضمون الخبر فلا تواتر في المعقولات فلا يقبل جماعة المشائين من الفلاسفة ان الحشر للاجساد وذلك لان العقل لو كان بديهيا يفيد العلم بنفسه فلا دخل فيه للخبر والا يحتمل الخطا بل ربما يتيقن به كما في خبر المشائين الحمقاء ومنها استواء جميع الطبقات الكائنة هناك طبقات في مبلغ يفيد اليقين فيجب ان يكون المخبرون الاولون جماعة يمتنع تواطوهم على الكذب وكذا المخبرون عنهم كذلك ثم وثم ومنها كونهم عالمين متيقنين للظانين والشاكين بالخبر عنه اذ لا علم الا عن علم ولقائل ان يقول ان افادة التواتر العلم بالعادة لا للزوم عقلي فيجوز ان يكون اخبار الظانين يقوي ظن السامع بحيث يبلغ اليقين فالاولى ان يحال الى الضرورة فانا نعلم ضرورة انه لو قال المخبرون عن غير مستيقنين بالخبر وبتحمل عندنا ان لا يكون كذلك لا يحصل العلم قطعيا وانكاره مكابرة وقال الشيخ ابن الحاجب بهذا الشرط سهوا لا يحتاج اليه لانه ان اريد علم الجميع من المخبرين فباطل لجواز ان يكون لبعضهم ظانا فانه اذا استيقن من المخبرين جماعة وكان لبعضهم ظانا يفيد العلم قطعا وان اريد البعض اي علم البعض منهم فيلزم من القيود الثلثة السابقة عادة لانها لا يجتمع جماعة يمتنع تواطوهم على الكذب ان والبعض عالم به قطعا فالحاجة الى هذا الشرط اقول الاربعة انا شتقا تا لنا وهو الجمع الذي تحصل به عدد التواتر في كل طبقة ولزوم هذا من القيود الثلثة المذكورة ممنوع فان كون الجماعة عددا

لا یمکن تواطوہم علی الکذب فی کل طبقۃ لا یلزم منہ کونہم عالمین وہو ظاہر جدا فانقلت الاستناد الی الحس مغن عنہ فانہم اذا اخبروا بخبر بانہم حسوا
بہ لزم علمہم قطعا قلت المراد بالاستناد الی الحس ان یکون الخبر فی المحسوسات لانہم اخبروا بانہما حسوا فلا اغناء فیہ فتامل حواشی میر زاجان لو کان
اشتراط الملزوم مغنیا عن اشتراط اللازم کما قال ابن الحاجب اعنی اشتراط الاول وہو بلوغ المخبرین عددا یمتنع تواطوہم علی الکذب عن الاخیرین
کونہم کذلک فی کل طبقۃ والاستناد الی الحس لانہ اذا بلغ عدد المخبرین حدا یمنع العقل الاتفاق علی الکذب لا یکون ذلک الا فی المحسوس فان العقل
لا یمتنع فیہ الاتفاق علی الکذب ویلزم استواء الوسط والطرفین والاجاز الاتفاق لکن اعتبار اشتراط الملزوم عن اللازم ثابت فیلزم انتفاء
اشتراط الاخیرین او یقال ان اغناء اشتراط الاول من الاخیرین باطل فیلزم لبطلان اغناء اشتراط الملزوم عن اشتراط اللازم وہو فیحتاج
الی الاخیر والکان الاول مستلزما ایاہ فعلی الاول ایراد علی الجمہور مثل ایراد ابن الحاجب وعلی الثانی جواب عن ایراد ابن الحاجب اقول
لا یصح ہذا الکلام کیفما کان بل المراد من الشرط الاول وجود المبلغ فی الحد المذکور فی طبقۃ ما من الطبقات وما وجود ہذا المبلغ فی جمیع الطبقات
فمن الشرط الثالث ولا شک فی عدم لزوم ہذا من الاول والمراد بمنع العقل التواطوء علی الکذب منعہ لعدم وجود سائر الشرائط یعنی ان المراد
منع اجتماع العدد من جہۃ الکثرۃ ولو کان تحصیل ہذا المنع بعد تحقق شرائط اخری حتی لا یحتاج الی منع التواطی الی عدد ازید منہ ولیس المراد منع
التواطوء فی الحال حتی یرد علیہ ان ذلک یتضمن لسائر الشرائط فہو ملزوم لہا وہو ظاہر ان الاول لیس ملزوم الاخیرین ہکذا ینبغی ان یفہم ہذا
المقام ثم اختلف فی اقل العدد المشروط فی التواتر فقیل اربعۃ قیاسا علی شہود الزنا فانہ امر عظیم وقد امرنا فی الدرء بالشبہات ولا شک
ان غیر المتواتر مما فیہ شبہۃ نعلم ان الاربعۃ مفیدۃ للقطع وقیل ذلک العدد خمسۃ قیاسا علی الملعان فانہ خمس شہادات واذا قبل اخبار
رجل خمسۃ مرۃ وافادا لیقین فاخبار خمسۃ رجال بالطریق الاولی وقطع القاضی الباقلانی بنفی الاربعۃ اذ لو افادوا خبر الاربعۃ الیقین
لم تجز شہود الزنا الی التزکیۃ لان العدالۃ غیر معتبرۃ فی التواتر وفیہ تامل ویرد علیہ ورود اظہر ان التزکیۃ فی الشہادۃ امر تعبدی
لتحصیل الیقین الا تری ان سبعین لو شہدوا بالزنا لوجب التزکیۃ ایضا ولذا لو حصل الیقین لا عن شہود لم یجب الحد ولذا لم یحد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ تلک المرأۃ وقال لو رجمت من غیر شہود لرجمت ہذہ رواہ البخاری فانقلت غایۃ ما لزم من دلیل عدم افادۃ
الاربعۃ فی الزنا وما یلزم منہ عدم الافادۃ فی صورۃ اخری قال وذلک ای دلیل القاضی بناء علی ما قالہ ہو وافقہ البوالحسین من
المعتزلۃ ان کل عدد افاد علما یوافقہ لشخص مثلہ ای مثل ہذا العدد یفید العلم لغیر تلک الواقعۃ لشخص اخر فلو کان الاربعۃ مفید العلم فی
الواقعۃ لافادت فی الزنا فلا یحتاج الی التزکیۃ وہی باطلۃ بالضرورۃ کیف وما الافادۃ تختلف باختلاف مخبرہ وہو المخبرون وغیر ذلک
وربما یقول بان کل عدد افاد علما بواقعۃ فمثلہ ہذا العدد فی الاحوال العارضۃ لہم یفید العلم بمثل تلک الواقعۃ فی الامور العارضۃ
لہا وعلی ہذا لا یکفی فی دفع الایراد فانہ لما کان مشاہدۃ الزنا بعیدا فی العادۃ فلکونہ فی الاکثر فی مکان خال لم یفد الاربعۃ ویجوز ان
یفید فی غیرہ مما لیس مثل المشاہدۃ فتدبر وترد والقاضی فی الخمسۃ ولم یقطع بانتفائہ ویرد علیہ ان وجوب التزکیۃ مشترک بین الاربعۃ
والخمسۃ اذا شہدوا بالزنا فیجب ان لا یفید العلم الیقینی بل یجب ان لا یتحقق تواترا صلا فان کل عدد لو شہدوا بالزنا وجب تزکیتہم
الا ان یقول القاضی حال کونہ فارقا بین الصورتین کل خمسۃ صادقۃ قد یفید العلم بما اخبروا فاذا لم یفد العلم فی الزنا علم ان فیہم
کذوبا ای من شانہ ان یکذب لکن غیر معلوم بالتعیین لا ان فیہم کذوبا فی الاخبار حتی یقال کذب واحد یستلزم کذب الکل لان کلامہم
واحد فالتزکیۃ لعلم صدق الباقی وہو النصاب فلم یلزم منہ ان اخبار خمسۃ صادقۃ غیر مفیدۃ بل لقیام الاحتمال لما کان بخلاف الاربعۃ

فان التزکیة فیهم لیس لهذا فانا اذا علم کذب واحد ولم یعلم الباقی لفظا یا فلا یفید التزکیة والتزکیة واجبة قطعا فلیس الا لان الاربعة غیر مفیدة للعلم قطعا فانضح الفرق فتدبر فانه غایة مایوجه به کلام القاضی لکن بقی فیه شیء فانه قد مر ان کل عدد یفید العلم فی واقعة مفید فی جمیع الوقائع فلو افاد الخمسة فی واقعة لافاد فی الزنا الیفوه لا یصح التزکیة فاذا لم یفد لم یعلم ان فیهم کذوبا بل علمنا انه لا یفید سلفه واقعة اصلا وکونه من شانه ان یکذب لا ینافی حصول العلم فان العدالة غیر معتبرة فی التواتر فافهم وقیل اقل العدد المعتبر سبعة قیاسا علی غسل الاناء من ولوغ الکلب سبع مرات قال النبی صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسله سبعا رواه البخاری وهذا الحدیث منسوخ عندنا بحدیث الاکتفاء بالثلث فی غسل النجاسات کما بین فی موضعه وجه القیاس ان للسبعة تاثیرا فی التطهیر والیقین الیقظ یقاتل فان فیه ما فیه وقیل اقل العدد المشروط فی التواتر عشرة لقوله تعالی تلک عشرة کاملة حیث وصف العشرة بالکمال فیکون مفیدا للعلم وقیل اقله اثنا عشر عددا لنقباء بنی اسرائیل حیث علمهم موسی علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام انباء واسلهم لیعرفوا من اخبار الجبابرة ولو لا خبرهم مفید للعلم لما بعثهم لذلک وقیل اقله عشرون قال الله تعالی لم یکن منکم عشرون صابرون لغلبوا مائتین حیث فرض علیهم الجهاد لما کان خبرهم من مجیء الرسول وایجابه الایمان مفیدا للعلم حتی وجب قتالهم بالمخالفة عنهم وقیل اقله اربعون قال علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام خیر السریا اربعون ولیس الخبریة الا لان خبرهم مفید للعلم حتی وجب القتال بمجانفتهم وقیل اقله خمسون قیاسا علی القسامة فان فیها اخبار خمسین رجلا انهم ما قتلوا وما عرفوا قاتلا فتخصیص الخمسین انما هو لکون خبرهم مفیدا للعلم دون الاقل منهم وقیل اقله سبعون لاختیار موسی علی نبینا وعلیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام سبعین رجلا لمیقاته حتی لیسمعوا کلام الله تعالی ویخبروا من ورائهم فلو لا خبرهم مفیدا للعلم لاختار اکثر ولو کان خبر الاقل مفیدا لاکتفی بهم وقیل اقله زید من ثلثمائة عدد اهل بدر رضوان الله تعالی علیهم وجه الاستدلال کما مر فی عشرین صابرین وقیل الاقل غالبا لحصرهم عددا لکثرتهم اذ الکثرة مانعة من التواطؤ علی الکذب وهذه المذاهب کلها باطلة لا یستحق ان یلتفت الیها وشبهاتهم واهیة لا حاجة الی التصریح بدفعها والمختار عدم تعیین العدد للقطع بالعلم باخبار الجماعة من غیر علم لعدد مخصوص لا متقدما علیه ولا متاخرا عنه ولو کان العدد المعین شرطا لوجب العلم بالعدد المشروط متقدما عند من یقول بکسبیة العلم به او متاخرا عند من یقول ببداهته وفیه انه علی تقدیر البداهة لا یجب العلم بالمشروط وانما یجب التحقق فی نفس الامر لا غیر فالاولی ان یقال المقصود لو کان العدد معتبرا فی المتواتر لکان شرط العلم فی وقت ولم یعلم لعدد لا متقدما ولا متاخرا فافهم وهو لیس بسبیل الی علمه ای العلم بالعدد المخصوص عادة لان الاعتقاد یتقوی بتدریج خفی کما لعقل یتقوی للصبیان بتدریج خفی فانه اذا اخبر واحد حصل الظن ثم بانضمام آخر قوی ذلک الظن وهکذا الی ان یحصل الیقین والقوة البشریة عاجزة عن ضبط ذلک التقوی فیتعسر التحدید واما حصول العلم بالاخبار بغتة فنادر لا یعبا به قیل فی حواشی میرزاجان لعل العدد المخصوص شرط فی الواقع للتواتر عند القائلین بالتعیین ولا یلزم منه العلم بذلک العدد قبل ولا بعدا قول فی الجواب ان الکلام ههنا فی التعیین والتحدید للعدد المشروط وهو فرع العلم به ای بذلک العدد فاذا سلم ان العدد غیر معلوم فقد تم المطلوب ولو ادعی انه معلوم لکن لا یلزم کون العلم به عند حصول العلم بالخبر المتواتر قلنا هذا لا یصح فانا نقطع بعدم المعرفة بالعدد اصلا والقوة البشریة عاجزة عن المعرفة فان قال انا نحب ان القوة البشریة عاجزة لکن یجوز التعریف باخبار صاحب الشرع کما قالوا قلت هذا من هوساتهم ولم یجد صاحب الشرع اصلا ولو سلم عدم لزوم العلم بالعدد المشروط فلا یصح التحدید فالعدد قیل لقوة اطلاع المخبرین کدخالیل الملک فان اخبار العدد الاقل منهم عن اخبار الملک یفید العلم والدخالیل جمع دخلل کجعفل المداخل وبطانة الساعین فانه اذا کان لهم منه یحصل العلم باخبار الاقلین

وتقرب الوقائع عقلا فانہ اذا کان الواقعۃ قریبا من العقل تسارع الی التصدیق فکل اقل یمکن من الاقل فلا یتیسر التحدید والامکان فی نفس الامر محدود والکیف والاحداد متناہیۃ فی القلۃ الی الاثنین فان افاد هو فی واقعۃ فهو الاقل والا فان افاد ثلثۃ فهو الاقل وکذا وانما الکلام فی معرفۃ الحدود ولا یتصور تفاوت حق التامل فتعرف ان هذا جواب بتغیر الدلیل فلا یتجه علینا ان مقصود صاحب الحواشی الکلام علی الدلیل المشهور لا انکار اصل المدعی حتی یتوجه الیه اثبانہ بهذا النحو فافهم ثم قد شرط قوم ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالی العدالۃ والاسلام کیلا یروی اخبار النصاری لقبول المسیح عیسی ابن مریم علیه وعلی نبینا وآله السلام فانه اخبر وا به فان لم یشترط الاسلام وجب افادۃ اخبارهم بهذا العلم وهو باطل بالاجماع والجواب منع الاستواء فی طبقات المخبرین بل انما نقل عدۃ من الرجال الغیر العارفین لعیسی رجلا قد القی علیه شبه عیسی کما قال الله تعالی وما قتلوه وما صلبوه ولکن شبه لهم ثم القوا جسد ذلک المقتول علی الصلیب ثم اخبروا بعد ذلک انهم قتلوا عیسی وصلبوه وشکوا فیه ایضا حتی قال بعضهم لبعضنا ان قتلنا فاین صاحبنا ذلک الرجل وان قتلنا ذلک الرجل فاین عیسی فلا تواتر ههنا فلا ایراد ثم ان عدم اشتراط الاسلام والعدالۃ بقوله ولو اخبر اهل قسطنطنیۃ بضم القاف والطاءین المهملتین بینهما نون ساکنۃ والاول منهما مضموم والثانی مکسور وبعدها یاء ساکنۃ ثم النون المکسورۃ ثم یاء مشددۃ بلدۃ بالروم دار سلطنۃ وکان سکانها کفارا لم یفتح علی وجه اتم وسیفتحها الامام محمد المهدی الموعود وکان اغزی معاویۃ ولعبث سریۃ فیهم ابو ایوب الانصاری ومات هو رضی الله عنه فی الطریق کذا فی جامع الاصول لقیل لهم حصل العلم بلا ریب فعلم ان العدالۃ غیر مشروطۃ وکذا الاسلام لعم ذلک ای العدالۃ والاسلام وحیل فی تقلیل العدد الموجب للعلم ومولد لعدم التواطؤ علی الکذب واما الشرطیۃ فکلا ومن ههنا ای من اجل ان التواتر مفید للعلم والکفار المخبرون غیر عدول قالوا ان التواتر لیس من مباحث علم الاسناد بل التواتر کالمشافهۃ فی افادۃ العلم ومن ثم کان ثلاثیات البخاری رباعیات لنا لان صحیحه متواتر منه وکان سمعنا من البخاری فلم یزد الا واسطۃ وحده وهی نفسه فتدبر واعلم ان عبارۃ الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالی هکذا الخبر المتواتر کالمعائن المسموع منه علیه السلام وذلک لانه یروی قوم لا یحصی عددهم ولا یتوهم تواطؤهم علی الکذب لکثرتهم وعدالتهم وتباین اماکنهم ویرویه هذا العدد فیکون آخره کاوله واوله کاخره واوسطه وذلک مثل نقل القرآن والصلوٰۃ الخمس وعدد الرکعات ومقادیر الزکوٰۃ واما شبه ذلک انتهی ولتوهم ذلک اشتراط عدم احصار الرواۃ وعدالتهم وتباین اماکنهم ووجه کلامه بانه لم یاخذ هذه الشروط الا ایذانا بان التواتر المتحقق فیما ذکر من هذا القبیل دفعا للشغب فانه لم ینکره احد ممن یعقل للاعتداد واما الاستدلال بورود اخبار النصاری کما فعله المصنف علیه من ولا اثر فی کلامه الشریف کیف وقد قال هو نفسه ان اخبارهم مرجعها الی الاحاد ولیس اوله کاخره فافهم واشتراط الشیعۃ عدالۃ امامهم الله تعالی فی التواتر المعصوم فیهم ای الرواۃ وهذا بهته فانه اذا کان روی المعصوم فحواه وحده یفید الیقین ولا حاجۃ الی المتواتر والعاقل منهم لما تفطن ان هذا الشرط مکابرۃ لوقوع العلم بدونه اختار سبیل التکذیب والجحود وقال هذا النقل تهمۃ علیهم کیف لا وانهم لا یقبلون خبر الواحد فیجب ان یکون الاخبار المنقولۃ من الامام الثانی عشر او الحادی عشر کلها متواترۃ عندهم والعصمۃ قد انحصرت فی اربعۃ عشر علی زعمهم فلو کان التواتر مشروطا باخبار المعصوم لما کان هذه الاخبار عندهم حجۃ وانت لا یذهب علیک ان ناقل هذا المذهب لقات لا یبالی الکذب وبهذا العبد غفر الله له رای فی بعض کتبهم وسمع عن بعض من یتبعونه انهم انکروا البعض المقررۃ لعدم روایۃ المعصوم کما قالوا فی قوله تعالی فانزل الله سکینته علیه ان الصحیح فانزل الله سکینته علی رسوله فالاول مع کونه متواترا لم یقبلوه لعدم روایۃ المعصوم علی زعمهم والثانی نسبوا الی الامام زین العابدین علی ابن الحسین علیه وعلی آله الکرام الرضوان وقبلوه مع کونه من الاحاد ونقل فی مجمع عن بعض علمائهم

الذين عندهم ثقات انه ذهب من القرآن كثير بالله لا يعلمها الا المعصوم وسيبينها الامام محمد المهدي الموعود مع انه قد تواتر ان القرآن هو هذا وما ذكره العامي فمع كونه لا يفيد الا عدم اشتراط التواتر عند عدم وجود معصومهم ويجوز ان يكون الشارطون شرطوا عند وجوده ومع كونه مبنيا على عدم قبول الآحاد مع ان البعض منهم قبلوا الآحاد ولعل قبولهم اياه لهذا الاشتراط ليس لعدم تمامه للاعتراض عليهم فيوجب فسادهم للاعدم صحة النقل عنهم واشترط اليهود اهل الذلة والمسكنة في التواتر لامكان تواطؤ من عداهم من اهل العزة على الكذب لعدم خوفهم وذلك ان تغلب عليهم خوفهم يورث احتمال التواطؤ ومراضاة لاهل العز نجا فانهم لا يطيقون مراضاة احد لعدم الخوف واشترط قوم ان لا يجمعهم بلد لان اهل بلد واحد منهما يكن اجتماعهم على الكذب لغرض واشترط قوم اختلاف النسب والدين والوطن لذلك كل من المذاهب باطل للعلم بالعلم اي اليقين بوجود العلم عند اخبارا بالجماعة بدون ذلك اي بدون كل واحد من الشروط الثلثة المذكورة وهذا ظاهر جدا مسئلة كثرت الآحاد المتفقة في معنى ولو التزاما كمي ولو كان المعنى التزاميا يوجب العلم بالقدر المشترك بين تلك الآحاد ولا يحتاج في ذلك الى الدليل لان هذا العلم ضروري يعلم تحققه عند الرجوع الى الوجدان ولو وجد منكرا لا يلتفت اليه ويكذب ببداهة العقل وهو التواتر المعنوي في الاصطلاح وذلك كوقائع حاتم في عطاياه ووقائع امير المومنين علي في حروبه ووقائع امير المومنين عمر في عدله وجلادته في الدين ووقائع ابي ذر في زهده الى غير ذلك من اخبار الصحابة والتابعين وغيرهم وكرامات قطب الاقطاب محيي الملة والدين عبد القادر الجيلاني قدس سره العزيز فيعلم السخاوة والشجاعة والعدل والزهد والولاية والكرامة وغيرها مع ان شيئا من تلك الجزئيات لم تبلغ بخصوصها الا شيئا قليلا من كرامات قطب الاقطاب فانها وجدت متواترا اللفظ ايضا اقول ههنا شيئا موقوف على مقدمة هي ان الكل اذا كان كل واحد من افراده جائز العدم افرادا ومعا كان هذا الكل ايضا جائز الانتفاء والا يكن جائز العدم لزم جواز المثل الافلاطونية وهي الميات الموجودة معرات من الشخصية وجه الملازمة انه اذا جاز وجود الكل مع انتفاء جميع الافراد بدلا ومعا فقد جاز وجود الكل من غير شخص وهي المثل وانما تمهد هذا فنقول ههنا كذلك اي في متواتر المعنى يجوز انتفاء كل غير انفرادا ومعا اما انتفاء الافراد فبالفرض لانه قد فرض ان كلا منها احاد جائز العدم والكذب لعدم اليقين واما انتفاء بعضها معا فلانه لا علاقة بينها بحيث يلزم من انتفاء واحد منها وجود الآخر لان هذا انما يكون في المتنافيين ولا تنافي ههنا ثم هذا يجري في المتواتر لفظا ايضا لانه لا علاقة بين الاخبارات يوجب انتفاء واحد تحقق الآخر ولك ان تمنع اختصاص هذه العلاقة بالمتنافيين الا ترى انه يجوز لزوم شئ ووجوبه مع تفارق جميع افراده وامكانها كما بين في العلوم العقلية وغاية ما يقال في الجواب انه اي القدر المشترك بين الاخبار المنقولة معلوم لا لان احدا صدق فقط عقلا حتى يرد ما قلت بل انما هو معلوم بالعادة فان العادة الالهية قد جرت باحداث العلم عند وجود هذه الاخبارات وذلك كما في التجريبات فان العادة الالهية جرت باحداث العلم لعد التجربة والتكرار والسر فيه ان اجتماع المظنون الحاصلة باخبارات كثيرة لعد الذهن عادة لقبول الذهن العلم واليقين الواقعي والاخبارات على هذا الوجه انما لا يكون عادة الا فيما كان القدر المشترك حقا مطابقا للواقع فتفكر فان الانكار ذلك مكابرة فائدة المتواتر من الاخبار لا يوجد ولعلهم شرطوا عدم الاحصاء واختلاف الدين وقال ابن الصلاح من المحدثين لا يوجد الا ان يدعى في حديث من كان على مقعده من النار لان رواته ازيد من مائة صحابي وفيهم العشرة المبشرة بالجنة رضوان الله تعالى عليهم وقد يقال مراده التواتر لفظا اي لم يوجد التواتر اللفظي الا في ذلك الحديث والا فحديث المسح على الخفين متواتر رواه سبعون صحابيا قاله الحسن البصري وقد عده الرواة في فتح القدير وقال الامام الهمام ابو حنيفة رضوان الله تعالى عنه ما قلت بالمسح على الخف الا انه جاء مثل ضوء النهار واخاف الكفر على من انكره وقال الامام احمد بن حنبل ليس في قلبي في المسح على الخف شئ ثم في هذا التاويل ايضا شئ فانه قد تواتر قوله عليه وعلى آله وصحبه وسلم

ویل للاعقاب من النار رواہ اثنا عشر صحابیا سقطوا عاد النہم اکثرہم من اصحاب بیعۃ الرضوان رضی اللہ تعالی عنہم وقد تقدم لو ترتہ لا لورث ما ترکناہ صدقۃ ولعل تاویل قولہ انہ مبالغۃ فی القلۃ وقیل حدیث انزل القرآن علی سبعۃ احرف متواتر رواہ عشرون من الاصحابہ مع کونہم حدیث لا قطعا وفی تفسیر سبعۃ احرف اختلاف مذکور فی موضعہ وقال ابن الجوزی ثبوت احادیث النظر الی اللہ تعالی فی الاخرۃ وحدیث غسل الرجلین فی الوضوء رواہ اربعۃ عشر کما بین فی فتح القدیر وغیرہ وحدیث عذاب القبر ورواتہ کثیرۃ فی الغایۃ وحدیث المسح علی الخفین ولم یرد الحصر فیہ فان احادیث الرکعات وثواب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم الی بدر واحد وسائر الغزوات والاذان والاقامۃ والجماعۃ وفضائل الخلفاء الراشدین وفضل اصحاب البدر بعمومہ متواترۃ من غیر ریبۃ وسیجیئ انشاء اللہ تعالی حدیث لن یجتمع امتی علی الضلال بمعناہ متواتر وکذا احادیث الحوض والمغفرۃ والشفاعۃ وغیرہا فافہم واللہ اعلم بالصواب

فصل فی اخبار الاحاد مسئلہ للاکثر من اہل الاصول وہم الائمۃ الثلثۃ علی ان خبر الواحد ان لم یکن ہذا الواحد المخبر معصوما نبیا لا یفید العلم مطلقا سواء احتف بالقرائن اولا وقیل یفید خبر الواحد الغیر المعصوم بالقرینۃ زائدۃ کانت اولازمۃ وتقیید ابن الحاجب بالزائد مما لا وجہ لہ فانہ لو کان مقصودہ ان القرینۃ اللازمۃ لا تحصل معہا العلم فلا یساعدہ دلیلہ لعمومہ وان اراد النزاع فیہ واما اللازمۃ فانتفاء فیہا وہذا ایضا کما تری اللہم الا ان یقال التقیید بہا لاخراج خبر المعصوم وقیل خبر الواحد العدل یفید العلم مطلقا محفوفا بالقرائن اولا فعن الامام احمد ہذا الحکم مفروض فیکون کلما اخبر العدل حصل العلم وہذا بعید عن مثلہ فانہ مکابرۃ ظاہرۃ قال الامام فخر الاسلام واما دعوی علم الیقین فباطل بلا شبہۃ لان العیان یردہ من قبل انا قد بینا ان المشہور لا یوجب علم الیقین فہذا اولی وہذا لان خبر الواحد محتمل لامحالۃ ولا الیقین مع الاحتمال ومن انکر ہذا فقد اسفہ نفسہ واضل عقلہ وقیل لا یطرد ہذا الحکم بل قد یفید فی بعض الصور کرامۃ من اللہ تعالی وہو فاسد ایضا لانہ تحکم صرف لنا کما اقول لا یفید الخبر المحفوف بالقرائن والا فقول ان دلت القرینۃ علی تحقق مضمون الخبر قطعا کالعلم بتجمل الجمل ووصل الوصل الحاصلین من مشاہدۃ الحمرۃ والصفرۃ فالعلم بہا اعنی بالقرینۃ دون الخبر وان دلت القرینۃ علیہ ظنا والخبر علی تحقق مضمونہ نفسہ ایضا یدل ظنا فالتمیز الحاصل احدہما بالقرینۃ والآخر بالخبر لا یلزم العلم ضرورۃ وانما لم یتعرض للخبر الغیر المحفوف لکون المدعی فیہ جلیا غنیا عن البیان وفیہ ما فیہ اشارۃ الی انہ یمکن ان یقال العلم بالقرائن بشرط الخبر فیحصل العلم بالمجموع وفیہ ما فیہ کذا فی الحاشیۃ ووجہ الضعف فیہ ان ہذا انما یرد لو کان غرض المستدل ان کلواحد منہما لا یفید العلم فالعلم ہہنا لکن المستدل انما استدل بعدم حصول العلم اصلا لعدم حصول العلم من الظنین تنبہ فافہم ثم لک ان تقول علی اصل الاستدلال انہ لعل القرینۃ انما یفید صدق المخبر واستحالۃ کذبہ فی ہذہ الحال کما انہ یدل القرینۃ علی صدق النبی المعصوم دائما لا انہا تدل علی تحقق مضمون الخبر حتی یکون ہے بنفسہ کافیۃ من غیر حاجۃ الی الخبر فاذا دل القرینۃ علی صدق المخبر وقد اخبر ہو نفسہ حصل العلم بسماع ہذا الخبر قطعا فانقلت فلابد من اختیار احد الشقین قلت اخترت ان القرینۃ لا تدل علی تحقق مضمون الخبر قطعا لکن لا یلزم ان یدل لا یدل علیہ وانما یدل قطعا علی صدق المخبر فافہم وقد یقال ان افادت الظنین للقطع انما ہو علی تقدیر ان یکون الافادت علی طریق الکسب اما اذا کان علی وجہ الضرورۃ فلا بعد یجوز ان یحصل باحدہما ظن ثم یتقوی ہذا الظن بظن آخر حتی یعد الذہن لقبول الیقین کما یکون فی المتواتر بعینہ فتامل ثم انہ لا یرتاب المنصف ان وجود قرینۃ دالۃ علی صدق المخبر قطعا مما یوجب الضرورۃ الغیر المکذوبۃ وکذا لیس الافادت ہہنا ضرورۃ اصلا بل لو کان ضرورۃ لکان فی خفاء البتۃ ومن الاولیات انہ لا یزول الخفاء بحیث یصل الی الجزم من الظنین وذلک ظاہر لمن لہ ادنی انصاف وان لم ینفع للمجادل تمامل واستدل فی المشہور لو افاد خبر الواحد العلم لادی الی التناقض اذا اخبر عدلان بمتناقضین

اذ لو افاد لافاد وان بتخصيص البعض دون البعض تحكم ولو لم يفد لا افاد وهذان المتناقضان العلم ايضا فيلزم تحقق مضمونهما وهو التناقض وحينئذ اندفع ما في الحاشية انه لا يسلم على خبر الطاردين فان لعل اخبار العدلين بالخبرين المتناقضين وان جاز عقلا لكن يكون مستحيلا عادة قال وذلك اعني اخبار العدلين بمتناقضين جائز بل واقع كما لا يخفى على المستقرئ في الصحاح والسنن والمسانيد وقد يقال لو تم هذا لدل على عدم افادة خبر الواحد الظن والالزم في هذه الحال الظن بمتناقضين وهو ايضا باطل واعلم ان العلم لعامي مشروط بعدم وجود المعارض وههنا قد وجد المعارضة بين الخبرين وذلك ان القول في الجواب ان العلم الجزم بالشئ الواقعي فلو افاد خبر الواحد العلم لما صح وقوع الخبر الا حيث المحكي عنه واقع واذا لعلم به مطردا والا لزم التحكم لم يصح وقوع اخبارا صلا الا عند تحقق المحكي عنه في الواقع فاذا وجد الاخبار بالمتناقضين يلزم تحققهما في الواقع وهذا بخلاف الظن اذ لا يجب فيه تحقق المحكي عنه في الواقع بل ربما يكون كاذبا والخبر انما افاد الظن فاذا جاء خبر آخر يرفع هذا الظن وما في العلم فانه صح ارتفاع الجزم كما في الظن لكن ارتفاع ما في الواقع غير صحيح باخبار احدا ذ الاخبار لا يغير الواقع فيلزم التناقض وبهذا ظاهر جدا فليكن منك على حفظ واستيقاظ في المشهور ايضا لو افاد خبر الواحد العلم يوجب تخطئة المخالف للخبر بالاجتهاد لانه ح اجتهد على خلاف القاطع فيكون خطأ وهو خلاف الاجماع فانه لم يخطئ احد المفتي بخلاف الخبر الواحد بالاجتهاد حتى لو انه قضى القاضي على خلاف اخبار الاحاد برأيه لا ينقض قضاءه اصلا وقد يقال ان التخطئة انما يلزم لو كان العلم باخبار الواحد ضروريا وليس كذلك بل القائل بالعلم يقول بالنظرية فلا خطأ ولا في المخالفة وجوابه ان خلاف القطع وان كان القطع فيه بالنظر خلاف الواقع قطعا وهو الخطأ فحين افادة القطع يلزمه كونه خطأ خلاف الواقع وان احكم به حكم بما علم قطعا انه خلاف حكم الله فينفسخ لان باذا البعد الحق الا ضلال مع انه لا ينفسخ اجماعا وجيب عن الاول بان المعفو بالقرائن يستحيل وقوعه عادة في المتناقضين فلا يلزم التناقض الا على تقدير استحالة عادة فلا استحالة واما غير المعفو فنحن معكم في عدم الافادة وتحققه في المتناقضين واجيب عن الثاني بانه انما يلزم التخطئة لو وقع الخبر المعفو في الشرعيات ولم يقع في الشرعيات ولو وقع فرضا وتقديرا خطأ بالمخالف وفسخنا القضاء به نعم يتم الدليل في غير المعفو ونحن معكم فيه فانهم القائلون بقطعية المعفو قالوا لو اخبر ملك بموت ولده واذ قد كان في النزع مع صراخ وانتهاك حرم ونحوها قطعنا بصحته فاذن افاد المعفو اليقين قلنا العلم الحاصل ثمة بالقرائن المذكورة لا بالخبر ولو فرضنا ارتفاع القرائن المبينة يبقى العلم على ما كان واجيب بانه لو لا الخبر لجوزنا موت شخص آخر فان القرائن المذكورة انما دلت على موت احد من اقارب الملك واجنبه واما خصوص الولد فبانضمام الاخبار كذا في المختصر اقول لو لم يرتفع بهذا الجواز جواز موت شخص آخر بالقرائن فارتفاعه بالخبر والحال انه هو يحتمل الصدق والكذب محل نظر بل لا يرتفع بالخبر اصلا فانه من المبين انه لا يرتفع احتمال النقيض بما يحتمل الكذب البتة وقد يقال انه لو علم اشراف الولد بخصوصه على الموت لعرض غزوة وغيرها ثم وجد بهذا الاحوال من الصراخ وتهتك الحرم فالعلم بالقرائن ولا دخل فيه للخبر اصلا كما في حمرة الخجل واما لو علم اشراف احد من الاقارب ثم وجد بهذه الاحوال فلا تفيد هذه القرائن الا موت احد من الاقارب وبالخبر يتعين موت الولد والا يذهب عليك انه اذا لم يفد القرائن موت الولد بخصوصه فالاخبار الذي يحتمل الكذب لا يعين موت الولد فافهم والقول الفصل ان القرائن ان كانت قرائن ثبوت مضمون الخبر كما في المثال المضروب فان كانت قاطعة فيحصل العلم بها ويلغوا الخبر وان كانت غير قاطعة فمعها يبقى احتمال عدم ثبوت مضمون الخبر والاخبار ايضا يحتمل عدم ثبوت مضمونه فلا يرفع هذا الاحتمال من البين فلا قطع وان كانت القرائن قرائن صدق المخبر فان كانت دالة عليه قطعا فاذا اخبر مع وجود تلك القرائن حصل القطع لصدق الخبر وتحقق مضمونه قطعا لكن الكلام في تحقق هذا القرائن في غير المعصوم من النبي واهل الاجماع فانه لم يدل

دلیل علی تحققہا فی ما نحن من المواد فلا بد من اثبات تحققہا وجودہ خرط القتاد وبہذا ینبغی ان نقیم ہذا المقام ثم انہ ربما یجاب عن دلیلہم بان غایتہ ما یلزم منہ ثبوت الجزم ولا کونہ علما فلا یجوز عدم مطابقۃ الخبر وکون الجزم جہلا مرکبا الا تری انہ لو اخبر الملک بعد ہذا الخبر بانہ لم یمت وانما اشتبہ الحال فنال الجزم بالموت کذا فی الحاشیۃ فتامل فیہ الطارد دون القطع قالو یجب العمل ای بخبر الواحد العدل اجماعا ولو لم یکن مفیدا للعلم لما وجب العمل بہ بل حرم کیف وقد قال تعالی ولا تقف ما لیس لک بہ علم وہو نہی عن اتباع ما لیس بعلم وقال تعالی ان یتبعون الا الظن وہو ذم علی اتباع الظن فیحرم قلنا اولا لیس المتبع فی العمل بخبر الواحد الظن الحاصل بہ حتی یکون منہیا عنہ بل المتبع ہناک الاجماع الدال علی العمل بہ وہو قاطع فلا یلزم العمل بالظن المحض کذا فی المختصر وتبعہ بعض شراح اصول الامام فخر الاسلام قدس سرہ اقول الظاہر انہ اجماع علی العمل بہ ای الخبر فیکون العمل بالظن لا انہ عمل بالاجماع حتی یکون العمل بالقاطع بدلیل العمل بہ فی حیوتہ علیہ وعلی الہ واصحابہ الصلوۃ والسلام ولا اجماع ہناک فالاجماع دلیل علی العمل بالخبر فلو لم یکن مفیدا للعلم لزم الاجماع علی خلاف النص القاطع وقلنا ثانیا تحریم العمل بالظن المدلول علیہ بالکریمتین مخصوص بالاصول الدین فان الظن واجب الاعتبار فی العلمیات بالدلائل القاطعۃ الا تری انہ یجب العمل بظاہر الکتاب مع کونہ مظنونا وقلنا ثالثا کما اقول لو تم ما ذکرتم لدل علی بطلان الرای اوافاد العلم لان الرای مظنون فیحرم اتباعہ للکریمتین او یقول الرای واجب العمل اجماعا فلو لم یفد العلم فلزم اتباع الظن وہو منہی بالکریمتین وقلنا رابعا لانسلم تحریم العمل بالظن والکریمتان لا تدلان علیہ اصلا اما الاولی فلانہ خطاب للرسول صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم ولا یلزم منہ حرمۃ اتباع لہ مع کونہ قادرا علی تحصیل الیقین بالانتظار الی الوحی الحرمۃ لنا مع عدم قدرتنا وایضا یحتمل ان یراد بالعلم مطلق التصدیق الشامل للظن فان اطلاق العلم علیہ شائع وایضا یجوز ان یراد ما لیس لعلم ما یکون خلافہ معلوما وکذا الجواب لو استدل بقولہ تعالی خطابا لنوح علیہ الصلوۃ والسلام وعلی نبینا وعلی آلہ واصحابہ الکرام فلا تسالنی ما لیس لک بہ علم واما الثانیۃ فلان الذم فیما لیس للاتباع الظن بل لانحصار مجہلہم فی اتباع الظن وعدم اتباعہم الا الظن ولا شک انہ مذموم لان فیہ ترک ما ہو معلوم قطعا فافہم فرع ابن الصلاح وطائفۃ من المتقیدین باہل الحدیث زعموا ان روایۃ الشیخین محمد بن اسمعیل البخاری ومسلم ابن الحجاج صاحبی الصحیحین یفید العلم النظری للاجماع علی ان للصحیحین مزیۃ علی غیرہما وتلقت الامۃ بقبولہما والاجماع قطعی وہذا ثبت فان من راجع الی وجدانہ یعلم بالضرورۃ ان مجرد روایتہما لا یوجب الیقین البتۃ وقد روی فیہما اخبار متناقضۃ فلو افاد روایتہما علما لزم تحقق النقیضین فی الواقع وہذا ای ما ذہب الیہ ابن الصلاح واتباعہ بخلاف ما قالہ الجمہور من الفقہاء والمحدثین لان انعقاد الاجماع علی المزیۃ علی غیرہما من مرویات ثقات آخرین ممنوع والاجماع علی مزیتہما فی انفسہما لا یفید ولان جلالۃ شانہما وتلقی الامۃ بکتابیہما لو سلم لا یستلزم ذلک انقطع العلم فان القدر المسلم المتلقی بین الامۃ لیس الا ان رجال مرویاتہما جامعۃ للشروط التی اشترطہا الجمہور لقبول روایتہم وہذا لا یفید الا الظن واما ان مرویاتہما ثابتۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم فلا اجماع علیہ اصلا کیف والاجماع علی صحۃ جمیع ما فی کتابیہما لان روایتہما منہم قدریون وغیرہم من اہل البدع وقبول روایۃ اہل البدع مختلف فیہ فاین الاجماع علی صحۃ مرویات القدریۃ غایۃ ما یلزم ان احادیثہما اصح الصحیح یعنی انہا مشتملۃ علی الشروط المعتبرۃ عند الجمہور علی الکمال وہذا لا یفید الا الظن القوی ہذا ہو الحق المتبع ونعم ما قال الشیخ ابن الہمام ان قولہم بتقدیم مرویاتہما علی مرویات الائمۃ الآخرین قول لا یعتد بہ ولا یقتدی بل ہو من تحکماتہم الصرفۃ کیف لا وان الاصحیۃ من تقاریر الرواۃ وقد ضبطہم وان کان رواۃ غیرہم عادلین ضابطین فہما وغیرہما علی السواء ولا سبیل للحکم بمزیتہما علی غیرہما الا التحکم لا التفت الیہ فافہم

مسئلہ بعض ینسب الی الرسول صلے اللہ علیہ وعلے آلہ واصحابہ وسلم کذب علیہ تقولہ صلعم سیکذب علی عزی الی جامع الاصول او وجہ الاستدلال ان نسبۃ ہذا الحدیث اما صحیحۃ فیکون صادقا قطعا فلابد من تحقق مصداقہ الذی ہو الکذب علی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قطعا اما لیست صحیحۃ فمنہ کذب علی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وازواجہ وبارک وسلم فثبت المدعی علی التقدیرین وعلی ہذا لا یرد ان الحدیث انما یوجد ظنا فلا یصح الاستدلال ولو سلم فلا یصح لاثبات القطع والمقصود ہذا وبقی فیہ نوع مناقشۃ فانہ یجاز الشق الاول ویقال لا یدل الا علے وقوع الکذب فی المستقبل ولا یلزم منہ وقوعہ الی ہذہ الغایۃ اللہم الا ان یستدل بان السین للاستقبال القریب ولان منہا مایعارض العقل ولا یقبل التاویل ومایخالف العقل کاذب فیتسہیل صدورہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلے آلہ واصحابہ وسلم وقد مثل لہ ای لما یخالف العقل بروایۃ لایبقی علے ظہر الارض بعد مائۃ سنۃ نفس منفوسۃ رواہ الشیخان وغیرہما فانہ قد بقی الانفس الکثیرۃ قال فی الحاشیۃ ہذا غیر مسلم فانہ یقبل التاویل بان المراد الموجودون الآن لا یتجاوزون المائۃ بل لا تاویل علے ہذا فان المشتق لما اتصف بالمبدء فی الحال فالمنفوسۃ ہی المنفوسۃ فی الحال وقد یقرر الکلام بان ابا العباس الخضر علیہ السلام بقی وکان نفسا منفوسۃ زمان التکلم ولا یذہب علیک ان التخصیص فی العام غیر عزیز فلیس محالا یقبل التاویل وربما تنش بالتزام موت الخضر بل اتخذہ البعض مذہبا لہذا الحدیث ونقل عن البخاری رحمہ اللہ تعالی فما وقع فی حدیث طویل حدث فی خروج الدجال فیخرج الیہ رجل مومن فیقول انت الکذاب الذی حدثنی بہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وعلے آلہ واصحابہ وسلم فمحمول علے غیر الخضر واما الجمہور فعلے ان الخضر ہی وہو ہذا الرجل المومن وہو الحق فان اولیاء اللہ قاطبۃ اتفقوا علے انہ حی وقد لقاہ الاکثر مثل قطب الاقطاب الشیخ محی الدین عبد القادر الجیلانی الذی قدمہ علے رقاب کل ولی اللہ ومثل الشیخ الاکبر خاتم الولایۃ المحمدیۃ الشیخ محی الدین محمد ابن العربی وغیرہما قدس اللہ اسرارہم وسببہ ای سبب الکذب علی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وعلے آلہ واصحابہ وبارک وسلم نسیان الراوی فیحفظ مکان حدیث حدیثا آخر او غلطہ فیظن غیر الحدیث حدیثا وذلک قد یکون لغلبۃ الصلاح والزہد وتشغل بالعبادۃ بحیث لم تتفرغ لضبط الحدیث وذلک کما حکے عن ثابت ابن موسے الزاہد دخل علے شریک لتقاضے وتسلی بین یدیہ وشریک یقول حدثنا الاعمش عن ابی سفیان عن جابر قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم ولم یکن تمین الحدیث ونظر الی ثابت ابن موسے فقال من کثر صلوتہ بالیل حسن وجہہ بالنہار واراد بہ مدح ثابت فظن ثابت انہ روی الحدیث بالاسناد المذکور فکان ثابت یرویہ عن شریک فمن الغلط والنسیان روایات ابن لہیعۃ وکان قد احترق کتبہ بمصر فذہب حدیثہ فکان یحدث عن حفظہ فیروی المناکیر فصار ممن لا یحتج بہ وقال الامام احمد بن حنبل سماع ابن المبارک واقرانہ الذین سمعوا منہ قبل وفاتہ بعشرین سنۃ صحیح لاحتراق الکتب بعدہ او اتباع الہوی فیضع الاحادیث ویکذب علے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وعلے آلہ واصحابہ وبارک وسلم قال ابن عدی لما اخذ عبد الکریم الوضاع لیضرب عنقہ قال لقد وضعت فیکم اربعۃ الآف حدیث احرم فیہا واحل کذا فی شرح النخبۃ کذا فی الحاشیۃ ومن اتباع الہوی وضع الرجال الاحادیث للتقرب الی الملوک مثل غیاث بن ابراہیم دخل علے مہدی ابن منصور وکان یعجبہ اللعب بالحمام فروی وقال لا سبق الا فی خف او حافر او جناح فامر لہ بعشرۃ الف درہم فلما قام لیخرج قال اشہد ان قفاک قفا کذاب علے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وعلے آلہ واصحابہ وسلم فقال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وعلے آلہ واصحابہ وسلم جناح ولکنہ اراد لیتقرب الینا یا غلام اذبح الحمام فقیل ما ذنب الحمام قال من اجلہ کذب علی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وعلے آلہ واصحابہ وسلم وفی نخبۃ الفکر روی عن بعض الکرامیۃ والمتصوفۃ وہم الذین اظہروا الصوفیۃ بالتکلف وہم لیسوا من الصوفیۃ فی شئ بل ہم تشبہوا لہم قلوبہم الملاحدۃ اباحۃ الوضع فی الترغیب والترہیب لیرغب الرجال

فی الحسنات ویعملون بما وریرهبون عن السیات لیجتنبوا عنها واما الصوفیة حفاظهم خیار الامة بزاعن مثل هذا التصنع کیف وهم لایجوزون الافتراء علی احد والکلام الموضع موضع ترخص وجل سعیهم الاخذ بالغرائم وهم فی الاکثر یتساهلون بنصح انفسهم ولاینصحون غیرهم فصالح حق الاعتماد تهذیبهم انفسهم فکیف یجترؤن علی اهلاک انفسهم بالکذب علی سید البشر صلوة الله علیه وعلی آله واصحابه لنصیحة باطلة قبیحة وذلک الوضع کما وقع عن ابی عصمة نوح ابن مریم انه وضع احادیث فی فضائل سورة سورة بعنوان ان قرر سورة کذا فله کذا وروی عن عکرمة عن ابن عباس وتارة یروی عن ابی ابن کعب وهی الاحادیث التی نقلت فی تفسیر البیضاوی عند ختم کل سورة فلما سئل من این هذه الاحادیث قال لما رأیت اشتغال الناس بفقه ابی حنیفة ومغازی محمد بن اسحق واعرضوا عن حفظ القرآن وضعت هذه الاحادیث حسبة لله تعالی وهو ای هذا الرای خطاء باطل لان تعمد الکذب خصوصا علی رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم من الکبائر بل من اشدها قال رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعده من النار واتفقوا علی تحریم روایة الموضوع من الحدیث وهو الذی یکون فی اسناده کاذب ولابیانه لقوله علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام من حدث عنی بحدیث یری علی البناء للمفعول ای یظن انه کذب فهو احد الکاذبین رواه مسلم مسئلة اذا اخبر بحضرته علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام فلم ینکر ذلک الخبر فالظاهر المظنون الصدق ای صدق الخبر لان الظاهر تقریر ذلک الخبر لا القطع بصدقه کما ظن لاحتمال انه ما سمع الخبر او ما فهم وما علم صدقه ولا کذبه لکونه دنیویا او رای تاخیر الانکار الی وقت الحاجة او رای عدم افادته ای افادة الانکار لکون المخبر متعنتا ومع جواز هذه الاحتمالات لاقطع وما قیل انه لاقطع بجواز ارتکابه عدم الانکار لکونه صغیرة وهی جائزة علی الانبیاء فرد المصر لقوله واما تجویز وصغیرة فبعید جدا فانه خلاف العادة قطعا بل لایکاد یصح فان المصنف قد قرر فیما سبق عدم صدور الصغیرة عن الانبیاء وبراءة شانهم عنه قطعا لخلاف العادة کما ان تجویز السکوت علی خلاف العادة بعید مسئلة اذا اخبر بحضرته خلق کثیر فاسکتوا عن تکذیبه یفید ظن صدقه لان سکوت جماعة عن اکتشاف ما یخیل الکذب عندهم بعید غایة البعد وان لم یکن خبر غریب اخبر به بل یکون بحیث لو کان یعلمه الجماعة والحامل لهم علی السکوت من موانع الانکار بل یظن بقرائن الحال ان سکوتهم لصدق الخبر عندهم فیفید القطع بصدق الخبر بالعادة فان العادة یحیل کذب هذا الخبر وهذا ظاهر جدا وهذا تواتر سکوتی مثاله ما قال امیر المؤمنین عمر حین بایع امیر المؤمنین علیا رضی الله عنهما الصدق الاکبر قد ملک رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم فی امر دیننا فمن یجترئ منا ان ینازعک فی امر دنیانا بحضرتهم فقد شارکوه فی سبب العلم وکان انتهاضهم لتعیین الخلیفة واحوالهم کانت شاهدة بانه لو کان فیه نحو من الریبة لما سکتوا فافاد القطع بانه قدمه رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم فی امر دینی لکن من لم یجعل السکوت امارة الصدق لم یورد هذه المسئلة اذا اجمع علی حکم یوافق خبرا یدل علی الصدق ای صدق ذلک الخبر قطعا عند الامام الشیخ ابی الحسن الکرخی رحمه الله تعالی وابی هاشم والبصری کلاهما من المعتزلة قالوا فی الاستدلال والا ای وان لم یدل علی الصدق قطعا احتمل الاجماع الخطاء واعلم ان الخبر الموافق للاجماع علی نحوین احدهما ان یکون ذلک الخبر سندا للاجماع والاخر ان لایکون سندا والظاهر ان دعوی الکرخی فی الاول وجه الملازمة انه لو احتمل الخطاء لاحتمل لبطلان دلیل حکم الاجماع فیکون الاجماع علی خطاء ومنه ای القطع غیر لازم لانه ای الاجماع لیفید القطع بحجیته لحکم المجمع علیه ولا یستلزم ذلک القطع بصدق اسماع بل یجوز ان لایکون الحدیث مسموعا من الرسول ویکون حکمه مطابقا واعلم انه کان منعهم فی الخبر الذی هو سند الاجماع فلیس بشیء اذا الاجماع علی حکم بالاستدلال یوجب الاجماع علی ان الخبر صالح للاحتجاج فیجب کونه حجة مطابق لنفس الامر قطعا والحجة لیس الا قول صاحب الشرع فاذن کونه قولا له قطعی واستدلال اهل الاجماع سبیل لهم وسبیلهم لایکون کذبا وضلالة فی نفس الامر فالحکم وخبرا بحکمهما اجماعیان قطعیان

ولا یرد علیه ان اهل الاجماع انما استدلوا به للصحة فیکون الصحة مقطوعة دون السماع فلا یلزم القطع به علی ان ظن السماع لابد منه والا لم یکن حجة فاذا ظن الکل السماع صار السماع مجمعا علیه وهو قطعی وکذا لا یرد علیه انه ح یتم قول ابن الصلاح بقطعیة مرویات الشیخین للاجماع علی الصحة لان الاجماع هناک ممنوع کما مر مشروحا فقد سئل عن المقطوع خبر العلماء ای الخبر الذی رواه احد بحضرت العلماء ما بین ممتنع به وما دل له ای احتج البعض به واول الاخرون لانه اجماع علی القبول لان الاحتجاج مقبول له وکذا التاویل والا لانکروه وهو ضعیف لان التاویل یجوز ان یکون علی التنزل مسئلة بعض الزیدیة قالوا القاء النقل مع توفر الدواعی علی البطلان یدل علی القطع بصحته ولیس بشیء لان عدم تاثیر الدواعی فی البطلان الباطل لا یفید ظن صحته فضلا عن القطع کیف بل ربما کان ضد الشیء مقطوعا مع توفر الدواعی علی بطلان ذلک الشیء ولا یبطل کعقائد المشرکین مسئلة اذا انفرد واحد بما یتوفر الدواعی الیه ای اذا انفرد واحد بما یتوفر الدواعی الی نقله لو کان وفی سبب العلم شارکه خلق کثیر لو کان لکونهم مشاهدین یقطع بکذبه وحاصل المسئلة روایة الفرد خبر الو کان لعلم خلق کثیر ذلک الخبر ولم یرو من ذلک تحلق احد اصلا او روی واحد ولم یروه من سواه یقطع بکذب هذا الخبر لا سیما اذا ادعی المخبر مشارکة الکل او الاکثر فی العلم به فانتفت یلزم کذب الصحابی العیاذ باللہ لان کذب الخبر یستلزم کذب الخبر قلت لزوم هذا الامر القطیع انما وقع من الصحابة الا خیار هذا النمط وهو ممنوع وعلیک بالاستقراء واجاب المصنف بانه یحمل علی السهو والنسیان والغلط بالجملة علی العذر الصحیح الکان والا فیلتزم کذب الخبر والحکم بعدالة الصحابی مظنون معتبر مالم یوجد دلیل العدم والحق اسقاط قوله الاخیر من المبین والاکتفاء بالحمل علی السهو بشبهة فان عدالة الاکثرین قطعیة کیف وقد شهد اللہ تعالی بعدالة اصحاب بیعة الرضوان رضی اللہ تعالی عنهم ورسول اللہ صلی اللہ علیه وعلی آله واصحابه وبارک وسلم بعدالة من لا یحصی کما لا یخفی خلافا للشیعة زاعمین النص الجلی علی امامة امیر المومنین علی بعد رسول اللہ صلی اللہ علیه وعلی آله واصحابه وسلم اماده الخلافة فی غدیر خم حین المراجعة من حجة الوداع بحضرت جم غفیر ازید من مائة الف ثم کتموا بعد ذلک وبالغوا امیر المومنین ابا بکر الصدیق الاکبر فانظر الی سفاهتهم وحماقتهم کیف ساغ لهم ان یقولوا مثل هذه المزخرفات فانه لما جاز کتمان هذه الجماعة فقد اجازوا طواطؤهم علی الکذب فیما هو اهم بل عند هؤلاء الحمقاء کتمان ما هو خبر الایمان وهذا یودی الی امور فظیعة شنیعة فانه اذن قد جاز وقوع معارضة القرآن لکنهم کتموا وقیام المعجزات علی ید مسیلمة الکذاب لکنهم کتموا ثم من این وصل الیهم هذا الخبر ان نسبوا الی امیر المومنین علی کرم اللہ وجهه فهو خبر واحد غیر مقبول عندهم مع ان الکذب یجوز عندهم تقیة فیجوز ان یکون هذا من هذا القبیل کما انهم قالوا ان انکاره عن تسلیم رسول اللہ صلی اللہ علیه وعلی آله واصحابه وسلم الخلافة زمانا کان تقیة وکذا بالغرض وان تشبثوا بالعصمة فمن این ثبتوا العصمة لان القرآن والاحادیث کلها صارت غیر متواترة علی اصلهم الکاسد فلم یبق فی ایدیهم الا الدعاوی ولا حماقة اشد من هذا وهم کالسوفسطائیة بل اشد منهم فی انکار الضروریات واشد من الملاحدة فی ارادتهم الشریعة الغراء ولکن اللہ متم نوره ولو کره الکافرون لنا العادة قاضیة به ای بالقطع بالکذب فی مثل هذه الصورة فان سکوت هذا الجم الغفیر الفظیم خبر علموه وکتمانهم ذلک مما یحیله العادة قطعا کما لو انفرد بالخبر عن تمثل الخطیب علی المنبر بمشهد من اهل المدینة وسکوت اهل المدینة عن الاخبار به قطع بکذب المخبر المنفرد لا سیما اذا لم یخبر احد من المشاهدین بل اخبروا خلافه ثم حدث بعدهم کالخبر الذی ادعته الروافض فذهبهم اللہ تعالی فی امامة امیر المومنین فانه کذب البتة ضرورة الروافض قالوا لعل سکوتهم لموانع حملهم علی کتمانهم انما لا یفید السکوت القطع الا اذا علم انتفاء الموانع والموانع علی الکتمان کثیرة لا یمکن ضبطها فالسکوت ساکت عن کونه کذبا الا تری لم ینقل انصار عیسی علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام فی المهد حین دخل القوم علی مریم تهمتها

فیقولون انی عبد اللہ اٰتانی الکتاب وجعلنی نبیا وجعلنی مبارکا اینما کنت واوصانی بالصلوٰۃ والزکوٰۃ مادمت حیا وبرا بوالدتی ولم یجعلنی جبارا شقیا والسلام علی یوم ولدت ویوم اموت ویوم ابعث حیا ونقل انشقاق القمر اعاد اعن ابن مسعود قال انشق القمر علی عہد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم فرقتین فرقۃ فوق الجبل وفرقۃ دونہ فقال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اشہدوا رواہ الشیخان وتسبیح الحصی والطعام عن ابن مسعود رضے اللہ تعالی عنہ قال کنا نعد الآیات برکۃ وانتم تعدونہا تخویفا وقال کنا مع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم فی سفر فقل الماء فقال اطلبوا فضلۃ من ماء فجاؤا باناء قلیل فی اناء فادخل یدہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم فی اناء ثم قال حی علی الطہور المبارک والبرکۃ من اللہ تعالی فلقد رایت الماء ینبع بین اصابعہ صلے اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وبارک وسلم ولقد کنا نسمع تسبیح الطعام وہو یوکل رواہ البخاری وحنین الجذع عن جابر رضے اللہ عنہ قال کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم اذا خطب استند الی جذع النخلۃ من سواری المسجد فلما صنع لہ المنبر فاستوی علیہ صاحت النخلۃ التی کان یخطب عندہ حتی کادت ان تنشق فنزل النبی صلے اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم حتی اخذہا فضمہا الیہ فجعلت تان انین الصبی الذی یسکت حتی استقرت قال بکت علی ما کانت تسمع من الذکر رواہ البخاری وسعی الشجرۃ عن ابن عمر رضے اللہ تعالی عنہما قال کنا مع النبی صلے اللہ علیہ وسلم فی سفر فاقبل اعرابی فلما دنی قال لہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اتشہد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ وتشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ قال ومن یشہد علی ما تقول قال ہذہ السلمۃ فدعا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم وہو بشاطی الوادی فاقبلت تخد الارض حتی قامت بین یدیہ فاستشہد ثلثا فشہدت ثلثا انہ کما ثم رجعت الی منبتہا رواہ الدارمی وتسلیم الحجر والعزالۃ عن جابر ابن سمرۃ ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم قال ان بمکۃ حجرا کان یسلم علی لیالی بعثت وانی لاعرفہ وکثیر من الفروع المختلفۃ ککون الاذان مثنی مثنی وغیرذلک اما واستعاق بنقل یعنی نقل ہذہ الامور اما واما سکوت الباقین ولا یقطع بالکذب والجواب ان تعمل حال للکل الاقاصی واما وانی فی کل زمان وفی کل مکان کما قالوا امتنعت عادۃ والمسئلۃ فی ما اذا سکتوا مدۃ العمر ثم ان الحامل الذی ذکروہ خبر الامامت الخوف من الخلفا والثلثۃ وباقی العشرۃ فانظر الی سفاہتہم کیف خاف الجمع الازید من مائۃ الف من رجال معدودین وکیف یتصور ہذا الخوف حتی بقی وبعد وفاتہم رضوان اللہ تعالی علیہم ثم انہم یقرون ایضا ان امیر المومنین اشجع الناس وان اہل بیتہم کلہم کانوا انتہ وان مثل العمار والمقداد وابی ذر ایضا کانوا من ناصرتہ وکان ابو ذر واقبیلتہ ولم یخف عن امثال ابی جہل حتی اظہر الاسلام بین اعینہم واذا کانت ہو خائفا مع وجود الناصرین ہاتین الاشجعیۃ بل ہذا الخوف منافی الشجاعۃ وثبت الاشجعیۃ الخلفا والثلثۃ وبلادتہم فقد بان لک یا قوم ایجان مذہب الشیعۃ الشنیعۃ لا یختارہ الا سفیہ انتہی حد البلادۃ ومفض الی امور مستشنعۃ واما کلام عیسی علیہ السلام والمعجزات المذکورۃ فلو کثرۃ مشاہدۃ بالتواتر کما قیل فی انشقاق القمر وحنین الجذع انہما متواتران وصرح بتواترہما السبکی ولا بعد فیہ بل الانشقاق مذکور فی القرآن فاکتفوا فی النقل بہ فانقلت یحتمل الآیۃ الاخبار عن الآخرۃ قلت بعد عن السیاق فانہ قال تعالی اقتربت الساعۃ وانشق القمر وان یروا آیۃ یعرضوا ویقولوا سحر مستمر واحتمال معنی آخر لا یضر والاولی وان لم یکثر مشاہدۃ وہا فغیر محل النزاع فانہ ممالیس انفرد بہ الواحد بین الجماعت وکلام عیسی علیہ السلام وباقی المعجزات من ہذا القبیل قال الکثیر العلماء ان انشقاق القمر کان فی لیلۃ والناس نیام ولم یکن شاہدوہا من الصحابۃ الا واحدا واثنان ومن الکفرۃ جماعۃ قلیلۃ یمکن الکتمان منہم فلم ینقلہ الا من شاہد من الصحابۃ فلیس ہذا من الباب سلمنا شیئا علی ان القرآن مغن عن سائر المعجزات فلیس ہناک علی نقل المعجزات الاخر داعی فلیس من الباب فی شیئ قیل فی حواشی میر زاجان التحقیق ان اعجاز الکمال

لن یزال العین

البلاغة بحيث لا يقدر البشر على اتيان مثله في البلاغة فلا يعلمه الا الافراد من البلغاء الذين لم يوجد واحد منهم في كل عصر ولا اقل من انهم قلوا غاية القلة فكون القرآن مستمرا الا يغني من ذكر تلك المعجزات لعدم علم الاكثر باعجازه ولابد من نقل معجز لعلم اعجازه ليقوم حجة والجواب عنه انه نقل القرآن تواترا ونقل انه لم يعارض مع جد المخالفين في ذلك تواترا وهذا القدر كاف للعلم بالاعجاز وليقوم حجة فنقله على هذا الوجه يكون مغنيا اقول في الجواب البلاغة صفة لازمة له فما دام موجودا معجزا وفي ذكر المعجز الموجود كفاية عن ذكر معجز آخر قد زال لا ريب فيه وفيه نظر ظاهر فان الشاك انما شك بان هذا المعجز الموجود لا ينتفع به الاكثر لعدم علمهم باعجازه فذكره لا يغني عن ذكر المعجزات الآخر التي اعجازها بين عند كل احد فيقوم حجة فينتفع به فلا جواب الا بالمراجعة الى ما قلنا ويمكن الجواب ايضا بان نقل كل معجزة معجزة سوى القرآن وان كان احاديا لكن القدر المشترك بين الكل متواتر وهو ليقوم حجة فنقله كفاية عن نقل واحد واحد واما الفروع التي استدلوا به فليس محايتوفر الدواعي على نقله مطلقا والمسئلة كانت مفروضة فيما تكثر مشاهدتها وتتوفر الدواعي على نقلهم اياه واما الكلام بان خبر الواحد لا يقبل فيما عم البلوى به فكلام آخر سيتضح في المسئلة الآتية مسئلة خبر الواحد فيما تنكر وقوعه وليعم البلوى كخبر ابن مسعود في مس الذكر انه ينقض الوضوء رواه مالك واحمد ورواه بسرة ايضا بلفظ اذا مس احدهم ذكره فليتوضأ ورواه ابو هريرة ايضا بلفظ اذا افضى احدكم بيده الى ذكره ليس بينه وبينها حجاب فليتوضأ رواه الشافعي رض والدارقطني وممن يراه من الصحابة الانتقاض بالمس عبد الله بن عمر وابو ايوب الانصاري وزيد ابن خالد وابو هريرة وامير المومنين عمر رض على ما هو المشهور فعلى هذا في كونه من الباب نظر فانقلت فما يصنع الحنيفة في حكم بعدم الانتقاض قلت ان الرواية عن ابي هريرة لم يصح فان في سنده يزيد ابن عبد الملك وهو ضعيف كذا في فتح القدير ولم يصح الرواية عن ابن مسعود كما قال الشيخ عبد الحق واما حديث بسرة مع كونه ضعيفا ايضا عند بعض اهل الحديث في سنده عن عروة عن بسرة ولم يلاق عروة بسرة فهو منقطع فلا يعارض ما رواه ابو داود والنسائي وابن حبان والترمذي وقال احسن شئ يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انه سئل عن الرجل يمس فرجه في الصلوة فقال هل هو الا قطعة منك وقد تأيد قولنا بعدم الانتقاض بما ثبت عن امير المومنين علي وعمار وابن مسعود وحذيفة ابن اليمان وعمران ابن الحصين وابي الدرداء وسعد ابن ابي وقاص فانهم لا يرون النقض منه كذا في فتح القدير لا تثبت الوجوب ودون اثباته او تلقي الامة بالقبول كذا حرر المسئلة في التحرير ومثل التلقي بقوله كحديث التقاء الختانين عن ام المومنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه اذا جاوز ختان ختان وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فاغتسلنا رواه الترمذي وابن ماجة فقبله امير المومنين عمر وسائر المهاجرين وقال لمن لا يرى الغسل لاتتابى في الرجم وتتابى في اراقة صاع من الماء ومثل هذا الحديث جاء ايضا عن ابي موسى الاشعري في رواية مسلم وكون هذا مما عم به البلوى منظور فيه بل هذا الصنع يقع نادرا غاية الندرة عند عامة الحنفية لا عند بعضهم فقط كما في شرح المختصر فلا فالاكثر من الشافعية والمالكية لنا على ما في كتب الشافعية لو صح هذا الخبر فيما يعم به البلوى في الواجبات والفرائض لادى الى بطلان صلوة الاكثر مثلا بعدم علمهم بذلك الخبر وعدم العمل به وهو معلوم البطلان وقد يقال لو تم لدل على عدم قبول الخبر المشهور فانه يودي الى بطلان الصلوة قبل الشهرة

الا ان یدعی وجوب الشہرۃ من حین نزولہ ولیس الامر کذلک فان الخبر الذی اشتہر فی القرن الثانی لعدد روایۃ واحد من اصحاب القرن الاول یقبل وان کان فیما یعم البلوی بہ ثم ان حاصل الدلیل ان الخبر المشتمل علی حکم ما تکرر البلوی بہ لو قبل من غیر شہرۃ لادی الی بطلان صلوۃ الاکثر عملا بمن الشہرۃ فی مثلہ وان رواہ واحد اشتہر بروایتہ ولیس المقصود منہ وجوب التواتر فی مثلہ حتی یمنع الملازمۃ بل المقصود وصول ہذا الخبر الی الاکثر ولو من واحد التلقی بہ وما فی شرح المختصر من ان بطلان الصلوۃ یکون فی من بلغہ خاصۃ ودون من لم یبلغہ وہو لا یلزم بطلان صلوۃ الاکثر فاقول ممنوع بما تقرر ان الحکم اذا بلغ الی مکلف واحد ثبت فی حق الجمیع التفاتا فلوجہ مثل ہذا الحدیث لثبت حکمہ علی الکل فیلزم فساد صلوۃ من لم یبلغہ ولم یعمل بہ وہم الاکثر فقد تم الملازمۃ وہذا غیر واف فان عدم العمل بدلیل لم یعلم من قبیل الخطاء وہو معفو الم تر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم لم یامر من صلی الی بیت المقدس بعد نزول التوجہ الی الکعبۃ الشریفۃ زادہا اللہ شرفا وتعظیما وقبل الوصول الیہم بالقضاء فہذا الفساد المعفو الغیر الموجب لبقاء الذمۃ غیر معلوم البطلان فافہم واعلم ان الذی یظہر فی تحریر المسئلۃ من کتب الکرام ان الخبر الشاذ المروی من واحد او اثنین فیما عم بہ البلوی ورد مخالفا لما للعامۃ الجماعۃ ویتلون بہ بحیث یکونون لو علموا بالخبر یعلموا بہ سواء کان الخبر فی مباح او مندوب او واجب او محرم لم یقبل ولم یعمل بہ ویکون مردودا ویدل علی التعمیم تمثیل الامام فخر الاسلام بحدیث جہر التسمیۃ فی الصلوۃ الجہریۃ وہو من ہذا القبیل البتۃ فانہ قد ثبت عمل الخلفاء الراشدین خلافہ ولذا مدۃ عمرہم والصحابۃ کلہم کانوا یصلون خلفہم ومن البین ان شانہم اجل من ان یترکوا السنۃ مدۃ عمرہم ومن ذلک حدیث قنوت الفجر فانہ لو کان القنوت سنۃ لما خفی علی احد فان الصحابۃ کلہم کانوا یصلون خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم فلما کان قنت جہرا والمقتدون یامنون کما ہو مذہب الشافعی ایضا لسمعہ وجہری العمل فیما بینہم وکذا حدیث القنوت سرا کما علیہ مالک فان مثل ہذا السکوت المستمر لا یخفی علی احد بل حدیث القنوت من جزئیات المسئلۃ لا مما یقطع بالکذب ومن ذلک حدیث صلوۃ التسبیح فیما اظن فان المعلوم من الصحابۃ وسائر السلف الصالح من التابعین وغیرہم ان جل ہمتہم کانت مصروفۃ الی الاستغفار والتوبۃ وصلوۃ التسبیح لما لہا من الفضائل المنقولۃ فی حدیثہا مثل التوبۃ للمغفرۃ بل علی لکونہا عملا قلیلا موثرا تاثیر التوبۃ فلو کانت ثابتۃ لعلموا بہا البتۃ ففیہا ضعف ومن ہذا القبیل احادیث یطول الکلام بذکرہا واستدل المشائخ علی المطلوب بما اشار الیہ المصنف بصیغۃ التمریض وقال واستدل العادۃ لیقضی فی مثلہ بالالقاء الی الکثیر لداعیتہم الی معرفۃ حکم ما ابتلوا بہ وعدم تخصیصہم بالمقصود عنہ ورد بالمنع اذ اللازم من قضاء العادۃ العلم بہ باحد طریق کان ویکفی فیہ روایۃ البعض مع تقریر الآخرین واما القاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم الخبر الیہم فکلا وہذا الرد لیس بشیء فان الالقاء الی الاکثر لیس المراد منہ القارہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وبارک وسلم بل ما ہو اعم منہ ومن الاقرار السابع والمقصود ان العادۃ قاضیۃ بان حکم حادثۃ ابتلی الاکثر بہا یفعلون فعلا لو کان الخبر مخالفا لفعلہم لعلموا البتۃ ولو من روایۃ واحدۃ وتلقوا الخبر بالقبول فاذا لم یعلموا الخبر او علموا ولم یتلقوا بالقبول علم ان الخبر غیر صالح للعمل والاحتجاج وہو المراد بالرد فقد قام الحجۃ بحیث لا یسعہا شبہۃ اصلا فافہم وتمسک الشافعیۃ وغیرہم قالوا ادلۃ القائلۃ الامۃ فی افضلیۃ الصلوۃ فیکون بالقبول محبوبا علیہ قلنا ان کانت تلک التفاصیل التی روعیت فیہا الاخبار من السنن والمستحبات کغسل الیدین للمستیقظ الثابت بما روی ابو ہریرۃ اذا استیقظ احدکم فی المنام فلا یغمس یدہ فی الاناء رواہ الشیخان فانہ واقع فیما اتبعوا بہ مخالفا لفعلہم فانہ کما ہو ثابت ام المؤمنین عائشۃ الصدیقۃ رضی اللہ عنہا فی المضمضۃ بالمہراس ورفعہما فی الصلوۃ عند الرکوع وعند رفع الراس منہما کما رواہ ابن عدی عن ابن عباس وروی عن امیر المؤمنین عمر انہ لم یرفع والصحابۃ کلہم کانوا یصلون خلفہ فہو ایضا مخالف لما اتبعوا بہ الامۃ وعملت طائفۃ فلا نزاع فان النزاع

انما هو فی الواجبات وقد عرفت انت فی السنن والمندوبات ایضا نزاعا اذا کانت مما خفیت علیهم وعملوا بخلافها اوا کانت من الارکان الاجماعیة فیقاطع ای فقد ثبت الارکان بالقاطع ولم یقبل فیه الخبر او من الارکان الخلافیة کخبر الفاتحة المرویة فی الصحیحین وغیره لا صلوة لمن لم یقرء بفاتحة الکتاب فان اشتهر الخبر الوارد فی الارکان الخلافیة او تلقی بالقبول بین الائمة فقلنا بالوجوب وعملنا ولذا لم نعمل بخبر الفاتحة وما قلنا انه رکن صلوا تی وفیه نظر ظاهر فان الفاتحة واجبة عندنا فالخبر المروی فیه اما مشهور متلقی بالقبول فیجوز به الزیادة علی الکتاب فیزاد به علی قوله تعالی فاقرءوا ما تیسر من القران فیکون الفاتحة فرضا ولیس مشهورا ولا متلقی فینبغی ان لا یقبل ولا یقال بالوجوب اللهم الا ان یسلم بالاتیان بالفاتحة کما روی عن الامام محمد فی قرءة الفاتحة خلف الامام والاامی وانلم یشتهر ولم یتلق بالقبول کحدیث وجوب الصلوة علی النبی صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم فی الصلوة کما هو مذهب الامام الشافعی ففیه النزاع فنحن لا نقبله وکذا المقدمات الصلوتیة الکانت بقاطع اجماع وغیره یقبل وکذا ان اشتهر او تلقی بالقبول والا فیه النزاع فتدبر والجواب الصحیح الصواب ان قبول الامة احادیث تفاصیل الصلوة مسلم لکن یمکن فیها عمت البلوی مخالفا لعمل الاکثر منهم واما الفاتحة فکان الامة یقرءونها فی الصلوة والحدیث ان ما بین ان فعلهم یقع امتثالا لوجوب الشرع فلیس من الباب فی شیء فیقبل وانما لم یثبت الرکنیة لامتناع الزیادة علی الکتاب بخبر الواحد وکذا حدیث غسل الیدین انما قبلت فیما یمکن الغسل قبل النجس بان یکون انا رصغیرا یمکن رفعه فلا یخالف ما عم به البلوی من المهراس وروام المومنین انما کان لما فهم ابو هریرة من العموم وهکذا وامافیما وقع مخالفا لفعلهم لم یقبل البتة عندنا ولذا ما قبلنا حدیث قنوت الصبح وحدیث لا یومن فاسق لمومن ونظائرهما ومن هنا ظهر جواب ما اوردوا فی الحصول انکم قبلتم حدیث وجوب الوتر فان الامة کلهم کانوا لا یترکون فذلک الحدیث بین ان فعلهم کان للعمل الوجوب فلیس مخالفا لما اتبلیت به الامة وعملت به فلیس من محل النزاع فی شیء ومن هنا ظهر فساد تفریع عدم قبول حدیث رفع الیدین کما فی بعض شروح اصول الامام فخر الاسلام فان المسئلة کانت مختلفة فیما بین الصحابة والحدیث الوارد فیه قد تلقته بعض الصحابة واکثر التابعین بالقبول وقد نقل صاحب سفر السعادة من العشرة المبشرة فاحفظه فانه التحقیق وقالوا ثانیا قبلتموه فی القصدة القهقهة قال رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وبارک وسلم الوضوء من کل دم سائل رواه ابن عدی والدارقطنی وقال رواه عمر ابن عبد العزیز عن التمیم الداری ولم یره ولا یضر فان غایته الانقطاع والمنقطعة حجة عندنا والتفصیل فی فتح القدیر وقال صلی الله علیه وسلم من کان منکم قهقهة فلیعد الوضوء والصلوة رواه ابو حنیفة الامام قلنا لیس هما من محل النزاع ولیس مما تبکر به البلوی حتی یشتد الحاجة فان الرجل تحلما لقصد الا عند عروض المرض والقهقهة فی الصلوة لا یکاد یوجد الا نادرا ممن لیس له تثبت لامر الصلوة وقد یقال العذر فی القهقهة صحیح وامافی القصد فلا لانه لیس الکلام فی خصوص القصد بل فیما یخرج من غیر السبیلین والناس یتبلون به کثیرا ولا یذهب علیک ان خروج النجاسة من غیر السبیلین غیر معتاد وانما یتبلی به بعض المرض فلا یشتد الحاجة علی انه ان سلم انه فیما تبکر به البلوی لکن من این علم انه یخالف لعمل الاکثر حتی یکون من الباب وعلی التنزل فالانتقاض بثابت بالقیاس وهو مقبول فیما تبکر به البلوی والاستدلال بالخبر الزام فافهم وقالوا ثالثا قبل فیه ای فیما عم به البلوی القیاس والحال انه هو دونه فاذا قیل ما هو دون الخبر فلان یقبل هو فیه اولی قلنا لا نسلم انه دون الخبر فیما عم به البلوی بل القیاس لوجب الظن بخلاف خبر الواحد فیما تبکر به البلوی الا اذا اشتهر اولم یخالف عملهم وقد یقال فی تقریر کلامهم عموم البلوی یقتضی عادة بسبق معرفة حکمه علی القیاس وانما لم یعملوا بمقتضی القیاس علم ان الحکم فیه لیس ما افاده القیاس فلا یفید القیاس الظن فیه اصلا اقول لا نسلم قضاء العادة بسبق معرفة الحکم القیاسی من قبل بل لا تکلیف الا بعد ظهور الرای بخلاف الخبر فانه یتوجه التکلیف من حین نزوله فلا حاجة الی

معرفة الحكم قبلا اكتفاء بالاباحة الاصلية واطلاع اهل الابتلاء الذين هم قبل القياس غير لازم كما قال عليه وآله السلام رب حامل فقه غير فقيه رواه البخاري
واما الخبر فالعادة قاضية بنقله واشاعته لبعد العلم به فيما عم به البلوى فاذا لم يشع فيهم وعملوا بخلافه علم انه غير صالح للاحتجاج فافهم مسئلة التعبد
وهو ايجاب الشارع العمل بخبر الواحد اى بمقتضاه جائز عقلا والعقل يجوزه خلافا للجبائي من المعتزلة لنا لو كنا اقول انه اى التعبد بخبر الواحد ايجاب
العمل بالراجح لانه يفيد غلبة الظن بانه حكم الله تعالى وهو معقول لا يحيله العقل واستدل بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال لا بالذات ولا بالغير
وكلما هو كذلك فهو جائز عقلا وفيه ما فيه فان الخصم لا يقبح عليه ويدعي الاستحالة كما يفصح عنه دليله لكن يدفع بدعوى البداهة الغير المكذوبة فافهم
الجبائي واتباعه قالوا اولا التعبد بخبر الواحد العدل ممتنع بالغير لانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال عند كذبه اى كذب الخبر انه من سمع رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم في خبره هذا فان الخبر الكاذب الكائن محللا في الواقع حرام يلزم الاول وفي العكس يلزم الثاني
ويؤدي الى اجتماع النقيضين الكائن الخبر اخبارا من اثنين بالنقيضين عند تساوي الخبرين او الارادة يلزم اتصاف الفعل بالحرمة والحل معا فانه
عند كذب الخبر يكون الفعل حراما في نفس الامر وفاذا وجب التعبد لصيره حلالا ايضا وهو الانسب قلنا منقوض بالتعبد بالمفتي والشاهدين فانه يجوز كذبهم
فيلزم ما الزموا وبهذا اندفع ما يقولوا الجواز التعبد باخبارهم عقلا والحل انه ان قلنا باصابة كل مجتهد كما هو راي البعض فالحق متعدد
فمن ادى اجتهاده الى العمل بمضمون الخبر فهو الحكم عليه ومن ادى اجتهاده الى خلافه فهو الحكم عليه فلا تحليل الحرام ولا تحريم الحلال والحل
على تقدير استحالة اى استحالة والحق كما هو المختار فالمخالفة لظن المجتهد ساقط عنه اجماعا وعقلا فلا استحالة في تحليل الحرام وعكسه وعند التعارض
بين الخبرين التكليف بالوقف فلا حكم لشيء منهما فلا تناقض وقالوا ثانيا لو جاز التعبد بخبر الواحد العدل لجاز التعبد به في العقائد ولقل القرآن
وادعاء النبوة من غير معجزة فيجب الاعتقاد بحسبه وهو باطل والجواب منع الملازمة للفرق عادة بين الخبر في العمليات وفي الامور المذكورة
كيف لا والمقصود في العقائد تحصيل العلم والخبر من الواحد لا يفيده ولقل الواحد القرآن مع سكوت الكل مع توفر الدواعي الى النقل والحفظ
مما يقطع بكذب الناقل وادعاء النبوة من غير معجزة ايضا مما يحيله العادة ولو قيل لا ملازمة بل قياس فقد ظهر لك انه مع الفارق وقد يمنع
بطلان اللازم ايضا لان المنع عن قبول خبر الواحد في امثال هذه الامور شرعي مسئلة التعبد بخبر الواحد العدل واقع شرعا خلافا للاقلين
والظاهر ما لا يقتضيه ثم الجمهور على انه اى وقوع التعبد بالسمع فقط يعني ان الادلة السمعية دلت عليه وقال الامام احمد وابو الحسين البصري
من المعتزلة والقفال وابن شريح كلاهما من الشافعية وقوع التعبد به ثابت بالعقل ايضا لنا اولا كما اقول كلما كان قول الرسول صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم قطعا يجب العمل به قطعا فوجوب العمل لازم لقول الرسول صلى الله عليه وسلم والظن بالملزوم لا يستلزم الظن باللازم و
خبر الواحد لا يفيد الظن بكونه قوله صلى الله عليه وسلم فلا يكون العمل به مظنونا فلا يجب العمل به كظاهر الكتاب فانه مفيد للظن ايضا هذا ما يقتضيه ظاهر
العبارة ويرد عليه ان غاية ما لزم منه الظن لوجوب التعبد به والذي هو القطع فانه من الاصول العظيمة ولا يكتفون فيه بالظن ويمكن ان
يقرر بان كلما هو قوله صلى الله عليه وسلم قطعا فيجب العمل به قطعا فهو حكم الله تعالى قطعا فنقول الرسول صلى الله عليه وسلم ملزومه كونه
حكم الله والظن بالملزوم لا يستلزم الظن باللازم فصار كونه حكم الله مظنونا فيجب العمل به قطعا لان مظنونية حكم الله تعالى ملزوم لوجوب
العمل قطعا كالعمل بظاهر الكتاب فان قلت لا نسلم ان مطلق المظنونية مظنون وجوب العمل قطعا بل المظنونية التي حدثت من قطعية المتن
كظاهر الكتاب تحلت الفرق بحكم فان مظنونية المتن انما يحدث الظن في كون الثابت به حكم الله تعالى ومثله ظاهر الكتاب بخلاف هذه المظنونية
ان اوجب هناك لوجب هنا ايضا وهذا ظاهر جدا فافهم فان قيل العمل الملزوم بوجوب العمل القطعي بكونه صلى الله عليه وسلم لا نفس كونه قولا

له اعم من ان يكون مقطوعا او مظنونا قلت العلم به ليس شرطا في ثبوت الحكم سنة الذمة ووجوب العمل بل الشرط التمكن من العلم اتفاقا فان من ضروريات الدين العمل بمقتضى ظاهر الكتاب مع انه ليس هناك العلم انما التمكن ليس الا قدرة التمكن في خبر الواحد ايضا حاصل اذ يمكن فيه تحصيل العلم بالمشاهدة كما كان التمكن هناك بالاستفسار والفرق بين ظنية الدلالة والثبوت سمالا طائل تحته فانهما مشتركان في مظنونية ثبوت الحكم من الله تعالى فافهم فانه واجب القبول ولنا ثانيا اجماع الصحابة على وجوب العمل بخبر العدل وليس فيه استدلال لعمل البعض حتى يرد انه ليس حجة مالم يكن اجماعا وفيهم امير المومنين علي وفي افراده كرم الله وجهه قطع لما سولت به النفس الرواض فخذ لهم الله تعالى بدليل مالنوا عنهم وفيه تنبيه لدفع ان الاجماع احادي فاثبات المطلوب بدور من الاحتجاج والعمل به اي بخبر الواحد لانا نقول فتواهم بمضمون الخبر على هذا لا يرد ان العمل بدليل آخر غاية ما في الباب انه وافق مضمون الخبر في الوقائع التي لا تحصى وهذا يفيد العلم بان علمهم لكونه بخبر عدل في عملي وبه اندفع انه يجوز ان يكون العمل بعض الاخبار للاقتران بالقرائن ولا تثبت الكلية من غير نكير من واحد وذلك يوجب العلم عادة لاتفاقهم كالقول الصريح الموجب للعلم به كما في التجريدات وبه اندفع ان الاجماع سكوتي وهو لا يفيد العلم ثم فصل بعض الوقائع فقال فمن ذلك انه عمل الكل من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بخبر خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ابي بكر بن الصديق رضي الله تعالى عنه الائمة من قريش ونحن معاشر الانبياء لا نورث قد تقدم تخريجها والانبياء يدفنون حيث يموتون حين اختلفوا في دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه ابن الجوزي كذا نقل عن التصريح وعمل ذلك خليفة الاعظم الصديق الاكبر ابو بكر رضي الله تعالى عنه بخبر المغيرة في توريث الجدة روى الحاكم قال جاءت الجدة الى ابي بكر فقالت ان لي حق في مال ابن او ابن ابنة مات قال ما علمت لك في كتاب الله حقا وما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه شيئا وسال فشهد المغيرة بن شعبة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاها السدس قال ومن سمع ذلك معك فشهد محمد ابن مسلمة فاعطاها ابو بكر السدس وروى الحاكم ايضا عن عبادة ابن الصامت قال ان من قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم للجدتين من الميراث السدس بينهما على السوية وما اشتهر في كتب الاصول ان مذهبه رضه كان عدم توريث الجدة حتى شهد به مغيرة فلا نظير من الاخبار المروية في الباب وعمل امير المومنين عمر رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن ابن عوف الخبرية من المجوس وهم عبدة النار روى ابن ابي شيبة انه لم ياخذ عمر الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن ابن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذها من مجوس هجر كذا في الدر المنثورة ومثله في صحيح البخاري ايضا وروى الامامان مالك والشافعي وابن ابي شيبة عن جعفر عن ابيه ان عمر بن الخطاب استشار الناس في المجوس في الجزية فقال عبد الرحمن ابن عوف سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب وعمل ذلك الامير الفاروق بخبر حمل مالجا هو الامير المفتوحتين ابن مالك في ايجاب الغرة بالجنين قال اقتتلت امرتان فضربت احديهما الاخرى فقتلتها وجنينها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم لغرة عبد او امة وان يقتل بها اخرجه اصحاب السنن وابن حبان والحاكم كذا في شرح مطلع الاسرار للامة قدس سره الاصفى وعمل ذلك الفاروق رضي الله عنه بخبر الضحاك بن سفيان في ايراث الزوجة من دية الزوج وظاهر القياس كان يابى عنه فان الدية وجبت لعد موت الزوج وهو وقت لبطلان النكاح قال الضحاك كتب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اورث امرأة اشيم من دية زوجها اخرجه احمد واصحاب السنن وعمل ذلك الفاروق رضي الله عنه بخبر عمرو ابن حزم في دية الاصابع عن سعيد ابن المسيب قال قضى عمر في الابهام ثلاث عشرة في الخنصر ستة حتى وجدنا باعلى آل عمرو ابن حزم يذكرون انه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه في كل اصبع عشر من الابل حديث حسن اخرجه الشافعي والنسائي كذا في الشرح وعمل امير المومنين عثمان ذو النورين وعلي رضي الله تعالى عنهما بخبر فريعة بنا

معتفرا فی ان عدۃ الوفات فی منزل الزوج روی عبد الرزاق وابو داؤد والنسائی وابن ماجۃ والحاکم وصحح عن الفریعۃ بنت مالک ابن سنان وہی اخت ابی سعید الخدری انہا جاءت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تسالہ ان ترجع الی اہلہا فی بنی خدرۃ وان زوجہا خرج فی طلب عبید لہا البقوا حتی اذا کانوا بطرف القدوم لحقہم فقتلوہ قالت فسالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم ان ارجع الی اہلی فان زوجی لم یترک لی مسکنا ولا نفقۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وبارک وسلم نعم فانصرفت حتی اذا کنت فی الحجرۃ او فی المسجد قد عانی او امر بی فدعیت فقال کیف قلت قالت فرددت علیہ القصۃ التی ذکرت لہ من شان زوجی فقال امکثی فی بیتک حتی یبلغ الکتاب اجلہ قالت فاعتددت فیہ اربعۃ اشہر وعشرا قالت فلما کان عثمان ابن عفان ارسل الی فسالنی عن ذلک فاخبرتہ فاتبعہ وقضی بہ کذا فی الدر المنثورۃ قال مطلع الاسرار الالہیۃ اما ثبت ہذہ القصۃ الی امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ واللہ اعلم بحال وعمل ابن عباس بخبر ابی سعید بالربوا فی النقد عند التفاضل راجعا کان علیہ من انہ لا ربوا فی النقد والکان احد العوضین متفاضلا مستدلا بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم الربوا فی النسیۃ کما فی صحیح مسلم وغیر ذلک مما لا یعد الا بالتطویل وبالجملۃ قد اشتہر فیما بینہم التمسک باخبار الاحاد والافتاء بہا واعترض بانہ انکر الخلیفۃ الاعظم صدیق الاکبر ابو بکر رضی اللہ تعالی عنہ علی المغیرۃ ابن شعبۃ حتی رواہ ابن مسلمۃ کما تقدم وانکر امیر المومنین عمر رضی اللہ تعالی عنہ خبر ابی موسی الاشعری فی الاستیذان حتی رواہ ابو سعید الخدری رح روی الشیخان والامام مالک وابی داؤد عن ابی سعید الخدری قال کنت جالسا فی مجلس من مجالس الانصار فجاء ابی موسی فزعا او قال مذعورا فقلنا ما افزعک قال امرنی عمر ان آتیہ فاتیتہ فاستاذنت ثلثا فلم یوذن لی فرجعت فقال ما منعک ان تاتینا فقلت انی اتیت فسلمت علی بابک ثلثا فلم ترد علی فرجعت وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا استاذن احدکم ثلثا فلم یوذن لہ فلیرجع قال لتاتینی علی ہذا بالبینۃ فقالوا لا یقوم الا اصغر القوم فقام ابو سعید معہ فشہد لہ فقال عمر لابی موسی انی لم اتہمک ولکن الحدیث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانکر امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ خبر ابن سنان فی المفوضۃ وہی التی تزوجت من غیر مہر او علی ان لا مہر لہا روی ابو داؤد عن ابن مسعود قال فی رجل تزوج امراۃ فمات عنہا ولم یدخل بہا ولم یفرض لہا الصداق کما لہا الصداق کاملا وعلیہا العدۃ فقال معقل ابن سنان سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضی فی بروع بنت واشق بمثل ما قضیت ولہ روایات اخری قال البیہقی کلہا اسانید صحاح کذا فی فتح القدیر ولا یذہب علیک انہ لیس فیہ انکار امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نعم قد یروی عن مذہبہ انہ لا صداق لہا ولا عدۃ ولہا المیراث لکن لا یلزم منہ الانکار بجواز عدم بلاغہ علی الحدیث وانکار ام المومنین عائشۃ الصدیقۃ رضی اللہ عنہا خبر عبد اللہ ابن عمر فی تعذیب المیت ببکاء اہلہ علیہ وقد تقدم التخریج وکان امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ یحلف غیر ابی بکر علی ما فی فتح القدیر قال مطلع الاسرار الالہیۃ قدس سرہ انہ لم ثبت عنہ کرم اللہ وجہہ ومن انکرہ الحافظ المنذری وحاصل الاعتراض ابطال الاجماع بنقل الخلاف والجواب انما لو تفوا عند الربیۃ فی صدق الراوی او ضبطہ لا ان الخبر من الاحاد الا ترای انہم علموا بعد الانصمام ای بعد انضمام راو آخر والحال انہ من الاحاد لبعد انتفی بعد الانضمام ولنا ثالثا تواتر عنہ علیہ وآلہ واصحابہ الصلوۃ والسلام ان یرسل الاحاد لتبلیغ الاحکام ومنہم معاذ بن جبل ولم یکن ینتظر الی التواتر قط فلولا الاحاد حجۃ لما افاد التبلیغ بل لصیر تضلیلا فان قلت لو تم ہذا الدلیل لزم ثبوت العقائد بالدلیل الظنی اذ الخبر الواحد العلم فان من المبعوثین معاذ ابن جبل وقد قال لہ انک تاتی قوما من اہل الکتاب فادعہم الی شہادۃ ان لا الہ الا اللہ الحدیث قلت الامر بالشہادتین قد تواتر عند الکل ولم یکن لہم ریب فی ان ذلک ما مور من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانما امر معاذا بالدعوۃ الیہا ولا لان دعوۃ الکفار الیہ امر حتم او سنۃ ولا یحتمل ان یوخروا فیثاب ثوابا عظیما فافہم قیل النزاع ہہنا فی وجوب عمل المجتہد والمبعوث الیہم کما نوا مقلدین ای یجوز ان یکونوا مقلدین فلا تقریب وقد یجاب عنہ

سلمنا ان المبعوث اليهم مقلدون لكن فيه المطلوب لانهم انما كلفوا بما اخبر المبلغ لانه بلغه قول المعصوم الرسول وفي هذا المقلد والمجتهد سواء فان الطاعة فرض على كل احد انما الفرق بان المقلد ليس له قوة فهم الدقائق فاكتفى لعلم عالم آخر دون المجتهد وهذا لا يفيد ههنا وهذا كلام متين الا انه لا ينفع المجادل فان له ان يقول لعل ارسال الاحاد للافتاء لا لتكليف المقلدين بالرواية الاخبار ولذا لبعث فقهاء الاعوام اقول معلوم بالتواتر انه عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم في تبليغ الاحكام الى الصحابة المجتهدين ما كان ليقتصر الى عدد التواتر بل يكتفي بالاحاد فالمبعوث اليهم كما كانوا مقلدين كذلك كانوا مجتهدين ايضا وهم كانوا مكلفين مثل العامة فلو لم يكن مبعوثا اليهم لزم تاخير التبليغ عنهم وهذا واضح جدا ولنا ايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الى قوله لعلهم يحذرون يعني فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فان الحذر انما يكون من الواجب والكريمة دلت على الحذر بمقتضى اخبار الطائفة واجبا والطائفة من كل فرقة لا تبلغ مبلغ التواتر بل الطائفة على ما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه تشتمل الواحد والجماعة ويمكن ان يقرر ان الكريمة دلت على ان نفر الطائفة للانذار بالاخبار واجب ولو لم يجب الاخذ به لخلا الانذار عن الفائدة وقد يقال عليه لعل الانذار من كل طائفة ليحصل العلم بالانذار بعد الانذار لبلوغ حد التواتر واجيب بانه خلاف الظاهر فان الكريمة يدل على الانذار الذي به يحصل الحذر فلا ينتظر الى عدد التواتر واستبعد هذا الاستدلال بان المراد بالانذار الفتوى للعامة لا رواية الحديث للمجتهد وهو في غير النزاع ولو سلم ان المراد الرواية فظاهر اي فقوله تعالى المذكور ظاهر وهو كظنية لا يكفي ههنا لكون المسئلة اصولية ويدفع الاستبعاد بان التخصيص بالفتوى حكم على الظاهر الانذار مطلقا للعامة بالفتوى وللخاصة برواية الاحاديث والعام قاطع فلا ظنية بل ليس ههنا عموم فان الطائفة مطلق وهو من الخاص والخاص مقطوع اتفاقا وهذا انما يتم لانهم اكتفوا بالقطع بالمعنى الاعم في الاصول كما هو الظاهر فافهم واستقم وقد يدفع الاستبعاد ثانيا بالاجماع على وجوب اتباع الظن يعني ان الكريمة احدثت ظن وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد والاجماع القاطع دال على وجوب العمل بمقتضى الظن الحادث من الشرع فقد وجب العمل بمقتضى الخبر قطعا فلا يرد انه يكفي ان يقال الخبر مفيد للظن وهو واجب العمل بالاجماع فيلغو التمسك بالكريمة وهو هذا الدفع ضعيف لان من لم يكتف بالظن في الاصول لم يكتف بالدليل الاجمالي فيها ايضا بجريانه في الفروع بان يقال وجوب الوتر مظنون والظن واجب الاتباع فيصير الفروع كلها قطعيات فلا يكفي هذا الدليل الاجمالي ههنا بل لا بد من دليل قاطع في كل مسئلة مسئلة ولا يظهر لانتباء الكلام على عدم اعتبار الظن وجه اللهم الا بان يقال الدليل الاجمالي لا يفيد القطع والا افاد في الفروع المظنونية ايضا فلا يكتفي به من يشترط القطع في الاصول كما اقول على ان الخصم يمنع الاجماع على اتباع الظن مطلقا بل هو على قطعي المتن ظني الدلالة والظن الحادث من قطعي المتن واجب الاتباع بالاجماع واتباع الظن الحادث من ظني المتن متنازع فيه فافهم ولمطلع الاسرار الالهية قدس سره تحقيق بديع هو ان الدليل الاجمالي عند الانضمام الى التفصيلي ان افاد القطع يجب اعتباره كيف لا والا يلزم هدر العلم الموجود وههنا يفيد لان مقتضى الكريمة وجوب العمل بالخبر المظنون ظنا والاجماع اذ قد اوجب العمل بهذا الظن الحاصل من قطعي المتن قطعا لزم وجوب العمل بالخبر قطعا واما الفروع فان اثبت بهذا الدليل القطع لوجوب العمل فلا شناعة في الالتزام اذا العمل بها واجب قطعا وان اريد القطعية بنفس الفروع فلا يفيده هذا الاجماع واما ههنا فالمطلوب هو وجوب العمل وهو لازم وبهذا اندفع الشبهتان على ان ما اورد المصر يدفع بمثل ما مر من ان اتباع الظن الحادث من قطعي المتن انما هو لكونه حكم الله تعالى ظنا وهنا حاصل في ظنية المتن فايجاب العمل باحد الظنين دون الآخر تحكم نعم بقي ههنا كلام هو انه هب ان دلت الكريمة على وجوب الانذار الموجب على المنذر لكن ههنا امران العمل بهذا الوجوب والعلم به فمن شرط القطع

نسخة الاصل

في الاصول بحكم بانه لابد من العلم بالمسئلة الاصولية فهذا لا يلزم من الاجماع قال الاجماع انما دل على وجوب العمل بوجوب الانذار لا العلم بحقية
يلزم العلم بوجوب العمل بخبر الواحد لان الاجماع على وجوب العمل بالظن الحاصل بظاهر الكتاب للمخبر فافهم فانه دقيق كما نه يعرف وينكر واستدل
بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه يدل على انه ان جاءكم عادل فاقبلوا قوله وهذا الاستدلال مبنا على مفهوم المخالفة فلا يستطيع المنكر اياه ان يستدل بها وايضا لو سلم فهو ظاهر ظني فلنا ضعيفا فلا يصلح حجة فيما يقصد فيه القطع وكذا ان تدفع بما سبق من ضم الاجماع اليه ويعترض
ايضا بان مفهوم شرطه هو انه اذا لم يجئ فاسق بنبأ فلا تبينوا وهو اعم من قبول خبر العدل وعدم اخبار واحد واجيب بان ثبوت المفهوم
لا ينتفي الفائدة وفي هذا المفهوم لا فائدة اصلا فانه معلوم من قبل والحق ان الاستدلال ليس بمفهوم الشرط بل بمفهوم الصفة فان
الفاسق صفة ومفهومه ان جاء غير فاسق وهو العادل فاقبلوا فافهم واما المثبتون لوجوب التعبد به بالعقل فمنهم من قال وجوب الاجتناب
عن المضار معلوم عقلا وهذا اصل كلي يعتقده الخاصة والعامة والعمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب عقلا كاخبار واحد بمضرة طعام
وسقوط حائط فانه واجب القبول وقول الرسول مبين للمضار والمنافع فان ظن به وجب العمل قطعا وهو مبني على حكم العقل بالوجوب وقد مر
من قبل فلا ينتهض حجة بمن لا يقول به على ان الوجوب وجوب العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل عقلا مسلم بل هذا العمل اولى عقلا لعدم
وجوب هذا الامر ثابت شرعا ومنهم من استدل اولا ان صدقه مظنون ضرورة فيجب العمل به احتياطا ويمنع كون الاحتياط واجبا مطلقا
الا ترى لم يجب الصوم بالشك في رؤية هلال رمضان الشريف ولا يذهب عليك انه ما ادى وجوب الاحتياط مطلقا بل الاحتياط في المظنون
ولا شك فيه وما عدم وجوب صوم يوم الشك فلعدم الظن هناك فالاجدى منع كون الاحتياط واجبا عقلا بل انما يجب فيما يجب سببا واستدل
ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد تعطلت الوقائع اكثرها عن الاحكام لان القرآن والمتواتر من السنة لا يفيان بجميع الوقائع بل لا يفيان بأقل القليل
والجواب منع الملازمة لان الحكم عند عدم الدليل عدم الحكم بالشرع وهذا يشتمل جميع الوقائع الخالية عن القطع اذ هو الدليل فيتوقف او العمل
بالاباحة الاصلية على اختلاف القولين كما قدمر والاظهر الاباحة فيما لا دليل فيه بالشرع فلم تخل الوقائع عن حكم ان في تشريع الاجماع والقياس
الوفاء بالاكثر فلا خلو الا في اقل القليل وفي كونهما وافيين تامل اما الاجماع فلكونه في وقائع معدودة واما القياس فلانه لابد له من الاصل
المقيس عليه وهو لا يكون الا من القرآن والمتواترة من السنة والاجماع وهي غير كافية فتامل وقد يمنع لطلان التالي عقلا فان استحالة
خلو الوقائع عن الاحكام لا يظهر عند العقل وانما هي بالشرع لكن الاستحالة يظهر بالتثبت بالحسن والقبح العقليين في الافعال فانهما يستلزمان تعلق
الحكم بها من الشارع كما هو التحقيق عند محققي مشائخنا فتامل الروافض ومن وافقهم قالوا ولا التعبد بخبر الواحد اتباع الظن وقد قال الله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن قلنا فيه ابطال الشيء بنفسه لانه ظاهر ظني ومقتضاه ابطال الظن فانتفت العام قطعي فانتفت
قالت هذا نقض والزام لهم بناء على ان العام ظني عندهم فهما تان الآيتان مظنونتان فيحرم العمل فلا يصلح الجميع هو قد يقرر بانه لو صح العمل
بالمظنون لصح العمل بهاتين الآيتين والثاني باطل لانه ينفي العمل بالظن وقيل ان الملازمة ممنوعة فان العمل بالظن بنفسه لا يوجب العمل
به عند لزوم المحال على تقدير العمل به ولا يلزم من العمل بالمظنون العمل بهاتين الآيتين فافهم وتدبر وتذكر ما تقدم من المحل وقالوا
ثانيا لو وقف عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وبارك وسلم في خبر ذي اليدين بالقصر والنسيان حتى اخبر غيره فلم يعمل بخبر الواحد وهذا واكبر
عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وذريته وبارك وسلم سلوا في افادة الظن عن محمد ابن سيرين قدس الله سره العزيز عن ابي هريرة
رضي الله تعالى عنه صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلوتي العشاء قد سماها ابو هريرة لكن نسيت فصلى ركعتين ثم سلم فقام

الی خطبته مع رسول الله فی المسجد فاتکا علیها و وضع یده الیمنی علی الیسری و شبک بین اصابعه و وضع خده الایمن علی ظهر کفه الیسری و خرجت سرعان الناس من ابواب المسجد فقالوا اقصرت الصلوة و فی القوم ابو بکر و عمر فهابا ان یکلماه و فی القوم رجل فی یده طول یقال له ذوالیدین فقال یا رسول الله انسیت ام قصرت الصلوة فقال لم انس و لم تقصر فقال کما یقول ذوالیدین فقالوا نعم فتقدم و صلی ما ترک ثم کبر و سجد مثل سجوده او اطول ثم رفع راسه و کبر و سجد مثل سجوده او اطول ثم رفع راسه و کبر فربما سالوه ثم سلم فقال نبئت ان عمران بن حصین قال ثم سلم رواه الشیخان و بذا کان قبل تحریم الکلم فی الصلوة کذا قال الشیخ عبدالحق الدهلوی و اما قوله لم انس و لم تقصر فمعناه الم انس فی ظنی و لا کذب فیه و لو سهوا کذا قال الامام النووی علی ما نقل هو و الله اعلم بالصواب قلنا اولا انه خبر الواحد فلا یستدل به لابطاله و ثانیا انما توقف للریبة لان الانفراد من بین جماعة مشارکة فی سبب العلم منظنة الکذب کما تقدم لا لانه خبر الواحد کیف و قد عمل ببعض اخبار الاحاد فتدبر **مسئلة** عند الجمهور خبر الواحد العدل مقبول فی الحدود و هو قول الامام ابی یوسف رحمة الله تعالی علیه و الشیخ ابی بکر الجصاص الرازی خلافا للکرخی الشیخ ابی الحسن من الحنفیة و البصری من المعتزلة و اکثر الحنفیة علی ما فی التحریر عنا الراوی عدل جازم روی فی حکم عملی فیقبل روایته کغیره ای کما یقبل فی غیر الحدود من العملیات و لعلک تقول الخصم لا یسلم القبول فی کل عملی بل فیما اذا لم یمنع مانع و ههنا الشبهة مانعة عنده و المقصود واضح فان خبر الواحد مفید لحکم الله تعالی فیجب العمل به و هذا واضح و انما الاهم کشف الشبهة لا غیر فاهم الامام الکرخی و اتباعه قالوا قال علیه و علی آله و اصحابه و اهل بیته الصلوة و السلام من الله العزیز العلام ادرءوا الحدود بالشبهات رواه الامام ابو حنیفة و مثله فی بعض السنن ایضا و فیه ای خبر الواحد شبهة فلا یقبل فی الحدود قلنا المراد درء الحد بالشبهة قبل اللزوم و المعنی ادرءوا الحدود باحداث الشبهات فی ثبوت سبب الحد لا الدرء بالشبهة فی الحد اللازم یعنی الشبهة فی دلیل ثبوت الحکم لا سبب الذمة فانها غیر مانعة کما فی سائر العلل و علی هذا فالاستدلال بهذا الوجه علی عدم اثبات الحد بالقیاس لا یتم بل یستدل علیه بعدم اهتدار العقل الی التقدیرات الشرعیة ان تم و قلنا ثانیا و لیلکم منقوض بالشهادات لان فیه شبهة ایضا فلا یقبل بل فیه شبهة فی ثبوت السبب و الجواب عنه ان امر الشهادات علی خلاف القیاس فلا یقاس علیه و منقوض بظاهر الکتاب فانه نطنی ایضا فلا یصلح اثباته للحدود و ربما یتخلص عن المنقضین بان التعبد بالشهادات بالنص القطعی فیخص به ظاهر الخبر و ظاهر الکتاب قطعی و لیس فیه شبهة لانتفاء الاحتمال الناشی عن دلیل و هو المعتبر لا مجرد الاحتمال فافهم و قد یدفع هذا الجواب بان العموم الوارد فی آیات الحدود مخصوص و هو نطنی اتفاقا و هذا انما یتم اذا کان التخصیص بالکلام المستقبل الملاصق و اثباته خرط القتاد و قلنا ثالثا انه معارض بالخبر المشهور الذی فیه شبهة ایضا و جوابه بانه مفید للظاهریة و الشبهة بعدها غیر معتبرة لعدم انشائها عن دلیل فافهم تقسیم الحنفیة محل الخبر مطلقا من تقیید کونه خبرا عن رسول الله صلی الله علیه و علی آله و اصحابه و سلم اما حقوق الله تعالی و هو عقوبات اولا کالعبادات و المعاملات و هو ای خبر الواحد العدل مقبول فیهما ای العقوبات و العبادات کالاخبار بطهارة الماء و نجاسته فاذا اخبر العدل بنجاسته یباح التیمم و الاخبار عن رسول الله صلی الله علیه و آله و صحبه و سلم فان حکمها الوجوب و هو عبادة کما مر و لا یقبل فیها خبر فاسق فلا یجوز التیمم باخبار الفاسق بنجاسته الماء بل یعمل بالتحری فان وقع التحری علی الطهور تیمم ایضا ان اخبر الفاسق بالنجاسة و ضم التیمم احب و ان وقع علی النجاسة تیمم و اراقه الماء فصلی احب و اما حقوق العباد فما فیه الزام محض او لیس فیه الزام اصلا و فیه الزام من وجه دون وجه فما فیه الزام محض کالبیوع عند نا احد هما و نحوها کما فی حاوی اخرسی یشترط مع شرائط الروایة الولایة فلا یقبل قول الکافر علی المسلم و لا قول العبد و لفظ الشهادة و العدد کون المخبرین رجلین اثنین او المرتین مع رجل واحد عند الامکان فلا عدد و لا ذکورة شرط فی شهادة القابلة بالولادة فانه لا یحضر الرجل عندها فتقبل و قد صح عن رسول الله صلی الله علیه و علی آله و اصحابه و سلم انه قبل شهادة القابلة و لا اسلام فی الشهادت

على الكفار اذ قد يباشر مسلم معاملة الكفار فيعتبر ضرورة ايضا وفيه خلاف الشافعي رحمة الله تعالى وما الزام فيه اصلا كالوكالات والهدايا ونحوها ومنه اخبار كون اللحم الذي يباع في الاسواق ذبيحة مسلم او كتابي فلا يشترط سوى التمييز فلا يقبل قول الصبي الغير المميز والمعتوه غير المميز والمجنون ويقبل قول المميز مع تصديق القلب صدق المخبر فاذا جاءت جارية واخبرت ان سيدي ارسل نفسي اليك هدية يقبل قولها ويحل وطيها وفعا للحرج فانه لو اشترط العدالة لاختل امر المعاش فانه قلما يجد الانسان عدلا يعامل معه او بيقين شهود واية الهدايا كيف وكان عليه وعلى آله الصلوة والسلام يقبل خبر البدية من البر والفاجر والحر والعبد وصح انه عليه الصلوة والسلام قبل هدية مسلمين كونه عبد نصر انيا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون فان هذا الخبر سلب المخبر الولاية الثابتة ولا يلزمها شئ من الدعوى والقبول ونحوهما والرسول من العاقل والحاجر كما قبل يقبل قوله ولو فاسقا وعبدا لانهما يقومان مقام الموكل والمرسل فتقبلها قوله وشرط الامام في المخبر الفضولي احد شطري الشهادة العدد او العدالة لانه لما كان ذا شبهين عمل بهما فاعطى حكم كل من وجه فلو تصرف الوكيل بعد اخبار واحد فاسق نفذ تصرفه خلافا لهما فانهما يقولان انه مثل الاول لاشتراطه شيئ سوى التمييز وتصديق القلب لكان الضرورة قلنا الضرورة قد اندفعت بعدم الاشتراط في الرسول والوكيل متأمل والظاهر قولهما وفي وجوب الشرائع على من اسلم بدار الحرب باخبار واحد فاسق او كافر فيه خلاف فقيل يشترط العدالة لانه امر ديني وقيل على الخلاف بين الامام وصاحبيه كما في القسم الثالث وقيل الاصح عدم اشتراط العدالة اتفاقا حتى يجب عليه العبادات ويجب القضاء ان لم يات بها باخبار فاسق وبه قال شمس الائمة لانه اي المخبر رسول الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يشترط في اخبار الرسول شئ وهو منقوض بالرواية فان راوي الحديث اليوم رسول الرسول والحق انه يعم الاشتراط انما هو في رسالة رجل بعينه لا اخبار شئ بعينه في المعاملات ولا يلزم من ذلك عدم الاشتراط مطلقا واحق في الاستدلال انه لم يعتبر العدالة ههنا لكان الحرج العظيم فان حصول العدل ههنا قليل تيسير فلو لم يقبل قول الفاسق والكافر فيه وجوز عدم الاتيان بالعبادات لم ينل ذلك المسلم الكمال الانساني ويحق بالبهائم فافهم تقدمة في شرائط الرواية فمنها العقل والتمييز للتحمل اي تحمل الحديث وقد اختلفوا في تعيين اقل السنين التي يحصل التمييز فيها فقيل خمسة وهو المختار عند ابن الصلاح كما قال محمود ابن الربيع عقلت مجة مجها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانا ابن خمس سنين رواه البخاري وقيل اربعة لحديث المجة وزعم هذا القائل بان الصحيح ان محمود ابن الربيع كان بين المجة ابن اربع في الصحيح ولا يلزم من هذا الحديث انه لا يكون الاقل من الاربع او الخمس مميزا ولا ان يكون كل الصبيان في هذه السن مميزين وقيل الاقل خمسة عشر وهو منقول عن ابن معين قال الامام احمد هذا عجيب منه والحق ان التقديرات المذكورة لا يستحق ان يلتفت اليه والاصح عدم التقدير بسن فان العقل يقوى قليلا قليلا من الرحمة الالهية لا يقدر الانسان على تقدير قدر منه ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان بل التقدير بفهم الخطاب ورد الجواب فاذا كان الصبي بحيث يفهم الخطاب ويرد الجواب يكون صالحا لتحمل الحديث لكن في الغالب لا يكون على هذه الحيثية قبل بلوغ السبعة ولذا امر الاولياء بامرهم بالصلوة حين بلوغهم هذا السن واما تعقل محمود بن الربيع سنة خمس او اربع وحفظ الامام الشافعي الموطا وهو ابن خمس وحفظ الامام سهل ابن عبد الله التستري لبعض الاوراد وهو ابن ستين فمن جملة الكرامات لا يتبع عليه الامر في الغالب لو وجد بعيد على هذه الصفات صح تحمله البتة ولذا ما شرطنا شيئا لكنه قلما يوجد فافهم والشرط للاداء الكمال للعقل وهو ايضا مختلف باختلاف الرجال فلا يمكن لتعيين قدر منه فافهم بسببه مقامه شرعا كما في السفر والمشقة كما قال ومعياره البلوغ عاقلا من العتة والمجنون وانما شرطنا نفس التمييز للتحمل وكماله للاداء اذ قيامه على الشهادة لكونها اخبارين ويقبلهم عبد لهد

رضي عباس وعبد الله بن الزبير والنعمان ابن بشير وانس ابن مالك رواياتهم بلا استفسار منهم انهم تحملوا قبل البلوغ او بعده فعلم ان البلوغ ليس شرطا عند التحمل واما اشتراطه عند الاداء فيجيء وجهه واعلم ان عبد الله ابن عباس ولد ثلاث سنين قبل الهجرة في قول الواقدي فعمره حين وفاة النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ثلث عشرة سنة كذا في الاستيعاب وقال ابن عبد البر فيه وقد رويا من وجوه عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ابن عشر سنين وقد قرأ المحكم يعني المفصل ثم روى باسناد آخر من طريق عبد الله بن احمد عن ابيه باسناده عن ابن عباس توفي رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وانا ابن خمس عشرة سنة وقد روى البخاري عنه انه ناهز الاحتلام في ايام محنة الوحي فمع لا تحقق بلوغه عند التحمل اصلا وكذا عبد الله بن الزبير اول مولود في الاسلام بعد الهجرة سنة سنتين في المشهور وقيل في الاولى فجميع مسموعاته كان قبل البلوغ فان مدة اقامته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام بالمدينة عشر سنين وكذا النعمان ابن البشير اول مولود في الانصار بعد الهجرة وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمان سنين وقيل ست سنين قال ابن عبد البر في الاستيعاب والاول اصح ان شاء الله تعالى لان الاكثر يقولون انه وعبد الله ابن الزبير ولدا لسنتين من الهجرة وروى الطبري انه قال ابن الزبير لنعمان ابن بشير اسن مني بستة اشهر فجميع مسموعاته ايضا قبل البلوغ واما انس ابن مالك وكان ابن عشر سنين حين قدم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وابن عشر حين توفي فكان اكثر مسموعاته قبل البلوغ وقد قبلوه كله واما ما روى ابن عبد البر انه شهد بدرا فما كان شهوده للقتال بل لخدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان غلاما لرضي الله عنه فقد بان لك ان لا وجه في الاستدلال ان يقال لانهم مسموعاتهم رضوان الله عليهم قبل البلوغ فافهم وقد استدل بانه جرت عادة السلف باسماع الصبيان فلو لم يقبل مسموعاتهم لما كان له فائدة ولم يرتض به المصنف وقال اما الاسماع للصبيان فغير مستلزم للمطلوب لاحتمال الترك والاسماد بالرواية وهما من اعظم الفوائد وقيل المراهق مقبول رواياته واما رواياته فلكن لا مطلقا بل مع التحري فان وقع على الصدق يقبل والا لا وقال في التحرير لا بطالة المعتمد في هذا الباب الصحابة ولم يرجوا اليه اي المراهق فهو غير مقبول اقول غاية ما لزم منه فقدان دليل ولا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وهو غير واضح فانه يستدل بانتفاء المراجعة على عدم قبوله فعدم الرجوع دليل عليه الا ان يقال لعدم المراجعة لعدمها جتهم الى المراجعة اليهم فلا يصلح حجة بل الوجه في البطالة تهمة عدم التكليف فان المراهق غير مكلف فلا كرم الكذب عليه فيجوز ان يكذب فلهذه التهمة لا يقبل كما في الفاسق بل اولى ان يقال لمن يقبل المراهق ان اهل قباء قبلوا قول انس ابن مالك وابن عمرو هما اذ ذاك غير بالغين فاجاب لقوله واعتمادا اهل قبا على انس وابن عمر لسن البلوغ على الاصح وقد عرفت ان انسا كان يوم القدوم الشريف ابن عشر وكان تحول القبلة بعد ستة عشر شهرا وسبعة عشر كما في صحيح البخاري فكيف يكون بالغا واما ابن عمر ففي الاستيعاب قال الواقدي كان يوم بدر ممن لم يحتلم فاستصغره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم ورده فكيف يكون بالغا عند تحول القبلة واعجب من هذا ما قيل ان الصحيح ان الخبر انس وابن عمر معا وهذا ذاك بالغ وانس سن ابن عمر وقبلا قوله فانه قد بان لك ان الامر بالعكس فالحق في الجواب ان انسا وابن عمر رأيا ان الخبر غيرهما فانه في رواية انس فمر رجل من بني سلمة وهم في ركوع في صلوة الفجر وفي رواية ابن عمر بينما الناس بقباء لصلوة الصبح اذا جاءهم آت الى الآخر فقيل هو عباد ابن بشير في التيسير قال الحافظ العسقلاني اسناجح رواه ابن خثيمة وفي التحرير هو عباد بن نهيك عند المحدثين وهو شيخ كبير وعباد بن بشير قتل شهيدا يوم اليمامة وهو خمس واربعين سنة ونهيك كذلك والذي يظهر لهذا العبد انه الخبر لاهل مسجد بني حارثة لا لاهل قباء والله اعلم ثم لو سلم ان الخبر اياهما انس وابن عمر فغاية

ما لزم قبول باطل وهو ليس حجة فان تشبث بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم ممنوع بل قال لهم آمنوا بالغيب فلم يعد هذا الخبر خبرا فاهم ومنها الاسلام اداء في حال الاداء لا حين التحمل وعدم الاشتراط حين التحمل لقبول جبير في قراءة المغرب سورة الطور مع انه تحمل حين جاء اسيرا يوم بدر اجماعا ولا نسلم كفاية للتحمل التمييز وهو يعتمد العقل وعقل الكافر غير مرفوع واما الاشتراط اداء فلانه قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو اي الفاسق بالمعرف المتقدم يعم الكافر والفاسق في عرفنا وهو المؤمن المرتكب للكبيرة والبدعة المتضمنة كفرا اي البدعة التي يلزم الكفر كما تقدم كالكفر عند الجماعة الكفر اي عند من يكفر بها كالقاضيين القاضي ابي بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار من المعتزلة وعند غيره اي عند غير المكفر فرقا بين لزوم الكفر والالتزام فان الملتزم كافرون من لزمه كالمجسمة وهو لا يرى ذلك ولا يعتقد كالبدع المجلية وهي البدعة التي لم يكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بحيث لم يكن عذرا شرعا دنيا ولا اخرة كفسق الخوارج المبيحة دماء المسلمين واموالهم وسبي ذراريهم وفيها اي في البدعة المجلية القبول عند الاكثر غير محققي الحنفية وهو المختار عند من تلاهم خلافا للامدي من الشافعية ومن تبعه والامام مالك ومعظم الحنفية وهو المختار عند هذا العبد قال الامام فخر الاسلام واما صاحب الهوى فان اصحابنا على اشتباههم الا اخطابية لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه وذلك لصده عن الكذب فلم يصلح شبهة الامين يدين بتصديق المدعي اذا كان يتحيل بتحليله فيتهم الباطل والزور مثل الخطابية وكذلك من قال الالهام حجة يجب ان لا يقبل شهادته ايضا واما في السنن فقيل ان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انتحل الهوى من اجله ودعى الناس اليه على هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان الحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع على التقول فلم يؤمن على حديثه وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو الى التزوير في ذلك الباب فلم يره شهادته فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث انتهى كلامه الشريفة وعندي ان قوله من انتحل من قبيل اقامة الظاهر موضع المضمر والحال ان اصحاب البدع لا يقبل روايتهم كما يدل عليه قوله آخرا انما اقام الظاهر تنبيها على ان اصحاب الهوى كلهم منتحلون البدعة داعون اليها فلا يقبل روايتهم في امر ديني اصلا كما روي عن محمد ابن سيرين السنن دينكم فانظروا عمن تاخذون دينكم فانظر عمن تاخذون دينكم وصاحب الكشف حمل كلامه على ان صاحب البدعة اذا كان داعيا للناس الى بدعته لا يقبل والا يقبل والذي حمله على هذا الحمل انه وجد في الصحاح روايات عن اصحاب البدعة فان محمد ابن اسمعيل البخاري روى في صحيحه عن عباد بن يعقوب وقال الامام ابو بكر ابن اسحاق ابن خزيمة حدثنا الصادق في روايته المتهم في دينه عباد ابن يعقوب واحتج البخاري بمحمد ابن زياد وجرير ابن عثمان وقد اشتهر عنهما النصب وقد اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بابي حنيفة محمد ابن حازم وعبيد الله ابن موسى وقد اشتهر منهما الغلو وفيه نظر ظاهر فان صاحب الهوى لما زعم في زعمه الباطل انه اصوب وانه الشريعة المحمدية وان الامر بالمعروف فرض عنده فلا بد ان يكون للناس داعيا الى هواه ففرض انه ليس ببدع الى هواه اما محال ذا ما ناف للعدالة لا يتأتى منه ذلك ودينه في زعمه والله تنافيه كلامه في آخر البحث واوضح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق وتخريج محمد ابن اسمعيل البخاري ومسلم محمد ابن اسحق لا حجة فيه فان المسئلة مختلفة فيها فلا يكون زعم احد الفريقين حجة على الآخر كيف ومثل الامام امام ائمة الحديث محمد بن سيرين كف لرواية عنهم اعجب من هذا الحمل ما حمل عليه البعض من ان ما قال انما هو في البدعة الغير المجلية واما في البدعة المجلية فيقبل روايتهم وان كانوا داعين كيف يصح ولا يساعده دليل كلامه وليس له عين واثر ولما كان الدعوة الى البدعة الغير المجلية موجبة للتهمة وعدم القبول فان المجلية بالطريق الاولى

فقد بان لك ان رواية اهل البدع مطلقا لا يقبل عند هذا الجبر الامام الهمام ثم اعلم انما الخلاف في اصحاب البدع الذين لم يبلغوا الكذب واما المبتدعون كالكرامية فلا يقبل رواتهم البتة لانه لما جاز في دينهم على زعمهم الكذب لا يبالون بالارتكاب عليه ومنهم الروافض الغلاة والامامية فان الكذب فيهم ظهر واشتهر حتى صار واضرب المثل في الكذب وهم جوزوا ارتكاب جميع المعاصي حتى الكفر تقية عند معرفتهم غضب من يحرق نجيبهم ويحفظه عليهم بل يوجبون المعاصي في هذه الحال فلا امان منهم ان يكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم عند هذا الحال وهم لا يبالون بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ومن نظر في كتبهم لم يجد اكثر المرويات الا موضوعة بمقابلة يشهد على كونها مفتراة عبارتها ومفاداها وقد سمعت بعض الثقات يقول حدثني الثقة محمد طاهر الشاهجهانپوري اني كنت مشتغلا بالطب عند الطبيب المسمى بشكر الله السندیلوی وكان رافضيا خبيثا وكان عنده مجلد فيه رسائل مشتملة على عقائدهم الضرورية وكان يخبأها مني وكان مخاصما الدا لخصام يجادلني كل يوم ويدعوني الى هواه فقدرت يوما الى اخذ ذلك عند غيبة فاخذته فطالعته فاذا وجدت في بعض تلك الرسالة جواز وضع الحديث عند المخاصمة مع اهل السنة ثم اذا اراد يوم آخر المجادلة اياي قلت اياك والمجادلة والتفت الله فان في مذهبك امثالك جواز وضع الاحاديث فقال من اين تقول قلت من رسائلك فنبهت الذي فسق وتيقن كريذا العبد ظنا انه نسخ تلك الرسائل هذا القول الى الامام على ابن موسى الرضا قدس سره واسرار آبائه الكرام وهذا كذب آخر صدر منهم وما قيل ان البعض قبلوا بعض المشعين فليس المشيعون من الامامية والغلاة بل هم الزاون المفضل امير المومنين على كرم الله وجهه على الشيخين صرح به ابن التيمية وغيره فافهم وثبت لنا ان تدينه لصيده عن الكذب يعني ان اهل الهوى لم يخرج بهواه على ملة الاسلام فتدينه بهذا الدين لصيده عن الكذب لكونه محرما دينيا والكلام في العدل في مذهبه ودينه لا المتدين تحمل الكذب ومن ههنا قبل شهادة اهل الاهواء مطلقا الا الخطابية هم من غلاة الروافض تالبون لابي الخطاب ومن مذهبهم حل الشهادة لمن يحلف عندهم لزعمهم ان المسلم لا يحلف كاذبا وقيل من مذهبهم حل الشهادة لاهل جلدتهم فلا يقبل شهادتهم لاجل هذين التميمين ولا كذلك الرواية اذ لا شبهة فيه اصلا كذا قيل قلنا اولا انه منقوض بالكافر فان الكذب محرم في دينهم ولا تدينهم يدينهم الباطل لصيده عن الكذب اذ الكلام في العدل في دينه فينبغي ان يقبل الكافر اليضا فان قلت لا ولاية لهم علينا قلت الرواية ليست من باب الولاية وثانيا واسجل ان دينه لا لصيده عن الكذب مطلقا بل عن الكذب الذي لا يضر هواه وهذا الان جل دينه الهوى والشرارة لا يهتدي به الى سواء السبيل بل دينه لصيده عن الخروج عن هواه الذي هو عليه هواه الذي يحرضه على المجادلة والمخصومة وهي يفضي الى الوضع واليضا مذهبهم هوا القيام على هواهم وحدا لتهم تصلبهم على الهوى والتعصب والغلو فعدالتهم موقتة في شبهة الوضع ومبنى امر السنة على الاحتياط الم تران الامام الهمام ابا حنيفة كره الاقتداء بالمتكلم المجادل ولو كان على الحق والمحققون اعرضوا عن المتكلم المجادل في اخذ الحديث حتى قال بعض العرفا ما كتبت الاحاديث كثيرة لكون رواتها متكلمين فاذا كان حالهم هذا فما حال اهل البدع منهم

ولقوله صلعم معطوف على حاصل بالتقدم اي قبول اهل البدع الجلية بامر وبقوله صلعم امرت ان احكم بالظاهر وظاهر حالهم الصدق قلنا الحديث غير صحيح قال الذهبي وغيره لا اصل له ونقل عن بعض اهل الحديث انه رواه وما في الصحيحين عن سلمة ابن الاكوع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اني انا البشر مثلكم وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحق بحجته فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له بشئ من حق اخيه فلا ياخذنه فانما اقطع له قطعة من النار فلا يدل الا على القضاء بحسب ظاهر الحجة لا على قبول البداية بحسب الظاهر فافهم

یدل بحسب مفهوم الموافقة قلت لان قول رسول الله صلعم لم یکن یقبل الا الشهادة بحسب الظاهر ولا یفهم منه اخذ الدین ممن ظاهره الصلاح وباطنه الفساد اصلا وما فی المختصر انه متروک الظاهر بالکافر والفاسق المظنون صدقهما فالحدیث مخصوص بمن عداهم فمدفوع بانه ای ظن صدق الفاسق او الکافر غیر واقع لان القطع بالفسق ینافی ظهور الصدق فان الفسق آیة الکذب فتدبر والدفع غیر واف فان الفسق لیس موجبا للکذب علی القطع کیف وکثیر من الفساق یحترزون عن الکذب فوق ما یحترز به غیرهم لمروتهم وجاههم وکذا بعض الکفرة وتقدیر رد علی المختصر بان تخصیص الحدیث لا یبطل حجیته فی الباقی والجواب ان الآیة الکریمة علی الظاهر والحدیث متروک فلا یعارض قطعا لکن بقی فیه ان الآیة ایضا مخصوصة بما عدا المعاملات فالاولی ان یقال ان الحدیث مخصوص بما عدا الفاسق واهل البدع الجلیة من الفساق وای فسق اشد من فسقهم فتدبر واستدل علی قبول اهل البدع بان الصحابة کانوا یقبلون قتلة امیر المومنین عثمان رضی الله تعالی عنه شهادة وروایة وهم من اخبث الخوارج وجیب بمنع الاجماع علی القبول فان المباشرین للقتل لم یقبل قولهم اصلا واما غیر المباشرین الداخلین فی البلوی فانما قبل لبعضهم لعدالته ولم یقبل آخرون الا ما جاء من بعض الولاة ولا یعتد بهم ولم ینقل من اکابر الصحابة اصلا فضلا عن الاجماع واجیب بمنع الاجماع علی الوضوح ای وضوح البدعة فلیس هذا من البدع الواضحة بل جعل کثیر اجتهادیا وهذا الجواب لیس من شیء فان امیر المومنین وامام الحقین عثمان ابن عفان امام حق وهو مناقب علیه قد شهد رسول الله صلی الله علیه وسلم بکونه من اهل الجنة بالشهادة وبکونه ذا فضل عظیم ومن معصوم التبة لا ریب فیه لاحد من المتدینین فقتله کبیرة عظیمة واستحلاله کفر فلا یکون اجتهادیا التبة ولا مساغ للاجتهاد فیه ولا محل للشبهة اصلا فلو کانت فهی غیر قویة وغیر معتبرة شرعا فالبدعة جلیة قطعا فافهم وتثبت المخففون الذین لا یقبلون اهل البدع قالوا قال الله تعالی ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا وای فسق اشنع من سوء العقائد قول لک ان تمنع کون المتدینین من اهل القبلة المدعی اتباع الدین المحمدی فاسقا بالاطلاق المتقدم الذی علیه نزل القرآن الشریف وهذا المنع لیس بشیء فان الفاسق فهو الخارج عن الحد الشرعی وعلیه نزل القرآن ولا شک ان المبتدع یتجاوز عن الحد سالک سبلا غیر سبیل شرعی مستقیم فهو فاسق التبة لغة لم یکن فی حیوة الرسول صلعم المتبدع موجودا فانه لو کان لانکره النبی صلعم فان اتبع ارتفع ابتداءه والا کفر کفرا جلیا لکن لا یلزم منه عدم کونه فردا الفاسق لبعد وجوده کما من لم یکن فی ذلک الزمان الشریف اعتاد ترک الصلوة من المومنین ولا یلزم منه ان لا یکون المومن التارک الصلوة لبعد وجوده فاسقا کذا هذا فافهم وتثبت وقد یجاب بان الآیة سوء ولة بالکافر والفاسق الغیر المأول والمبتدع فاسق مأول وبهذا واه فانه تاویل من غیر قرینة صارفة فافهم واما البدعة الغیر الجلیة لم یکن فیها مخالفة لدلیل شرعی قاطع واضح کنفی زیادة الصفات فان الشرلیة الحقة انما اخبرت بان الله عالم قادر وروا انه عالم قادر بعلم وقدرة هما نفس الذات او الصفة قائمة بالذات فالشرع ساکت عنه فهذه البدعة لیست الکلام فی امر واضح فی الشرع فیقبل شهادة وروایة اتفاقا لان هذه البدعة لا یوجب الفسق اذ لیس فیها مخالفة لامر شرعی الا ان دعوی هذا المتبدع الی هواه فان الداعی الی الهوی متهم لا یؤتمن عن الاجتناب عن الکذب انظر لعین الانصاف انه لما کان الدعوت الی البدعة الغیر الجلیة رافعة للامان علی الاجتناب عن الکذب فالاولی ان یرفع الجلیة بهذا الامان والمتبدع بالبدعة الجلیة داع التبة الی بدعته فلا یقبل اصلا فافهم وتنهار مجان بسطه وعدم تساهله فی الحدیث لبعضهم اکتفوا بالضبط فقط والاولی ما ذکره المصلان الضابط ربما تساهل فیقع فی الغلط الا ان اشتراط العدالة یغنی عن اشتراط عدم التساهل لان العدل لا یتساهل فتامل لیحصل الظن الصدق وطریقه ان یراقب الجلیة الی لفظه ومعناه ویداوم علیه وتثبت بهذا الکرة حتی یؤدی وهذا مبنی علی ان فهم المعنی شرط الروایة وسیجیء ان شاء الله تعالی ولیعرف الضبط بالشهرة انه ضابط وبموافقة

الضابطين اى يكون حديثه مطابقا لاحاديث الضابطين او يكون سيرته موافقا لسيرة الضابطين بان يراقب ليلا ونهارا كما يراقب الضابط فالقليل لا يروى العدل الا ما يذكره والا لم يكن عدلا فاذا روى حديثا وتذكر اورث احتمال النسيان والتساهل فى الضبط لذا انكر على ابى هريرة الاكثار فى الرواية فانه ينافى الضبط ويخل بالعدالة قلنا العدل لا يروى الا ما يعتقد تذكره لانه لا يروى الا ما يذكر فى الواقع لكن السامع لا يطمئن الا بالضبط لاحتمال السهو والنسيان فى اعتقاده والتذكر وهذا لانه اذا لم يكن ضابطا وكان قاصرا لحفظ احتمل احتمالا قويا انه لعله نسى المتن وتذكر غير ما سمع والكلام عدلا لا يكذب متعمدا فكيف يطمئن السامع برواية ولا يحصل بمطابقة الواقع وليس الانكار للاكثار لان الاكثار يجانب معه ذلك اى التخلف فى اعتقاد التذكر فافهم ومنها العدالة حال او اداء او فعال او تحمل وهى اى العدالة ملكة التقوى والمروة والدليل على هذه الملكة ترك الكبائر من الذنوب والخل بالمروة من الصغائر والافعال الخسيسة ولما كان هذه الملكة حقيقية او دير الحكم على دليلها كما فى السفر والمشقة وانت لا يذهب عليك ان المناسب للاشتراط هو الملازمة على التقوى باجتنابه عن المحرمات والافعال الخسيسة واتيانه بالواجبات والافعال المناسبة للمروة وهذا هو الذى يجتنب ويتقى عن الكذب واما الملكة فامر زائد لا دخل فيه بل الملكة قد تتخلف عنها الاجتناب فمى لا ينافى اتيان كبيرة مرة فالملازمة على التقوى ترك الكبائر والافعال الخسيسة هى الشرط لان الشرط حقيقة الملكة وهذا منظنا كما فى المشقة والسفر فافهم اما الكبائر فعن ابن عمر الشرك بالله تعالى والقتل عمدا من غير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف اى من مقابلة العدو الكافر الحربى لكن اذا لم يكن مسلمون اقل من الضعف والسحر اى تعلمه والعمل به وبعضهم اباحوا التعلم اذا قصد منه العلم دون العمل والاول المختار وجاء من الصحابة ان القتيل الساحر كذا ذكره الشيخ عبد الحق الدهلوى واكل مال اليتيم والعقوق الى عقوق احد الوالدين او كليهما بما لم يكن للامر شرعى والالحاد اى الظلم فى الحرم تخصيص الحرم لان هتك حرمته اشد وزاد ابو هريرة اكل الربوا واذا اميرالمومنين على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر نقل عن السبكى ان عد السرقة لم يثبت عنه باسناد واما شرب الخمر فقد روى عنه شاب الخمر كفاعد وثن وقد زيد اليمين الغموس وهو اليمين على امر ماض مع العلم بانه كاذب فيه وقد ثبت عد من الكبائر فى الحديث الصحيح والاصر على الصغائر قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا كبيرة مع التوبة ولا صغيرة مع الاصرار والتمادى والطعن فى الصحابة والسلف الصالح واراد به الاظهار بالسب فانه مردود وشهادته ورواية وعلى هذا فالمراد بالمتبوع المقدم من لم يظهر السب واما على التحقيق فالسباب مطلقا مردود رواية وشهادة بالفساد فانه ذنب عظيم بالنص القرانى وعدول الحاكم عن الحق بان امتنع عن الحكم بالحق سواء حكم خلافه او لم يحكم بشئ والاول اشد من الثانى وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بكون القاضيين الحاكم على خلاف الحق والمتوقف بالحكم بالحق فى النار قال الشيخ عبد الحق الدهلوى اضطربت الاقوال فى عد الكبائر وتعينها فقيل المذكورات هى الكبائر وما دونها صغائر والمختار انه ليس المراد الحصر وقد روى عن ابن عباس انه قال الكبائر الى سبعمائة اقرب منها بل النبى صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اخبر فى كل مجلس بما اوحى اليه ولم يحصر وما كان مفسدة مثل مفسدة شئ من المذكورات او اكثر منها فهى ايضا من الكبائر وعليه اشار المصنف بقوله وقيل وكلما مفسدة كما قال ما روى مفسدة اذ زيد منه وهو ظاهر جدا فدلالة الكفار على المسلمين اكثر مفسدة من الفرار عن الزحف فان المفسدة فيه اشتك بكلمة الشك الاول اشفيه وقال ذلك الشيخ اما الكثل محكشرب بعض المسكرات من غير الخمر وكاللواطة مثل الزنا وكايذاء الاستاذ مثل ايذاء الوالد وكالغصب مثل الربوا واما الاكثر فمثل قطع الطريق مع اخذ المال اكثر من السرقة وكايذاء النبى صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اكثر من ايذاء الوالد لدلالة تجيوش الكفار على بلاد المسلمين للغارة اكثر من الفرار عن الزحف

وحکم القاضی لغیر المحق اکثر من شهادة الزور ظلما واثما وقیل ما ثبت النهی عنه بنص قطعی وقیل ما قرن بوعید فی الشرع حدا او لعنا او وعیدا او الی هذا المال اکثرهم والیه اشار بقوله وقیل الکبیرة ما توعد علیه بخصوصه وقال قوم کل الشیء وعمم بعضهم هذا القول الاخیر وقال وما مفسدته کمفسدة ما قرن به احد المثلثة وقیل ما اشعر بتهاون المرتکب بالدین او اکثر اشعارا مثل اشعار الکبائر کقتل رجل بغیر حق یقینا انه معصوم الدم ظهرا انه مستحق له وکوطی زوجته وهو فوطئها اجنبیة ونقل عن الکافی والاصح ما کان شنیعا بین المسلمین وفیه هتک حرمة الدین فهی کبیرة والا فهی صغیرة واما قیل کل معصیة اصر علیها العبد فهی کبیرة وکلما استغفر منها فهی صغیرة فیلزم منه ان یکون الزنا والقتل والشرب صغائر اذا لم یصر علیها اللهم الا ان یرید ما عدا المنصوصة واغرب منه ما نقل عن صاحب الکفایة وقال الحق انهما امران اضافیان لا یفترقان بذاتیهما فکل معصیة اضیفت الی ما فوقها فهی صغیرة وان اضیفت الی ما تحتها فهی کبیرة وهذا مشکل جدا فان الکبائر والصغائر متمایزتان بالذات وبالاحکام فان الصغائر یکفرها الطاعات مثل الصلوة والصوم والوضوء وعلیه یحمل قوله تعالی ان الحسنات یذهبن السیئات انتهی کلامه وما یخل بالمروة منها صغائر وحالة حسة کسرقة لقمة واشتراط الاجرة علی الحدیث علیه الامام احمد رحمه الله تعالی ونقل عن وکیع لا باس به قال ابن الصلاح مثله مثل الاجرة علی تعلیم القرآن الا انه یخل بالمروة ان لم یکن عن عذر ومنها مباحات شللها کالاکل والبول فی الطریق وقیل فی اباحة البول فی الطریق نظر لورود النهی عنه والحرف الدنیة کالحجامة والصباغة وفی التیسیر فی بعض فروع الشافعیة ان اعتاد الحجامة وهی حرفة ابیه فلا وفی الروضة ینبغی ان لا یقید به وینظر الی انه یلیق بامثاله ولیس الفقیه قبالا فانه عادة السری من تم العدد لیس بشرط فی الروایة عند الجمهور خلافا للجبائی من المعتزلة فانه قال لا بد من عدد الشهادة حتی اوجب فی احادیث الزنا اربعة ورددوها الا اذا افاد بوجه فلا یحتاج حینئذ الی العدد بل یکفی الواحد وقد تقدم الماخذ من قبل فانه یستدل بردهم خبر ابی موسی الاشعری فی الاستیذان حتی رواه ابو سعید ولنا ما تقدم من الدلائل علی حجیة خبر الواحد فانها غیر قاصرة وربما یقیس علی الشهادة وهو غیر سدید فان اشتراط العدد فیها علی خلاف القیاس لکثرة التدویر فیها ولا الحریة شرط بخلاف الشهادة اذ لا بد فیها من الولایة ولا الذکورة فیقبل خبر المرأة العادلة من غیر مشارکة رجل معها بخلاف الشهادة اذا اشتراط الذکورة فیها بالنص علی خلاف القیاس ولا البصر بخلاف الشهادة فان امرها اضیق وانما لم یشترط الحریة والذکورة والبصر اقتداء بالصحابة رضوان الله تعالی علیهم حیث قبلوا خبر بریرة وهم قد قبلوا خبر بریرة قبل العتاق وخبر عائشة الصدیقة ام المؤمنین وام سلمة ام المؤمنین وخبر عبد الله بن ام مکتوم وابن عباس بعد ابتلائه بذهاب البصر ولا عدم القرابة بین الراوی وبین من یتعلق مضمون الحدیث ولا عدم العداوة بینه وبین من یضره لعموم الحدیث فی حق الکل حتی یلزم الراوی والمروی له وغیرهما فلا تهمة بخلاف الشهادة فانها مختصة بالمشهود له والمشهود علیه نفعا وضرا ولا عدم الحد فی القذف فانه یقبل روایة المحدود فی القذف بعد التوبة وروی عن الامام ابی حنیفة فی روایة الحسن خلافه انتهی عدم القبول وان تاب قیاسا علی الشهادة وهو خلاف الظاهر من المذهب لقبول ابی بکرة رضی الله عنه فانه قذف مغیرة بن شعبة فجره امیر المؤمنین عمر رضی الله عنه وحسان ومسطح ابن اثاثة مع کونهم محدودین حین قذفوا عائشة الصدیقة فبرأها الله تعالی وکذبهم الله حین افتری عبد الله ابن ابی المنافق لکنهم تابوا عن هذا الامر الشنیع ولا الاکثار من الحدیث کیف وان زبیرا رضی الله عنه لم یکثر روایة الحدیث ولا معرفة النسب کما اشترط البعض اهل الحدیث اذا العدالة هی السبب لعدم الکذب وعلیه الظن بالصدق ولا دخل فیه للنسب ولا علم الفقه او العربیة او معنی الحدیث لغة اولی وعندنا لا یشترط الثالث ولیس الخلاف فی العلم بالمعانی الشرعیة وعلة الحکم وانما النزاع فی العلم اللغوی لنا ان المقصود فی الحدیث هو المعنی ولا یتصدی بالضبط الا من

له معرفة بالمعنى عادة الم تر انه لم يتصد احد من الكسب بقراءة متن الحديث من غير معرفة المعنى كما يشاهد في تعلم القرآن الشريف فتى نقل من الدراية لانه في فهم المعنى رتبة التساهل وعدم الضبط حقق لو علم رجل له قصد لضبط المتن مثل التصدي لضبط متن القرآن يقبل روايته لكنه لم يوجد بعد ومن ههنا ظهر فساد القياس على نقل القرآن فافهم واستدل في المختصر على عدم اشتراط العلم بالمعنى بقوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم نضر بالتخفيف في رواية ابي عبيد وقال هو متعد ولازم وبالتشديد فيما قال الاصمعي وقال المخفف لازم والتشديد للتعدية على الاول للمبالغة والتكثير النضرة والنضارة في الاصل حسن الوجه والبريق والمراد ههنا رفعة القدر والمرتبة كذا قال الشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى اللهم ارحم سمع منى حديثا فرعى فراه كما وعى قرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه ابو داود ورواه الترمذي والشافعي والبيهقي اقول هذا دعاء للصادق في الرواية عدلا ضابطا اولا والمقصود ههنا تحصيل ضابط للسامع ليفيده على ظن الصدق وفقها للرتبة رتبة لتعمد الكذب والنسيان فالاستلزام للمطلوب ممنوع والحاصل ان الحديث انما هو دعاء للحافظ الراوي ولا يلزم منه قبول السامع اياه ووجوب العمل عليه بمقتضاه كيف واذا كان غير عالم بالمعنى فرتبة التساهل وسوء الضبط باقية ومعها لا ظن للصدق فلا حجية فتدبر ربما يستدلون بان مبنى القول على العدالة وهي موجودة وقد اندفع بما مر فتذكر ولا الاجتهاد ايضا فلا فالبعض الحنفية عند مخالفة القياس من كل وجه قال الامام فخر الاسلام راوي الخبر اما فقيه او غير فقيه لكن معروف بالرواية او غير فقيه لم يعرف الا بحديث او حديثين وسيجئ حاله فخبر الفقيه مقبول يجب العمل به وان خالف القياس وخبر الغير الفقيه المعروف بالرواية ايضا مقبول يترك به القياس الا اذا خالف جميع الاقيسة والسند باب الرأي بالكلية وهو مختار الامام عيسى ابن ابان والقاضي الامام ابو زيد وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي الى انه كالاول وهو مختار المصنف حيث قال لنا العدالة يعني ان الراوي عدل ضابط اخبر عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فيجب قبوله للادلة السابقة فانها غير فارقة ووجه قول الامام فخر الاسلام ان ان النقل بالمعنى شائع وقلما يوجد النقل باللفظ فان حادثة واحدة قد رويت بعبارات مختلفة ثم ان تلك العبارات ليس متواترة بل قد روى ذلك المعنى بعبارات مجازية فاذا كان الراوي غير فقيه احتمل الخطاء في فهم المعنى المراد اما للمتشابه والكان هو عارفا بها للغة واذا خالف الاقيسة باسرها والسند باب الرأي قوى ذلك الاحتمال قوة شديدة فلم يبق ظن المطابقة فسقط الحجية وصار كالخبر المروي فيما ابتلى العوام والخواص مخالفا للعلم ولا يلزم منه نسبة الكذب متعمدا الى الصحابي معاذ الله عن ذلك ومن ههنا ظهر جواب الاستدلال المذكور فتدبر ومثلوا لذلك بحديث المصراة كما قال كحديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصروا الابل والغنم من اتباعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها فان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه الشيخان وفي بعض الروايات فهو بخير النظرين ثلثة ايام فابو هريرة فقيه وهذا الحديث مخالف للاقيسة باسرها فان حلب اللبن لتعدا ولا على الثاني فلا وجه لرد بدل اللبن وعلى الاول فضمان التعدي يكون بالمثل او القيمة والصاع من التمر ليس لواحد منهما بل ربما يكون صاع التمر مثل قيمة الشاة مع اللبن المحلوب فيلزم ربا الشاة مع رد القيمة وهذا مما لا نظير له من الشرع فالحديث ساقط عن الحجية فسقط احتجاج الشافعي على ان التصرية عيب يرد به الشاة وبقي دليلنا سالما على المعارضة وهو ان اللبن ثمرة من ثمرات المبيع ولفوات الثمرة لا يفوت وصف السلامة في المبيع فتقلتها اولى ان لا يفوت كذا قرر شارح كلامه وفيه تامل ظاهر فان ابا هريرة فقيه مجتهد لا شك في فقاهته فانه كان يفتي زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده ما وكان هو يعارض قول ابن عباس وفتواه كما روي في الخبر الصحيح انه خالف ابن عباس في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها حيث حكم ابن عباس بابعد الاجلين وحكم

هو لو فتح الحمل فکان سلمان یستفتی عنه فهذا لیس من هذا الباب فی شیء وفی بعض شروح الاصول الامام فخر الاسلام قال البخاری روی عنه سبعمائة نفر
من اولاد المهاجرین والانصار روی عنه جماعة من الصحابة فلا وجه لرد حدیثه فتامل فان فیه تاملا فاذن الحق فی وقع استدلال الشافعی رح
ان الحدیث مخالف للقرآن حیث قال الله تعالی فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم وجزاء سیئة سیئة مثلها والفرد قد انعقد علیه الاجماع فیفید معارض
للسنة المشهورة المتلقاة بالقبول وهی الخراج بالضمان فافهم اصحاب الامام عیسی ابن ابان قالوا القیاس معارض لذلک الخبر ولا حجة مع
قیام المعارضة فقیل فی الجواب لا تعارض بل القیاس ضعیف فانه رای محض فلا یعارض الحدیث والفرد منقوض بخبر القهقهة اذا خالف الاقیسة
فاجیب باحتمال عدم الفهم جائز من غیر الفقیه ففی الخبر شبهتان فصار مثل القیاس بل انزل منه اقول ذلک ای عدم الفهم فی الصحابی وهو من
طال صحبته متبعا بعید وهذا لو تم لدل علی کون کل صحابی فقیها ولیس کذلک بل التحقیق ان عدم فهمه المعنی اللغوی بعید کل البعد واما عدم الفهم معنی الشرع
المنوط بالعلل فغیر بعید بل واقع کیف وقد فهمت فاطمة بنت قیس من امر النبی صلی الله علیه وآله وصحبه وسلم ایاها باعتداد فی بیت عبد الله
ابن ام مکتوم ان لا سکنی لها بل للمبتوتة اصلا ولم یکن کذلک کما حکت عائشة الصدیقة ام المومنین ان امر رسول الله صلی الله علیه وسلم
ایاها انما کانت لکون بیت زوجها عوره والکل فی صحیح المسلم والحق ان الترجیح عند التعارض بالقوة فیقدم القوی علی الضعیف وهی غیر مضبوطة بل قد
یکون فی الخبر وقد یکون فی القیاس فلا وجه لترجیح القیاس مطلقا وسیاتی فی مسئلة التعارض بین الخبر والقیاس وهذا الایراد علی الحجة التی سلفنا
فائدة اکتفوا فی هذه الاعصار لطول الزمان وکثرة وسائط السند عن جمیع الشروط بکون الراوی مستورا فان تحقق العدالة کما هی مشکلة فی هذا الزمان
وعلما توجد ووجد وسماعه بخطه ثقة موافقا لاصل شیخه فان الضبط کما ینبغی ایضا متعذر وهذا لحفظ السلسلة عن الانقطاع ولئلا یفوت کثیرا واما لا
لعمل علی المجتهد فلا بد من تلک الشروط فافهم مسئلة مجهول الحال من العدالة والفسق وهو المستور فی الاصطلاح غیر مقبول عند الجمهور
وروی عن ابی حنیفة رضی الله عنه فی غیر روایة الظاهر قبوله واختاره ابن حبان نقل عنه فی الحاشیة قال ابن الصلاح یشبه ان یکون
حکم العمل فی کثیر من کتب الحدیث المشهور لهذا الرای واشار الی تحریر النزاع بقوله والاصل ان الفسق مانع عن القبول بالاتفاق کالکفر
فلا بد من ظن عدمه فان الیقین متعسر لکن اختلف فی ان الاصل العدالة فیظن ما لم یظهر ضدها او الاصل الفسق فلا یظن العدالة ولک
ان تقول العدالة شرط اتفاقا لکن اختلف فی ان ایهما اصل ثم ان المعتبر فی حجة الخبر ظن قوی ولا یکتفی بالظن الضعیف فانه لا یغنی
من الحق شیئا الا تری انه قد یحصل الظن بخبر الفاسق الذی جرب مرارا عدم الکذب منه لکن لا یقبل قوله شهادة وروایة فکذا ظن العدالة
من الاصالة لا یکفی ههنا کیف وقبول الخبر من الدین ولا بد فیه من الاحتیاط فیتبغی ظاهر الروایة هو هذا الا ما ذکرنا واشار الامام
فخر الاسلام بقوله وهی لو عان قاصر وکامل اما القاصر فاثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان اصل حاله الاستقامة لکن الاصل
لا یفارقه هوی یضله ویصده عن الاستقامة ثم قال بعد هذا والمطلق ینصرف الی کمال الوجهین ولهذا لم یجعل خبر الفاسق والمستور حجة
فقیل الفسق مظنون لانه اکثر والظن تابع للاغلب وربما یمنع کونه اکثر لان الکلام فی الصدر الاول فمن اکتفی بظاهر العدالة
وقبل المستور فانما اکتفی وقبل فی هذا الصدر ولعل ارادة قرن الصحابة بالصدر الاول منافیة بما فی المعتبرات وایضا لا تتیسر
من احد دعوی کثرة الفسق فی الصدر الاول فالمراد صدور عدم منشوا الکذب وهی القرون الثلثة والا فتخصیص النزاع بالصدر
الاول لبیان کثرة الفسق فی الصحابة العیاذ بالله ولا یصح فیهم احتمال العیاذ بالله فضلا عن الکثرة وخ فالجواب عنه ان اعوان
السلاطین الظالمین اکثر بکثیر من باقی الرجال فاین کثرة العدالة لغم الکذب کان قلیلا لا شک وبهذا القدر یشهد صاحب الشرع

صلوات الله علیه وسلامه وعلی آله واصحابه ولو سلم کثیر الفسق فی ذلک الصدر فیمنع کثرة الفسق فی رواة الحدیث فان اکثرهم صدول فافهم
فان فیه نظرا یظهر من تواریخ ملک السلاطین الفسقة ولان العدالة ملکة طاریة علی ما یفیده فلم یکن اصلا قول العدالة ولو کان ملکة لکن
المراد ههنا ای فی شرط قبول الروایة بها السلامة عن الفسق وان لم یصر ملکة اما اولا فلرجحان الصدق بالسلامة مع الاسلام علی الکذب بفیده
الظن فیجب اعتبارها ولا ینتظر الی الملکة لان شرط العدالة انما کانت لکونها موجبة للصدق ومبعدة عن الکذب وامانیا فلما تقرر عند الفقهاء
ان الصبی اذا بلغ بلغ عدلا لانه لم یکن مکلفا زمن الصبی وبعده ما عصی فیقبل شهادته حتی الصبی ولو کانت العدالة المشروطة هی الملکة لما قبلت
وامانالثا فلان الفاسق اذا تاب یقبل شهادته مادام تائبا بلا انتظار ملکة فالملکة لیست شرطا للقبول وامارابعا فلان الملکة لا تنعدم بالتخلف مرة
والعدالة تزول بالفسق ولو مرة فالملکة لیست عدالة وامانخامسا فاسلم اعرابی فشهد بالهلال فقبل علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام
شهادته فامر ان ینادی فی الناس ان یصوموا غدا رواه الدارقطنی فاکتفی علیه وعلی آله الصلوة والسلام بظاهر العدالة ولم ینظر الی الملکة
وذلک ای القبول وثبوت العدالة لان الاسلام یجب ما قبله ولم یعمل بعده سیئة فشهد وهو سالم عن اسباب الفسق والحاصل منع کون العدالة
ملکة والمذکورات اسنادیة والجواب انه ذهب ان الشرط لیست الملکة بل اقیم الاجتناب واعتبر لکن لا مطلقا بل الاجتناب لمخالفة هوی الناس
لانه هو المرجح للصدق وغیر موجود فی المستور واما قبول شهادة الصبی بعد البلوغ فللفرق بین الشهادة والروایة کیف والشهادة المستور
مقبولة عنده فی ظاهر المذهب لامکان الضرورة وعدم حضور العدل والثقات بین المعاملات واما قبول شهادة التائب فبشرطه
بان ینظر علیها آثار التوبة حتی تظن مخالفة الهوی فیظن صدقه واما قبول شهادة الاعرابی فلفظ ما روی فی السنن عن ابن عباس انه
قال جاء اعرابی فقال رایت الهلال فقال اتشهد ان لا الٰه الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا الرسول الله قال نعم قال
یا بلال اذن فی الناس ان یصوموا وهذا لا یقوم حجة علی قبول المستور فلعله کان مسلما من قبل واما تقریر الشهادتین فللتقویة
الشهادة بالیمین فتدبر وذلک ترجح العدالة علی الفسق بان الولادة علی الفطرة فطرت الاسلام قال رسول الله صلی الله علیه وعلی
آله واصحابه وسلم ما من مولود الا ویولد علی الفطرت فابواه یهودانه او ینصرانه او یمجسانه کما تنتج البهیمة جمعاء هل تحسون فیها جدعاء
ثم یقول ابو هریرة فطرة الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم رواه البخاری والاسلام علی الطهارة
فانه یجب ما قبله والاصل بقاء ما کان علی ما کان ما لم یظهر خلافه فالاصل البقاء علی الطهارة ما لم یظهر فسق فتامل والجواب اولا
بانه منقوض بمن لم یعلم منه اثار الکفر والایمان لکن ولد فی دار الاسلام فان المقدمات جاریة فیه فان ولادته علی الفطرة فطرة
الاسلام والاسلام علی الطهارة والاصل بقاء ما کان علی ما کان وثانیا بهذا الاستدلال بالاستصحاب وهو غیر حجة وانما یکفی الاصلا
للدفع عند بعض المشائخ لا للاستحقاق فلا یصلح حجة فی اثبات قبول القول وثالثا اصالة بقاء ما کان علی ما کان انما هی اذا
لم یعارضها معارض وههنا العدالة والکتابة اصلا لکن ملازمة غلبة الهوی علی الانسان یعارضها فلا وجه لبقائها ما لم یدل دلیل
علی مخالفة الهوی فافهم وتثبت مسئلة معرف العدالة امور منها الشهرة والتواتر کمالک الامام والاوزاعی وعبد الله بن المبارک
وغیرهم کالامام الهمام ابحنیفة وصاحبیه ولیواقی اصحابه والامام الشافعی واحمد بن حنبل وسائر ائمة الکرام قدس سرهم لانها فوق
التزکیة فی افادة العلم بالعدالة ولهذا ای لاجل کون الشهرة فوق التزکیة انکر احمد ابن حنبل علی من ساله عن الحق ابن موسی
اهو عدل ام لا وانکر یحیی بن معین علی من ساله عن ابی عبید قال ابن معین ابو عبید یسال عن الناس وانت تسال عنه یعنی انه

مشہور بالعدالۃ حتی یحتاج فی کیا وانت تسأل عنہ ومنہا التزکیۃ وہی اخبار العدل بالعدالۃ والاصل فی مرتبتہا اصطلاح المزکی الفاظ التزکیۃ
والاشہر فیہا لفظ ان ارفعہا فی التعدیل حجۃ وثقۃ وحافظ وضابط ثالثہا الثوثیق للعدل فان تلک الالفاظ لیست منبئۃ عن العدالۃ
فلا بد من علمہا لوجہ آخر ثم بعدہا ثلثۃ الفاظ ماموں صدوق لا باس بہ ثم بعدہا صالح شیخ حسن الحدیث صویلح والاشہر فی الجرح اسوأ الذ
وضعیف ومجہول ثم بعدہا ساقط ذاہب متروک ومنہا ای مما یلی المرتبۃ الاولی للبخاری فیہ نظر ثم بعدہا واہ واحدیۃ مطرح لیس بشیء فہذہ
تزکیۃ الجرح لا مجیۃ ولا تقویۃ ای لا یصلح الروایۃ لہذا المجروح حجۃ فی نفسہ ولا یتقوی بغیرہ فیصیر حجۃ ثم بعدہا ضعیف منکر الحدیث
واہ ثم بعدہا مہمل لیس بمرضی لین ویصلح ہذا للاعتبار والمتابعات الاعتبار تتبع الاسانید لینظر ہل توافقہ لفظا او معنی من ذلک
الصحابی الراوی او غیرہ من الصحابۃ وہذا الموافق متابع لہ ان کان منہ وشاہد ان کان من غیرہ وقد یطلقان مترادفین ایضا وانما
صلح ہذا للاعتبار دون الاول لان المراتب الاول تدل علی الفسق والفاسق لا یصلح حجۃ ولا مقویا ولا یصیر تقویۃ غیر حجۃ بحال بخلاف
ہذہ فانہا لا تدل علی الفسق وقال فی التحریر حدیث الراوی الضعیف للفسق لا یرتقی بتعدد الطرق التی کلہا ضعاف من الفسق الی الحجیۃ
اصلا فان خبر الفاسق لا یقبل بحال وحدیث الراوی الضعیف لغیرہ ای لغیر الفسق مع العدالۃ یرتقی الی الحجیۃ لان العدالۃ موجبۃ لقبول
خبرہ وانما کان الریبۃ لسبوء الحفظ وقد ارتفع بالتعدد وبنی ہو رحمہ اللہ تعالی فی فتح القدیر علی ہذا الاصل مسائل کثیرۃ اقول التعدد
قد یوجب تواتر القدر المشترک کما مر وحجیۃ غیر مشروطۃ بالعدالۃ فیکون خبر الضعاف للفسق متواترا حجۃ فالضعیف بالفسق وغیرہ سواء
فتامل ولعلہ رحمہ اللہ تعالی اراد ان العدد والطرق بحیث لا یخرج الخبر عن الاحادیۃ یوجب الحجیۃ فی الضعیف لغیر الفسق ومن الضعیف
بہ واما المتواتر فخارج عن البحث بل القدر المشترک الذی تواتر یعمل بہ ولا یعمل بکل واحد واحد من اخبار الاحاد لان الفسق مانع و
موجب للتثبت بالنص فافہم ولا جرح بترک العمل فی روایۃ او شہادۃ بترک الراوی والشاہد العمل کما اذا کان الخبر محرما فارتکبہ او مبیحا
فترکہ او مبیحا فافتی بالحرمۃ او الوجوب او کان الشاہد حکما او قاضیا فلم یحکم بما شہد بہ فلعل ثمۃ معارضا لاجلہ ترک العمل او علم بالنسخ
فلا یدل علی فسقہ واما ان ہذا الخبر حجۃ ام لا فبحث آخر سیجیئ ان شاء اللہ تعالی ولا جرح ایضا بحد لشہادۃ الزناء لعدم النصاب لانہ
یجوز ان یکون صادقا فیما رمی بہ ولم یوافقہ غیرہ فحد للانہ یدعلیہ ما قالوا فی تعلیل عدم قبول شہادۃ انہ ارتکب جریمۃ افشاہا
المسلم مع عدم حسبۃ اقامۃ الحد باللسان مجروحی لعدم قبول قولہ فانہ مدیل علی کونہ فاسقا فتامل فیہ ولا جرح ایضا بالافعال المجہد
فیہا کاللعب بالشطرنج من غیر قمار وشرب المثلث واکل متروک التسمیۃ عامدا فانہ لا معصیۃ عندہ ویتیما مباحۃ وقد نقل عن الشافعی
فی شارب المثلث احدہ واقبل شہادتہ لکن ینبغی تقیید المسئلۃ بما اذا عمل موافقا لرائہ واما اذا ارتکب بما رایہ الحرمۃ فینبغی ان لا یقبل
کمن یاکل متروک التسمیۃ وشافعی شرب المثلث ولا جرح ایضا بعدم اعتبار الروایۃ فان الموجب للقبول العدالۃ والضبط ولا یخل شیئا
منہما وایضا ان زبیرا رضی اللہ تعالی عنہ کم یکن معتادا بہا وکذا بلال من مہناظہر لطلان قول بعض المتعصبین فی حق الامام الہمام الشہیر
بالشرق والغرب ابی حنیفۃ الکوفی رضی اللہ تعالی عنہ انہ ضعیف لکونہ غیر معتاد بالروایۃ وایضا قالوا: قد اخذ دفتر شیخہ حماد رضی اللہ عنہ
فیروی منہ انظر لبین الانصاف ای طعن فی ہذا فان الروایۃ عن المکتوب آیۃ کمال الاحتیاط والورع وخوف اللہ تعالی ولا جرح
ایضا بان لہ راویا واحدا فقط دون غیرہ وہو مجہول العین باصطلاح کسمعان لیس لہ راویا غیر الشعبی فان المناط العدالۃ والحفظ
لا التعدد والروایۃ وقیل لا یقبل عند اثنین وہو محکی وقیل وان کان عادۃ ہذا النفر والنقل من الثقات یقبل وقیل ان زکاہ احد

من الائمة يقبل وهذا قريب من المختار ولا جرح ايضا بجهالة السن لعدم دخل السن فيما هو المناط ولا جرح ايضا بالتدليس بابهام الرواية عن المعاصر الاعلى وهو يرويه عن الادنى المشارك له في الاسم او القلب بالسماع عنه لقيه اولا او التدليس بذكر شيخه باسماء الابهام العلوي لابهام ان شيخه عال او الابهام الكثرة اي لابهام ان شيوخه اكثر وعدم الجرح بهذين التدليسين انما هو على الاصح من المذاهب فذهب كثير من المحدثين الى ان التدليس جارح وحجة عدم الجرح بانه لا معصية لعدم الكذب لكنه اي التدليس مكروه ووجه الكراهة ظاهر ومن يرى التدليس جارحا يراه معصية كبيرة حتى قال بعض اهل الحديث لان ازنى خير من ان اوليس ولا بد من اثبات كونه كبيرة بدليل اذ لا دخل فيه للراي واما الحديث الذي وقع فيه التدليس هل هو حجة ام لا فالاكثر من المحدثين لا الا اذا علم حال الراوي الذي وقع فيه التدليس وقيل هذا مبني على ان رواية الثقة توثيق ام لا وفي كون رواية المدلس توثيقا تامل واما التدليس باسقاط ضعيف وهو قوي عنده من بين ثقتين وبعبارة اخرى اسقاط مختلف فيه اعتمادا على كونه ثقة وهو تدليس التسوية فيضعف عند نقاة المراسيل مجهلا واما عند من يقبل المراسيل فمقبل لان جزمه بالرواية توثيق للمسقط كما في المرسل لكن قبول ارسال المدلس لا يخلو عن كدر والصحيح عدم سقوطه اي سقوط هذا المدلس لعدم صريح الكذب بل غاية ما فعل الرواية عن المجهول ولا عائبة فيها بل الصحيح التوقف في حديثه حتى يظهر حقيقة الحال ثم تدليس التسوية انما يكون اذا كان من لم يسقط معاصرا والا فلا تدليس فافهم ومن المعرفات للعدالة حكم الحاكم اي القاضي او الحكم بشهادة وعمل المجتهد برواية لكن لا مطلقا بل حال كونهما عدلين شارطين للعدالة وهذا اذا لم يكن له مستند اخر ولا يكون هو ثالث الشهداء ومن المعرفات ايضا سكوت السلف عن الطعن عند اشتهار رواية اذ لا يسكتون بعد التمام على منكر والعمل بخبر المطعون منكر لكن هذا عند الاستطاعة فان قبل بعض من السلف رده آخر كثير من اهل الحديث على الرد والحنفية على القبول فانهم قالوا الراوي وان كان غير معروف بالفقاهة ولا بالرواية بل انما عرف بحديث او حديثين فان قبله الائمة او سكتوا عنه عند ظهور الرواية او اختلفوا كان كالمعروف وان لم يظهر منهم غير الطعن كان مردودا وان لم نظفر بشيء منه لم يجب العمل بل يجوز فيعمل به في المندوبات والفضائل والتواريخ ومثلوا المطعون بفاطمة بنت قيس فانها روت ان زوجها طلق فبت الطلاق فلم يجعل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لها نفقة وسكنى وقال اعتدي في بيت ابن ام مكتوم فانه رجل اعمى فردها امير المؤمنين عمر قائلا لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قائلة الا تتقي الله تعالى انما امرايا ما بالاعتداد في بيت ابن ام مكتوم لانه لم يكن لزوجها بيت غيرها هي عورة ومعنى ما ذكرنا ثابت في صحيح مسلم فانقلت تظهر من كلامهم ان الحكم عام في الراوي مطلقا نوعا صحابيا كان او غيره كما يدل الامثلة والصحابة كلهم عدول فلا وجه لرد روايته الغير المعروف من الصحابة وان تكلم عليه البعض قلت سيجيء ان حكم العدالة انما هو في الذي طالت صحبته وكون هذا المجهول منه محل بحث بل طويل الصحبة اما فقيه او معروف بالرواية نعم يرد على من سمى الصحابي لمن صحب ولو ساعة مع ان الصحبة ايضا محل بحث ولا يلزم من المعاصرة او الاجتماع في بلد الصحبة فافهم ولما كان مزعوم صاحب البديع ان هذا من باب تقديم التعديل على الجرح لان الرد لاجل جرح في الراوي والقبول للتعديل مع ان التقديم للجرح كما سيجيء ان شاء الله تعالى اراد ازالة هذا الزعم وقال وليس هذا من باب تقديم التعديل على الجرح كما زعم في البديع بل العمل بخبره توثيق له فان عمل المجتهد توثيق والترك للعمل ليس بجرح لجواز ان يكون لوجدان معارض اقوى او مساو او العلم بانتساقه او لزعمه شرطا مفقودا في وجوب العمل على العدالة والضبط ومع قيام هذه الاحتمالات لا يتيقن بالجرح بل لا يظن ايضا كما مر ان العمل بخلاف الرواية ليس جرحا ومثلوه بحديث

مقتل ابن سفیان انه علیه وعلی آله واصحابه الصلوٰة والسلام قضی لبروع الاشجعیة حین مات عنها زوجها قبل التسمیة بمهر وکانت مفوضة بمهر المثل قبله ابن مسعود حیث کان حکم بهذا لما سمع الحدیث سره وقد مر تخریج هذا وروده امیر المؤمنین علی رضی الله عنه فاما الضبع بقول اعرابی بوال علی عقبیه حسبها المیراث لامهرلها واشار امیر المؤمنین لم نظهر ثبوته فی کتب اهل الحدیث والذی مر من روایة الصحاح لایدل علیه وقال العینی فی شرح الکنز قال ابن المنذر لم یصح هذا عن علی وقال الشیخ ابن الهمام ان امیر المؤمنین لم یلق معقلا حتی یحلفه وکان هو رضی الله تعالی عنه لایری العمل قبل التحلیف ثم لو سلم فعنه جمع فی معقل لاسکوت عن العمل فلیس المثال مطابقا الا ان یقال لعله رضی الله عنه اراد توصیف الجنس یعنی انه اعرابی والاعراب فیهم البول علی العقبین ولم یرد ان هذا الاعرابی شانه ذلک فغایة الاخبار لعدم معرفة الحال لیس فیه تبیان الحرج وقد یقال ایضا انه لم یستدل بابن مسعود رضی الله عنه بل انما کان سره لمطابقة فتواه بالرای الحدیث فغایة القبول بوجوه التقویة بالرای او غیره من التابعات وهذا اشبه بالجدل ثم هذا الحدیث لیس کما تفرد به معقل ابن سنان بل رواه معقل بن یسار ایضا وقال العینی الاختلاف فی اسم الراوی لایقدح اذا کان الراوی مشهورا وقال هو ایضا قال البیهقی جمیع روایات هذا الحدیث صحیحة والله اعلم وفی روایة العدل عن المجهول مذاهب احدها التعدیل یعنی ان الروایة تعدیل له فان شان العدل ان لایروی الا عن عدل والثانی المنع ای لایکون الروایة تعدیلا بجواز روایته اعتمادا علی المجتهد بانه لایعمل الا بعد التعدیل والثالث التفصیل بین من علم من عادته انه لایروی الا عن عدل فیکون تعدیلا او لا من عادته ذلک فلایکون تعدیلا وهو ای الثالث العدل وهو ظاهر مسئلة الحرج والتعدیل یثبت بواحد ای تزکیة واحد عدل فی الروایة ویثبت باثنین فی الشهادة فی تزکیة العلانیة عندهما وفی السر ایضا عند الامام محمد عند الاکثر من الائمة وهو المختار وقیل یثبت باثنین فیهما وقیل یثبت بواحد فیهما وعلیه القاضی ابوبکر الباقلانی لنا اولا کما اقول قول العدل مرجح قطعا فیظن الصدق فی اخباره والعمل بالظن واجب فیجب العمل بقوله فیقبل فالقیل منقوض بالشهادة قال واما الشهادة فاخلق بالاحتیاط لکثرة البواعث هناک عن المساهلة کالصداقة والعداوة نشترط فیه العدد ونفیه ان العدد ینافی المساهلة ایضا بل فی غایة الظن القوی والظن کان حاصلا بالواحد ایضا وایضا فتزکیة السر والعلانیة متساویتان فی وجوب الاحتیاط فالاولی ان الشهادة یشترط فیها العدد بالنص وتزکیة العلانیة شهادة معنی لاختصاصه بمجلس القضاء کالشهادة ایجابا علی القاضی الحکم بمثلها فاعطیت حکمها ثانیا لایزید شرط علی مشروطه ولاینقص عنه بالاستقراء والتزکیة شرط الشهادة والروایة فلایزید علیها ولاینقص فیکفی فی الروایة تزکیة الواحد لقبول روایة واحد ولایکفی فی الشهود والاتزکیة اثنین ومن ههنا ای من اجل ان الشرط لایزید علی المشروط صح علی المذهب الاصح تزکیة کل عدل ولو کان عبدا او امرأة لانه یقبل روایة کل عدل ولما لم یمنع الاستقراء ایضا لو تدل علی اشتراط العدد فی تزکیة السر ایضا او رد شاهد الهلال ویکفی الواحد فی شهادة هلال رمضان وبالسماء علة وارد شهود الزنا ویجب فیها الاربعة فان العدد فیها باثنین لا اقل ولا اکثر فقد زاد الشرط علی مشروطه فی الصورة الاولی وانتقص فی الثانیة واجیب بان الزیادة کما فی تزکیة شاهد الهلال والنقص کما فی تزکیة شهود الزنا بالنص لایقدح فیما هو الاصل من المساواة والحاصل ان الصورتین مستثنیتان عن الاصل الکلی وهو لایقدح فی مثل ذلک فیه انه لم یدل نص علی اشتراط العدد فی المزکین ولا دلیل آخر یخرج عن هذا الاصل وانما کان فلابد من الاتیان بالعدد وقالوا التزکیة شهادة وکل شهادة لایکون الا فیها اثنان فیتعدد وعورض بانه اخبار فلا یتعدد وکسائر الاخبار وقد فرج بان الاحتیاط فی الایجاب بالعدد وعورض بان الاحتیاط فی الکفایة بالواحد لان فیه ایجابا علی الاحوال ویدفع بیان شرح ما لم یشترط شرعا من ترک ما شرح کذا فی التحریر وشرحه

ان روایة من یحل

ان یعلم ما

بالواحد يلزم تشريع الايجاب عند تعديل واحد وهو تشريع غير المشروع لو كان العدد مشروطا ولو شرط العدد ويلزم ترك العمل به وهو ترك المشروع
ان لم يكن شرطا فغاية الاكتفاء بالواحد احتياط بتشريع مالم يشرع وفي اشتراط العدد احتياط بالاجتناب عنه مع احتمال ترك المشروع والاول
شر من الثاني فالاحتياط في اشتراط العدد وفيه ان في اشتراط العدد واحتمال ايجاب امر زائد لم يجب من قبل لو كان بالواحد كفاية ففيه ايضا تشريع
مالم يشرع كما في الاكتفاء بالواحد احتمال اباحة مالم يكن مباحا لو كان العدد مشروعا فاستويا اقول وايضا لو تم هذا لاوجب العدد في الرواية ايضا
فان فيه احتمال ترك المشروع وفي الكفاية بالواحد احتمال شرع مالم يشرع وهذا نمير ولو كان مقصوده ترجيح ايجاب الاثنين في الشهادة
وليس بل مقصوده ابطال الترجيح بالاحوطية وح لا ورود اصلا ويدفع بان الشهادة اخص من الاخبار فانها اخبار خاص فاعتبارها
اتم من اعتبار الاخبار به فالكبرى القائلة بان كل اخبار يكفي فيه الواحد ممنوع وكذا الاصح القياس على سائر الاخبار اشكل اقول في حواشي
سيرزا جان اقول مراد المعارض انه اخبار بخلاف الشهادة فالحاصل انه اخبار غير شهادة وكل اخبار كذلك يكفي فيه الواحد ولنا يقبل فيه العبد
فتدبر به مسئلة اكثر الفقهاء والمحدثين قالوا لا يقبل الجرح الا مبينا ولو حكما كما روي عن علماء هذا الشان فانه وان لم يكن مبينا لكن انما قالوا
بعد التوثيق ومعرفة الجرح على الخصوص فهو من حكم المبين بخلاف التعديل يعني ان التعديل يقبل غير مبين ايضا وقيل بالعكس اي لا يقبل
التعديل الا مبينا بخلاف الجرح وقيل لا يكفي الاطلاق فيهما بل يجب التبيين وقال القاضي يكفي الاطلاق فيهما من ذوي البصيرة في الجرح والتعديل
وهذا البعينه ما روي عن الامام الكان الزكي حالما يكفي الاطلاق فيهما والا فلا يكفي فيهما وبعضهم نقلوا مذهب القاضي انه يكفي الاطلاق فيهما
مطلقا ومذهب الامام يكفي الاطلاق من العالم البصير ولما كان هذا بعيدا محضا فانه لا يليق بحال احد ان يقبل الجرح او التعديل ممن لا معرفة
له بجعل المصراعين مذهبين مذهبا واحدا وقال والحق انه لا خامس من المذاهب ههنا والمسئلة اجتهادية لا قطع فيها في جانبينا التعديل لا يقبل
التفصيل فان العدالة الاجتناب عن المحظورات الشرعية فالاتيان بالواجبات وتفصيلها اكثرها متعسر فلا تكليف به ووضع الجرح بخلاف فان الجرح
فاعل الافعال بواحد من الامور الشرعية والتهمة غير متعذرة ثم ان اسباب الجرح مختلف فيها فان بعضا جارح عند البعض غير جارح عند الآخر كترك الدعاء في القنوت
جرح بما ليس بجرح في الواقع او عند المجتهد فلو قبل قوله يلزم تقليده وهو ممنوع عنه فلا يقلد الا من علم صحة ما قاله ولا يعلم الا بالتفصيل حقيقة او
حكما فلا يقبل الا المبين فالمناط لوجوب البيان وجوب الاختلاف في نفس الجرح اذ الجارح اما لا او جوز الاختلاف في كون ما جرح به معصية
او لا كاللعب بالشطرنج واكل متروك التسمية عامدا حتى يرد ان الامر كالامر بالامور المجتهد فيها لا يوجب المعصية ولا يضر بالعدالة فيجعل
ان مقتضى الدليل وجوب تفصيل الجرح والتعديل جميعا لكان الاختلاف الا انا جوزنا في التعديل الاطلاق للضرورة واما احتجاج الشافعية
بان للجرح اسبابا وفيها اختلافا كما مر تقريره وظهر من بعض كتبهم ان مناط الاختلاف منع حرمة بسبب الجرح فلعل الحنفي راى رجلا يلعب
بالشطرنج محكم بالفسق وجرح وهو ليس فسقا عند المجتهد فلا تقليده وبهذا افترق عما سلف فغير وعليه يا ورود لو حمل على ما مر فالتفاوت
بما ذكروه في دليل التعديل بخلاف العدالة فانها الاستقامة في الدين ولا تختلف فيها اصلا ففيه ان اجتناب الجرح اسباب العدالة فالاختلاف
فيها الاختلاف فيها والجرح والتعديل سببان وبهذا ظهر جوابه وفي الحاشية ان الكذب حرام في كل مذهب فالتعديل من متمذهب
اي مذهب كان توثيق له بالصدق ولا يضر فيه الاختلاف في اسباب العدالة فيظن بالصدق بتعديل كل متمذهب فان مناط قبول
الرواية والشهادة هو الصدق فيهما اذ ان اراد التوثيق بالصدق سواء كان مع العدالة ام لا فغير نافع لان هذا الظن معتبر شرعا
بالاجماع فان رب فاسق يترك الصلوة لا تباعه الكذب بل يظن بصدقه ظنا قويا فلا يقبل خبره اجماعا وان اراد التوثيق بالصدق الحاصل

من جهة انه لا یتعاطی محذورا دینیة فظاهر ان رب محذور عند رجل غیر محذور عند آخر فرجع الاشکال فتفکر فافهم وما قیل فی الجواب ثانیا ان الجرح انما یثبت بالقسق فی الجملة وهو مختلف واما التعدیل فانما یثبت بارتفاع الفسق مطلقا وهذا مما لا یشوبه شبهة واختلاف فیه ان ارتفاع الفسق مطلقا انما یکون باجتناب کل محذور دینی فی مذهب لتم لکنه لیس کذلک واعترض بان عمل الکل الائمة فی الکتب علی ابهام التضعیف الاجمالی وقد قبلوا هذا التضعیف فکان هذا اجماعا علی قبول التضعیف الغیر المبین والجواب ان اصحاب الکتب المعروفین عرف منهم صحة الرای فی الاسباب اسباب الجرح والتعدیل فابهامهم کتفصیلهم حتی لو عرف رائم نجلافه لا یقبل ولذا لم یقبل تضعیف ابن الجوزی محمد ابن حمید ولم یقبل ایضا تضعیف الدارقطنی واشاله من اهل التعصب فی ذلک الامام البهام انجنی صدور هذا الامر القطیع منه ولم یخف الله تعالی حفظنا الله عن مثله وهذا الجواب اولی مما قیل انه انما یقبل التضعیف المبهم وان لم یوجب الحکم بجرحه لکن یوجب التوقف عن قبوله لعدم ثبوت التعدیل وذلک لانه وان کان غیر اولی لان قول العدل لم یزدح علی الجهالة والجهالة والتوقف کانت من قبل وبقاره علیه لبقاء علی ما کان فلم یکن جرحهم تاثیر مع انا نما نترک بجرحهم فقد برء العاکسون قالوا کثیرا ما یتصنع الرجال فی اظهار عدالتهم وکثرة التصنع مرتب فی العدالة فلا بد من التفصیل بخلاف الجرح فانه لا یتصنع فی اظهاره فلا حاجة الی التفصیل فان قلت ان قوما من اولیاء الله تعالی قدس سرهم اسرارهم لا یمیلون عن الامور الشنیعة اصلا وما شاهم من ذلک لکن یتصنعون فی اظهار الفسق کی یراهم الناظرون فاسقین فیتنفرون عنهم کما حکی عن قطب الاقطاب الشیخ ابی الحسن فی مبدء حاله لما جمع علیه القوم بالانقیاد واراد الاعتزال ولم یکن یتیسر فاکل بحضرتهم فی نهار شهر رمضان وکان هو رضی الله تعالی عنه مرضیا ولم یکن حالیین به فتنفروا نفور حمار الوحش قلت هذا قلیل جدا فلا یقاس علیه ذمیغ الامر علی الکثیرة علی انه لیظهر حالهم عنقریب فیرتفع الاشتباه فافهم قیل غایته ما لزم من بیانکم انتفاء التصنع فی الجرح ولا یلزم من انتفاء التصنع فی الجرح انتفاء المانع عن التفصیل مطلقا ولعله الاختلاف فی الاسباب کما مر اقول لم یستدلوا بانتفاء المانع علی انتفاء التفصیل بل مرادهم ان الجرح لا یختلف ظاهرا وباطنا لانتفاء التصنع هناک فلا یجب التفصیل والبیان بخلاف العدالة فانها تختلف ظاهرا وباطنا فیجب البیان وفیه ان عدم الاختلاف ظاهرا وباطنا لا یوجب عدم وجوب التفصیل بل یجوز ان یکون وجوبه للاختلاف فی الاسباب کما شرحنا من قبل فافهم لعم یرد علیه انا نمنع اختلاف الجرح ظاهرا وباطنا لانا لا نسلم لزوم البیان فانه لا یرتفع بشبهة التصنع فان الامر الباطن مما لا یطلع علیه بل لا نسلم لزوم التحری للمزکی فیظن بامارات ان ظاهره وباطنه سواء فیحکم بالعدالة والا لافهم المشتون قالوا الاطلاق موجود وملازم مع الشک للالتباس فی الاسباب بخلاف الجرح والعدالة فان اسباب الجرح مختلف فیها ملتبسة فکذا اسباب التعدیل لانها الاجتناب عن اسباب الجرح والعدالة فان اسباب الجرح مختلف فیها ملتبسة فکذا اسباب التعدیل لانها الاجتناب عن اسباب الجرح واذا کان الاطلاق ملازما للشک فلا یقبل فیجب البیان وجوابه ان سبب ان یقتضی الاختلاف ایجاب التفصیل فی الجرح مع التعدیل لکنا انما قبلنا فی التعدیل الاطلاق ضرورة لتعسر التفصیل والجواب کما فی المختصر بان قول العدل یوجب الظن فکون الاطلاق ملازما للشک ممنوع یدفع بان افادة الظن علی تقدیر عدم المانع عنه وقد مضی الکلام عنه لاحتمال الغلط فی الحکم بالعدالة للتصنع واعتقادا ولیس لقادح فی العدالة قادحا فیها للاختلاف والحاصل ان العدالة لعارضها احتمال الغلط للتصنع واختلاف الاسباب والتعارض یوجب الشک فثبت المقدمة الممنوعة وارتفع السند القاضی واتباعه قالوا الشهادة علی الجرح والتعدیل من غیر بصیرة تلبیس فلا یصح من العدل والاطلاق فی محل الخلاف تدلیس فلا یصح منه ایضا فاذا اطلق علم ان لا خلاف فیه وانه شهد من بصیرة فیقبل اطلاقه وفی کون التدلیس مخالفا للعدالة او العلم نظر کما مر والجواب بانه لا یعرف الخلاف فلا تدلیس بنا فی البصیرة بالظن وقد فرض المزکی ذلک

کما مر فی نقل مذهب القاضی وهذا الرد انما یتوجه الی المجیب لو سلم نقل مذهبه علی ما مر ولو کان مزعوم المجیب ان القاضی یری قبول الاطلاق
المعدل مطلقا کما هو المشهور فلا توجه له اصلا علی ان البصیرة انما هو بمعرفة اسباب الجرح والتعدیل لا معرفة جمیع مواضع الخلاف فافهم واما الجواب
بالاتکاء علی اعتقاده یعنی ان المزکی انما یزکی علی اعتقاده فان اعتقده مجروحا حکم به وان اعتقده عدلا حکم به ویجوز ان یکون خطاء فی
الاول تلبیس ولا تدلیس فمما قول انما تیم لو کان الاعتبار لمذهب المعدل والجارح فیعدل او یجرح علی اعتقاده لا لمذهب الحاکم فی الشهادة
هو المجتهد فی الروایة فانه لو کان بمذهبهما فلا عبرة لاعتقاد المعدل والجارح فلا یکفی التزکیة بالجرح والتعدیل علی حسب اعتقادهما فیجب العمل
علیهما وقبول الاطلاق وتعلیلهم وجوب بیان الجرح یلزم التقلید عند العمل بالاطلاق یدل علی ان الاعتبار للثانی ای المجتهد والحاکم مقلد
فقیه نافل فان منعه لزوم التقلید علی تقدیر عدم بیان الجرح انما هو ان وجوب العمل علیه انما هو برائه وفی اطلاق الجرح لم یعلم انه موافق لرائه
ام لا فیلزم لا علی ان الجرح من الجارح او التعدیل منه انما یکون بمذهب المجتهد حتی لا یعلم الجارح او المعدل مذهب المجتهد حین التجریح او التعدیل
بل هذا لا یعلم وجوده راسا فحاصل کلام المجیب ان المزکی انما یجرح او یعدل علی اعتقاده فیجوز ان لا یری المجتهد ما یراه جرحا او عدلا وکذا ما یراه
تعدیلا او جرحا یجوز الخطاء فی اعتقاده فلا تلبیس عنه ولا تدلیس وربما یورد انه لا اعتبار لمذهب المزکی ولا المجتهد فی الفسق والعدالة فان العدالة
القیام باطاعة الرب والفسق الانحراف فالاعتبار لمذهب الراوی او المعدل فان عمل لمحذور الدین فی مذهبه فاسق البتة یخاف الکذب به
بتکفیر حرمة الدین وانما اتی بما لیس محذورا عنده وان کان محذورا فی الواقع او عند المجتهد العامل بروایته فلا یضر العدالة عنده ولا
فی الواقع فالمزکی ان جرح من غیر بصیرة بمذهبه وجرح بروایته الا یتیان بمحذور الدین علی مذهب نفسه فقد لبس وان کان عالما بمذهبه
واطلق فقد دلیس وفیه لا یتوجه الصواب اصلا فتامل فیه فائدة لا بد للمزکی ان یکون عدلا عارفا باسباب الجرح والتعدیل وان یکون فی نفسه
منصفا ناصحا لا ان یکون متعصبا ومعجبا بنفسه فانه لا اعتداد بقول المتعصب کما قدح الدارقطنی فی الامام الهمام ابی حنیفة رضی الله تعالی عنه
بانه ضعیف فی الحدیث وای شناعة فوق هذا فانه امام ورع تقی خائف من الله تعالی وله کرامات شهیرة فما سمی شیئ بطرق الیه الضعف
فتارة یقولون کان مشتغلا بالفقه انظر بالانصاف ای قبح فیما قالوا بل الفقیه اولی بان یوخذ الحدیث منه وتارة یقولون انه لم یلق
ائمة الحدیث انما اخذ ما اخذ من حماد رضی الله عنه وهذا ایضا باطل فانه روی عن کثیر من الائمة کالامام محمد الباقر والاعمش وغیرهما مع
ان حمادا کان وعاء للعلم فالاخذ منه اخذ من الاخذ عن غیره وهذا ایضا آیة ورعه وکمال علمه وتقواه فانه لم یکثر الاستاذ لئلا یکثر التحرق فیعجز
عجزه عن ایفاء ما وتارة یقولون انه کان من اصحاب القیاس والرای وکان لا یعمل بالحدیث حتی وضع ابو بکر ابن شیبة رحمه الله تعالی فی
کتابه بابا للرد علیه وترجمه بباب الرد علی ابی حنیفة وهذا ایضا من التعصب کیف وقد قیل المراسیل وقال ما جاء من رسول الله صلی الله علیه وعلی
آله واصحابه وسلم فبالرأس والعین وما جاء من اصحابه فلا اترکه ولم یخصص بالقیاس عام خبر الواحد فضلا عن عام الکتاب ولم یعمل بالاخبار
والصالح المرسلة والعجب منهم انهم طعنوا فی هذا الامام مع قبول لهم الامام الشافعی وقد قال فی اوائل الصحابة کیف اتمسک بقول من کنت
فی عصر لم اجد له ورد المراسیل ویخصص عام الکتاب بالقیاس ویعمل بالاخالة وهل هذا الا بهت من هو لاء الطاعنین منهم والحق ان الاقوال
التی صدرت عنهم فی حق هذا الامام العمام مقتدی الانام کلما صدرت من التعصب لا یستحق ان یلتفت الیها ولا ینتفی نور الله بافواههم
فاحفظ وتثبت وسبب وقوعهم فی هذا الامر الفظیع انهم کانوا متی الفهم یجدون ظواهر الفاظ الحدیث ولا یریدون فهم لبواطن المعانی
فضلا عن المعانی الدقیقة التی لغوص عنها افهام المتوسطین فکان هذا التحریر الامام مویدا بالتائید الالهی متعمقا فی بحار المعانی اخذ الالئ

عن قعر البحر الذی لا یقدر علی الخوض فیہ احد الا احاد من المؤیدین بتائید اللہ وہو لاء الطاعنون لقصور فہمہم مجزوا عن ادراکہ فقنعوا بما قال نفر الجہال الی حتی وظنوا شعاعا قریبا وحکموا بانہ خالف الحدیث فوقعوا فیما وقعوا من الجہل المرکب ومثل ہذا الطعن ما طعن بہ الشیخ ابن الجوزی علی قصب الاقطاب الذی قدمہ علی رقاب کل ولی اللہ محی الملۃ والدین ابن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم فی النسب وحسب سیدی وسیدہ ہذہ الامۃ السید عبد القادر الجیلانی اوصلہ فی اعلی الجنان وبوأنا فی جوارہ ووقع ہذا الطعن من ہذا الطاعن فی ہلکۃ عظیمۃ ویقال انہ کان یکافی نہر خوض الموف ان سلیب ایمانہ فعصمہ اللہ تعالی بدعوۃ ہذا القطب والقصۃ مشہورۃ ومذکورۃ فی شرح المشکاۃ الفارسی للشیخ عبد الحق الدہلوی وکرامات ہذا القطب متواترۃ لا ینبغی ان ینکرہا الا من فی قلبہ زیغ فاحفظ الاوب فی رجال اللہ تثبت

مسئلہ اذا تعارض الجرح والتعدیل فالتقدیم للجرح مطلقا سواء کان الجارحون اکثر او المعدلون عند الاکثر وقیل لیس التقدیم للجرح مطلقا بل التعدیل عند زیادۃ عدد المعدلین علی عدد الجارحین ومحل الخلاف اذا طلعا وہذا علی رای من یقبل الجرح المبہم واما علی ما ہو المختار لہ فیقبل التعدیل الا اذا علم صحۃ الرای او عین الجارح سببا لم ینبہ المعدل او نفاہ للظن لا للیقین افادنی یقینا کما اذا حد الجارح انہ زنی بفلانۃ فی بلدۃ کذا وقال المعدل لم یدخل ہو او ہی تلک البلدۃ قط او مات ہی قبل لقائہ فالمصیر الی الجرح الفاقا لانہ یقدم التعدیل ح اذ لا یرجح قول المعدل ولو قال المعدل ہب انہ فعل ما فعلت فی الجرح لکنہ تاب عنہ وحسن توبتہ قدم التعدیل اتفاقا لکون الجارح غیر ملتزم ولا المعدل لنافی تقدیم الجرح علی التعدیل لصدقہما الصدق المعدل والجارح لان الرسالۃ طبنتہ لا علینا بالنظر الی الظاہر فان المعدل لم یلازمہ اناء اللیل وانہار مع ان باب التصنع لہم مفتوحۃ فمنصوبے امر المعدل الظن بالعدالۃ فانہ لا یمکنہ الا ظہار الا بحسب قوتہ والجرح انما یکون بارتکاب امر من محذورات دینہ وہو یتحقق بالمعائنۃ فالجارح مخبر عن علمہ فلا یلزم تکذیب المعدل اقول ہذا بناء علی ان الجرح لا یجوز عن ظن فانہ لو کان عن الظن الظن بالظن فلا یلزم فی تقدیم التعدیل کذب الجارح ان لم نقل عدم جواز الجرح بالظن ثم البیان والا لا یمکن ینبغی ان یعلم انہ لا حاجۃ الی ذلک فان للجارح قوۃ العلم من علم المعدل فانہ انما یعتمد علی ظاہر الامر وہو حسن الظن والجارح یدعی ارتکاب المحذور ولا یمکن للمعدل من نسبتہ المحذور الیہ الا من یفتش بالغ لو العلم بہ عن دلیل او الظن بہ عن امارۃ قویۃ وہذا القدر یکفینا فافہم ولنا ایضا ان الجرح مثبت والمعدل نافٍ وللمثبت قوۃ فافہم + + + + + + + + + +

فائدۃ قال الذہبی وہو من اہل الاستقراء التام فی نقل حال الرجال لم یجمع انسان من علماء ہذا الشان علی توثیق ضعیف فی یوم من ولا علی تضعیف ثقۃ فی الواقع ولعل ہذا الاستقراء لیس تاما فان محمد ابن اسحق صاحب المغازی فلا شعبہ صدوق فی الحدیث قال ابن عیینۃ لابن شہاب اسمع ہذا یقول اصحابک فیہ قال یقولون انہ کذاب قال لیس ذلک فتادہ یسیل الزہری عنہما قال من تکلم فی محمد بن اسحاق ہو صدوق قال قتادۃ لا یزال فی الناس علم ما عاش محمد ابن اسحق قال سفیان ما سمعت احدا منہم محمدا ابن اسحق ویروی الیعمری عن ابن معین ثقۃ قال النسائی لیس بالمتروک قال الدارقطنی لا یحتج بہ وبابیہ قال یحیی ابن معین ترکہ مسلم اولم یکتب حدیثہ قال ابن ابی حاتم ضعیف الحدیث قال سلیمان التیمی کذا قال مالک اشہد انہ کذاب ویحہ بایہ سبک قال قال ہی ہشام اشہد انہ کذاب فانظر فاکان ہو نفسہ فقد اجتمع اکثر من اثنین علی تضعیفہ ثم قال سبحانہ فقد اجتمع اکثر من اثنین علی توثیقہ فافہم

مسئلہ الاکثر من اہل القبلۃ ہم اہل السنۃ والجماعۃ انما معین للمبتدعۃ قالوا الاصل فی الصحابۃ العدالۃ فلا یحتاج الی التزکیۃ وحرس برکتہ من المسلمین منہم معدل وغیر معدل ولا یحتاج الی التزکیۃ ویمیل ہم یعدول الی الدخول فی الفتنۃ وہی قتل امیر المؤمنین عثمان رضی اللہ عنہ وانہ

یعنی ما ذہب علی امیر المومنین علی رضی اللہ تعالی عنہ فلا یقبل الداخلون فی احدی الفئتین الا بالتزکیۃ لان الفاسق غیر معین لان احد الفریقین علی الحق والآخر علی الباطل ولا معین بعدم العلم وفیہ ما فیہ فان عدم التعیین ممنوع الا اذا بنی علی اجتہاد کل مخ ولا شائبۃ للفسق احد ویمکن ان یکون مرادہم ان الداخلین فی الفتنۃ غیر متعینین فلا بد من التزکیۃ لیعلم ان ایاہم داخل وای خارج وفی شرح المختصر الخضری حرر ہذا المذہب بانہ یزکی غیر الداخل واما الداخلون فہم فاسقون یقینا فان اراد ان غیر الداخلین یزکون دونہم فہو لعینہ مذہب المخالف الاول وبابی عنہ کلمۃ الغائیۃ وان اراد ان الداخلین یزکون قبل دخولہم وبعد الدخول فاسقون فہو لیس مذہب احد واعلم ان قتل امیر المومنین عثمان رضی اللہ تعالی عنہ من اکبر الکبایر فانہ امام حق وقد خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم بانہ یقتل مظلوما وقد افنی عمرہ فی طاعۃ اللہ تعالی ورسولہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم ولم یدخل احد من الصحابۃ رضوان اللہ علیہم فی قتلہ رضی اللہ عنہ ولم یرض بہ احد منہم الیضا بل جماعۃ من الفساق اجتمعوا کالمعروض فعلوا ما علموا وانکر الصحابۃ کلہم کما ورد فی الاخبار الصحاح فالداخلون فی القتل او الراضون بہ فاسقون البتۃ لکن لم یکن فیہم واحد من الصحابۃ کما صرح بہ غیر واحد من اہل الحدیث وقال المعتزلۃ الصحابۃ کلہم عدول الا من قاتل امیر المومنین علیا کرم اللہ وجہہ ووجوہ آلہ الکرام ولم تثبت عن ہذا الصلع ظاہر ہذا القول سمت وہذیان فان ممن قاتل امیر المومنین علیا کرم اللہ وجہہ ووجوہ آلہ الکرام المومنین عائشۃ الصدیقۃ التی فضلہا علی النساء کفضل الثرید علی سائر الطعام کما ورد فی الحدیث الصحیح المروی فی صحیح البخاری والزبیر ابن العوام وطلحۃ ابن عبید اللہ من العشرۃ المبشرۃ وحواری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم وعد اللہم جلیۃ من ظہور الشمس علی منصف النہار ولعلہم یدعون التوبۃ وہو الصواب فان ام المومنین قد اعتزلت من الحرب واستغرقت فی المدینۃ المطہرۃ والزبیر رضہ قد اعتزل فانتہی عن ارادۃ الحرب فقتل شقی مظلوما وطلحۃ الیضا وان مات بالطعنۃ لکنہ معین فالعمل علی ما فی جامع الاصول لکنہ بقی حیا الی ان ادرک اجلا من اصحاب امیر المومنین علی رضہ فبایعہ وقال ہذہ بیعتہ علی ثم انہ یجب علی ان اعمل بما یلزم ذمتی بالبراءۃ الیقینیۃ والسلامۃ لا یخلو عن حماقۃ کیف وقد اخبر اللہ تعالی انہ رضی عنہم بل الحق انہم فی ہذا الصنع کانوا مجتہدین علی مقتضی اجتہادہم وہم فی مطیعون اللہ ورسولہ وترجوان یتوبا علیہم ثم طائفین انہم اخطؤوا فی اجتہادہم اعتزلوا وانتہوا عن القتال وہذا ما یجب ان یعتقد فیہ واللہ اعلم بقی امر یعنی معویۃ والذی علیہ جمہور اہل السنۃ ان ہذا الیضا خطاء فی الاجتہاد ولا یلزم منہ لطلان الہدالۃ لکن یجب علیہ عدم اظہار الحجۃ فی مقابلۃ امیر المومنین علی وکان ہو الین للحق واستمراہ علی الصنع الذی صنع مع ان قتل عمار کان من امین الحق علی حقیقۃ رای امیر المومنین علی ولم ینقل فی الدفع الامر البعید ہو ان الجانی برجل سبح فی المعرکۃ قاتل اباہ وہو کما تری لکن الذی یعتمد ما ذہبوا الیہ ان مغیرۃ بن شعبۃ رضہ کان مع معاویۃ رضہ وہو کان من اصحاب الحدیبۃ الذین قال اللہ تعالی فہم اللہ رضی اللہ عن المومنین اذ یبایعونک تحت الشجرۃ فعلم ما فی قلوبہم فرض اللہ تعالی عنہم مقطوعۃ فعلم ان الصنع الذی ابدہ صدر بہ لم یکن معصیۃ ومن المعلوم القطع ان امیر المومنین علیا کان علی الحق قطعا فمن الفئۃ کان علی الباطل والعمل بالباطل لا یخرج عن المعصیۃ الا عند کونہ صادرا باجتہادہ فافہم ہذا غایۃ الکلام فی ہذا المقام ویجب شرانیفہم من الاستیعاب ان الشیرۃ انما جاء عند معویۃ لبعد العہد الذی وقع بین الامام الہمام سبط شباب اہل الجنۃ الحسن ابن علی رضی اللہ عنہ ولا شک ان معویۃ آلان کان علی الحق واتباعہ لبعد ہذا لا نائبۃ فیہ لما نحن لصدوہ واعلم ان عدالۃ الصحابۃ الداخلین فی بیعۃ الرضوان البدریین کلہم مقطوع العدالۃ لا یلیق لمومن ان یتوقف فیہما بل الذین آمنوا قبل فتح مکۃ ایضا عادلون قطعا داخلون فی المہاجرین والانصار وانما الاشتباہ فی مسلمۃ فتح مکۃ فان بعضہم

من حوالیة القلوب وهم موضع الخلاف والواجب علینا ان نکف عن ذکرهم الا بخیر فافهم لنا ولا قوله تعالی جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس ویکون الرسول علیکم شهیدا ای امة عدلا وبهذا فسر مروی مرفوعا بروایة احمد والترمذی والنسائی والحاکم قیل کثیرا لسند الفصل الی الجماعة باعتبار البعض کما یقولون تیوتیم فعلوا کذا فیجوز ان یکون اسناد احدالة من هذا القبیل فلا یلزم عدالة الکل والجواب ذلک مجاز خلاف الاصل فلا یحمل علیه والاصل الحقیقة فیحمل علیه ولیس هذا المجاز متعارفا حتی یترک به الحقیقة فانقلت الخطاب ههنا للامة مطلقا غیر مخصوص بالصحابة کما روی البخاری ولبسائی عن ابن سعید قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم یدعی نوح یوم القیمة فیقال له اهل بلغت فیقول لبیک بلغت فیقول لقومه فیقال لهم هل بلغکم فیقولون ما اتانا من نذیر وما اتانا من احد فیقال لنوح من یشهد لک فیقول محمد وامته فذلک قوله کذلک جعلناکم امة وسطا قال الوسط العدل فتدعون فتشهدون بالبلاغ وأشهد علیکم واذا کان الخطاب للامة مطلقا فلا یرد الکلام بل الخمیس فلا الیه المطلوب قلت قد مر سابقا ان الخطاب بالشفاهی لا یتناول المعدوم من الخطاب ولعل مراد نوح من لفظ الامة هم الصحابة وکذا خطاب فتدعون فتشهدون وأشهد علیکم لا یتناول المعدوم من الخطاب فالخطاب مخصص بالصحابة لکن یبقی فیه ان الخطاب هل یتناول جمیع الصحابة فعنه لا ان لا یتناول الآیة اسلم جمیع کثیر فتامل ولنا ثانیا قوله تعالی والذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم تراهم رکعا سجدا یبتغون فضلا من الله ورضوانا الآیة قیل لا یدل هذا الکریمة علی العدالة اصلا فانه لا یدل علی الاجتناب عن الکبار والجواب عنه ان ارید بالعدالة لا یجوز بحال ولا یلیق بجنابه تعالی کیف وقد قال تعالی یبتغون فضلا من الله ورضوانا والفاسق لا یکون مبتغیا لرضی الله تعالی فان الاتقیاء المعتبر شرعا هو الاتقیاء بالبیان او امر الله تعالی والکف عما نهی عنه وثانیا ما شاء الله لقوله اقول لا شک ان فیهم عدولا اتفاقا من کل اهل القبلة وظاهر ان العدول لا یبتغون عن الاستدلال یرحمون لان شان العدل الانقباض فی الله والتنفر عن کل معصیة الله تعالی وجب وقد ورد فی الحدیث الصحیح انه لیس وراء ذلک من الایمان لشیء هذا وبما قررنا اندفع ما قیل ان العدول والفساق یشارکون فی اصل الایمان وهذا التشارک یکفی للتراحم فافهم لکن یبقی نوع من التامل فان الآیة بل السورة نزلت فی صلح الحدیبیة فلا یتناول من صار معه بعده فان المشتق لا یدل الا علی من اتصف بالمبدء فی الحال فلا یدل الآیة الا علی عدالة اصحاب الحدیبیة وقد مر انها مقطوعة بجاد لحق بفیر دلیل الدین فافهم ولنا ثالثا قوله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم اصحابی کالنجوم فبایهم اقتدیتم اهتدیتم رواه رزین وقد تکلموا علیه لکن لا ضیر فان له طرقا کثیرة وشیء بهذا درجة الحسن ووجه الاستدلال انه لا اهتداء فی اقتداء الفاسق اقول الظاهر ان المراد باصحابی الذین اختصوا بالصحبة الشریفة بدلیل الخطاب بالاقتداء فان الخطاب الشفاهی لا یکون الا لمن وجد من الخطاب فلا بد من المقتدین الغائبین لمن هو کالنجوم وهم غیر المختصین کالوفود ومن جاء ساعة فهذا الحدیث لا یدل الا علی عدالة من طالت صحبته لا کل من ای ساعة فافهم ولیس المقصد الایراد علی الدلیل بل الرد علی ابن الحاجب حیث ادعی عدالة اصحابی بمعنی من رانی ولو ساعة واستدل بهذا الحدیث واما الدلیل علی مذهبنا فغیر متعاقد عن الجلیة فان الصحابی عندنا هو من طالت صحبته دون من یکون کالوفود ولنا رابعا قوله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم ثم یفشو الکذب وهو حدیث صحیح مروی فی الصحیحین وغیرهما بالفاظ مختلفة والخیریة لا یکون الا للعدول قیل لا یدل هذا الحدیث علی العدالة اصلا اقول العدالة انما اعتبرت فی الرواة لانها دلیل وجحان الصدق الذی له الاعتبار فی هذا الباب والحدیث یدل علیه فان الخیریة خیریة الصدق بدلیل قوله صلوات الله وسلامه علیه وعلی آله واصحابه ثم یفشو الکذب واعلم ان مطلق رجحان الصدق غیر معتبر فی الباب کیف وجل الفاسق المضمون الصدق غیر مقبول بل المعتبر رجحان الصدق

من جهة العدالة والحديث لا يدل عليه نعم لو كان المذهب ان الرواية في القرآن الاول مقبولة من غير العدل ايضا لتم لكن الامر ليس كذلك فافهم فالحق ان الخيرية مطلقة والخيرية المطلقة لا تكون الا بالعدل فتامل فيه فان الله تعالى اعلم بكلام رسوله صلوات الله عليه وآله واصحابه وقد لنا خاصا ما تواتر عنهم من مداومته الامتثال الاوامر اليه تعالى ونواهيه وبذل الانفس والاموال في سبيل الله تعالى وهي العدالة قيل التواتر في الامتثال عن الجميع غير مسلم كيف وتكيره الخصم والتواتر عن البعض لا يفيد المطلوب فانه لا يلزم عدالة الكل وهو المطلوب اقول هذا دليل دال على العدالة البعض الذي عمدة خلاف الخصم فيهم وهم الذين رويت عنهم الاحاديث ومنهم الخلفاء الراشدون المهديون الهادون ونجو هم كالعبادلة وام المومنين عائشة الصديقة رضوان الله تعالى عليهم وانكار تواتر فيهم مكابرة ناشية من حماقة قوية والحاصل انا نختار شقا ثالثا وهو التواتر من جماعة مخصوصتين رواة الاحاديث فافهم ولما كان منشاء توهم اولئك المتبدعة دخول بعض الصحابة في الفئتين كالجمل وصفين فكشف شبهتهم بقوله واما الدخول في الفئتين كالجمل وصفين واما قتل امير المومنين عثمان فلم يكن فتنة بل كبيرة مخصصة ولم يمرض به واحد من الصحابة قبل الاجتهاد والعمل به واجب والفسق يوجب اي يفعله فالقتال الذي وقع في الجمل اجتهادي البتة لا شك انه اجتهادي والمنكر معاند لا شك في حماقته واما صفين فقد عرفت حاله والتفصيل لهذا في الكلام

مسئلة الصحابي عند جمهور الاصوليين من لقي طالت صحبته مع النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متبعا اياه والاصح عدم التحديد للطول وقيل ستة اشهر او غزوة وعلى هذا يخرج حسان بن ثابت وجرير بن عبد الله البجلي مع انهما صحابيان بالاجماع فان حسانا لم تتيسر مع رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وجرير اسلم قبل موته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم باربعين يوما وعند الجمهور الحد تعين الصحابي من لقيه مسلما ومات على اسلامه ويعلم الموت على الاسلام بان لا يظهر الكفر مع ان الضرورة الورجداية تشهد ان موت الصحابة على الايمان لا غير ولو تخلل ردة سواء كان الاسلام بعد الردة بحياته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم او بعد موته كالاشعث بن قيس اسلم سنة عشر وانه ارتد بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسر في خلافة امير المومنين الصديق الاكبر وكان لكلمة في الحديد ثم اسلم وشهد اليرموك وحسن اسلامه فجنازته فقدم الاشعث جريدا وقال اني ارتددت ولم يرتد كذا في الاستيعاب على الاصح من مذهبهم خلافا لما يقوله البعض من محققي اهل الحديث والذي حرره على الحكم بالاصحية عند اكثر اهل سير الصحابة الا اشعث المذكور لكن الحق هو المذهب الآخر فان الردة مبطل الاعمال باسرها بالنص القاطع والصحبة من افضل الاعمال فيبطلها الردة فالصحبة التي حصلت قبل المرء حبتا الى الاسلام كالصحبة كصحبة الكافر حال كفره واما ذكرهم اياه في سير الصحابة فلعله لانه لما كان روايته مقبولة والغرض الاقصوى معرفة حال الرواية ورواية مثل رواية الصحابة من غير واسطة فلا جرم ذكروه فيهم لكن لا بد من التزكية لهذا الرجل ولا يكفي بظاهر العدالة لعدم كونه صحابيا حقيقة واختاره ابن الحاجب ولا يخفى ان تعديل الكل بهذا المعنى متكل والادلة المذكورة غير مفيدة اياه الا ترى الى قول امير المومنين عمر رضي في حق فاطمة ثبت قبس لعلك اصدقت ام كذبت والحفوظ في صحيح مسلم لا تدري صدقت ام كذبت وهذا القدر لا ينفي العدالة فافهم وقيل الصحابي من اجتمع فيه طول الصحبة والرؤية وهو بعيد لغة وعرفا فانهما لا يفهمان الرواية واقرب تعديلا فان الرواة من الصحابة كلهم عدول لنا المتبادر من الصحابي واصحاب الحديث عرفا ليس الا الملازم المتبع المحب ولذا صح ان يقفى عن الواقدي انه قال ما لازمني احد ما لازمني الاخص سلم ونفي بالمعنى الاخص سلم ونفي مطلق الصحابي قال واحمل على نفي الاخص من المعنى الحقيقي خلاف الظاهر من العرف جمهور اهل الحديث قالوا او لا الصحبة لم القليل منه والكثير كالزيارة تتميما فيكون نصا صاما كل من لقي ولو قليلا وقالوا ثانيا لو حلف لا صحبة حنث بمخطة اي بصحبة لحظة انفاقا فيكون الملاقي لحظة صاحبا والجواب ذلك لا يستلزم

يتناول الصاحب لغة ومن سلم سنا ورد للملاقي ساعة لغة لعموم مجازه اما الصحابي فلا بناني فيه فان العرف خاص بمن طال عهده بالنبي عليه السلام طويل الصحبة فقال والجواب بالنقض بمن انتقد صحبته ولم يرجع بل بالكافر ايضا خان صحبته تعم ما بعده فتامل بشارة الى ان التخصيص بالموت على الاسلام انما هو بالعرف وانما الكلام في الملاقي ساعة صحبتا فيه بقوة على الله كذا في الحاشية

فائدة قيل قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم عن مائة الف واربعة عشر الفا من الصحابة ممن سمع منه وروى عنه واما من لم يرو عنه ولم يسمع فالقدر الله بهم وافضلهم الخلفاء الراشدون عبد الله ابن عثمان ابو بكر بن الصديق الوحفص عمر ابن الخطاب الفاروق ذو النورين عثمان ابن عفان ابو الحسن والتراب علي ابن ابي طالب فضيلتهم على سائر الاصحاب مجمع عليها مقطوع بها واما التفاضل فيما بينهم فاختار الافضل من الخمسة فطائفة منهم الشيخ ابو الحسن الاشعري منهم الامام العمام ابو حنيفة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين قال افضل الخمسة ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم تمسك بقول الشيخين و سبب كتمهم رضوان الله تعالى عليهم كافة اجمعين واما تفضيل امير المؤمنين عثمان على امير المؤمنين علي فقد اختلف فيه فمن بالغ العشرة المبشرة بالجنة سعد ابن ابي وقاص سعيد بن زيد عبد الرحمن بن عوف ابو عبيدة بن الجراح طلحة ابن عبيد الله زبير بن العوام رضوان الله تعالى عليهم اجمعين قال رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن ابن عوف في الجنة وسعد ابن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة ابن الجراح في الجنة رواه الترمذي اعلم ان كونهم عشرة بالجنة مقطوع قد اشتهر فيه الاحاديث ورويت بطرق كثيرة ووقع عليه الاجماع القاطع واما تفضيلهم على سائر الصحابة فلم يدل عليه دليل على ان السلف قالوا لعل ذلك فيمن يكون هو اصوب ثم اهل بدر وهم عدد اصحاب طالوت الذين جاوز النهر ولم يشربوا منه الا غرفة بيده قال رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم لعل الله اطلع على اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم لقد غفرت لكم رواه مسلم وهذا الحديث مشهور بحيث يكاد يكون متواترا المعنى عن رفاعة قال جاء جبريل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال ما تعدون اهل بدر فيكم قال من افضل المسلمين او كلمة نحوها قال وكذلك من شهد بدرا من الملائكة رواه البخاري ثم اهل احد قد اشتهر مناقب شهداء احد وفيهم نزلت لا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون واما فضلهم على من عداهم فامر مظنون ثم اهل بيعة الرضوان الذين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم تحت الشجرة يوم الحديبية بهم الف وثلثمائة وقد نيفوا وقال الله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة واولهم اسلاما من الرجال البالغين ابو بكر واولهم من الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن الموالي زيد بن حارثة ومن العبيد بلال فانه اول من جاهر باسلامه ثم اشتراه ابو بكر فاعتقه بقي الكلام في ان الافضل من هو فذهب الجمهور الى ان الافضل ابانا ابو بكر بن الصديق وقد ادعى الاجماع عليه وذهب محمد بن اسحق صاحب المغازي الى انه امير المؤمنين علي ويؤيد القول الاول رواه مسلم عن عمرو ابن شعيبة عن ابيه عن جده قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم من املك في هذا الامر فقال ابو بكر وعمر وروى في الاستيعاب من طريق ابن ابي شيبة بسنده عن ابن عباس اي الناس كان اول اسلاما فقال اما سمعت قول حسان في ابيات فاول الناس صدق الرسلا وفيه ايضا وبروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له بل قلت في ابي بكر فقرر الابيات وفيها بذا المصراع فسر النبي صلى الله عليه وسلم وقال صدقت يا حسان وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم قال دعوا لي اصحابي فانكم لو انفقتم ملء الارض ذهبا ما بلغتم اعمالهم وقد روى البخاري عن عمار ابن ياسر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وما معه الا خمسة اعبد وامرأتان وابو بكر وهذا يدل دلالة واضحة على انه رضي الله تعالى عنه اسبق ايمانا من جميع الصحابة على الاكثر منه ابن اسحق والاعبد الخمسة بلال وزيد بن حارثة وعامر بن فهيرة وابو فكيهة وعبيد بن زيد والامرأتان ام ايمن

خديجة وام ايمن رضوان الله تعالى عليهم كما فسره بذلك في الرواية الثانية ما قال محمد بن اسحق وكان مما انعم الله عليه وكان له ان جبريل عليه السلام نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم قبل الاسلام وذلك ان الله عز وجل اراد من كرامته اياه من نبوته ما اراد فمكث سنين كما شاء الله ان يمكث ثم ان جبريل اتاه وهو بأعلى مكة فهمز له بعقبه في ناحية الوادي ففجر عنه الماء فتوضأ جبريل وهو يراه ليعلمه كيف الطهور للصلاة وكيف الصلاة ففعل رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم كما رأى جبريل يفعل توضأ كما توضأ وصلى لله كما صلى فلما رجع اليه جبريل عليه السلام ركع له فركع له ثم رفع رأسه فرفع رأسه ثم سجد له فسجد له ثم رفع رأسه فرفع رأسه ثم قام فقام ففعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم حتى بنية الله نبيا فامره بما امره به وصدقه ولم ينزل جبريل عند العباس حين اسلم ولا ذهب عليك الا يعلم ان الله عز وجل اراد من كرامته ونبوته ما اراد من ذلك على كونه كريم الله وجلالة ايمانا من امير المؤمنين الصديق الاكبر هذا من تعليقات محمد بن اسحق على ان كون العباس اسلم قبل علي ليس مما يتفق عليه بل ورد ما يخالفه كما مر وسيأتي ما رواه محمد بن اسحق عن عفيف الكندي قال كان العباس ابن عبد المطلب لي صديقا وكان تجارا فاتى منى يريد شيئا فلقيته وهو يصلي فجئت حتى قمت حذاءه فجاء علي بن ابي طالب فقام حذاءه يصلي فجاءت امرأة فقامت حذاءهما تصلي فلما قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم صلاته قال يا عباس ما ترى امر هذا الدين فقال يا ابن اخي لا ادري ما هذا الدين فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم ما ترى هذا الدين الذي انا عليه ليس بشيء فقال له العباس ما ترى هذا الدين الذي انا عليه ليس بشيء

الكبير من صحبة عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فيعلم بداهة أنهم لم يخبروهم خبرا قطعيا بل يروون عنهم بسند واتصالا ويكون حكاية عن عنعنة وهذا يعرفون بقاعدة أهل الحديث قريب من تسعمائة وبالجملة السنة الكبار لهم خواص أحوال صاحب الكرامات محفوظون من الله تعالى وقد علم العين لتعديله نفسه فإنه لا يستلزم الدور كما ان العدالة لو ثبت بالقول كان متوقفا على قبول قوله وقبول قوله متوقف على ثبوت العدالة بخلاف الاخبار بالصحبة فان قبول توقف على العدالة الباطنة بوجه ما بل يكفي عدم العلم بالفسق بعد الاخبار بالصحبة وقد يكون غير عدل غير مكذوب لكن قلنا ضعيفا من جهة اخباره بالصحبة وهذا ارجح لما ليس بخفي والانسان مجبول على حمله ذلك لاجله مسكوت الالفاظ الصحابي في الرواية صيغ الرجحات الاولى قال الشارح وهو حجة وفاقا وخبره ومذهبه بخلاف الاول فانه ظاهرة في السماع والاستعارة كما نقل عن الحسن البصري وغيره قال الشارح وهو حجة وفاقا على ما حكاه وكذا في الصحيحين وغيرهما بل من غير الناس الى الدجال فيقول انت الدجال الذي حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وقد علم بالاتفاق ان فيه للصحابة الجليل الانبات عن الخضر والعلة تشرف بالصحبة وحسن كان معاصرا للنبي هريرة فيحمل لقاءه على ما ذكر وفي غيره تصريحه على انهم شهدوا ان لم يلاق امير المؤمنين عليا سمع عن نقاره وعلى جلاء الشمس فليكن غيره والشهادة ان لم تفد العلم فهي والرجحان قال عليه وعلى آله وصحابه الصلوة والسلام فيحمل على السماع فان ظاهر حال الصحابي ذلك خلافا لبعضهم حيث قال لا يحمل على السماع بل يحمل على الارسال الخفي فيتوقف فيه حتى يعلم السماع لان الكلام فيمن علم لقاءه فقال القاضي ابو بكر الباقلاني

رضوان الله تعالى عليهم لنا ان السنة لغة الطريقة ثم عرفا الطريقة المسنة ثم هو بان النقل لم يثبت بل هو خلاف الاصل فيبقى اطلاقهم على العرف العام ويؤيده قول امير المؤمنين علي رضي الله عنه وعلى آله الكرام جلد النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اربعين وابو بكر اربعين وعمر ثمانين وكل سنة رواه مسلم الدرجة السادسة عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فاين الاصلاح وجماعة حملوه على السماع اذ هو الظاهر من حال الصحابي والاكثر من اهل الاصول على احتمال الارسال يعني ان السماع بواسطة محتمل والسين لبيان السماع بلا واسطة وهو الحق لان كلمة عن تدل على انه مروي عنه ومنسوب اليه واما انه مسموع منه فامر زائد لا يحتمله اللفظ فاثباته من غير دليل لكن يكون حجة بناء على مسئلة التعديل الدرجة السابعة قول الصحابي كنا نفعل ونحوه وهو ظاهر في نقل الاجماع خلافا لمن قال كنا جماعة الصحابة نفعل جميعا وقيل ليس بحجة لانه ليس واحدا من الثلثة لانه انما يدل على انه علم كذا لانه من الله تعالى او رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والاجماع ايضا والا كان المخالفة اياه خرقا للاجماع فيكون خلافا وهو باطل بالاجماع فانه لا يجوز مخالفة واحد من الامة اي بطلان خرق الاجماع في الاجماع القطعي وهذا الاجماع مظنى فلا يكون المخالف مبطلا واما قوله كنا نفعل بزيادة نحو في عهده ونحو وهو سمع نحو قول ابن عمر كنا نخير في عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فنخير ابا بكر ثم عمر ثم عثمان رواه البخاري وقول ابي هريرة كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم احي افضل الناس ابو بكر ثم عمر ثم عثمان فرفع الى رسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

بلا توقف فيه هذا مسئلة اذا روى الصحابي المجمل حمل على احد محامليه خلافا للحنفية فان ذلك المجمل لكن لا تقليدا في هذا المحل بل لان الظاهر عدم حمله الا بالقرينة عاينها او القرينة واجبة الاعتبار فلا يترك هذا المحل الا بالاقوى منه اعلم ان المجمل عندنا كما قدمنا ما لم يعلم معناه الا بالبيان من المتكلم ولا شك ان حمله على احد المعنيين ومتكين المراد فيه لا يكون الا عن سماع فيجب الاتباع حينئذ لكن الظاهر انه لم يرد هذا المعنى اذ لا يساعده قوله لان الظاهر عدم حمله الا بالقرينة ولا قرينة هنا الا السماع بل حمله على احد المعنيين بالرأي او يكون ناقلا بالنسبة الى الآخر ورأيه لا يكون حجة ومن ثم وجب منا تقليد الصحابة خلافا لمن وجب لاحتمال السماع وبهذا قد ظهر ان الاسماع فلو كان حجة لزم تقليد المجتهد اي مجتهد وهو يخطئ ويصيب واكثر مشائخنا لا يقبلون تاويل الصحابي وتعيين احد المحال لما بينا سابقا قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام البيعان بالخيار ما لم يتفرقا يحتمل ان يكون المعنى بهما بالخيار ما لم يتفرقا ابدانهم فيدل على خيار المجلس كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى ويحتمل ان يكون المعنى بهما بالخيار ما داما متبايعين ما لم يتفرقا اقوالهم فيدل على خيار القبول وابن عمر الراوي حمله على الاول ومشائخنا الكرام لم يقلدوه وحملوه على الثاني لما ان في اثبات الخيار ابطال حق الغير الذي تعلق به من غير رضاه ذي الحق واطلاق الله تعالى لقوله الا ان يكون تجارة عن تراض يقتضي جواز التصرف من غير توقف على خيار المجلس فافهم ولو حمل ذلك الصحابي الراوي الظاهر على غير تخصيص العام قال الاكثر من الشافعية والمالكية يحملون على الظاهر وفيه قال الشافعي كيف اترك الحديث يقول من لو عاصره لسمعه حجة اي كيف اترك القول الواجب الاتباع بقول من ليس قوله حجة اقول بالفرق بين الاول وهو حمل المجمل على احد المعنيين والثاني وهو حمل الظاهر على خلافه فلان الحمل الاول ليس قولا من لا حجة في قوله كالثاني فليس بين الصورتين فرق لو حمل في الاول ترجيح احد المتساويين وفي الثاني ترجيح المرجوح وترجيح احد المتساويين احسن من ترجيح المرجوح فيحمل الاول دون الثاني وتفصيله ان في الاول الخبر ليس حجة في نفسه اجماله وانما تحمل الحجية بالبيان والراوي قد بين فيقبل بخلاف الثاني فان الخبر حجة في نفسه

فمسئلة سبعل بحجة فلا يحتاج بدلم يفيد لان كلا المحملين لابد فيهما من قرينة فترجيح احدهما دون الاخر بالقرينة فان كان تاويله بالقرينة حجة فكلاهما والا فلا شئ منهما حجة فالفرق وفي بعض النسخ لم يجد مكان لم يفد ولا يظهر له وجه والحقيقة والغالبة يحملون على ما عمل فوالك الصحابي الراوي لان ترك الصحابي بلا سبب حرام وازيهو عادل لا سيما اذا كان ممن اسلم قبل الفتح ودخل البيعة فلا نير كه الا بدليل قطعا وهذا الدليل اما السمع او القرينة المعاينة كلاهما موجبان ان المجهول عليه مراد الله ورسوله فيجب اتباعه بخلاف الصورة الاولى فان التحمل للمعاني يجوز مخالفته جدها والعمل بالاخير بالراي فقط ولا يخافي الصداقة فيما يرجع فيما بالعمل بالسماع او القرينة المعاينة على انه المراد فلا يجب اتباعه فاتضح الفرق واندفع ما يقال ما بال الحنفية يقبلون حمل الصحابي في الاول دون الثاني مع ان في الثاني ابطال الحجة دون الاول فافهم فالتفصيل يجوز ظن الصحابي غير القرينة قرينة والخطاء في الحمل فلا يكون حجة قال واما تجويز خطائه وبطن تلبيس دليلا على الصرف وليلا عليه فيندفع بان المراد الرجحان بالمعاينة غالبا بمعنى ان غالب حاله عمله بالسماع او القرينة المعاينة بعدالته فيكون المحمول عليه مراد الله ورسوله فيجب اتباعه والا بدعي القطع به فان الظن واجب العمل ولا يخافي ان هذه التجويز غير ناشئ عن الدليل لا سيما في مثل الخلفاء والسبادلة فلا عند اربه ولو ترك الصحابي الصحابي غير قابل التاويل لتعين حمله بالنسخ لان مخالفة المفسر اي يكون كبيرة والصحابي اجل من ان يرتكبه ولا يحتمل التاويل حتى يكون ما دل لتعين النسخ لا غير فاما ان يكون حمله بالنسخ خطاء او صوابا والاول باطل كما اشار اليه بقوله وحتمال حمله ليس بناسخ في الواقع فاسخا احمد من الصواب فان ناسخ المفسر لا يكون الا مثله فلا يحتمل الخطاء فيتعين الثاني فيجب اتباعه خلافا لمالك في رحمة الله تعالى واشار بقوله فانه ما قيل في حواشي مرزاهان عمل الصحابي خلاف روايته مثل عمل غيره من اوي الحديث العادل فيجب ان يتبع ويهو باطل فانه لا يقبل اتفاقا اقول هو قياس مع الفارق لان الرواة ليس لهم الا الرواية وقد علم بهم بالقرائن والاسماع بخلاف الصحابي فانه لمشاهدة والسماع دسبا الخبرة كما لا يخفى فلا يتناول الحجة لراوي الحديث مطلقا وسنة فتبر الصحابي في حمل المجمل اتفاقا بينكم ايها الخصوم وانكما لا توافقكم فيه لم تعتبروه من الرواة فتدبر وان مثل بخلاف غيره فيغيره فان كان صحابيا فالخلاف قالوا ان كان الخبر محتمل الخفاء على العامل كحديث المستحاضة روى المبعد الخزاعي عن الصلوات البدوسلامة عليه وآله واصحابه قال من كان منكم فقهقه فليعد الوضوء والصلوة رواه الامام ابو حنيفة عن ابي موسى الاشعري روى تركه فالتارك غير الراوي قال في التيسير فقد يمنع صحة الرواية عنه بل روى الطبراني عنه مرفوعا باسناد صحيح لا نظير عمل هذا الصحابي العمل بالحديث لانه اي ما يحتمل الخفاء من الحوادث النادرة فيحتمل ان يكون تركه لعدم العلم بالحديث فلا يورث ضعفا في الحديث وهو اظهر جدا في حديث القهقهة فان الصحابة من كبراء اولياء الله تعالى وخشوعهم في الصلوة والمشاهدة فيها اعم فوق فيه فلا يتصور شان عن المشاهدة والخشوع فلا مجال لاحتمال القهقهة في الصلوة الا ترى انه لم يمكن عنهم القهقهة خارج الصلوة الا ما يكون مدرجا في العمل الذي لم يكن لهم صحبة وبلية فكيف يقع في الصلوة فهم لا يحتاجون الى معرفة حكم القهقهة فيحتمل الخفاء فافهم او ان كان لا يحتمل الخفاء على العامل فيقدح في الحديث المرجوح كحديث التغريب وهو ما روى مسلم وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والشافعي وعبد الرزاق وابن ابي شيبة والطحاوي عن عبادة ابن الصامت خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والبكر جلد مائة ثم نفي سنة خلف امير المومنين عمر ان لا ينفي احد السيد كان من غزا مرتدا بالروم روى عبد الرزاق عن ابن المسيب قال غرب عمر رضي الله تعالى عنه ربيعة ابن امية ابن خلف الى خيبر فلحق بهرقل فصير فقال الا غوب بعده مسلما وقال امير المومنين علي كرم الله وجهه ووجوه الله الكرام كفى بالنفي فتنة روى الامام محمد

سن بطريق الامام ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال قال عبد الله ابن مسعود في العسكر ذنب كل انسان يأتيه فيما يسعه فقال قال علي ابن ابي طالب رضي الله تعالى عنه حسبما سمع الفقيه ان حنيفا واما لفظ الكتاب فنقول ابراهيم النخعي كما رواه محمد في كتاب الآثار فهذان الامامان الهاديان المهديان على خلاف رواية عبادة وابن مسعود مثلا ما كفى عن مثلهما بل حجا واولى بالعمل منهما سيما قد اعضد قولهما بقول الخليفة الراشد عمر فهو امر الحد لانه الهامه ربه بالاقامة واما تعريب امير المؤمنين عمر فلعله بسبب انه لكونه جديدا فهم وتأمل فيه فانه لا يخلو من قلق وان كان هذا الفعل ان عمر صحابي ولو كان اكثر الامة فالعمل بالخبر لا بغير لان الخبر حجة وعمل ليس حجة وليس ايضا ثبوت الخبر مما لا يكتفى عليه الا اجماع اهل الحديث عندنا اما الكتب فانه اجماع وحجة بمقدمته على الخبر عندهم

مسئلة تقويم الرواية فيها ثلثة التحمل والبقاء والاداء وكل منها مفصلة وغرضه فالغرض في الاول اي التحمل اهل وغلط والاصل في ذلك الشيخ من حفظه بل التحمل به فيما على ما عداه اتفاقا وهو ظاهر او قراءة الشيخ عن كتاب وقراءة تلك انها التحمل او قراءة غيره عليه فصحيح ولو ظنا ان يكون هناك قرينة يفيد ظن التقرير وان لم تقرير هو بالاسان وهو المعنى في الاصطلاح ورجحه اي البعض بانه افاد كان القراءة عن كتاب لا فادته اتقان عن ضبط المتن والسند وكمال العناية وذهب جمع ومنهم النجاة الى البطلان واختاره كثير منهم قالوا قراءة الشيخ ارجح واستند لانهم بقراءة الرسول صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم على الصحابة دون قراءتهم عليه فهي محل المنع فان تسمه لا يكون القراءة من الصحابة فان ما يوحى اليه لا يكون الا فرقة به من غير اجباره بخلاف نحن فيه فالفرق واضح واما الكتب والرسالة والاشارة بقوله والكتاب كالخطاب والرسالة شرعا وعرفا فاذا كتب الشيخ بحديث وارسل به مع رسول او كتب له بخطه او على الرسول يجوز اجازة الرواية عن نفسه كفى كما اذا اجاز مشافهة والتعليق اي تعليق قبول الكتاب على البنية كقوله اذا وصل كتابي هذا فلان اجزت له فتعليق في باب السنة من ابي حنيفة لكمال عنايته بامرها وعظم احتياطه بها والاقرب الى امير المؤمنين على كرم الله وجهه والصحيح كفاية ظن الخط في الكتاب والصدق في الرسالة فاذا ظن المكتوب اليه انه خط فلان الشيخ او الرسول صادق في رسالته كفى لان الاتباع بالظن واجب بخلاف كتاب القاضي الى القاضي فان التلبيس في العلامات كثير فما في السنن خلافا لبعض كتاب القاضي الى القاضي من غير بينة وبيع شيء العرض ان يقول التحمل بين الرواية حدثنا واخبرنا وانبأنا وشافهنا مقيدا بالقراءة وعليها عامة المحدثين قال الحاكم على ذلك عهدنا مشيختنا ونقله عن الائمة المجتهدين ويقول في الكتاب والرسالة اخبرني فلان الاحد شيخ بصحة اطلاق الخبر عند عدم الشاهد دون التحديث والعمل بهذا اصطلاح والرخصة في الاول الاجازة وجواز ان يقول في الشيخ فيما ان تحدث مروياتي والسلف قد اختلفوا فيها فمنهم من اجاز ومنهم من منعها لكن المتأخرين وسعوا فيها جوزوا الاجازة في الجملة بان يقول اجزت للمسلمين كافة وبالجمع اي جميع مروياتي بان يقول اجزت جميع مروياتي للمجهول بان يقول اجزت لمن يوجد الى ان يموت في حيوتي وبالمجهول مثل اجزت بما اخبرني وللمعدوم مثل اجزت لمن سيولد وبالمعدوم مثل اجزت لمحمد ما سمع وقيل قد يقول في الشيخ ان يسأل الاجازة بهذه الصفة فتجب وقال الاصحاب هذا يطلب اجازة اي كيتب على والاصح صحة الاجازة بالصفة الا اجازة بالمجهول فانها بطلت عندنا بودي الى ابطال اكثر السنن لكن اشترط عند الامامين ابي حنيفة ومحمد عالم المجاز له بما اجيز له خلافا لكافي قياسا على قول ابي يوسف او الاستودع في صحة الاجازة للمشترك بمعنى ان الشيخ انما التزوج في صحتها العمل المجتهد والرخصة للمقلد وهي ان يناول الشيخ السامع الكتاب ويقول هذه احاديث عني فلان فيقبله وقد يعارضها الاجازة فقط

موقوفا فیحتاط عملا بالمتیقن وقد کما قال وجہ خص من الاجازۃ بوجہ عند الحنفیۃ امکان العلم المجازلہ مافی الکتاب جازت الروایۃ کالشہادۃ علی الصک فان لہ ان کان عالما بما فی الصک یجوز لہ الشہادۃ والا لکن یعلم مافی الکتاب فان احتمل الکتاب التغیر بان یکون عند من لیس بامین لم یجز العمل بہ بل الروایۃ وان لم یحتمل التغیر فکذلک لاصح الروایۃ عند الامام ابی حنیفۃ والامام محمد خلافا لابی یوسف فانہ یجیز الروایۃ عند الامن عن التغیر کما سیجیء وجہ القاضی الی القاضی اذ علم الشہود مافیہ شرط عندہما خلافا لقبول عند عدم علم الشہود بما فیہ وان کان مامونا عن التغیر خلافا لمحمد ہذا الکتاب بحادث المتداول وقرن الثمن الامانۃ ان عدم الصحۃ عند عدم العلم فی الروایۃ اتفاق بین الائمۃ الثلثۃ

وتجرید ابی یوسف فی الکتاب فقط الضرورۃ استمالہ علی الاسرار التی یخفی عن غیر المکتوب الیہ فلو لم یقبل من غیب علم فاتت المقصد بخلاف کتب الاخبار فانہا تغیر شیئا علی الاسرار ولا یقصد اخفاءہ عند فرق بان ذلک ای اشتمال الکتب علی الاسرار فی کتب الحکمۃ کحکایۃ الاشتاء وکتاب الاخبار کبیان وفیہ فان القاضی رجالیان قاضیا آخر وتصحیح امور اخفیۃ الیہ وقد یکتب فی الکتاب غیر المسؤل عنہ امرہ وحکمۃ مما ہم المستحب فیہا ای فی الاجازۃ والمناولۃ اجازتہ ویجوز اجزتہ وحدتنی مقیدا بالاجازۃ او مطلقا عینا علی المذہب الاصح خلافا لبعض وانما جاز حدثنی للمشافہۃ ای لوجود المشافہۃ فیہما والوجادۃ وہی ان یجد بخط طالب کتابا بخط الشیخ کالروایۃ بالمناولۃ للطالب والاعلام ہو ان یعلم الشیخ بان مافی ہذا الکتاب من مرویاتی عن فلان ولم یاذن ولم یجزہ

ولا یجوز عن صحت بما بالاطلاق حدثنی واخبرنی فیہما لحدیث ضعیف لعدم الاخبار والتحدیث الا ان یصطلح علیہم من ذلک والمعربۃ فی الثبات فی وجود البقاء ودوام الحفظ الی وقت الاداء عن ظہر القلب والرخصۃ تذکرہ بعد النظر الی الکتابۃ مافیہ وان لم یتذکر ما فیہ وقد علم انہ خطہ او خط الثقۃ غیرہ وہو ای الکتاب فی یدہ او ید امین حرست الروایۃ والعمل عند ابی حنیفۃ وصح عند الاکثر من اہل الاصول وہو المختار وعلی ہذا الخلاف روایۃ الشاہد خطہ فی الصک فیجوز الشہادۃ عند معرفۃ خطہ وعدم تذکرہ مافیہ عند الاکثر خلافا لہ وروایۃ القاضی خطہ فی السجل فلا یجوز عندہ العمل بہ خلافا للاکثر وروی عن ابی یوسف الجواز فی الروایۃ والسجل لانہما مامونان

بدون الصک لانہ فی ایدی الخصوم فلا امان وروی عن الامام محمد فی الکل روایۃ کان او تبلا او صکا تیسیرا لنا کما اقول معرفۃ خطہ وہو فی یدہ او فی ید ثقۃ یقتضی الظن بکونہ مسموعہ مکتوبہ او مسموع ثقۃ ومکتوبہ وعدم التذکر لیس مما یہم الظن ضرورۃ واتباع الظن واجب فیجب قبولہ وبہذا یکون ان ابرث الظن ممنوع بل العادۃ فی کتب الاحادیث الحفظ والنظر لاستفادۃ معانیہ ومافیہ فاذا لم یتذکر احتمل انہ تساہل فی الحفظ والضبط فلا یفید الظن فتامل فیہ بخلاف نقل القرآن فانہ کثیرا ما یحفظ للتبرک نفس المکتوب فافہم واستدل اولا العمل الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم بکتابہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ الصلوۃ والسلام معرفۃ الخط ومعرفۃ انہ منسوب الیہ علی آلہ واصحابہ الصلوۃ والسلام الکتاب عمرو بن حزم خرجہ الحاکم وہو مشتمل علی مقادیر الزکوۃ والدیات واخرجہ النسائی فی الدیات قال یعقوب ابن سفیان لا نعلم فی جمیع الکتب المنقولۃ اصح سندا فان اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین یرجعون الیہ ویدعون آراءہم وکتاب ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ قال الزہری عن سالم عن ابیہ ان کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قد کتب الصدقۃ ولم یخرجہا الی عمالہ وتوفی فاخرجہا ابو بکر من بعدہ فعمل بہا حتی قبض ثم اخرجہا عمر فعمل بہا حتی قبض ثم اخرجہا عثمان فعمل بہا حتی قبض ثم اخرجہا علی فعمل بہا الی ان قال ہذا قیاس مع الفارق فلان الکلام فی اہل بصیح روایۃ مافی الکتاب لوجدانہ بخط الشقۃ او من غیر تذکر بہ ولیس فی روایۃ الکتاب فاین ہذا من ذلک وقیاس الاول علی الثانی لا یصح جوازا ان یکون آل عمر

ج محمد رادی الکتاب وعالمین مافیہ فافہم ولاتنزل علی ان القرینۃ قد تفید القطع ویجوز ان یکون ہہنا قرینۃ قاطعۃ دالۃ علی ان الکتاب کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم فتامل فیہ فانہ احتمال بعید خلاف الظاہر واستدل ثانیا بالنسیان غالب فان الانسان یسابق السہو والنسیان فلو لزم فی روایۃ مافی الکتاب التذکر بطل کثیر من الادلۃ بالنسیان واجیب بان الغلبۃ بعد موقعۃ الخطا ممنوع والکلام فیہ علی ان النسیان فی الحدیث بمافی خوالہم وعدم فہم معنی الحدیث بعید جدا اعلم ان الامام ابا حنیفۃ رحمہ اللہ قد باب سنۃ جدا لمنع الکتاب والرسالۃ الا بالقرینۃ ولم یعتمد علی المرسول ومنع الاجازۃ مطلقا ولم یعمل بالخط الا متذکرا ولہذا علت الروایات عنہ فان اجتماع ہذہ الشروط یوجد وذلک لان السنۃ اصل الدین کالکتاب وفیہا وان لم یجب التواتر للضرورۃ لکن ارخاء عنان التوسعۃ فیہا مطلقا تاسیس للتناقض والتناجر فانہ لو اعتبرت بجمیع انحائہا وقع التعارض کثیرا وفی عدم اسباب التقصیر فی حفظ الحدیث وتبدیلہ فان الاعتماد علی الخط بودی الی قبول کل مکتوب والتلبیس فیہ ممکن بل واقع فتفتح السبیل علیہ الاتری الی تحلیف المحدثین علی کیف احتیاطا نعم اذا علم ان علم مافی الکتاب وصفتہ المعنی انما شرط الامام لان المقصود فی السنۃ المعنی ولا یتصدی بہا فی العادۃ الا المعرفۃ المعانی واخذ الاحکام ومن قصد فیہا یکون سببا لما فیہ التصدی بالسنۃ فلا یفی بما کتب عنہ وفی خزانۃ الفاظ فافہم والغریبۃ فی الثالث ای الاداء اللفظ السمیع من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم او فی معناہ والرخصۃ جواز النقل بالمعنی للعالم باللغۃ المتقنۃ بالشریعۃ الظاہرۃ الشریعۃ للنقل بالمعنی المتقن بالشریعۃ ولیس ہو مختار الامام فینبغی ان یحمل علی انہ یجب فی النقل بالمعنی العلم باللغۃ فکان الحدیث وارد اعلی المعانی اللغویۃ والمتقن فی الشرعیۃ انکان وارد اعلی المعنی الشرعی ثم الاولی النقل بصورتہ لانہا الغریبۃ ولیست رخصۃ استقلال وہو ظاہر وجواز الامام فخر الاسلام النقل بالمعنی الافی نحو مشترک ای غیر متضح فیہا کان او مشکلا او مجملا او متشابہا بخلاف الامام والحقیقۃ المتعلین للمجاز والخصوص فانہ یجوز للفقیہ وتفصیل کلام ہذا الامام ان الاقسام ثمانیۃ ان یکون المنقول متضح المعنی غیر قابل للتاویل اصلا کالخاص والحکم وما یکون محتملا التاویل ظاہرا فی الدلالۃ کالنص والظاہر وما یحتاج فیہ الی التاویل للعمل بہ کالمشکل والمشترک وما لا یدرک بالتاویل بل یحتاج الی السماع کالمجمل اولا یدرک اصلا کالمتشابہ وجوامع الکلم فالاول یجوز نقلہ بالمعنی لکل عارف باللغۃ اذ لا احتمال للغلط فی فہم المعنی لعدم قبولہ التاویل والتخصیص اصلا واما الثانی فلا یجوز الا لفقیہ فانہ یجوز ان یفہم غیر الفقیہ بدلہ لفظا لا یفید ذلک التاویل ویکون ہو مراد الشارع فیفوت الحکم واما الفقیہ فیعرف حق کل لفظ فلا یتغیر بحیث یتقلب من الصور الی الاحکام وما الثالث فلا یحل فیہ النقل بالمعنی اصلا لان المعنی لا یفہم فیہ الا بتاویل واستعمال رای والرای یخطی ویصیب فما ہو غیر واجب الاتباع بصیرۃ واجب الاتباع بالنسبۃ الی المعصوم صلوات اللہ وسلامہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ فانتفت لعلہ یعرف بالقرینۃ فلنا لو کانت القرینۃ متعرفۃ بحیث یفید یتضح المعنی تفید حل فی احد القسمین الاولین واما الرابع فلا یحل نقل المعنی فیہ فان المتشابہ لا یعرف معناہ واما المجمل فقیاسہ سماع البیان مثل المتشابہ وجہہ النقل نقل المجمل والبیان وہما حدیثان متضحا المعنی واما الخاسر فلان جوامع الکلم خصوص بما اعطاہ ربنا صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کما یدل علیہ خبر صحیح ولا یکون بیانا شاملا فلو نقل بمعناہ نقل علی فہمہ وعلی ما یتبادر من عبارتہ فیفوت اکثر الفوائد المشتملۃ علیہا ثم نقل اقوالہ فی جواز النقل واما القبول فلا تراع فیہ ویقبل مطلقا یحمل علی ان ناقل الراوی من صور یجوز النقل بالمعنی فکونہ دلالا مرتکب الحذر ولا یجب الحمل علی الرسول

صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم ما فیہ ریبۃ کیف واذا نقل بالمعنی لم یعلم اللفظ المسموع فکیف یحکم فیہ ما عہد الشقوق حتی یقال یقبل فی حال ولا یقبل فی حال آخر فافہم وتدبرت فیما تلوناہ من التدبر علمت انہ لا یصح ما اشار الیہ بقولہ وفیہ تحکم ووجہ بان الراوی لا ینسب الی الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم الا ما یعلمہ قطعا انہ مراد سواء کان متضح المعنی او غیر متضح بل الراوی ان کان صحابیا یقبل مطلقا لان تاویلہ غیر متضح جہۃ قطعا بمشاہدۃ القرائن وجہ الاندفاع انا لا نسلم ان الراوی لا ینسب الا ما ہو معلوم قطعا عندہ لکن المسلم لا یتحقق الا فی المفسر والمحکم للکل وفی النص والظاہر للفقیہ فقط وفی المشکل والخفی لا یتحقق لما ان الاول یخفی ویعیب والتشابہ والمجمل قبل البیان غیر معلوم وبعدہ فالنقل الی تحقیقہ نقص المجمل والبیان معا وہو مفسر فافہم ولا تغفل فانہ فرلہ وقیل یجوز مطلقا الا فی جوامع الکلم لتیسیر نقلہا عن الصحابی وہو یجاز الکلام مع اتساع المعانی وفی صحیح البخاری بلغنی ان جوامع الکلم ان اللہ یجمع ما فی الکتب المتقدمۃ من الامور الکثیرۃ فی امر واحد او امرین ونحوہ کالخراج بالضمان وتلوہا بہذا الحدیث الذی روی فی السنن والخراج کلما خرج من شیء وخراج الشجرۃ ثمرتہ وخراج الحیوان درہ ونسلہ والمعنی الخراج یطیب لاجل الضمان ای ما یدخل فی ضمان الشخص فالخراج لہ کالمشتری المردود بالعیب فخراجہ علیہ قبل الرد کذا فی الکشف وقیل یجوز النقل بمرادف وروی عن محمد بن سیرین ہذا والشیخ ابی بکر الرازی من مشائخنا وجماعۃ اخری منعہ مطلقا وحکم فی الکشف انہ مختار الشیخ ابی بکر الرازی ونسبہ الی عبد اللہ بن عمر وقد نسب الی الامام مالک ایضا لما انہ انکر علی ابن القاسم وتادہ مع کونہما مترادفین ولم یرتض بہ المصنف تبعا لابن الحاجب بقال تشدید مالک فی ابواب الحج علی المبالغۃ فی اخذ العزیمۃ واحمل بہا لانہ لا یخص فنقل بالمعنی لنا اولا لقطع الاجماع بالفاظ مختلفۃ غیر روی او بلفظ وراو اخر بلفظ اخذ بل الراوی الواحد یروی بلفظین فی زمانین والحال انہ لو واظبہ الکل وروی ہذا الحدیث متحدہ کما لا یخفی علی من تتبع الصحاح والسنن والمسانید فیقطع بانہم نقلوا بالمعنی ولم ینکر علیہ من احد بل قبلہ الکل فی کل عصر ولنا ما روی عن ابن مسعود وغیرہ من الصحابۃ فانہ علیہ الصلوۃ والسلام وعلی آلہ واصحابہ کذا او نحوہ او قریبا منہ وہذا ایضا غیر خفی علی المنع اخرج احمد وابن ماجۃ عن عمرو بن میمون قال کنت لا اتفرقنی عشیۃ خمیس الا اتی عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ فما سمعتہ یقول شیئا فقط قال رسول اللہ فاغرورقت عیناہ وانتفخت اوداجہ ثم قال او مثلہ او نحوہ او شبیہ منہ قال قاتادہ او زرارہ محلولۃ وروی الدارمی عن ابی الدرداء رضی اللہ تعالی عنہ انہ کان اذا حدث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ واصحابہ وسلم قال او نحوہ او شبہ فی التیسیر موقوف منقطع رجالہ ثقات قیل فی حواشی مرزاجان ہذا الدلیل لنا معشر الحنفیۃ لا لغیرہم لانہ لا یتم الا علینا اذ لو کفی المعنی لکفی فی الروایۃ کذا لم یحتج الی او نحوہ وشبہ قول المقصود ہو ای مقصود الراوین انہ علی کل تقدیر من قولہ بعینہ او نحوہ او قریب منہ تحدیث بحدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم فہو علیکم لیا لما نحن فیہ لکم تعلیل بالتامل فیہ ولا نتفطن الی ما یقال من ان علم ان مقصودہم ذلک بل یجوز ان یکون ذکر لنحو ضبط عن النقل بالمعنی واید انا بانہ لیس قول الرسول بعینہ کما لا یخفی علی من لہ ادنی درایۃ فی فہم الاعراض والمحاورات وقد یستدل بما روی الخطیب عن محمد اللہ بن سلیمان المنبجی عن ابیہ اتینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقلنا یا نبینا واہانا انا نسمع منک ولا نقدر علی ان نبلغہ کما سمعناہ منک قال صلی اللہ علیہ وسلم اذا لم تحلوا حلالا ولم تحرموا حراما وفعلتم المعنی فلا بأس قال امام الہدی ابو المعین النسفی رحمہ اللہ الیسری ہین وذکر ذلک لئلا یرد ما قدمنا ویقال ان سلیمان ہذا انما تفی فی الصحیح غیر ضار لان الارسل حجۃ لا سیما اذا تقویہ بعمل اکثر العلماء واعلم ان ہذہ الاستدلالات لا تخفی علی الامام فخر الاسلام بجواز ان یکون فیما اتضح معناہ بل الدلیل الا تیسیر وہو یدہ فان الاجازۃ

انما یہی اذا علم عدم تحلیل الحرام وتحریم الحلال وذلک اذا اتضح المعنی کما لا یخفی علی ذی کیاسة فافہم واستدل ولا یجوز تفسیرہ بالعجمیة اجماعا وہو نقل بالمعنی وجیب بانہ ای التفسیر بالعجمیة للتفہیم یعنی ان الجواز ہناک لیس الا لعسر العجم ولیس یجوز ہناک ان یسیب الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم بان یقول ہذا قولہ فالذی یجوز فیہ لیس نقلا بالمعنی والذی ہو نقل بالمعنی لا یجوز فیہ علی ان الجواز للضرورة انفہما فہم لا یستلزم الجواز فیما لا ضرورة فیہ واستدل ثانیا بالقصر فی الحدیث المعنی فقط دون اللفظ لانہ وحی غیر متلو فلیس اللفظ فیہ مراعا وذلک حاصل فی النقل بالمعنی فیجوز اقول لا نسلم انہ المقصود فقط بل الترک بلفظہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ الصلوة والسلام ایضا فیجوز ان یکون مراعاتہ وجیہ لہذا او یجاب ان المقصود الاہم انما تعلق بمعرفة الاحکام الالہیة لیس ینظم الحدیث حکم ما تعلقا فیجوز تادیتہ بمعناہ بحیث یستفاد منہ الحکم المقصود ویکفی فی المقصودیة ایضا لکنہ انما یفید الاستحباب وکونہ عزیمة بلا وجوہ ولعدم ان المقصود ہو المعنی فلا نسلم انہ علة تامة للجواز للنقل بالمعنی حتی یستلزم جوازہ لجواز المانع وہو الاختلاط ای اختلاط کلام ابلغ بلغاء العرب الی کلام الاحاد من الصحابة وجوابہ ان الموجب نقل الاحکام الشرعیة لئلا یفوت فائدة البعث وفی السنة الاحکام انما یستفاد من المعنی ولیس الحکم فیہا منوطا بالنظم ولا یجب رعایة البلاغة اذ لیس فیہ الاعجاز فالغرض من نقل الشرائع بنقل الاحکام الشرعیة لئلا یفوت فائدة معنی الحدیث واما الکتاب فلما کان معجزا متعلقا للاحکام الشرعیة وجب نقل نظمہ ایضا فافہم لہا نقول قالہ الا قال النبی صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم نضر اللہ امرءا الحدیث یعنی نضر اللہ امرءا سمع مقالاتی فوعاہا فحفظہا فاداہا فرب حامل فقہ غیر فقیہ ورب حامل فقہ الی من ہو افقہ منہ رواہ احمد والترمذی وابن ماجہ وابن حبان وفی روایة اخری نضر اللہ امرءا سمع مقالتی فوعاہا فاداہا کما سمعہا فرب مبلغ ادعی من سامع ورب حامل فقہ لیس بفقیہ ورب حامل فقہ الی من ہو افقہ منہ رواہ اصحاب السنن قلنا الناقل بالمعنی یودی کما سمع فان المراد بتادیتہ وتادیتہ معناہ کالمترجم بالعجمیة فانہ مودکما سمع ویدل علیہ قولہ ورب حامل فقہ فان الفقہ متعلق بالمعنی دون اللفظ ونسلم ان الناقل بالمعنی لیس مودیا کما سمع فمودعا لہ ای لمناقل لنظمہ لانہ الادلی والغرابة ولا یلزم منہ عدم جواز النقل بالمعنی ولا ینافیہ رب حامل فقہ غیر فقیہ اہ لان المعنی رب حامل فقہ غیر فقیہ فیحتمل نقلہ بالمعنی الی الفقیہ الذی ہو اعلم بالاحتمال لا یجب نقلی انما غایتہ امرہ الندب فلم ان نفی ہذہ لاستدلال فاسد الوضع فان الحدیث روی بالفاظ مختلفة فہو لا یجلو اما ان ینقل بالمعنی فلو لم یصح النقل بالمعنی لوجاز الاخذ بہ وقالوا ثانیا لو جاز النقل بالمعنی لادی بالتسرع الی تغیر الحدیث فانہ لو نقل الادلی بالمعنی لغیر الحدیث ثم بعد نقلہ کذلک فی درجة اخری وقع فیہ تغیر زاید ثم وثم فی تنتفی المعنی فقلنا الکلام علی تقدیر عدم التغیر ہملا ولا نظر لکم وانما نظر لتغیر بوجہ لا یجوز ولا یقبل بل ہذا لا یاتی من العدل التقی ہملا وقالوا ثالثا کما قیل فی حواشی مرزاجان لو صح النقل بالمعنی لزم تقلید الراوی وہو باطل لان المجتہد انما اجتہد فی لفظہ ای فی لفظ الراوی او استنبط الحکم منہ لا فی لفظہ الشریف ح ای حین کونہ منقولا بمعناہ اقول ان لفظ معنی ایضا صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم علی ما ہو الظاہر من احوالہ المنقول فاللفظ تابع والاجتہاد انما یقع فی المعنی وہو من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم فلا یلزم تقلید الراوی والا ای وان لم یتبع المعنی فلا نزاع فی عدم جوازہ علی انہ لا یسمع النقل بمرادف فانہ یودی المعنی لفظ فالاجتہاد فیہ اجتہاد فی المعنی المقصود لہ وعلیہ وعلی آلہ واصحابہ الصلوة والسلام قال صاحب اطلع الاسرار اللہ قدس سرہ فیہ نوع من التحریف فان صاحب الحسی انما ہم ہذا الوجہ الدلیل الثانی لا انہ امورد جہا

آخر وقرر بانه یجوز ان یقیم من الحدیث وینقله بلفظ آخر ولم یکن هو مراد الله علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام فیجتهد المجتهد فی هذا اللفظ وهذا المعنی فیلزم تقلید الراوی وفیه اندفع الجواب وجهه بان بقاء معناه الواقعی غیر لازم والمعنی المفهوم باق ثم اجاب صاحب الحواشی بان العادل الماهر لا ینقل علی حسب فهمه مع احتمال کونه غیر مراد والا کان تدلیسا ولا یبعد ان فی هذه الصورة وقع الاتفاق علی عدم الجواز وتعصب المطلع الاسرار قدس سره بانه اذا ظن انه مراد الشارع ونقله فلا تدلیس وانما التدلیس اذا علم ان لا یحمل آخر ویعقل ما حمله علیه واما قوله انه وقع الاتفاق فیه فیه ان من موارد النزاع المشترک انتهی کلامه الشریف وقد اذا علمت ما بینا فی تقریر کلام الامام فخر الاسلام قدس سره علمت اندفاع هذا باکمل الوجوه فتذکر

مسئلة حذف البعض من الخبر وروایة البعض منه جائز ان لم یکن بینهما ای بین ما حذف وبین ما روی تناقض یعنی اختلاف بحیث لو لم یذکر لاستفید منافیا ذکر حکما منافضا ای منافیا له کالمغیرات من الاستثناء وغیره نحو لا تبیعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء رواه مسلم ونحو من ابتاع طعاما فلا یبیعه حتی یستوفیه رواه الشیخان ونحو الصلوة الی الصلوة کفارة لما بینهما ما اجتنبت الکبائر رواه فی الستة کقوله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم المسلمون تتکافؤ دماؤهم ای تتساوی فی حرمته والقصاص ولذا قلنا یقتل الحر بالعبد یسعی بذمتهم ادناهم کالعبد المأذون مثلا ولذا ثبت الامان اذا امن واحد من المسلمین ویجب الانتقام علیهم فعلهم العبد بهم ولا غیر وبغیه بالاخذ وهم ید علی من سواهم کالعضو الواحد فی اتحاد کلمتهم وحرمته ودمائهم واموالهم رواه ابو داود وقضی هذا الحدیث کل جملة منه مستقلة لا غیر واحدة الاخری فصلا وقیل لا یصح الحذف فصلا وقیل یجوز ان روی مرة علی التمام والا فلا وان لم یرو فی مرة من المرات غیر وصلی للکمال لنا اذا عدم التعلق بین الجملتین فکخبرین متغایرین فلا یتوقف نقل واحد علی الاخر

وایضا شاع روایة البعض وحذف البعض من الائمة المجتهدین بالاستقراء فهذا یدل علی الجواز فافهم

مسئلة اذا کذب الاصل الراوی المسموع فی روایته عنه بلفظ هذا الحدیث المروی اتفاقا لانتفاء صدقهما معا فیه ای فی هذا الحدیث ولا بد فی الانتفاء من صدقهما ولفوت الاتصال لفوت الحجیة فانتفت انتفاء صدقهما ممنوع بل یجوز ان یکونا صادقین لکن نسی الاصل بل هو الظاهر فان النسیان اکثر من عدم السماع بل خلاف ظن سماع ما لم یسمع فانه بعید جدا فلت الاصل یدعی کذب الفرع ولا شک ان هذا الایجاب صدقه النسیان ما سمع وامکانه نادر لکن یتعین انه ما سمع بسموعه بعید جدا فقد ادرک هذا التکذیب رتبة قویة ولا یجبره بعد هذه البعیدة وبهما علی عدم انتهائها کما کان من قبل فیقبل من روی انتهائها فی حدیث آخر وذلک لان المتعین لا یزول بالشک بل یعمل به وعدم الکل منتهیا کانت ثابتة والان قد وقع الشک فی کلواحد بعینه فلا یزول به اقول وانما یتم هذا لو لم یقع بعد انتهائها بدلا لا اسقاطا یعنی ان مسقط واحد لا بعینه یتیقن فیزول بعدم الکل بعد وانما الشک فی تعیین الساقط منهما فلا یزول بتیقن عدم الکل بدلا فلو اکتفی به ثم النسیان لکن من المبین ان لا کفایة به فان الکفایة انما کانت لو لم یجز الاضلال بالانفراد به احدهما فقط لکن الامر لیس کذلک فانه یجوز الاخذ بحدیث روی باسناد فیه کلاهما مع لا بد من عدم انتهائهما والا لزم الانقطاع فلا کفایة بعد انتهائه بدلا ولو وجه بان الظاهر من حالهما عدم الکذب اتفاقا بل غالبا منه ما سمع من غیره واسماع منه غلطا او وهما من الاخر ما سمع انه لم یسمع فالکذب الذی وقع من احدهما من غیر عمد وهو لا یضر العدالة ثم تعدیل کل بدلا وحاصله بغایة الحق بالقبول وبعبارة اخری ان عدم انتهائها کانت ثابتة من قبل وفی هذا الکذب احتمال ان واحدا منهما تعمد فیه فیقف او وقع له الوهم فلا یفسق ویطرأ بان هذا الشک لا یزول ما کان ثابتا بل

یبقی العمل بہ وعلی ہذا الرد علیہ شئے ایضا وعبارۃ الکشف لاینبو عنہ بل ہو الظاہر من کلامہ ولو قال الاصل للاخر سے یعنی باکذب سر سجا فالائمۃ قالوا الحدیث المروی حجۃ خلافا للکرخی الامام ابی الحسن وجماعۃ منا کالتفاضی الامام ابی زید والامام محمد الامام روایتان ونسب القبول الی الامام محمد والمنع الی ابی یوسف تخریجا من اختلافہما فی قاض قسم البینۃ علی قضائہ وہو لا یذکر بل یعمل بالقضاء المشہود بہ ویقبل البینۃ عندہ الامام محمد یقبل ویعمل بہ وعندہ الامام ابی یوسف لا یقبل ولا یعمل ومثلہ عدم تذکر الاصل وانما قال ونسب ولم یتیقن لانہ لم یوجد الروایۃ صریحۃ وقد قیل ان عدم قبول ابی یوسف لان الحاکم قد یتہم فی الشہود ریتہ وبعدہ الریتہ یرد الشہادۃ وہذا بخلاف الروایۃ فالاولی ان یستخرج من عدم تذکر ابی یوسف المروی عنہ مسائل عدیدۃ فی الجامع الصغیر مع ثبات الامام محمد الف ع علی الروایۃ والعمل دون ابی یوسف ومثلہ عدم تذکیر الاصل الحدیث مع روایۃ الفرع وذکر الامام فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالی الامام ابا حنیفہ رضی اللہ تعالی عنہ مع الامام ابی یوسف فی ہذا الخلاف حیث اورد مثالا بانکار محمد الزہری روایتہ عن عمرۃ عن ام المومنین عائشۃ قال صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم ایما امرۃ نکحت من غیر اذن ولیہا فنکاحہا باطل علی موسی الراوی عنہ عن ابن جریج عنہ وقد تقدم تخریجہ قیل علیہ ان انکار الزہری کان انکار تکذیب فلیس مما نحن فیہ وہذا لیس بشئے فان الامام فخر الاسلام قد عمم عنوان المسئلۃ انکار التکذیب وانکار السکوت وادرد مثالین ہذا وانکار سہیل حدیث القضاء بالشاہد ویمین فلعلہ قصد تمثیل القسمین بمثال مثال القائل بالحجۃ لو لا الراوی الفرع عدل غیر مکذب وہو یغیر بالروایۃ فنسیان الاصل لا یضرہ فوجب العمل بروایتہ کما لو مات الاصل او جن فانہ یقبل روایۃ الفرع مع وجود عدم التصریف منہا والمانع لا یخیل الاذہان قول توقف الاصل عن التصدیق ریب فی صدق فی دعوی السماع فلعلہ منع الوجوب للعمل بل ہو الظاہر لاضمحلال ظن الاتصال ولم یوجد ہذا المعنی فی المقیس علیہ وہو صورۃ الموت والجنون فانہما لو غیر مکذب فلا تبع لانہ وان لم یکن مکذبا لکن انتفاء ریتہ الکذب الموجب لاضمحلال ظن الاتصال شرط وجوب العمل فتامل وقد نقض بالشہادۃ وقد اجیبوا علی عدم قبول شہادۃ الفرع مع نسیان الاصل مع ان الفرع ثقۃ عدل غیر مکذب وجوابہ ظاہر فالتحمیل من الاصل شرط فی قبول شہادۃ الفرع وبعدم التذکر فات التحمیل فتامل فیہ واجیب بان الشہادۃ یضیق من الروایۃ وفیہا یحتاط ما لا یحتاط فی الروایۃ ومن ثمۃ امتنع لثقتہ منہا والحجاب فلا یسمع الشہادۃ الا اذا عاین المشہود علیہ ولا یکفی سماع قولہ من وراء الحجاب وفیہ نظر ظاہر علی الشہادۃ لیست الا کالاخبار الا انہ قد اشترط فیہ امور علی خلاف القیاس کالعدد ونحوہ فیبقی فیما وراء ذلک علی القیاس فان کان التکذیب ریبا فی الصدق ریتہ مانعۃ عن العمل فالخبر احتمال مثلہ والا فلا یرد بہ الشہادۃ فافہم وقد نقض نسیان الحاکم علی ما اذا شہد شاہدان انہ حکم فانہ ینبغی ان یقبل الشہادۃ لانہما عدلان غیر مکذبین مع انہ لا یقبل واجیب بمنع انتفاء اللازم وہو عدم القبول بل لا یقبل عند الامام مالک والامام احمد والامام محمد وانما لا یقبل عندہم لانہ یقبل الروایۃ وقد ذکر الامام ابی یوسف مع ہولاء الائمۃ فی القبول غلط من ابن الحاجب فان کتب ابتاعہ من اخیہ ناطقۃ بعدم القبول عندہ واجیب بالفرق بین الشہادۃ والروایۃ فان نسیان الشاہد الحدیث بعد ما حدث بہ مرۃ او مرتین مع کونہ ریبۃ فی خبر الشہود بخلاف نسیان الروایۃ فتامل وسیندل ثانیا بان سہیلا بعد ما حدث بہ رضی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ الصلوۃ والسلام

قضی البشاوری بین وقفا فی بعض الکتب معروفین بالملازم فلم یعرفہ ولم یتذکر کان یقبل بعد ذلک صدقہ وفی التمہید خبر ابو ہریرۃ وغیرہ والحاصل ان ہذا الحدیث اخرجہ مسلم بسند لیس فیہ ریبۃ ولا تعلیل واجیب فی الکشف وغیرہ بانہ یدل ما ذکرتم علی الوقوع ای وقوع الروایۃ مع عدم تذکر الاصل فاین وجوب العمل والکلام فیہ لانا فی الوقوع قبل فی حواشی مرزاجان ذلک الواقع فلم ینکر علیہ احد فصار اجماعا سکوتیا وقد لزم منہ جواز العمل بہ والجواز لا ینفک عن الوجوب بالاجماع فقد لزم الوجوب اقول فی دفعہ اولا بانہ لا جواز الروایۃ وعدم الانکار لو سلم فہو اجماع علی جواز الروایۃ فاین جواز العمل ولا اثر لہذا فی عدم انکار الروایۃ للاخر الروایۃ من غیر العدل لم ینکروا الا یدل علی الجواز بل الاجماع علی حرمۃ العمل بہا فالقلت التحدیث رفعا بسند عن العدول والسند تصحیح للحدیث والتصحیح لا اقل من ان یدل علی الجواز وسیجئی فی قبول المرسل ان التحدیث من المسقط توثیق لہ وہا الروایۃ من غیر العدل تعلیل بہا فاذا قلت التحدیث انما یکون تصحیحا اذا لم یبین فیہا یوجب الریبۃ وہا مع تبیین ذلک لیس تصحیح ومن بری سکوت الاصل قادحا فی الاتصال یری ہذا السکوت تضعیفا فکیف یکون الروایۃ علی ہذا النحو توثیقا وانما ہو روایۃ مثل الروایۃ من غیر العدل فافہم واقول ثانیا الاجماع علی عدم الانفکاک بین الجواز والوجوب ممنوع لما تقرر عند الحنفیۃ ان الراوی اذا لم یعمل بغیر حدیثہ فی سلف جاز العمل بحدیثہ ولم یجب فقد انفک الجواز عن الوجوب عندہم فاین الاجماع اللہم الا ان یدعی اجماع ما وراء الحنفیۃ یعنی انہم یوجبون العمل بما ثبت فیہ الجواز فلا بد لہم القول بالوجوب فافہم او یقال انہ اراد انعقاد الاجماع فی روایۃ غیر المجہول فتامل جدا وقد یدفع اصل الدلیل بان ہذا نقل حکایۃ واحد ولم یقصد بہ التحدیث حتی یدل علی صحۃ الحدیث فافہم المانع الجید استدل بما روی مسلم ان رجلا اتی عمر فقال انی اجنبت فلم اجد الماء فقال لا تصل فقال عمار یعنی اللہ عنہ اما تذکر یا امیر المومنین اذا انا وانت فی سریۃ فاجنبنا فلم نجد الماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعکت ای تقلبت فی الارض بحیث صار التراب جمیع البدن فصلیت فقال انما کان یکفیک ہکذا فضرب النبی صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم بکفیہ الارض ثم نفخ ثم مسح بہما وجہک وکفیک وقد وقع فی سنن ابی داؤد انما کان یکفیک ضربتان فلم یذکر امیر المومنین عمر فما رجع عمر عن مذہبہ فانہ لا یری التیمم للجنب وفی روایۃ لمسلم فقال عمر اتق اللہ یا عمار قال ان شئت لا اذکر علیک ان امیر المومنین انکر انکار التکذیب لانکار السکوت فلیس ہذا من الباب فی شیء واجیب بان روایۃ ای رد امیر المومنین لا یلزم غیرہ ولعل عندہ معارضا للقبول فوله کیف لا ادعی اشتراکہ رضہ فی الحادثۃ فلما یشبہ ہذہ الحادثۃ فیغرق الریبۃ فی انہ صدق عمارا وہم ولا یلزم من ہذا ان لا یقبل بحر بسکوت الاصل ویرد انہ لما کان الاشتراک فی سبب العلم موجبا للریبۃ فیما علم الشیخ بسبب علم الفرع فسکوت من ہو سبب العلم موجب بالطریق الاولی فافہم ولیفہ لا یجدی ان یقال ان غایۃ ما لزم رد امیر المومنین واما سقوط الحدیث عن الحجیۃ فلم یلزم وانما یلزم لو ثبت الاجماع وقد قبل حدیث عمار ابو موسی الاشعری حیث استدل علی ابن مسعود فلم یقبل ہو کما ہو مروی فی الصحیحین فالجواب بان عمارا لم یکن راویا لہذا الحدیث عن امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ فعدم التذکر لیس من الاصل فلیس من الباب فضعیف لان الکلام فی غیر الریبۃ الحادثۃ المشترک اذ مع قبول الروایۃ واوثوقیۃ فی الاتصال کیف یبقی الریبۃ فیہ اللہ فافہم

مسئلۃ اذا انفرد بزیادۃ صدوق من بین الثقات فان تعدد المجلس وعلم ذلک التعدد او جہل قبل ہذا الحدیث

اشتمل علی الزیادة اتفاقا اما فی صورة العلم فلانه یجوز ان یقع فی مجلس کذا وفی خمسة کذا فیقبل قول الثقة واما فی العمل بخبر احد التعددوان اتحد المجلس وغیره وای غیر هذا الثقة بحیث لا یغفل عن مثلها عادة لکمال عنایته بما لم یقبل ویحمل علی وهم الثقة او الخطا فی فهم المراد او النقلة فی بالمعنی کذلک وهو المنوع من الشذوذ الشاذ المطلق ما انفرد به الثقة من الثقات وشاله انه روی البخاری وغیره عن جابر ان معاذ بن جبل یصلی مع النبی صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم ثم یاتی قومه فیصلی بهم وقد روی انه کان معاذ بن جبل یصلی مع النبی صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم العشاء ثم ینطلق فیصلیها بهم هی تطوع ولهم فریضة وقد تقرر بهذا ان الزیادة ولو کانت لبعرفها غیره فلانه موضع الخلاف وارق التفتیش حتی قیل انه من کلام الشافعی فی تاویل الحدیث مع انه ثبت ما ینافی هذه الروایة علی ما رواه احمد عن سلیم انی النبی صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم فقال یا رسول الله ان معاذ بن جبل یاتینا بعد ما تنام ونکون فی اعمالنا بالنهار فینادی بالصلوة فنخرج فیطول علینا فقال له رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم یا معاذ لا تکن فتانا اما ان تصلی معی واما ان تخفف علی قومک والا ای وان لم یکن بحیث لو کانت لا تغفل غیره فالجمهور یقولون یقبل ولو تعذر الجمع بحیث یکون معارضا فالمصیر الی الترجیح کما هو سنة التعارض وقیل یقبل ان لم تتعذر ولا یقبل ان تعذر وقیل لا یقبل مطلقا سواء تعذر الجمع او لا وعلیه الامام احمد فی روایة لنا الداعی عدل جازم فی روایته غیر مکذب فوجب قبوله کما فی قوله وغفلته لغیره لا یعد بخلاف ما اذا کانت بحیث لا تخفی عنها فان هناک مکذب لروایته فی الجملة فلا یلزم بعدم القبول مطلقا قالوا الظن الحاصل برفع الثقة من بین جماعة کثیرة الوهم فانه لو کانت تلک الزیادة شارک فی سماعها حضار المجلس کلهم وجیب بان لا یلزم فی السماع فیما لم یسمع کما یلزم عند عدم قبولها بعیدا من الغفلة عن الزیادة الواقعة کثیرا مان الانسان یسابق النسیان فلیس الانفراد دلیلا علی الوهم لاحتمال الغفلة اقول یجب ان یجاب بمنع عدم سماع واحد یجوز للثقة لکن سماع واحد مع عدم سماع جماعة وقد شارکوه فی المتوجه لا یخفی بعده فان غفلة الکل فیما یقع مثل سماع مالم یسمع فتدبر ویمکن ان یجاب عنه بان الکلام فی الزیادة التی یمکن خفاءها وکثیرا ما ینقل عن سماع مثل هذه فلا بعد فی غفلة الجماعة عنها واما سماع مالم یسمع فبعید جدا والاسناد وهو ذکر السند والرفع وهو الاتصال الی رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم من غیر ذکر اسناد والوقف وهو بخلافه قول صحابی او الوصل وهو ذکر السند من غیر اسقاط راو من البین زیادة علی الارسال وهو ضد الاسناد ونسبة الحدیث الی رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم من غیر ذکر اسناد والوقف وهو روایة قول صحابی ضد الرفع والقطع وهو اسقاط راو من اسناد فی مرتبة ضد الوصل فاتضحت الارسال وما له نوع من الصحیح والاسناد ونحوه نوع من التوثیق والجرح مقدم علی التعدیل قال ولا بناء فی هذا التقدیم الصحیح علی التعدیل لان الاعتبار فی الجرح والتعدیل بزیادة العلم وهو الکثرة فی التصحیح وذلک ای العلم بزیادة فی الاسناد والارسال فلیس الارسال مثل الجرح فی هذا الحکم والمرات من الراوی الواحد کالمرات من الجماعة اقول وهذا فرع ثبوت الزیادة وقد ثبت وجود مرات کثیرة فاذا کان المجلس مختلفا یقبل الزیادة مطلقا واذا کان متحدة قدمت الترک اذا کانت بحیث لا تغفل عنها لو کانت لم تقبل والا یقبل ولو کانت غیره فالتعارض والسبیل الی الترجیح الا ان یقول الداعی سمعت احمد فرع لیس کما نفرد به من بین الثقات بل یقبل مطلقا لانتفاء وجه لعدم القبول والاوجه الحمل بناء علی الحذف فان یظهر من حال الثقة ان سمع تلک الزیادة وترکها لاجل الاذن

فان حذف بعض الخبر جائز وبعد الحمل صحیح فیحمل علیہ فلا وجہ للرد بل یقبل مطلقا کما ھو المختار عند الحنفیۃ فیما روی الامام ابو حنیفۃ عن ابن مسعود فی روایۃ اذا اختلف الشاھدان والحفظ فی روایۃ البیان والسنۃ فائتۃ تخالفا وتراد او فی روایۃ اخری سلمہ عند لم یذکر القیام للسنۃ بل روی اذا اختلف البیان تخالفا وتراد وقید بذہ الروایۃ بقیام السنۃ جمعا بین الروایتین وحکموا بالتخالف عند قیام السنۃ لان الخبر بالحذف فقالوا انہ حدیث واحد وراوہ مع الزیادۃ لکن حذف الراوی تارۃ فالحدیث من الاصل موجب للتخالف عند قیام السنۃ ساکت عما اذا لم تقم لاجمعا حمل المطلق علی المقید کما زعم البعض حتی لا یرد ان حمل المطلق علی المقید لیس عندکم الا عند تعذر العمل بہما فہذا لیس ہنا مما یجوز فیہ العمل وما اجاب بہ فی الکشف من ان العمل واجب عند اتحاد الحادثۃ والحکم وہنا کذلک فغلط لان الاطلاق والتقیید ہنا وخلافی لسبب فان اختلاف المتنافیین بسبب یتوالف والتراد لا حمل المطلق علی المقید اصلا فافہم وتثبت وہنا بحث ہو ان العمل علی الحذف غیر ممکن فانہ قد تقدم ان حذف بعض الخبر انما یجوز اذا لم یکن المحذوف متغیرا وہنا کذلک لان زیادۃ قیام السنۃ یفید التقیید والجواب ان الحذف حالۃ التغیر انما یمنع لو کان بحیث لا یفہم المعنی المقصود عند حذف الغیر ولیس ہنا کذلک فان الحکم بالتراد قرینۃ تدل علی تقیید الاختلاف بقیام السنۃ فان الظاہر من التراد رد البیع بالثمن وما ورد فی نسخۃ فلیس من التراد فی شیء فافہم

مسئلۃ المرسل قول العدل قال علیہ وآلہ واصحابہ الصلوۃ والسلام کذا فی اصطلاح الاصول والاولی ان یقال ما رواہ العدل من غیر سند متصل لیشتمل المنقطع واما عند اہل الحدیث فالمرسل قول التابعی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کذا والمنقطع ما سقط من اسنادہ اثنان من الرواۃ المنقطع ما سقط واحد منہا والمعلق ما رواہ من دون التابعی من غیر سند والکل داخل فی المرسل عند اہل الاصول ولم یظہر لتکثیر الاصطلاح والاسامی فائدۃ وہو ان کان من الصحابی یقبل مطلقا اتفاقا والا فان سمع غیرہ او من صحابی آخر وبصحابتہ کلہم عدول ولا احتمال لمن خالف فیہ فانہ انکار الواضح وان المرسل من غیرہ فالاکثر ومنہم الائمۃ الثلثۃ الامام ابو حنیفۃ والامام مالک والامام احمد رضی اللہ تعالی عنہم قالوا یقبل مطلقا اذا کان الراوی ثقۃ وقیل من اسند فقد احالک علی من روی عنہ ومن ارسل فقد تکفل نقلہ بالصحۃ لانہ لا یخبر بالعدالۃ غیبۃ فیہ ربہ الی الجناب المقدس صلوات اللہ وسلامہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم وبہذا یزیدہ قوۃ المرسل علی المسند وبہذا یظہر عن ہذا سیاتی فی قبولہ وقال ابن ابان رحمۃ اللہ تعالی من مشائخنا الکرام یقبل المرسل من القرون الثلثۃ مطلقا ومن ائمۃ النقل بعد تلک القرون وجہ کثرۃ العدالۃ فی تلک القرون وعدم فشوا الکذب فیہا ظاہرا انما سمع من العدول وبعد تلک القرون قد فشی الکذب فلا بد من تعدیل الرواۃ ای لا یکون الا من الائمۃ وعلی ہذا لا یشترط التعرض فی الروایۃ والشہادۃ فی تلک القرون کما ہو روایۃ عن الامام والظاہریۃ وہم اصحاب داود الظاہری وانما سموا بہ لعملہم بظاہر الحدیث وعدم تدقیقہم فی فہم المراد وجمہور المحدثین الحادثین بعد المائتین قالوا لا یقبل المرسل مطلقا سواء کان من ائمۃ النقل اولا ومن القرون الثلثۃ اولا قال الحنفی فی شرح الہدایۃ وقد تعقب البعض ہذا القول من البدع وقال شافعی لا یقبل الا ان یعتضد بامور منہا ان یرسلہ من اخر اذا ارسل آخر بان وجد ارسالہ ایضا او قول صحابی او ان یعرف ان الذی ارسل لا یرسل الا عن ثقۃ وقال طائفۃ من المتاخرین منہم الشیخ

ابن الحاجب المالکی والشیخ کمال الدین ابن الهمام مما قبل من اشتراط العدالة من ای قرن کان عند بعض من یاتی ذکرهم لا یقبل فی المرسل من غیرهم وهو المختار قیل وهو مراد الائمة الثلثة والجمهور لا یقبل احد وثق من لیس له معرفة فی التوثیق والتجریح وعلی هذا خلاف ابن بابویه فی عدم اشتراط العدالة فی القرون الثلثة لزعمه عدم الحاجة الی التوثیق فی تلک القرون لان الروایة فیها کان اهل بصیرة فی التوثیق والتجریح والاحتیاط فیما بعد القرون المذکورة التی قد فقد فیها الکذب فیه والروایة فیها قد یکون ممن لیس لهم بصیرة اصلا فلا بد من الاشتراط فافهم لنا جزم العدل العالم الثبت بالواسطة الروایة والقبول الذی کلامنا فیه نسبة المتن الیه علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام تفصیلی تعدیل حمله الذی اعتبره والا کان تعدیلهما منافیا للامامة اذ لا یکاد یمکن ارسال الا بشرائط الاسناد ممن علم عدالته وضبطه قال فی المحصول ان اراد بالجزم الیقین فهذا لا یکون من العدل لان خبر الواحد وان کان مفیدا للظن فیه الجزم وغایته الامر بالظن وان اراد الاعم فهو جزمان بخطاء فلا یصیر حجة علی الغیر الا فی غایة البعد وان اسند به الظن الذی یوجب العمل وهذا الظن من العدل الامام لا یکون الا عند تعدیل الاصل والا کان تدلیسا منافیا للامامة والکلام فی الامام قال ابراهیم النخعی الذی هو کبیر ائمة التابعین حین قال الاعمش اذا روی عن عبد الله ابن مسعود فاسنده لی متی قلت حدثنی فلان عن عبد الله فهو الذی رواه فقط ومتی قلت قال عبد الله فغیره واحد ای فالروایة المکتفة وانما یقصر المسافة وقال ابن سیرین الاولیاء وتاج الاصفیاء ذلک الامام من ائمة الحدیث الشیخ الحسن البصری قدس سره متی قلت لکم حدثنی فلان فهو حدیثه ای حدیث ذلک الفلان فقط دون غیره ومتی قلت قال رسول الله صلی الله علیه وسلم فمن سبعین ای عن جماعة کثیرة والظاهر من کلام هذین الامامین انهما انما یرسلان اذا بلغ الروایة حد التواتر فیرسلها مقدرة علی اسانید ولا بعد فیه ویحتمل ان یکون مبالغة فی تصحیح مراسیلها والله اعلم یراد خوص عباده قیل فی حواشی میر جان کثیرا ما یوجد العدول فی غیر الائمة علم من عادتهم انهم لا یروون الا عن عدل فارسالهم بلا تنصیص تعدیل من رووا عنهم فیکون حجة کارسال الائمة فلا فرق اقول لا نسلم وجود العدول بالصفة المذکورة فی غیر الائمة بل العدول من غیرهم لا یبالون عمن اخذوا وروی لا نری الشیخ علاء الدولة السمنانی کیف عمت علی الزمن الاخری حای رجل یکون داخلا فی العدالة وربما کان الشیخ بشوبه نوع من بعض امره وقال لو سلم الکثرة فی امثال المعدول الذین لا یروون الا عن عدول فذلک فی التعدیل بحسب زعمهم وکثیرا ما یخطئون فیظنون غیر العدل عدلا فلا حجة فی ترکیتهم فافهم واستدل علی اختیار ارسال الصحابة رضوان الله تعالی علیهم قال ابو هریرة لما روی عنه علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام من اصبح جنبا فلا صوم له قرضت علیه ام المومنین عائشة الصدیقة رضی الله تعالی عنها قال جواب لما سمعته عن الفضل بن عباس فی شرح سفر السعادة ان مروان بن الحکم کان حاکما علی المدینة تسائل عبد الرحمن ابن الحارث عن صوم الصبح جنبا فقال سمعت عائشة وام سلمة کان رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم یدرکه الفجر فی رمضان وهو جنب من غیر احتلام فیغتسل ویصوم ثم انفق عبد الرحمن بعد ذلک ان ذکر ابا هریرة فذکر قولها فقال انها اعلم منی وانا لم اسمعه من النبی صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم وسمعته من الفضل ابن عباس رجع ابو هریرة عما کان یقول وفی تدلیس ام المومنین علی ابی هریرة ولا یعرف له اسناد والذی اعلم انه لم یکن سمعه من غیر واسطة وقد یعارض عنده خبر واحد اقرب ما علمته ام المومنین ذاک حق ما قال الخطابی انه قد یعرض عنه فی الاکثر لعلمه ان ام المومنین انما روت

لمخالفة الكتاب فشجرة بنيت على الاصل الموهون فان الرد لم يثبت وانما ردت فعله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والكتاب هو قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقد مر وروى ابن عباس لا ربوا الا في النسيئة واحل به استدل فضل في الطرف ثم قال سمعته عن اسامة بن زيد ورجح مما كان يفتي به بخبر ابي سعيد ولو كان سمعه هو لما ساغ له الرجوع بخبر الواحد المفيد الظن عند معارضة المقطوع بالسماع وما ورد في بعض الروايات عنه مرفوعا فمنشاه منسوبا الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقال البراء بن عازب ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنا حدثنا عنه لكنا لا نكذب في التحديث واجيب بان الائمة من التابعين كالحسن وسعيد ابن المسيب والنخعي والشعبي وابراهيم النخعي وغيرهم وكان ذلك اي التحديث على سبيل الارسال معروفا بينهم مستمرا من قرن الصحابة الى التابعين بلا نكير من احد من الائمة فكان ذلك اجماعا على قبول المرسل ولا يذهب عليك السكوت عن ارسال الصحابة فان قبوله متفق عليه لا يصلح حجة في المتنازع فيه ولعل مقصوده ان الارسال صنع جرى من وقت الصحابة الى القرون التي بعدها وقبل الكل ولم تبركوا المرسل واجيب بانكار محمد ابن سيرين قدس سره هو من كبار التابعين فلا اجماع قال لانا خذ بمراسيل الحسن وابي العالية فانهما لا يبالیان عمن اخذ الحديث وفيه اي في الجواب ما فيه فان غاية ما لزم من قول ابن سيرين عدم قبول مراسيل الحسن وابي العالية خصوصا بسبب مختص لا عدم قبول مطلق المراسيل فلا يضر الاجماع اصلا ثم انه لا يتم قوله ايضا فان غاية ما قال عدم المبالاة في اخذ الحديث لا عدم المبالاة في روايته وايجاب العمل بها وهما شارطان فيهما احدالة وسائر شروط فيهما وان لم يبالیا في الاخذ فهما لا يريدان الا من يعدل ولا يرسلان الا اذا كان مثل الشمس على نصف النهار كما تقدم قوله قدس سره فافهم الاكثر استدلوا اولا بما استدل به للمختار فلا يفيدهم هذا الاستدلال تمسكا بما يقبل مراسلات غير الائمة ايضا فلا يفيد مدعاهم واستدلالهم بهذه الاستدلالات يشهد على ان مقصودهم قبول المرسل من الائمة ذوي البصيرة واستدلوا ثانيا بان رواية الثقة عن احد من الاحاد توثيق له والمرسل رواية عدل عن ثقة فيكون حجة ودفع بان ذلك اي كون رواية العدل توثيقا له في الواقع ممنوع لان مطابقة خبر للواقع غير ظاهر بل احتمال الخطاء قائم نعم رواية العدل توثيق في زعمه وهو المفيد وانما كان يفيد لو كان بعدل الراوي ذا بصيرة وعلم وح لا نزاع وقد عرفت ان مقصودهم الاكثر التجاوز عنه المنكرون قالوا اولا في المرسل جهل ذات الراوي وجهل الذات يستلزم جهل الصفات فيكون صفاته من العدالة والضبط مجهولة هو رواية المجهول غير مقبولة قلنا استلزام جهل الذات جهل الصفات ممنوع فان تحديث ائمة الشان عنه دليل العلم بصفاته قالوا الذات وان كان مجهولة لكن كونه ثقة معلوم وقالوا ثانيا لو قبل المرسل لقبل في عصرنا ايضا للاشتراك في علة القبول قلنا بطلان اللازم ممنوع في الائمة الماهرين بشرائط القبول على ان فساد الزمان يقتضي الكذب وكثرة الوسائط المتغيرة معرفة احوالها مما يرجح في مطابقة جزم المرسل بخلاف تلك الاعصار لقلة الوسائط وصلاح الزمان فافترقا فالملازمة ممنوعة فتامل وقالوا ثالثا لو جاز قبول المرسل لما افاد الاسناد بل يكون هو تطويلا من غير فائدة بادي الارسال والاسناد والثاني باطل لاشتغال الائمة الاعلام به قلنا الملازمة ممنوعة فانه يفيد تفاوت الرتب فان رتبة المسند اعلى من رتبة المرسل فان الاسناد غريبة والارسال فضيحة ويفيد الاتفاق على قبوله للاختلاف في قبول المراسيل وفي الاسناد تفصيل وتفصيل اقوى من الاجمال ولهذا اي لاجل ان المسند اقوى لا يجوز النسخ اي نسخ المسند عنا نعم يقبل المرسل بالمراسيل لما ذكر

ابطال الادنی بالاقوی فانقلت کیف یکون المسند اقوی وقد صح عن تاج المحدثین ما صح من قوة المرسل فلابد من کونه اقوی من المسند لکونه متواترا وهو مقدم علی المسند قلت هذا نادر وجد فلما یوجد ان وجد فهو فی ارسال هذا الخبر لاغیر ثم کونه متواترا عند المرسل لایفید فان الکلام فیمن سمع عنه مرسلا فهو عنده من الاحاد بعد لکونه خبر الواحد المرسل لما مر ان شرط التواتر مساواة الطبقات لکن علی هذا یلزم تعارض المسند والمرسل وعدم ثبوت القوة من جهة الاسناد والجواب هو الاول ویلزم مساواة مرسل هذا الخبر للمسند ولاضیر فیه ومن ههنا ظهر لک جواب خمسة هو ان الملازمة ممنوعة فان فائدة الاسناد الاحالة علی من اسند عنه وقلما یوجد الاطمینان الشدید علی الراوی بحیث یغنی الورع التقی خبرا الی جناب المقدس صلوات الله وسلامه علیه وعلی آله واصحابه وسلم قال الشافعی ان لم یکن معه عاضد لم یحصل الظن بجهالة المروی عنه فلا یکون حجة الا بالعاضد قلنا عدم حصول الظن من غیر عاضد ممنوع بل اعتماد الامام الثقة مفید للظن اقول علی ان قول الصحابی عنده کقول المجتهد وهو لایکون عاضدا فکذا قول الصحابی فالفرق بین الاعتضاد بقول الصحابی والاعتضاد بقول مجتهد خمسة تحکم وفیه ما فیه فان لقول الصحابی مزیة لاحتمال السماع کذا فی الحاشیة وهذا العذر غیر صحیح فانه رحمه الله تعالی ابدی هذا الاحتمال حتی قال کیف یمسک بقول من لو کنت فی عصره لما حجته فلا فرق مع انه یرد علیه ان قول اکثر العلما لیس حجة کقول واحد فلا اعتضاد به ولایجری فیه هذا الجواب اذ لا احتمال للسماع هناک اللهم الا ان یقال ان للجماعة مزیة فقولهم یقوی المرسل ویفیده صحته وقد اخذ علیه بان صم غیر المسند الی شله ضم غیر مقبوله الی شله فلا اعتضاد للمرسل بارسال آخر وهل هذا الا کما ضم ضعیف بالفسق الی آخر وفی المسند العمل به دون المرسل فیلغوا المرسل من البین ویبقی المسند معمولا به فلا یعتضد بالمسند ایضا ورفع الاول بان الظن قد یحصل بالانضمام الا تری کثرة طرق الضعیف یخرجه عن الضعف ویقوی ظن الصدق فکذا هذا والحق ان هذا الدفع مجادلة فان المرسل انما لایقبله بجهالة المروی عنه وبانضمام المرسل الاخر لایرتفع هذه الجهالة بل لایزید علی روایة المجهولین فی العدالة والحفظ ومن البین انه لایصیر روایة المجهول للعدالة بانضمام مثله حجة فکذا هذا والثانی قال ابن الحاجب وارد لادفع له وجیب بانه یعمل به وانما تثبت عدالة رواة المسند فلا یلغوا المرسل بل یعمل به لکون المسند غیر قابل للعمل وهذا فی غایة السقوط فان هذا منهم ما فیه ریبة بالجهالة الی ما فیه جهالة قطعا فلا یزیل هذا المجهول تلک الریبة فلا یصیر وجب العمل علی ان صیر ورتهما دلیلین یقیدنی المعارضة فانه یقع الترجیح عنده بکثرة الادلة فافهم

فرع قال رجل لایقبل فی المذهب الصحیح ولیس هذا کالارسال کما نقل عن شمس الائمة لان هذا روایته عن مجهول والارسال خرم نسبة المتن الی الرسول صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم وهذا لایکون الا بالتوثیق فاقترقا بخلاف قال ثقة او رجل من اصحابنا لان هذا روایته عن ثقة لان الصحابة کلهم عدول ولو اصطلح علی معین معلوم العدالة علی التعبیر برجل فلا اشکال فی القبول

مسئلة اذا تعارض الخبر والقیاس وتعذر الجمع بین الخبر والقیاس کان یکونا خاصین ولا قرینة علی التجوز او عامین متساویین ونحوهما فالاجماع علی تقدیم ارجح الظنین الحاصلین منهما لکن الخلاف فی ان ای الظنین ارجح فقال الاکثر من اهل الاصول ومنهم الائمة الثلثة الامام الهمام ابوحنیفة والامام الشافعی والامام احمد رضوان الله تعالی علیهم والصاحبان ابو یوسف والامام محمد بل جل اصحاب الامام الاعظم رحمهم الله تعالی ان ذلک الرجحان فی الخبر مطلقا والمراد بالخبر ما کان متضمن الدلالة

لاشتمل المشکل والمجمل کما لایخفی وقیل الترجیح فی القیاس مطلقا ونسب الی الامام مالک وقال ابوالحسین المعتزلی القیاس مقدم ان کان ثبوت العلة بقاطع فان لم یقطع الا بالاصل دون ثبوت العلة ووجوده فی الفرع فالاجتهاد فی الترجیح یعنی لیس ترجیح احدهما متعابل قد یکون الخبر مرجحا وقد یکون القیاس مرجحا ویعلم بذا بالاجتهاد فیوکل الیه والا ای وان لم یقطع بثبوت العلة و لا بالاصل فالخبر راجح وقال عیسی بن ابان منا انکان الراوی ضابطا غیر متساهل فالخبر راجح والا فموضع الاجتهاد والحاصل ان الخبر راجح البتة الا اذا وجد فی الراوی نوع من التساهل فینظر انکان هذا التساهل لایضر فی صحة الخبر او حسنیته فالخبر راجح والا فالقیاس وهذا فی الحقیقة بیتین مرادنا عن الائمة الثلثة لامذهب اخر وقال الامام فخر الاسلام انکان الراوی من المجتهدین کالاربعة الخلفاء الراشدین والعبادلة فی الحاشیة العبادلة ابن عباس وابن عمر وابن الزبیر وابن عمرو بن العاص ولیس منهم ابن مسعود وقد غلط الجوهری کذا فی القاموس اقول هذا عند المحدثین واما عند الفقهاء الحنفیة فابن مسعود منهم فالتغلیط غلط وغیرهم کام المومنین عائشة الصدیقة ومعاذ بن جبل وزید بن ثابت وابوموسی الاشعری وابوالدرداء وغیرهم رضوان الله تعالی علیهم کافة اجمعین قدم الخبر وان کان الراوی ممن الرواة وعرف بالعدالة دون الفقاهة کابی هریرة وقد سبق ان ابا هریرة حنفیة مجتهد لاشک فیه وانس ابن مالک فلاتترک الخبر بمعارضة القیاس الا عند انسداد باب الروی والقیاس کحدیث المصراة وقدم کلام الامام فخر الاسلام تقریرا وتبیینا وحاصل رده ان الخبر مقدم البتة الا عند انسداد باب الرای بوقع الریبة فی المطابقة عند کون الراوی غیر فقیه فلایقبل بهذه الریبة فهذا الخبر بالحقیقة موافق لما عن الائمة الثلثة وتوقف القاضی ابوبکر الباقلانی الشافعی والمختارین بعض المتاخرین انکان ثبوت العلة راجحا علی الخبر ووجودها فی الفرع لم تضعف بل بقی علی ما تقدر انه کان فی الاصل او یکون فیه راجحا فالقیاس مقدم وان تساویا فثبوت العلة فی الاصل والفرع وثبوت الخبر فالتوقف ولا احدهما علی الاخر والا ای وان لم تترجح ولا تساویا فالخبر مقدم لنا علی مختار المتاخرین الترجیح فی الراجح وجب فیقدم القیاس عند ترجیح ثبوت العلة ویقدم الخبر عند ترجیحه والترجیح فی المساواة بحکم فیتوقف عند التساوی نحکم اعلم ان هذا اظاهر جدا ولائمة الائمة الثلثة کیف وترجیح الراجح ضروری ومجمع علیه بل کل الخلاف انه یوجد مثل هذا القیاس ام لا فمطمح نظرهم انه لایوجد فمن ادعی مجال القیاس ولو فی صورة فعلیه اثباته ودونه خرط القتاد وللکاشف اولا ترک امیر المومنین عمر رضی الله تعالی عنه القیاس فی الجنین وهو عدم الوجوب المغرة سائر الامور المشکوکة وحاصله قیاس اهلاک الحمل علی اهلاک سائر الامور المشکوکة الحیوة والوجود بجامع جهل ابن مالک انه علیه وعلی آله وصحابه الصلوة والسلام اوجب فیه الغرة کما تقدم وقال لولا هذا لقضینا فیه برایناه او بود او دفظه الله اکبر لولم اسمع بهذا لقضینا بغیر هذا وفی روایة ان کدنا ان نقضی فی هذا برائنا وترک امیر المومنین عمر فی قریة الاصابع وکان رایه فی المختصر بکسر الخاء والصاد وقال الفارسی بکسر الخاء وضم الصاد وقال الفارسی الفصیح فتح الصاد فی الصغیر فیهما وفی الوسطی عشرا وفی المسبحة اثنا عشر وفی التحریر عشرا وفی الابهام خمسة عشر من الابل کل ذلک فی التیسیر قال الشارح کذا ذکره غیر واحد والذی فی روایة البیهقی انه کان یری فی المسبحة اثنا عشر وفی الوسطی ثلثة عشر وروی الشافعی قضاوه فی الابهام کذلک بخبر عمرو من حزم فی کل اصبع عشر من الابل فی الکتاب وترک امیر المومنین عمر رضی الله عنه فی میراث الزوجة من دیة زوجها القیاس المفید بعدم المیراث اذ لم یملکها الزوج حتی یورث ولم یبق الزوجیة بالموت حتی

تثبت له استبداد للقرابة الی غیر ذلک کما شاع وذاع من الوقائع الکثیرة ولم ینکره احد من السلف والخلف فکان اجماعا علی تقدیم الخبر
هذا واضح جدا عند من استقرأ الوقائع والتواریخ اقول القبیل الملازم مما ذکرتم جواز العمل بالخبر لا الوجوب بتقدیم الخبر قلنا سکوتهم
فی المنازعات دلیل الوجوب فافهم وقد یقال لعل المذهب عند امیر المومنین التخییر عند التعارض فالسکوت فی اختیار احد الامرین
فیما لا یوجب الوجوب وهذا لیس بشیء فان سیاق القصة یشهد بخلافه وقوله لو لم اسمع بهذا لقضیا بغیر هذا نص علی ان المانع من العمل
بالقیاس وجدان الخبر ثم ان امثال هذه القضایا کثیرة وما ذکر امثلة مخصوصة یعلم بالتجربة والتکرار والاستقراء التام فالمناقشة
بان هذا انما یدل علی تقدیم بعض الاخبار علی بعض الاقیسة ولعل للخبر ههنا قوة بخلاف سائر الاخبار طائشة لا تصغی الیه وعورض
بترک ابن عباس خبر ابی هریرة توضاوا مما مست النار فقال انتوضا بماء الحمیم من اضافة الموصوف الی الصفة فکیف نتوضا
بما نتوضا واعتذر واه الترمذی وغیره قال له یا ابا هریرة نتوضا من الدهن ونتوضا من الحمیم فقال ابو هریرة یا ابن اخی
اذا سمعت حدیثا عن النبی صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم فلا تضرب له مثلا او ترک ابن عباس خبره من حمل جنازة فلیتوضا
وفی روایة فلیغتسل ولعله اراد الخبر او جب الامام احمد الغسل فی روایة فقال لا یلزمنا الوضوء من حمل عیدان یابسة وترکه خبره
جهده فی استیقظ من منامه وهو من استیقظ احدکم من منامه فلیغسل یده قبل ان یدخلها فی الاناء فان احدکم لا یدری این
باتت یده رواه الشیخان وغیرهما وکذا ام المومنین عائشة الصدیقة وقالا کیف نصنع بالمهراس هو حجر منقور عظیم لا یستطیع
احد تحریکه یوخذ منه الماء بالید اذا ناء صغیر وتوضا منه بادخال الید وحاصل الرد ولو کان هذا الماء الوضوء بالمهراس
حلال فی الجملة لم یثبت هذا منهما وانما ثبت من رجل یقال له قیس الاشجعی وفی صحبته خلاف وجیب بان انکارهما بظهور
الخلاف یعنی بظهور خلافه للترک القیاس هکذا وجدت النسخة ولعلها من خطاء الناسخ والاظهر للترک الخبر بالقیاس وانکاف
فتکلف ویقال فیه اضافة المصدر الی الفاعل من قبیل اضافة الربیع والمفعول مقدر والمعنی لا یکون القیاس تارة
کالخبر بمعنی کونه سببا للترک حتی یکون حجة لکم اقول فیه اعتراف بعدم تقدیم الخبر اذا کان القیاس واضحا من الخبر وذلک لان ظهور
المخالفة انما هو بظهور قیاس جلی یفهم بادنی تامل فافهم وهذا فی غایة السقوط فان حاصل الجواب ان الانکار لان خلافه واضح من الشارع
فان التوضی بماء الحمیم کان معلوما ضروریا فی الدین وحمل الجنازة یتبلی بها من لون صاحب الشرع صلوات الله علیه وآله و
اصحابه وسلم فلو کان موجبا للوضوء لشاع وذاع ولیس هو الا حمل العیدان والمعلوم من الشرع ضرورة انه لیس حدثا وکذا
استخدام المهراس کان معروفا فلو صح ما ذکرتم لم تخف المهراس فقد کما هذا الحدیث لوقوعه فیما یعم البلوی به ولیس فیه اعترافا بتقدم
القیاس ولو واضحا علی الخبر فافهم ولا یبعد ان یقال لم یرد نفس الحدیث بل رووا تاویل ابی هریرة من ایجاب التوضی
بماء النار وحمل الجنازة ونجس الماء بالادخال فی الاناء بانه مخالف للقواعد الشرعیة بل المراد من التوضی فی الحدیثین التنظیف
الید والمضمضة باکل نار النار وغسل الید والرجل من حمل الجنازة ومن النهی عن ادخال الید فی الاناء نهی التنزیه عند الامکان
والاکثر اتباعا لتقریره علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام معاذ الله من اخر القیاس عن الخبر وقال ان لم اجد فی سنة رسول الله
صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم اجتهد بالرای وقد تقدم تخریجه والاستدلال بالتقریر لا یفید تاخیر معاذ حتی یرد ان رای
معاذ وحده لا یکون حجة عند الشافعی وتبعیه اقول هذا منقوض بتقریره علیه وآله واصحابه الصلوة والسلام تاخیر السنة عن الکتاب حیث

قال ان لم اجد فی کتاب اللہ فبالسنۃ مع انہا تعارضہا ان تفقا فتدبر ولعل اختیارہ الکتاب اولا لعلمہ بانہ لا یعارضہ السنۃ واصالۃ وانما التعارض یحملہا بالقرائن الدالۃ علی تعیین المراد وانما ہو کان یشاہدہا ایاہا وبعدم صحۃ بعض الاخبار فی نفس الامر والاساع لہذا عندہ بمعاینۃ مشافہۃ اوسمع من مثلہ واما الرای فمعارضۃ بتمامہ علمہ بالرای المحادث عن اصول المحادثۃ فقد فرض الخبر علیہ فعلم ان لہ تقدما ولا اعتبار للرای الا عند عدم وجدان الحکم فی السنۃ وللاکثر ان القیاس لقدم القیاس لقدم الاضعف وہو خلاف الاجماع والمعقول وذلک اضعف القیاس لکثرۃ محال الاجتہاد فیہ حکم الاصل وکونہ معللا وتعیین الوصف ووجودہ فی الفرع ونفی المعارض فیہا وفی ہذہ المقدمات کلہا شبہات لکونہا مجتہدا فیہا فیکثرۃ الشبہات فی القیاس یکون الظن الحاصل بہ ضعیفا من الظن الحاصل بالخبر فی التحریر احتمال الخطاء فی حکم الاصل ممنوع لانہ مجمع علیہ فیکون قطعیا اقول الاجماع علی ثبوت الحکم فی الاصل لا علی القطع یعنی ان الاجماع علی انہ یجب فی القیاس ثبوت حکم الاصل من غیر قیاس لا انہ یجب ان یکون مقطوعا ثابتا بالاجماع القطعی فیجوز ان یکون حکم الاصل ثابتا بخبر الواحد فاحتمال الخطاء فیہ ثابت کظاہر الکتاب اے کما ان ظاہر الکتاب وجب العمل بالاجماع ولیس مقطوعا بہ ولیس المراد ان کون الاصل مجمعا علیہ لا یوجب القطعیۃ اذ لا اجماع علیہا فانہ فاسد فان الاجماع یوجب القطعیۃ فافہم وعورض بمقدمات الخبر الاسلام والعدالۃ والضبط والدلالۃ ونفی النسخ ونفی المعارض فالظن الحاصل بالخبر بعینہ مثل الحاصل بالقیاس لکثرۃ مقدماتہما ووجود الشبہات فیما وذرت لا یذہب علیک ان ہذہ المقدمات فلما تطرق الشبہۃ ولو تطرقت فی غایۃ الضعف لیس مثلہا فی القیاس کما یحکم بہ الوجدان الصائب علی ان ہذا ان یتم لو کان حکم اصل القیاس ثابتا بالکتاب القطعی الدلالۃ او الاجماع القاطع مع ان اکثر القیاسات قیاسات علی احکام خبر الاحاد فہذہ الاحتمال متحققۃ فی القیاسات مع تلک الاحتمالات فلا تعاول فافہم وتامل المقدمون للقیاس قالوا اولا الظن القیاس حاصل من قبل نفسہ فانہ ینتج الحکم نفسہ والظن فی الخبر یتناول من غیر جہۃ کون قول المخبر الصادق وہو حال کونہ حاصلا من نفسہ اوثق من الحاصل بغیرہ فظن القیاس اوثق فیکون مقدما علی الخبر وقالوا ثانیا القیاس حجۃ بالاجماع والاجماع اقوی من خبر الواحد لانہ لا قوی اقوی فالقیاس من اقوی فیکون مقدما علی الخبر ولا یخفی ضعفہما اما ضعف الاول فلانا لا نسلم ان الظن الحاصل من نفسہ اوثق مما یحصل بعد ملاحظۃ مقدمۃ بل یجوز ان یکون مقدمات مظنونۃ فلنا ضعیفا فظن النتیجۃ ایضا ضعیف غایۃ الضعف ویکون المقدمۃ الملاحظۃ مع الخبر اوضح واقوی فالظن بہ اقوی وثانیا لانہ یجوز ان یکون اصل القیاس خبرا فقد تضاعف الاحتمال فیہ واما ضعف الثانی فلان الاجماع کما انعقد علی حجیۃ القیاس فکذا انعقد علی حجیۃ الخبر مع ان الاجماع علی الحجیۃ لا یدل علی قوۃ المحتج بہ فافہم وتدبر ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣

فصل فی بیان حکم افعالہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم

الاتفاق فی افعالہ الجبلیۃ الصادرۃ بمقتضی البشریۃ الاباحۃ مطلقا فی حقہ صلوات اللہ وسلامہ علی آلہ واصحابہ وفی حق الامۃ والاتفاق فیما خص بہ کالزیادۃ علی الاربع فی النکاح والوصال فی الصوم فانہ واصل ومنع اصحابہ عنہ وقال انی لست کہیئتکم بیت عند ربی یطعمنی ویسقینی کما روی فی الصحاح وصلات التہجد عندی من یقول بافتراضہا علیہ صلوات اللہ وسلامہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلام وغیرذلک تخصیصہ بہ لانشارکہ فیہا اللہ والاتفاق فیما ظہر بیانا بالمجمل یقول مثل صلوا کما رایتمونی اصلی رواہ البخاری وفی کون غیر ایمانا ما قصد بہ قربۃ کوضوء بعد ما لا کالتیمم الی المرافق کما رواہ الحاکم الاعتبار بالمبین فان خاصا فخاص وان عاما فعام وان وجوبا فوجوب وان ندبا او اباحۃ فندب

والاباحة وهذا ظاهر جدا لكن قد نيافش في مثال التيمم فان آية التيمم هو قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ليست مجملة حتى يحتاج الى البيان كيف وقد مر من قبل ان مثل فامسحوا برؤسكم ليس مجملا وغاية ما يكون ان يقال ليس المراد منه الاطلاق والا لزم ان يكفي مسح اصبع واحد او اصبعين من الذراع وهذا خلاف الاجماع فالمراد منه قدر مخصوص من اليد الذي هو من الاصابع الى الابط وهذا القدر مجهول وهو الاجمال ثم وقوع هذا الفعل بيانا له لا ينفي عن كدر فان الاحاديث فيها وقعت متعارضة كما لا يخفى على من تتبع كتب الحديث والتفصيل موضع آخر وما سوى ذلك من الافعال فان علم حكمه من الوجوب والندب والاباحة فالجمهور ومنهم الشيخ ابو بكر بن الجصاص الحنفي وجب فيتناول الحكم لانه ابقى وقيل التاسي واجب في العبادات خاصة دون غيرها والشيخ ابو الحسن الكرخي منا والاشعرية قالوا بخصيصه صلوات الله عليه وآله واصحابه فلا يعم الامة الا بدليل خاص منهم وقول ابن الحاجب في تقريره الى مذهب وقيل الفعل المعلوم بصفة كالمجهول بصفة مجهول فان فيه مذهب ولا نزاع في جريان جميع تلك ههنا فلا بد من ارادة واحد وذ المجهول فتشبيه بالمجهول لنا اولا الصحابة كانوا يرجحون الى فعله انجادا فقد اذ وقد شاع وذاع في وقايع لا تحصى وهذا يفيد علما عاديا بوجوب التاسي وقال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه في تقبيل الحجر لولا اني رايت النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يقبلك ما قبلتك رواه الشيخان وصفة التقبيل كانت معلومة له رض فان مثله لا يغفل عن مثل هذا الحكم ولنا ثانيا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر فان معناه في العرف ان الاسوة لازمة متحققة على راجي الله واليوم الآخر فيكون واجبا والتاسي بالمثل اي الاتيان بالمثل صورة وصفة فيكون الفعل بوصفه عاما للامة ايضا ويقرر بان مفاد الآية ان من كان مومنا بالله واليوم الآخر له اسوة حسنة وهو يستلزم ان من ليس له اسوة حسنة ليس بمومن بالله واليوم الآخر فيكون عدم الاسوة ملزوما بعدم الايمان فيكون حراما فيكون الاسوة واجبة قال في الحاشية وفيه ما فيه ولعل وجهه انه يلزم منه وجوب التاسي ولو كان بصفة صفة الندب او الاباحة وهذا ليس بشيء فان التاسي اي الاتيان على صفة الندب او الاباحة واجب لعينه مراعاة بصفته واجبة وهذا كما يقال العمل على طبق خبر الواحد واجب ان بعض الاخبار يفيد الندب والاباحة لعينه مراعاة حكم الخبر واجب فكذا التاسي بمراعاة الصفة واجب فافهم ومثله قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فانه يفيد لزوم الاتباع وهو الاتيان بالمثل صورة وصفة اقول لو تم هذا لم يكن المستفاد بالمقتدي بالمفترض متابعا للمفترض مع الامام فلا يجوز هذا الاقتداء لان الاتباع شرط ولا يجدان يدفع بالتبادر ويقال بان المتبادر من التاسي والاتباع الاتيان بالمثل صورة وصفة لكن خص الجماعة بالاتباع صورة شرعا وايضا الاركان الصلوتية يصير واجبة عندنا بالتحريمة والاقتداء فوجد الاتباع صورة وصفة فيه واستدل بقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج فانه يدل على التشريك وجودا وعدما لان مفاده ان الله تعالى اوقع التزويج ليستدل به على الاباحة فلا يقعون في الحرج وهذا لا يكون بدون التشريك والتاسي قيل انما يتم هذا الدليل لو علم جهة تزويجه من الوجوب وغيره فانه لو لم يعلم كان خارجا عما نحن فيه انول اباحة التزويج معلومة من التعليل بنفي الحرج كيلا يلزم الاستدراك في العلة فانه لو كان واجبا لكان الاتيان به ضروريا فلا يسوغ للترك اصلا فيؤدي الى الحرج ام لا فيكون التعليل مستدركا وفيه انه يمكن ان يكون التزويج واجبا عليه اظهارا لعدم الحرج على الامة في تزوج ازواجهم فيكون نفي الحرج علة الوجوب وفيه ان في الاظهار بالقول لمندوحة فانه يفيد الجواز فلا فائدة في ايجاب الفعل

فلا یصلح نفی الحرج علة الایجاب وفیه ان القول بنفی الحرج شرعا لا طبعا فان الانسان کثیرا ما یحرج عن فعل المباح لما رای فیه عن الهدایة او تنفر الطبع وفعل الرسول المتبوع نفیهما فلا بعد فی ان یوجب علیه الفعل نفیا لهذا الحرج فتدبر فان الظاهر ان بذل الکلة مجادلة والتزوج لم یکن واجبا علیه وانما کان المیلان الطبع مباحا کما یلوح من سیاق القصة المرویة فی السیر وان جهل حکم الفعل من الوجوب والندب والاباحة فبالاعتبار الامة ذهب الوجوب علیها وعلیه مالک والندب وعلیه شافعی والاباحة وهو الصحیح عند الاکثر الحنفیة والمختار عند الشیخ ابی بکر الجصاص قدس سره وینبغی ان یکون ذلک عند عدم الدوام علی مواظبة الفعل فانه للوجوب عندهم کما یظهر من الهدایة فانه استدل علی وجوب صلوة العیدین بالمواظبة من غیر ترک لکن هذا غیر مطرد فان الجماعة سنة موکدة مع انه لم تترکها صلا وکذا الاذان والاقامة وصلوة الکسوف والخسوف والخطبة الثانیة فی الجمعة والاعتکاف والترتیب والموالاة فی الوضوء وکذا المضمضة والاستنشاق وغیر ذلک مما ثبت فیه المواظبة من غیر ترک مع انها سنة وقد استدل هو نفسه علی سنیة اکثرها بالمواظبة مع عدم ترکها بل بثبوت عدم الترک فتامل حسن التدبر فتعلم ان المواظبة لیست دلیل الوجوب عندهم وینبغی ایضا ان یکون ذلک عند عدم قصد القربة اذ لا قربة فی مباح وهو ظاهر وبهذا هو مختار الامدی من الشافعیة والتوقف وعلیه الشیخ ابو الحسن الکرخی منا والامام الرازی صاحب المحصول من الشافعیة ونسب الی الاکثر الاشعریة واصحاب الوجوب قالوا او لا قال تعالی ما اتاکم الرسول فخذوه والامر للوجوب الابد لیل صارف فالاخذ بالفعل واجب والجواب المنع ما امرکم به فخذوه لمقابله وما نهیکم عنه فانتهوا وقالوا ثانیا قال تعالی فاتبعوه والاتباع الاتیان بالمثل فیجب المثل الجواب المراد الاتباع فی العقائد العلمیة او العملیة او الاتباع فی الواجبات المعلومة والایة لیست مسوقة علی العموم فان الافعال الباحة لا یجب الاتیان بها کیف ما والا یلزم علی کل تقدیر من وجوب فعل مثل کل ما فعل الضد ان بالنسبة الینا الوجوب والندب او الاباحة اذ الضد فی نفس الامر علی وجه الاباحة او الندب لان التاسی فی الصفة ضروریة کما مر فیکون مباحا او مندوبا وقد اوجبتم فی هذه الصورة الوجوب فیجب الضد ان ورد علیه منع کونه مباحا علی تقدیر ان العلم حجة ای ان کان الفعل المفعول بالاباحة غیر معلوم الحجیة یمنع کونه مباحا علینا هو واجب ومنع کونه واجبا علی تقدیر ان العلم یعنی ان کان معلوم الحجیة لا یکون واجبا اقول الاباحة والوجوب مفروضان اما الاباحة فلانه فرض الفعل مباحا علیه صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم والاباحة علیه توجب الاباحة علینا فی نفس الامر واما الوجوب فلم قلتم ان الفعل الغیر المعلوم الحجیة واجب علینا ومنع المفروض لا یجوز فیه ان مقصود المورد ان الاباحة الغیر المعلومة لا یوجب الاباحة واذا کانت معلومة فلا وجوب فلا یلزم الضدان فلیس الاباحة فی غیر المعلوم مفروضا ولا الوجوب فی المعلوم مفروضا وفی الحاشیة ان الالتزام بهذا البعید عن الانصاف ثم ان مثل هذا ابرد علی قایلی الاباحة بان الفعل ان کان علی جهة الوجوب یلزم اجماع الضدین فیجاب عنه بان الفعل علی جهة الوجوب مع عدم به مما لا یجوز فان العادة الشریفة زیادة الاهتمام بحال الواجب وتثبیته وتاکیده فیه نعم یرد ان الوجوب بالتبع وهو الاتباع لا ینافی الاباحة لذاته یعنی انا یلزم اجتماع الاباحة والوجوب لکن الاباحة بالنظر الی نفس الفعل والوجوب لاجل الاتباع فلا محذور کما لا یخفی علی المتدقق. علیه فانه بنفسه مباح ولکونه ایفاء للیمین واجب فتامل وقالوا ثالثا ان رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم طلع نغلبه فی الصلوة فجعلوا یخلجون نفالهم فقال ما حملکم علی ان فعلتم فعالکم قالوا خلعت فخلعنا والحفوظ راینا ک لقیت فالقینا قالا ان جبریل اتانی واخبرنی ان فیهما اذی رواه احمد فاخبرهم فی المتابعة ولم ینکر علیهم نفس المتابعة وبین خصائص

باخبار جبریل ان فی نعله اذی فخلع نعله الخ ان المتابعة واجبة وجواب انه لا یدل علی وجوب المتابعة بل فصاری امره انهم تابعوه ویحتمل انهم کانوا یفعلون لزعم الاستحباب او اختیار احد طرفی المباح ولو سلم الوجوب وانهم تابعوه لزعمهم وجوب المتابعة فمن خذوا عینی یعنی لو سلم فهم الوجوب فانما فهموه من قوله صلی الله علیه وآله وصحابه وسلم خذوا عنی فزعموا انه نهی عن الصلوة فی النعال کما فی سائر الارکان الصلوتیة فی الحاشیة ان هذا الحدیث ثابت بطرق کثیرة وانه ثابت بالضرورة الدینیة وهو اعم من صلوا کما رأیتمونی اصلی فاندفع ما فی التحریر انه لم یعلم بعد وصح قوله عند نزول حد الزنا کما قدمروقالوا رابعاً اختلفوا فی وجوب الغسل بالایلاج من غیر انزال ثم اتفقوا علیه بروایة ام المؤمنین عائشة الصدیقة رضی الله عنها فعله وقد مر تخریجه فلو لم یکن الفعل للایجاب لما اتفقوا بمعرفة الفعل الجواب لانهم اتفقوا بنفس الفعل بل لقوله صلی الله علیه وآله وصحابه وسلم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل رواه الشیخان او یقول سلمنا انهم اتفقوا بنفس روایة الفعل لکن لا نلا نه الموجب بل هو بیان لقوله تعالی وان کنتم جنبا فاطهروا لان الجنابة مجملة فالتحق هذا الفعل بیانا له وقالوا اخامسا الایجاب احوط فیجب القول به الجواب منع الکلیة ای کلیة کلما کان احوط یجب بل انما هو فیما ثبت وجوبه من قبل فیجب فیه ما یخرج به عن العهدة یقینا کالصلوة المنسیة اذا فاتت صلوة من صلوات یوم ونسیها فیجب علیه قضاء الصلوة الخمس من ذلک الیوم لیخرج عن عهدة المنسیة یقینا ومنه نسیان المستحاضة ایاها فیجب علیها الغسل لکل صلوة او کان الوجوب هو الاصل ثم لعارض علیه ما یوجب الشک کصوم یومین من شهر رمضان فان الوجوب فیه الاصل وعروض عارض التمام لامنیة فیجب احتیاطا لا لکصوم الشک لان الوجوب لیس فیه الاصل ولا هو ثابت یقینا فافهم فانه الحق الناد بون قالوا او لا لم یکن للندب فللوجوب او الاباحة اذ لا معصیة ولا وجوب لانتفاء التبلیغ الذی هو شرط الوجوب ولا اباحة لانه مدح بالتاسی والمدح علی المباح الجواب التبلیغ اعم صریحا کان او استنباطا والفعل وان لم یکن تبلیغا صریحا لکنه تبلیغ استنباط وهو یعم الاحکام فنمنع حمله للوجوب یقول انه تبلیغ الوجوب ومن حمله للندب او الاباحة فقد منع تبلیغ الندب او الاباحة ویمکن ان یحمل قولنا جوابا آخر تقریره ان التبلیغ لیس من شرائط الوجوب فقط بل هو من لوازم الاحکام کلها فلو انتفی التبلیغ انتفی الندب فالدلیل مقلوب علیکم فقد ظهر وجه ما فی الحاشیة انه من تتمة الجواب ویمکن ان یحمل اشارة الی النقض ولک ان تقول ان عادته الشریفة کانت اکثر الاهتمام بالواجب وکان یبین صریحا ویبالغ فیه فلو کان الوجوب لبینه صریحا وبالغ فیروح اندفع الجوابان فافهم وایضا نختار الاباحة والمدح بالتاسی لا بالمباح والتاسی مندوب فما مدح علیه فهو مندوب وما هو مباح لم یمدح علیه وقالوا ثانیا الغالب فی افعاله الندب فیحمل علیه ویکون مندوبا ایضا للتاسی اجیب بانا نسلم غلبة المندوب بل الغالب المباح اقول فی غیر الجبلیة من الافعال الظاهریة لان جل همة صلوات الله علیه وآله وصحابه وسلم الاشتغال بالقرب وجوابه ان عدم ظهور قصد القربة الغالب المباح کما یظهر لمن تتبع احواله الشریفة وصار علی التسهیل علی الامة اکثر الحنفیة قالوا الاباحة هو المتیقن عند عدم قرینة القربة لانه لو لم یکن ماذونا فیه لکان حراما علیه وعلینا او مختصا بهما ننتفیان لانتفاء المعصیة والخصوصیة وافعل مراتب الماذون الاباحة لعدم الامر الزائد اذ المفروض انه لا قربة فیه فلا وجوب ولا ندب وذلک لان الکلام فیما لم یظهر قصد القربة فلو کان لبینه لکثرة اهتمامه بالقرب فتعین اباحته وعلی هذا اندفع ما قال قد یقال انما یتم هذا الوجه لو کان المدعی الامکان العام وهو مسلم الاذن اعم من ان یکون مع الترک او لا الامکان الخاص وبعد الاذن هذا الاذن فی الفعل مع الاذن فی الترک لکن مدعاهم هو الثانی

ليست لاوقد لقوا الزائد على الاقوى من الحرج في الترك او استحقاق العقوبة بالفعل من عدم الحرج في الترك ابتداء عن الواقفية ولو لم يتفقوا لكان تواطئهم تحذيرا بالتوقف اللهم ان يثبتوا اجماعا ان الترك بالاصل فانهم المتوقفون فانوا الفعل يحتمل الخصوص بالنبي صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم والعموم للامة منتهيا الى الانواع ستى من الوجوب والندب والاباحة فالحكم باخذها على الامة تحكم فوجب التوقف لوجوب الاحتمالات وان كانت كثيرة لكن وضع النبوة للاقتداء وهو دليل الحكم فلا بد من حكم معين على مشارب مختلفة فمن يرى الوجوب عنده دليل الوجوب ومن يرى الندب فعنده دليل الندب ومن يرى الاباحة عنده دليل الاباحة وهو الصحيح فتدبر ✣ ✣ ✣

مسئلة اذا علم عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الفعل من احد والفاعل غير كافر بل ممن يقبل حكمه بتقليد ولسان فسكت قادرا على انكاره يعني لم يكن مانعا من الانكار من اشغال الاهم وغيرها وهذا هو التقرير دل على الجواز مطلقا من فاعله ومن غيره وقد مر وجه التعميم وقيل لا يدل اصلا والا يدل على الجواز لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وتقرير المحرم مع القدرة على الانكار وشان النبوة يرى عنها اقول يجوز ان يكون ذلك الفعل مما لم يعلم حكمه بعد سيما في بدء الاسلام وح لا يلزم من ترك الانكار تاخير البيان لعدم ما يلزم بيانه ولا تقرير المحرم بعدم التحريم فلا جواز اي فلا تثبت الجواز الا بمعنى عدم الحرام كما هو شان الاباحة الاصلية وحينئذ فتفريع الاحكام الشرعية كاثبات النسب شرعا عليه محل نظر لانه لا تثبت به حكم شرعي فافهم وقد قال بعضهم في عنوان المسئلة اذا سكت ولم يكن حاصل الملكوت كعدم معرفة الحكم وعلى هذا لا يرد عليه بدا الا يراد وبعد ونحن نسير الا اذا علم حكم مخالف بلا عمل به فافهم واق

استشهد به اي بالفعل مع التقرير فاوضح دلالة على الجواز وهو ظاهر

فرع اعتبر الشافعي القيافة في اثبات النسب خلافا للحنفية ومالك والشافعي تبرك الانكار والاستبشار في قول المدلجي بضم الميم وسكون الدال رجل من بني مدلج وكان مشتهرا بمعرفة القيافة وقد بدت له اقدام زيد واسامة حين كانا نائمين فرآها لاقدام بعضها عن بعض فاستبشر به بقوله فدل التقرير والاستبشار على ان القيافة تثبت النسب واذ وان عدم الانكار لموافقة الحق قوله فلا يكون رد قوله والاستبشار لم يكن لكون القيافة دليلا على النسب بل بحصول الزام الطاعنين الذين هم المنافقون بحسب زعمهم الباطل فانهم كانوا يعيبون القيافة حجة كاملة والمدلجي كان كاملا في فن القيافة وكان منشا طعنهم الاختلاف في لونيهما فانقلت علم منكر بطريق ولو كان منكرا لانكره قال واما ترك انكار الطريق فلانه كثيرا ما كان يتردد الى نسبته وترك الانكار عليه في هذا التردد لا يوجب الجواز قطعا وذلك لان الطاعنين هم المنافقون فلا ينفعهم الانكار فلذا لم يشتغل به واما المومنون فقد ثبت عندهم احكام النسب في الفرائض وكانوا عالمين بان القيافة ليس بشيء واما خصوص نسب اسامة فعندهم كالشمس على نصف النهار لاخباره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

مسئلة المختار انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم تعبد بشرع قبل بعثته قبل شرع آدم وقيل شرع نوح وقيل شرع ابراهيم وقيل شرع موسى وقيل شرع عيسى والاشبه ما بلغه اي فعنده شرع بلغه من الشرائع لا بل الاشبه بشرع لم ينسخ لكن على انه حكم الله تعالى لا حكم ذلك النبي لان العمل بشرع منسوخ حرام وبغير المنسوخ واجب عليه فهو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام معصوم من ارتكاب الحرام وترك الواجب فلم انه كان نبيا وادم بين الروح والجسد فلا يتبع احدا من الرسل الذين كانوا خلفاءه فلا تعبد الا من جهة انه حكم الله تعالى لا غير فلم تعيين ذلك الشرع منهم يقيم عليه دليل فيتوقف ونظن انه شرع ابراهيم فان شرعه كانت عامة وشرع عيسى كان منقطعا بقوم فالاشبه اتباعه شرع ابراهيم فقاه المالكية وجمهور المتكلمين قالوا المتعبد بشرع يستقبل عليه صلوات الله وسلامه وآله واصحابه

علیہ واہل الحق من المتاخرین وہم بعض اہل السنۃ المتاخرین المبدعۃ التعبد بشرع غیر واقع وامکان یجوز عقلا وعلیہ القاضی ابوبکر بن الباقلانی وتوقف الامام امام الحرمین والامام حجۃ الاسلام الغزالی قدس سرہ والآمدی والشیراز انما ہو فی الفروع واما العقائد فالمتفاوت علیہ انہ صلوات اللہ وسلامہ وآلہ واصحابہ وسلم تعبد فیہا بشرائع کلہا وہو ظاہر لنا ان الناس لم یترکوا سدی من نشأۃ آدم الی اخر الایام قال اللہ تعالی لیحیی من حی عن بینۃ وقال تعالی ما من امۃ الا خلا فیہا نذیر فلزم التعبد لکل من بلغ بما ان ینسخ ویرتفع من الیمین لانہ حکم من اللہ تعالی متعلق بالمکلف والمعصیۃ منتفیہ واستدل بتظافر روایات صومہ وصلوتہ وحجہ وبعثہ کما صح انہ کان یحیث بقبا واحرامہ وتلک اعمال شرعیۃ البتۃ یفید علما ضروریا انہ یقصد الطاعۃ بہا فتلک الطاعات اما عرفت بالعقل او بالشرع السابق ولا حکم للعقل فتعین الثانی واجیب بان الضروری قصد القربۃ فی طاعاتہ وہو اعم من موافقۃ الامر والتعبد انما یکون عند کونہا موافقۃ للامر وایضا یجوز ان یکون ذلک بالہام من اللہ تعالی دون شرائع السابقۃ وفیہ بحث فیہ الناقون قالوا لو کان اسی وقع التعبد لوقعت المخالطۃ مع اہل الشرائع السابقۃ لمعرفۃ الاحکام عادۃ فان المعرفۃ مقدمۃ العمل وذا لا یحصل الا بالتعلم من اہلہا وہو بالمخالطۃ عادۃ ولم ینقل المخالطۃ قطعا قلنا لا حاجۃ الی التعلم فی المتواتر من الاحکام وقد یمتنع عن المخالطۃ بموانع منہا عداوتہم ایاہ کما حکی فی السیر ان الیہود کلما رأوہ علیہ وآلہ واصحابہ الصلوۃ والسلام سبوہ قالوا سیظہر ثم فیکون ہلاک الیہود علی یدہ وایضا لم یکن من الاحاد اعتماد علیہم لعدم العدالۃ والحق ان المخالطۃ لا یحتاج الیہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم الیہا للمعرفۃ بل کان یعرف من الاحکام الضروریۃ بالہام من اللہ تعالی بخلق علم ضروری فافہم واعلم ان ہذہ المسئلۃ لیس لہا ثمرۃ فی الفروع الا انہم ذکروہا لتعلقہا بالنبوۃ

مسئلۃ المختار انہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم بعد البعثۃ وقبل الاربعین وبعض الامۃ متعبدون بشرع من قبلنا ویجب علینا العمل بہ الم یظہر ناسخ لکن علی انہ شرع بنیا علی انہ شرع لنا وعلیہ جمہور الحنفیۃ والمالکیۃ والشافعیۃ وعن الاشعریین من اہل القبلۃ المنع عن التعبد عقلا کما علیہ المعتزلۃ او شرعا کما علیہ بعض اہل السنۃ وعلیہ ای علی المنع القاضی ابوبکر والرازی صاحب المحصول والآمدی وطریق ثبوتہ عند الحنفیۃ قصص اللہ ورسولہ بانہ شرع من قبلنا بلا انکار ونحن الان التوراۃ مفقود فی الکتب السابقۃ وہو غیر خالیۃ عن التحریف ولا اعتماد علی روایۃ الیہود والنصاری لانہم من غلط الکذابین یحرفون الکلم عن مواضعہ فلا بد من اختیار من اللہ تعالی لوحی متلو او غیر متلو افان قلت علم لم یعتمد باخبار نحو عبد اللہ بن سلام فانہ مومن تقی لا یتعمل کذبۃ قلت ہب انہ لا یکذب لکن یتحرف قد وقع قبل وجودہ بعد عیسی علیہ السلام او قبلہ بقلیل فہو لم یعلم الا التوراۃ المحرف من المحرفین فان قلت انہ صلوات اللہ وسلامہ علیہ وآلہ واصحابہ الصلوۃ والسلام صام یوم عاشورا اعتمادا علی خبر الیہود ان موسی علیہ السلام صامہ قلت لعلہ اوحی الیہ صدقہم فی الاخبار فافہم ومن ثمہ ای من اجل طریق معرفۃ اخبار اللہ تعالی او رسولہ لم یکن شرع من قبلنا اصلا فما سألوا صار واحدا فی الکتاب او السنۃ لنا اولا ان شرع من قبلنا حکم اللہ تعالی فیلزم المکلفین الذین وجد ازمن الخطاب وبعدہ ما لم یظہر ناسخ یرفعہ لنا ثانیا الاجماع علی الاستدلال بقولہ تعالی وکتبنا علیہم فیہا ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن علی وجوب القصاص فی شرعنا ولنا ثالثا ما صح عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم صوم یوم عاشورا حین اخبرہ الیہود صیامہ لمتابعۃ موسی علیہ السلام قال انا احق بہ وہذا واستدل اولا بقولہ

صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم من نام عن صلوۃ او نسیہا فلیصلہا اذا ذکرہا فان اللہ یقول اقم الصلوۃ لذکری ہی خطاب لموسی علیہ السلام فقد امرنا بالقضاء لما کان فی شرع موسی فیکون شرعہ واجب الاتباع اقول لا سلم انہ تعبد بشرع موسی علیہ السلام بل مرہ للوحی الذی اوحی بہ وامر فیہ لوجوب القضاء ولعل الوحی الغیر المتلو فی حقہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ الصلوۃ والسلام وافق الوحی المتلو الذی ورد فی حق موسی فلم یلزم التعبد بشرعہ فافہم ولا یبعد ان یقال ہب ان الامر بالقضاء بالوحی الغیر المتلو بل ہو الظاہر لکنہ علیہ وعلی آلہ الصلوۃ والسلام قد ذکر المتلو الذی خوطب بہ موسی تائیدا وتقویۃ فلو لم یکن حجۃ لم یصح التائید بہا بیس حجۃ بل ہا ہو حرام العمل لا یلیق بشانہ بل لا یصح من عاقل فلزم الحجۃ فوجب التعبد بہ واستدل ثانیا بایات امر فیہا باقتفاء الانبیاء السابقۃ صلوات اللہ علی نبینا وآلہ واصحابہ وعلیہم کقولہ تعالی شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحا وقولہ اتبع ملۃ ابراہیم حنیفا وما کان من المشرکین وقولہ فبہداہم اقتدہ وجیب بان ذلک الاقتضاء المامور بہ فی العقاید والکلیات المجمع علی حسن حفظ الدین والعقل والنفس والنسب والمال ولیس علما ضرورۃ ان بعضہا منسوخۃ البتۃ اما النون قالوا ولا نوح التعبد بشرع من قبلنا لذکرہ معاذ لم یذکرہ فی حدیث معاذ وصوبہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ الصلوۃ والسلام قلنا لم یذکرہ لان الکتاب یشملہ فلا حاجۃ الی الذکر فالملازمۃ ممنوعۃ وشمول الکتاب لان قصص اللہ تعالی لوجوب التعبد عندنا والاولی ان یقول لان الکتاب لا یشملہ وقد تقرر الجواب بان الکتاب یشمل التوریۃ والانجیل وغیرہما لانہا کتب لم نعلم علیہ کلامہ لانہ بعید خلاف المتبادر المتبادر من کتاب اللہ فی عرف الصحابۃ القرآن الشریف ولم یذکرہ لانہ قلیل جدا او انما ذکرہا بوعنہا اکثر الاحکام وقالوا ثانیا الاجماع علی ان شرعنا ناسخ لشرائع التی قبلنا والتعبد بالمنسوخ حرام قلنا شرعنا ناسخ لما خالفہ من الاحکام لا مطلقا بجمیعہا حتی لا یکون الکل حجۃ کالقصاص وحد الزنا وغیرہما فانہا ثابتۃ غیر منسوخۃ وقالوا ثالثا لو کان یتظر الوحی اذا عن لہ حادثۃ ولم یراجع الیہم بمعرفۃ حکمہا فقط ولو کان شرعہم حجۃ لحکم بہ ولم ینتظر وراجع الیہم بمعرفۃ الحکم فانفلت قد راجع الیہم فی الرجم وحکم بہا فی التوریۃ قال او اما الرجم بالمراجعۃ الیہم قالالزام ایاہم یقولون ان حکم الرجم لیس فی التوریۃ قلنا الانتظار وترک العمل بالشرع المتقدم فیما علم بطریق صحیح وہو الوحی بانہ شرع متقدم او التواتر ان تحقق ممنوع بل یعمل کما فی صوم عاشورا واما عدم المراجعۃ الیہم فلتحریفہم الکتاب وکذبہم علی اللہ تعالی فلا وثوق بقولہم فافہم

مسئلہ قال الشیخ ابوبکر الرازی منادی الامام ابوسعید البردعی بکسر الباء الموحدۃ وفتح الدال والعین المہملۃ منسوب الی بردعۃ من اقصی بلاد اذربیجان والامام فخر الاسلام البزدوی وشمس الائمۃ السرخسی قدس اسرارہم واتباعہم ومالک الشافعی فی القدیم القول واحمد فی روایۃ رحمہم اللہ تعالی قول الصحابی فیما لا یکون فیہ الرای ملحق بالسنۃ لغیرہ ای لغیر الصحابی فیجب علیہ تقلیدہ وترک رایہ لامثلہ ای لا یلحق بالسنۃ فی حق صحابی آخر فلا یلزمہ تقلیدہ وذہاب الشافعی فی القول الجدید والشیخ ابوالحسن الکرخی منادی جماعۃ وعلیہ استمر اصحاب الشافعی وقالوا قولہ وقول مجتہد آخر وہو ای وقیل قول الشیخین الامامین امیری المومنین ابی بکر وعمر رضی اللہ عنہما ملحق بالسنۃ فقط دون اقوال اخرین من الصحابۃ وینبغی ان یکون النزاع فی الصحابۃ الذین اقتفوا اثارہم فی الصحبۃ وتخلقوا باخلاقہ الشریفۃ کالخلفاء والازواج المطہرات والعبادلۃ وانس وخذیفۃ ومن فی طبقتہم لا کلمۃ الفتح فان اکثرہم لم یحصل لہم معرفۃ باحکام الشریعۃ الا التقلید واللہ اعلم والنزاع فیما لم یعم بلواہ واما فیما عم البلوی بہ وورد قول الصحابی مخالفا للعمل المتبلین لا یجب الاخذ بہ بالاتفاق لانہ لا تعمل فیہ السنۃ فلا تصلح ہو بالقبول شبہۃ بہ ولا یختلف بہ بین الصحابۃ فانہ لا یجب فیہ الاخذ بل یجب التامل فیما یوجبہ

الرای یوخذ به ولا یکون بحیث سکت الباقون عنه فانه اجماع بسبب اتباعه بالاتفاق قال الثانی اولا لو کان مذهبه حجة لکان قول الاعلم او الافضل غیر الصحابی حجة بیقین واللازم باطل بالاجماع اولان الاصل للعلمیة یکون حجة الا کونه کذلک اما علم او افضل اولا عصمة اقول لا سلم انه لا اصل للعلمیة الا الاعلمیة والافضلیة بل العلة ظن الصواب من صاحب الشرع وفهم مراده بشاهده القرائن لما علم من عادتهم الشریفة المفتوحة بالنص الا نادرا والظن یتبع الاغلب فافهم واعلم انه علی هذا ینبغی ان لا تقلید مذهبه لو صرح بانه اخذ فی الرای وعبارة الاسلام فخر الاسلام ینبوعه وما اجاب به فی شرح الشرح الصحابی یجوز ان یکون لعدم تاثیره فی الحجیة فالعلة الصحبة فلا یلزم من عدم حجیته قول کل اعلم وافضل فاقول مندفع بانه لا حکم الا حکم الشرع فلا مدخل للصحبة فی الحجیة فتامل ولک ان تقرر الجواب بان برکة الصحبة والتخلق بالاخلاق النبویة یوجب اصابته الحق وعدم الخطاء فی رایهم فیکون مذهبهم حجة لکونه مطابقا لما عند الله من الحکم ومذهب سعید فان مثل هذه البرکات توصل الی الاعین ات ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب احد من البشر فافهم وهذا هو الذی صرح فیه بالنقیض بالرای اولم یصرح وقال الثانی ثانیا لو کان مذهب الصحابی حجة لزم اجتماع النقیضین لتناقض بعض الصحابة بعضا فی الاحکام بوقوع الاختلاف فی کثیر من المسائل فالثابت هذا ینقض بخبر الواحد اذ لو کان حجة لزم اجتماع النقیضین بوجود التناقض فیه ایضا قلت هناک احدهما ناسخ للاخر فی نفس الامر فالحجیة واحد منهما فی نفس الامر لکن یجهلنا بالتاریخ تعارضا عندنا فالاختلاف ما نحن فیه اذ لا نسخ بعد وفاته صلوات الله وسلامه علیه وآله واصحابه وسلم والجواب انه لا تناقض ههنا ایضا لان اصابة الحق کان کثیرا یا فاذا اختلف فالحق احدهما فی نفس الامر لکن یجهلنا به وعدم الاولویة وقع التعارض ظاهرا فلا یلزم التناقض بل اللازم الترجیح بالرای او التخییر فی العمل او التوقف ویمیل بالقیاس او الاصل علی اختلاف القولین کما سیجیء وقال الثانی ثالثا لو کان مذهبه حجة یلزم تقلید المجتهد غیره وهو باطل اتفاقا والجواب اذا کان مذهبه حجة فمن ماخذ الحکم یاخذه فلا تقلید اذ اخذ الحکم من الدلیل لیس تقلیدا فافهم قال فالمثبت لتقلید الصحابی عموما هو اما کان احد الشیخین او غیره قوله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم اصحابی کالنجوم فبایهم اقتدیتم اهتدیتم وقد تقدم تخریجه مع ماله وعلیه وقال المثبت خصوصا تقلید الشیخین فقط اولا قوله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر وعمر واجیب بان المراد بالمخاطبین فی الحدیثین المقلدون هو ظاهر فی الاول جدا اذ لا بد لخطاب الشفاهی من مخاطب موجود وفهم ایضا اصحاب والجواب عن الثانی بان غایته ما یلزم وجوب اقتدائهما لا نفی اقتدا غیرهما فافهم وقال المثبت خصوصا ثانیا ولی عبد الرحمن بن عوف رضی الله عنهما غیر المومنین علیا کرم الله وجهه الخلافة بشرط الاقتدا بالشیخین حین جعلها امیر المومنین عمر شوری بین ستة امیر المومنین عثمان وعلی وطلحة والزبیر وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابی وقاص وقال قد ذهب رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم وهو راض عنهم ستولی للستین عبد الرحمن فلم یقبل امیر المومنین علی ولی امیر المومنین عثمان الخلافة بهذا الشرط فقبل فصوبوا ولم ینکر احد من الصحابة فصار اجماعا وهو ضعیف کیف ولو تم لزم تقلید الصحابی المجتهد صحابیا مجتهدا وذلک باطل اتفاقا قبل المراد ستاتیه فی السیر والسیاسة فلم یقبله امیر المومنین لانه احتیاط فی الدین وکل امیر لما فوقه وقبله امیر المومنین عثمان لما سبق فتقلید الصحابی فیما لا یدرک بالرای عند الصحابی یجب اتفاقا کتقدیر اقل الحیض یقبل ابن مسعود والحسن وامیر المومنین عمر وامیر المومنین علی وعثمان ابن ابی العاص مخرجه فی التیسیر الی جامع الاسرار عن التقدیرات مما لا یهتدی الیه الرای فانقلت تقدیر حیض

صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم مرفوعا اقل الحيض ثلثة ايام اكثرها عشرة ايام فهنا عمل به لا بقول الصحابي وهذا الحديث وان كان في سنده ضعف لكن صار بتعدد الطرق حسنا قابلا للاحتجاج كما بينه الشيخ ابن الهمام في فتح القدير قلت لا بأس به غاية الامر انه عام دليلان على مطلوب واحد مثال آخر روى زيد بن ام انس قالت جاءت ام ولد زيد بن ارقم الى ام المؤمنين عائشة فقالت بعت جارية من زيد بثمانمائة درهم الى العطاء ثم اشتريتها قبل حلول الاجل بستمائة وكنت شرطت عليه ان بعتها فانا اشتريها منك فقالت لها عائشة بئسما شريت وبئس ما اشتريت ابلغي زيد بن ارقم انه قد ابطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان يتوب منه قالت فما بيننا قال قالت عائشة فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فيتقم الله منه والحكم بطلان البيعة لا يكون بالرأي فلا بد من السماع فانقلت يجوز ان يكون الوعيد لما انه بائع الى اجل مجهول وهو العطاء او لانه شرطها عليه شرطا او نفسها وشرط الفاسد يفسد البيع وكذا الاجل المجهول قلت لو سلم ان يوم العطاء كان مجهولا وان الشرط المذكور او كلها فسد العقد انما قالت بئسما شريت واشتريت ابلغي اه فقد رتب الوعيد على شرائها منه وانكان بيعها فاسدا فظهر ان شراءها باع باطل بالباء قبل نقد الثمن لا يجوز وذلك اي وجوب التقليد وكون مذهبه في حكم المرفوع لانه لا بد من حجة تقليه لان الفتوى والعمل من غير حجة شرعية حرام والصحابة يرثيون عنه بعد انهم فالحجة عقلية او نقلية والاول منتف بالعرض فتعين الثاني فله حكم الرفع فمذهبه دليل الدليل كالاجماع ونقص بالصحابي فانه ينبغي ان يجب عليه التقليد ايضا لان المرفوع وجب الاتباع عليه ايضا ونقض تقليد التابعي فيما لا يدرك بالرأي لا بد له من حجة نقلية ايضا اقول لنختلف اي نختلف المدعى ممنوع بل يجب على الصحابي اتباع قوله وعلينا اتباع قول التابعي فيه لا مطلقا على عدم الريبة بانحاد المذهب من غير حجة ولذا عمل زيد بن ارقم بقول ام المؤمنين لكن للصحابة ان يرتابوا فيهم في بعض الاحيان بعضهم بقول بعض اما نحن فلا نتكلم الا بخير ولا نرتاب فيهم بوجه لقيام الحجة عدالتهم كالشمس على نصف النهار فلا يجوز لنا ترك التقليد واما التابعي فيجوز لنا الريبة فيه ايضا لعدم دلالة النص على عدالة التابعين وانما الظن باستقراء الحال فتدبر وقد يجاب عن الثاني بان اتخاذ الصحابي مذهبا فيما لا مجال للرأي فيه دليل دلالة قاطعة او مظنونة ظنا قويا او سمع فيه شيئا فهو قطعي عنده ثبوتا فهو شاهد للقرائن فلا يضر في فهم المراد فمذهب الصحابي دليل الدليل واما التابعي فليس كذلك سماعا فالمسموع ليس مقطوع الثبوت وهو غير شاهد للقرائن لمظنة مجاز عليه اختلافي فهم المراد وظن التابعين دليلا دليلا ومع ذلك العدالة غير منصوصة فاضمحل فيه ظن الدلالة على الدليل فافهم

تنبيه لا بد اية في المسئلة المذكورة عن الامام ابي حنيفة وصاحبيه بل اختلف مجلسهم فتارة يقلدون وتارة لا فلم تشترط اعلام قدر رأس المال ما بد في السلم لان الاشارة كالتسمية في المعرفة والتعيين يرتفع بها الجهالة وشرطه بقول ابن عمر وقد فرغ الى امير المؤمنين عمر ربيطة فلم يقدره وقال وضمنا الاجير المشترك فيما لكن الاستحسان عنه كالسرقة لا كالحرق الغالب بقول امير المؤمنين علي كرم الله وجهه رواه ابن ابي شيبة وروى الشافعي عنه رضي الله عنه كان يضمن الصباغ والصائغ ويقول لا يصلح الناس الا ذلك وتقاه اي التضمين هو بناء على ان الاجير بين فلا يضمن كالمودع الا اذا وجد التعدي فلم تقبل وقلد انا لكن قال الشيخ عبد الحق دهلوي في فتح المنان في تائيد مذهب النعمان قال ابن المبارك قال ابو حنيفة ما جاءنا من رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم فبالرأس والعين وما جاءنا عن اصحابه فلنا ان نختار منه ما شئنا وهذا نص صريح منه على انه يقلد الصحابة وانا عمله في بعض المسائل على خلاف قول الصحابي فلعله ثبت عنده وعارضه قول آخر

کما قیل فی مسئلة التضمین ان امیر المومنین علیا کرم الله وجهه رجع عنه بل نقل فیه صدیثا مرفوعا فهم تدلیل التابعی ولو لزاحم بفتواه رای الصحابة فی عصرهم فلیس مثلا لهم فلا یکون قوله کالمرفوع لعدم وجود المناط وهو السماع ومشاهدة القرائن ولا فصل الصحابة روی عن الامام اذا حجبت الصحابة سلمنا بهم واذا جاء التابعون زاحمناهم وفی روایة لا اقلهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد کذا فی التقریر کذا فی الحاشیة وان صح هذا فیرشدک الی ان اجماع الصحابة یوجب العمل ولا عبرة بالتابعین عند حضرتهم فاستدلال البعض علی صحة تقلیده یردشبه یح وهو تابعی جلیل القدر قلده القضاء امیر المومنین عمر رضی فبقی قاضیا الی زمان امیر المومنین علی کرم الله وجهه ودوحوا آله الکرام وبعده ثم ترک القضاء زمن فتنة عبد الله ابن الزبیر واستعفی الحجاج مظالم من القضاء فاعفاه لما رای من عدم تمکنه من الحکم بالحق ومات هو رضی الله عنه سنة سبع وثمانین شهادة الامام الحسن رضی الله تعالی عنه وهو ای امیر المومنین علی کرم الله وجهه بفصل الایام شهادة للاربعین جاء امیر المومنین علی کرم الله وجهه بیهودی شریحا فادعی علیه ان الدرع الذی فی یده درعه وانکره هو فطلب شریح البینة منه فجاء بالامام الحسن رضی فشهد فقال شریح قبل شهادة مولاک ولا اقبل شهادة ابنک فانتزع امیر المومنین علی کرم الله وجهه الدرع فاسلم الیهودی وکان معه الی ان استشهد بصفین ومخالفة مسروق وهو ایضا من کبار التابعین ابن عباس فی ایجاب مائة من الابل فی الند یدیج الولد الی شاة وقال لیس ولده خیرا من ولده فرجع ابن عباس عن قوله لا یفید خبر بقوله فاستدلال البعض فان غایته ما لزم منه ان مخالفة التابعی للصحابی قد وقع واما انها حجة فمن این تم یدل علی عدم تقلید التابعی للصحابی وهذا ایضا غیر تام عندنا ای الحجیة فان شریحا وان خالف امیر المومنین علیا کرم الله وجهه لکنه وافق امیر المومنین عمر ویوافقه ایضا الحدیث المرفوع المروی فی الهدایة الذی خرجه فی فتح القدیر بسنده متصل برواته الشیخ ابی بکر الرازی عن ام المومنین عائشة الصدیقة رضی الله عنها لا یجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده ولا المراة لزوجها ولا الزوج لامراته ولا العبد لسیده ولا السید لعبده ولا الشریک لشریکه ولا الاجیر لمن استاجره ومخالفة مسروق لحکم سلیمان مخالفا لحکم داود وفی الحرث الولد کما روی فی الصحیحین

فصل فی التعارض وهو تدافع الحجتین

ولا تحقق الا بوحدات من الزمان والحکم والمحل وغیر ذلک ولا یکون فی الحج الشرعیة فی نفس الامر والا لزم التناقض فان الحج الشرعیة لا بد من انتاجها فی نفس الامر ان کانت صحیحة المقدمات فی نفس الامر وقد فرضت کذلک فیلزم وقوع النتائج المتناقضة فی نفس الامر سواء کان قطعا کما اذا کان الحجتان مقطوعتین او ظنا کما اذا کانتا مظنونتین بل تصور التعارض ظاهرا فی بادی النظر للجهل بالتاریخ او خفاء فی الفهم المراد او فی مقدمات القیاس وهذا یمکن فی القطعی والظنی علی السواء فتجویزه فی الظنین فقط مع قطعیة فی القطعیتین کما فی المختصر وفی سایر کتب الشافعیة محکم اقول الا ان یجوز مع المساواة التخلف عن المدلول فی احدهما فی الظنین فیجوز ان یکونا ما ظنیتین فی المدلول لکن تخلف احد المدلولین فلا تناقض ولا یخفی ان هذا مکابرة فان من ضروریات انه اذا ظن مقدمات الدلیل یقع الظن بالنتیجة ایضا فالظن بالملزوم یستلزم الظن باللازم وکذا تحققها یستلزم تحقق النتیجة فی نفس الامر واعلم انه قد حرر فی کتب الشافعیة ان هذا التعارض مع عدم المزیة ممتنع فی القطعیتین وکذا المختلفین واما الامارتان فلا تعارضان ایضا عند الکرخی واحمد خلافا للجمهور ثم حکم التخییر عند القائلین ابی بکر والبصری والی هاشم والباقلانی عند بعض الفقهاء فهذا تدل علی ان التعارض عندهم بحسب نفس الامر وهو باطل للزوم التناقض

والبحث الذی اشارع منتزعۃ عنہ فقد بان لک ان لا تعارض الا عندنا للجہل وحکمہ النسخ ان علم المتقدم والمتاخر ویکونان قاطعین
لہ وہذا ظاہر جدا والا علم المتقدم منہما فالمتاخر ان امکن ویعمل بالراجح لان ترک الراجح خلاف المعقول والاجماع والا فالمجموع بقدر
الامکان للضرورۃ وان لم یمکن الجمع لتساقطا لان العمل باحدہما علی التعیین ترجیح من غیر مرجح والتخییر ہنا لا وجہ لہ لان احدہما منسوخ کما
ہو الظاہر او باطل فالتخییر بینہما تخییر بین ما ہو حکم اللہ تعالے وبین ما لیس حکمہ تعالی فاذا تساقطا فالمصیر فی الحادثۃ الی
ما دونہما مرتبا فاذا کان التعارض بین الآیتین فالمصیر الی خبر الواحد واذا کان بین الخبرین فالمصیر الی اقوال الصحابۃ
او القیاس وہہنا مباحث الاول ان المصیر الی دونہما من الحجۃ غیر صحیح فان الحجۃ الواحدۃ کما تعارض واحدۃ تعارض اثنین
فالآیۃ المعارضۃ لآیۃ تعارض الخبر الموافق لہ وہکذا فالتعارض لو سقط الآیتین یسقط الخبر الذی دونہما ایضا والجواب بان خبر الواحد
لما لم یکن لہ حکم عند مقابلۃ الآیۃ صار بمنزلۃ العدم والرديف فیصیر مرجحا لاحدہما فیعمل بالآیۃ الموافقۃ للخبر لاجل ہذا الترجیح لیس بشیء لان
الترجیح عندنا لا یکون بما یصیر بہ قیام الحجۃ والخبر فی نفسہ حجۃ لو لم یکن الایات فلا یقع بہ الترجیح وقد نص فی البدیع علی
ان لا یرجح الکتاب بالخبر لکونہ دلیلا بانفرادہ فافہم واجاب الشیخ الہمداونی فی شرح اصول الامام فخر الاسلام بان الحجتین المتنافیتین من نوع
واحد اعنی الصادرین عن متکلم واحد لا یعتبر عند التعارض کالکلام المرتب المناقض اخرہ الاول کما اذا شہد شاہد بحادثۃ ثم الآخر
بما ناقضتہ للاولی لا یلتفت الی قولہ ویسقط ولا یسقط قول الحجۃ فکذا ہہنا الآیتان کلام متکلم واحد وہو اللہ سبحانہ وتعالی کلام
متکلم آخر فاذا تعارض الایتان فقد التحقا بالعدم وبقی السنۃ سالمۃ عن المعارضۃ وفرع علیہ ان عند تعارض الآیتین یصار الی السنۃ
المتواترۃ لانہ کلام متکلم آخر وانہ اذا تعارض الآیۃ والسنۃ المتواترۃ لا تناقضان وبین کلام مبسوط ولا یفقہ ہذا العبد حق التفقہ
لان السنۃ لیست الا بوحی اذ لا حکم الا للہ فالسنۃ والکتاب کلاہما کاشفان عن حکم الہی والتعارض انما وقع بین الحکمین وہو
کلام اللہ تعالے الازلی وہو کلام متکلم واحد وایضا الکلامان الصادران من متکلم واحد صادق فیہ لا یمیل ولا ینبغی قطعا سواء فی المطابقۃ واذا
صدر عن متکلم آخر صادق قطعا لیس لہ فضل علی ذینک الکلامین المتناقضین والقیاس علی الشاہد باطل لانہما لیس مقطوعا
بالصدق فاذا صدر عنہ کلام تبین نقص او جب الریبۃ فی الحفظ او العدالۃ فوقع الریبۃ فی الصدق فلا یقبل وہہنا لا مساغ للریبۃ
اصلا بل متکلم السنۃ صادق قطعا کمتکلم الکتاب فلا بد من مطابقتہما وہو التعارض واما الفرعان فثمرۃ شجرۃ فاسدۃ ونقص ما ہو اکثر
فیہ وغایۃ ما یقال فی ہذا المقام انہ اذا وقع التعارض وتعذر الترجیح فاما ان یتقاعد کل من الآیۃ والخبر الموافق لہ والقیاس لما اکثر
لمعارضۃ الآیۃ الاخری ایاہ فیتعذر العمل فی الحادثۃ وذا لا یمکن ان یقال بمثل ہذا الاصل لان الاصل اما دلیل فہو ایضا معارض
فیتقاعد عن الحجیۃ وانما لیس دلیلا فیلزم العمل من غیر دلیل واما ان یعمل لواحد منہما علی سبیل التخییر وذلک تخییر بین ما ہو حرام العمل
وواجب العمل لان احدہما منسوخ قطعا وہو حرام العمل واما ان یعمل باحدی الآیتین دون الاخری وہو ترجیح من غیر مرجح واما
ان یتبصر ادلیلین متعارضین اولا ولا یعتبر بما ہو ادون منہما اذ الضعیف یضمحل عند مقابلۃ القوی ولا یستطیع معارضتہ ثم تبصر فیما فات
للمعارضۃ فکانہما لم یکونا لا من الاصل واذا لم یتفاوتا من الیمین یبقی الدلیل الادنی من غیر معارض فیعمل بہ فہذا ہو الشق الباقی
فتامل فیہ وقال مطلع الاسرار بالالہیۃ قدس سرہ قد رأیت فی بعض کتب الاصول ان القیاس ان یہدر رأسا کلما لکن الاجماع
قد انعقد علی ایدار القویین والعمل بالادنی وقد ثبت بالعمل الامر جدا فافہم الثانی ان ہذا الاصل یقتضی ان یصار

عند تعارض الآیتین الی السنة المتواترة وعند تعارضهما الی الاجماع ان وجد والا فاخبار الاحاد وعند تعارضهما الی اقوال الصحابة ثم الی القیاس فلم فلتم انه لیصار عند تعارض الآیتین الی اخبار الاحاد ثم الی اقوال الصحابة والقیاس قلت والجواب عنه ان الاجماع مرجح ومقدم علی الکل عند معارضته ایاها لانه لایکون منسوخا بکتاب او سنة ولایکون باطلا فتعین ان یکون الکتاب او السنة وکانت متواترة منسوخة والاجماع کاشف عن النسخ فحینئذ تعارض الآیتین والسنتین ووجود الاجماع یجعل ناسخا لما خالفه فقد ترجح بترجیح قطعی والکلام فیما لاترجیح فیه ولایمکن هناک الاجماع واما السنة المتواترة فمثل الآیة فی ایجاب العمل والقطعیة فالسنة المتواترة تعارض الآیة کما تعارضها آیة اخری لاتفصیل عندها فلو اعتبر التعارض یلزم تساقط الکل من الآیتین والسنة ومن ههنا اندفع ما فی التلویح ان اعتبار خبر الواحد عند تعارض الآیتین اما لان الخبر مرجح لما وافقه فغیر وارد علیه ان الترجیح بکثرة الادلة واما لان التعارضین تساقطا فبقی الخبر سالما عن المعارضة فمثله یمکن ان یقال فیما اذا کان آیة ثالثة موافقة لاحدهما فیقال قد سقط التعارض فیعمل بالسنة ولایحتاج الی ما اجاب بجواب فاسد هو ان خبر الواحد لما کان ضعیفا غیر معتبر فی مقابلة الآیة صار معتبرا للآیة الموافقة فیعمل مرجحا وقد عرفت فساده ولایحتاج ایضا الی ما اجاب به الشیخ الهمداد ان التساقط انما هو للدلیلین من نوع واحد ویعمل بنوع خر وهو والآیة المتلوة من نوع المتعارضین وقد عرفت فساده لوجه خر غیر وانما بینا ظهرلک ان الآیة والسنة المتواترة اذا تعارضا تساقطا ایضا کما زعمه الشیخ الهمداد فافهم الثالث ما اورده الشیخ الهمداد ان اقوال الصحابة فیما یقول فیما یدرک بالرای وهو غیر معتبر لکان حجة فیعتبر عند تعارض الاخبار وقول فیما لایدرک بالرای وینبغی ان لایعتبر عند تعارض الاخبار لان حجیة الخبر قطعیة فهو ایضا خبر فلیس وهو ینبغی ان یسقط ایضا وایضا هو من نوع المتعارضین والمتکلم بهما وبه واحد وقد جعل صاحب الهدایة قول ابن مسعود تغلیظ الدیة بالکفر فیما رفع فقد جعله کالخبر فی المعارضة وقال ومراد المشایخ باقوال الصحابة الاقوال التی فیما یدرک بالرای لاکما فی المتون من التعمیم وتحقیق الحق فیه ما نقص علیک ان الصحابة منهم مقطوع العدالة کاصحاب بیعة الرضوان وبعض من تشرف بالصحبة بعده ومنهم من هم مظنون العدالة فاقوال الفریق الثانی ظاهر انها انما یدل علی السماع ظنا لاحتمال الفتوی من غیر دلیل ولو کان احتمالا مرجوحا فاقوالهم انکانت راجحة الی الخبر لکلها دونه رتبة واما اقوال الفریق الاول فانکان کون فتواهم من دلیل تعین المقطوعیة عند التتبع لکن کونها مما لاندرک بالرای غیر مقطوع به بل غایة الامر الظن وغایة العلم انه لایصل الیه رأینا واما الصحابة رضوان الله تعالی علیهم فلما کان رأیهم اعلی من رأینا واذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم متوقدة نبور اسلی احتمل ان یکون رأیهم قد وصل فافتوا بالرای فیهتا احتمال کون مذهبهم بالرای قائما فلایدل قطعا علی السماع نعم الظاهر السماع فیکون ادون من الخبر الصریح اذا کان ادون فلایصلح معارضا للسنة فیصلح عند قیامها واذا تساقطا فیقوم حجة فیعمل به واما قول صاحب الهدایة فقه خبر خاص ولعل فیه نوعا من الضعف صار به مثل الخبر المظنون من فتوی صحابی بدری رضوی ذی مناقب علیه منقوض علیه بالعدالة والفضل بنص محکم الذی صح فیه مرفوعا تکو المجتهدون امم عدید فافهم والا وجد الاولی فالعمل بالاصل لازم فان العمل بالاصل عند عدم الدلیل اصل متاصل فی الباب کما فی سور الحمار فانه نهی رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم عن اکل لحوم الحمر الاهلیة یوم خیبر کما فی الصحیحین وقد عارضه قوله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم لسائل عن اکل لحوم الحمر الاهلیة کل من سمان

ان ورد ما یعرض علیه بالعدالة والفضل ینبغی ان یکون الامر کذلک

اموالک رواه البخاری والحرمة آیة النجاسة والحمل آیة الطهارة فقد تعارضا ولیس ههنا اصل یقاس علیه فانکان الحرمة
قاعلة فیه الضرورة الشدیدة ولیست مثلها فی الحمار لانها لا تدخل المضائق بخلافه وانکان السباع فلیس فیها ضرورة اصلا بخلاف الحمار
فقررنا الاصول وهو ان الماء وجد فی الاصل طاهرا فلا تخیین بشک ولا یطهر المتوضی لانه کان محدثا فی الاصل فلا یزول الحدیث
بالشک فبقی کما کان مع ذلک احتمال زوال الحدث قائم فوجب استعمال الماء وضم التیمم کذا قالوا ولا یرد علیه ان الحرمة یجوز
ان یکون للکراهة ولیس الحمل من لوازم الطهارة قطعا لان التعلیل بکونه رجسا مذکور فی حدیث التحریم فلا احتمال للکراهة وههنا بحث فان
حدیث الحرمة ناسخ لحدیث الحمل فلا تعارض اصلا ولاجل ذلک غیر الشیخ ابن الهمام وقال التحریم یدل علی النجاسة والضرورة توجب الطهارة
فقد تعارضا وفیه اولا ان الطهارة ح ثبت بالتعلیل والنجاسة بالنص فلا تعارض وثانیا المعتبر الضرورة الشدیدة کما فی الهرة
وقد مر لیست فالاولی ان یقال عارضه حدیث الرکوب علی الحمار ولا یخلو عن المخالطة بالعرق ولا قیاس وبحث آخر هو ان الماء
لما کان طاهرا عملا بالاصل فلا بد من استعماله لازالة الحدیث ولا وجه لضم التیمم کیف لا وعلی تقریر الاصول ان یهدر الجهتان
صار الحادثة کان لم ینزل فیها شئ والماء کان فی الاصل طاهرا فیبقی علی طهارته فاذا لاقی الفضوات زال الحدث
فلم یبق فی الید شئ یحکم بضم التیمم الا الاحتیاط بقیام احتمال بقاء النجاسة فی الماء فقام احتمال عدم زوال الحدث ثم لیس مقتضی الاحتیاط
ضم التیمم لانه وانکان مزیلا للحدث لکنه لیس مزیلا للخبث واستعمال هذا الماء کما اقام احتمال عدم زوال الحدث اقام احتمال تنجس
الاعضاء فالتیمم لا ینفی بل مقتضی الاحتیاط لو اعتبر اراقة الماء ثم التیمم وهذا الاشکال وان استصعبه الاذکیاء ابراه هذا البعد یسهل
الاندفاع فانا سلمنا ان تقریر الاصول یقتضی اهدار الجهتین من البین وان الحادثة کانها لم تنزل فیها شئ الا انها کما لا تدلان علی
نجاسة الماء وطهارته کذلک یدلان علی زوال الحدث باستعماله وعدم زواله فاذا هدر کان لم تنزل شئ فی النجاسة والطهارة
شئ وکذا فی زوال الحدث وعدمه کانه لم تنزل شئ والاصل فی الماء الطهارة فحکم بها والاصل فی البدن الحدث فحکم به و
بعدم زواله باستعمال هذا الماء کیف ولیس الحکم بزوال الحدث الا امر تعبدی بانا نقول الشرع واذا هدر الجهتان ارتفع من البین
والتیمم عرف مزیلا فوجب ثم ان الماء الطاهر موجود البتة واحتمال ازالته قائم فوجب استعماله للاحتیاط فاستعمال الماء للاحتیاط واما
ضم التیمم فامر تعبدی ولما حکمنا بسقوط الجهتین وحکمنا ببقاء طهارة الماء بالاصل فاحتمال نجاسة کاحتمال وقوع النجاسة فی ماء موضوع
من البیت وهذا الاحتمال جد شهر فلا وجه للاحتیاط بالاراقة فافهم فقد ظهر مما قررنا ان الشک ههنا فی الطهورة لا فی الطهارة ثم اورد
بحث آخر هو ان الجهتین اذا قد تعارضا فوجدهما منسوختان فی نفس الامر او باطلة فلا حکم فی نفس الامر الا لواحد فالاشکال فی
السور لیس من الشارع بل منا بجعلنا فهذا الحکم منا لا من الشارع ولک ان تجیب عنه انه لیس المقصود ان قد اشکل بل المقصود انه
لا بد ههنا من تقریر الاصول وهو یقتضی ان یکون الحکم کذا ویظن ان حکم الشارع فی سور الحمار والنبل استعمال الماء وضم التیمم
وهذا امر ممکن لا یابی عنه العقل وبدی الیه الدلیل واما انه صواب مطابق فلا بد عنه هو کسائر الاجتهادیات بل لا بعد ان یقال
ان الحکم من الشارع کفایة احدهما من الوضوء او التیمم لکن اذا کان الامر مشکوکا عندنا حکمنا بهما لیخرج المکلف عن العهدة
بیقین فتامل فیه وقد تنقض بالغصب فان احادیث الحمل والحرمة قد تعارضت هناک ایضا وجوابه ان القیاس هناک
علی السماع ممکن لوجود العلة المشترک بخلاف الحمار هذا غایة الکلام فی هذا المقام وبقی کلام طویل فاطلب من المطولات

واما التعارض الواقع فی القیاس ولا ترجیح لاحدہما علی الآخر فالتخییر فیہما ابتداءً ای قبل التحری بان یعمل باحدہما بالتحری ویجب التحری فیعمل بہ خلافا للشافعی فانہ یقول لا یجب التحری بل للمجتہد ان یعمل بایہما شاء اذ لا مدرک لانہ لیس دلیلا تحقیقا حتی یعمل بہ اذ الاصل لیس دلیلا ولا تعیین احدہما للعمل لعدم الترجیح بقی انہ باحدہما لا علی التعیین وہو التخییر لکن لا بد من التحری فان الشہادۃ القلب تاثیرا لانہ ینظر بنور اللہ کما ورد فی الخبر الصحیح اتقوا فراسۃ المومن فانہ ینظر بنور اللہ وقد یقال لم یبق للمومن فراسۃ حیث تعارض الادلۃ مع القطع بفساد احدہما ولم تعین الفارغ لا اعتبار للتحری وجوابہ ان المقصود انہ لم تقطع علی الفساد بالاستدلال وہذا لا یبطل الفراسۃ فانہا معینۃ علی التعیین بما وقع التحری الیہ فہو متفرس بہ من الفراسۃ فتامل فیہ کما فی القبلۃ وقول الصحابی عند من یقول بحجیتہ وان کان قیل القیاس لکنہ کقیاسین فلا مصیر الی القیاس ان یسقط ویعمل بالقیاسین بل یعمل المجتہد بما شاء لکن ینبغی ان یتحری فیہما ایضا وفیہ ما فیہ لان القیاس علی الکتاب والسنۃ یقتضی سقوطہما والمصیر الی القیاس لانہ حجۃ دونہ وقد یقال بان قولہما عند الاختلاف لا یکون بالسماع البتہ بل بالرای فرجعا الی القیاسین وتساقط فیما فتدبر کذا فی الحاشیۃ اعلم ان الحنفیۃ الکرام استدلوا علی عدم تساقط القیاسین وتساقط النصین ان الکتاب والسنۃ انما وضعہما الشارع للافادۃ ما ہو حکم عندہ تعالی قطعا فیجب العمل بہ وان تخلف فی بعض النصوص کاخبار الاحاد والعام المخصوص عن المنصوص منافی النقل او الفہم فاذا تعارضا ومن المعلوم قطعا ان الشارع لا یحکم بحکمین متناقضین معا فاحدہما منسوخ بالآخر لکن بالمنسوخ لم تعین بالجہل فلم یحصل لنا علم بالحکم فلا یجب العمل باحدہما بل یحرم بنیا لما کان القصد بہا العمل بما ہو حکم عندہ تعالی واما القیاس فما وضعہ الشارع لمعرفۃ حکم اللہ تعالی لانہ لا یفید ان ہذا الحکم ہو ما عند اللہ تعالی ومع ذلک اوجب العمل بہ وان کان خطاء فی الواقع فاذا تعارضا ولا یترجح ولم یعلم فساد احدہما وان کان فاسدا فی الواقع فیجب العمل بینہما کما کان لان التعارض لا یوجب الا کون احدہما فاسدا وذا لا یمنع وجوب العمل فالتعارض لا یمنع العمل بینہما اصلا ولما کان صحتہما معا معلوم الانتفاء وجب ان لا یعمل بینہما معا والا لزم العمل بالخطاء یقینین وہو باطل ضرورۃ من الدین وایضا ایجاب العمل بالقیاس مشروط بکونہ مفید الظن قوی وعند قیام کل قائم الظن فیلزم ان اجد احدہما بقی الآخر قائما فیعمل بہ لیس فی نفس القیاسین ترجیح بالفرض فلا بد من تحکیم القلب فما یحکم القلب بصحتہ یترجح علی الآخر فیعمل بہ ما یشہد القلب بہ الظن فیعمل بہ وبما قررنا اندفع ما اورد ان الفساد غیر معلوم لما لم یمنع وجوب العمل فیعمل لکل خبر او لا حاجۃ الی تحکیم القلب فافہم واندفع ایضا ان القیاس دلیل من دلائل الشرع فنتیجۃ الوجوب الحرمۃ فہو ایضا دلیل یقام لمعرفۃ حکم اللہ تعالی وجہ الاندفاع انہ دلیل لکنہ موضوع لایجاب العمل فنتیجۃ لا لان نتیجتہ ثابتۃ فی نفس الامر بل وضعہ لان یعمل بہ وان کان خطاء یتحقق لان الظن فی صلبہ او غایۃ التعارض العلم بان احدہما خطاء علی التعیین وکل منہما موجب للظن الذی ہو مناط الحکم ولا یوجب کون احدہما بخصوصیۃ خطاء فالتعارض فیہ لا ینافی وجوب العمل بواحد واحد وانما ینافی العمل بینہما معا فاذا اوجبنا بواحد منہما بعد شہادۃ القلب ثم انہ لو ضر التعارض العمل بہما وہدرا وعمل بالاصل لزم العمل من غیر دلیل وترک ما نصبہ الشارع لیعمل بہ فافہم واندفع ایضا ما قیل ان القیاس مقدم علی بعض الکتاب کالعام المخصوص فی بعض السنن فہو اقوی فی افادۃ الحکم

منها فالعام المخصوص و نظائره ایضا وضعت للعمل به و انکان خطاء فلابد ان یخبر فی تعارضهما وجه الاندفاع ان الکتاب والسنة مطلقا انما وضعت لافادة حکم الله تعالی فی حدود انفسها ، بقطع النظر انها جاءا لمقصودنا بفهم المراد وجعلنا بالنسخ ولم یوضع للعمل بهما و انکان خطاء فالتعارض فیما یقعد الحجیة للقطع بخطاء احدهما وهو یسری فی کل واحد فیضر بالحجیة ویوجب الرجوع الی ما وضعت للعمل بتیقیة و انکانت خطاء فالتصحیح الفرق فافهم وهذا الدلیل بعینه جار فی اقوال الصحابة اذا قولهم لم توضع لافادة الحکم لاحتمال الخطاء و انما وجب العمل عندنا وجب عنده ظنا باصابتهم فلیس فیه احدهما منسوخا بالآخر بل یکونان لایجاب العمل فصار کالقیاسین فتامل و اعلم ایضا ان من لایقول بحجیة اقوال الصحابة ینبغی ان یعمل بهما عند تعارض النصین فان من المعلوم ان احدهما منسوخ بالآخر وعمل الصحابی موافقا لاحدهما مرجح لکونه ثابتا فان الظاهر ان الصحابی انما عمل بما هو ثابت دون ما هو منسوخ فافهم ثم الجمع بین العامین المتعارضین بالتنویع بان یخص حکم احدهما بالبعض والآخر بالبعض الآخر وفی المطلقین بالتقیید فی کل منهما یفید سفاید للآخر و وفی الخاصین بالتبعیض بان یحمل احدهما علی حال والآخر علی حال او یحمل احدهما علی المجاز ابقاء الآخر علی الحقیقة وفی العام والخاص بتخصیص العام والعمل به فیما وراء الخاص والعمل بالخاص مع احتمال الغلط لابان یقطع بان المراد بالعام ماوراء الخاص لتخصیص شائعة وعلی لایرد علیهم ان التخصیص فرع المقارنة ولا علم فی التعارض بالمقارنة ان قیل کما قال الشیخ الهندی الاعمال بالدلیلین من الاهمال باحدهما فیقدم الجمع الذی فیه اعمال الدلیلین علی الترجیح الذی فیه اهمال بالمرجوح و استدل هو تقدیم الجمع علی الترجیح مذهبنا قلنا تقدیم الراجح علی المرجوح هو المعقول وعلیه انعقد الاجماع فاولویة الاعمال انما هو اذا لم یکن المهمل مرجوحا وفیه ان المرجوح عند مقابلة الراجح لیس دلیلا فلیس فی اهماله اهمال الدلیل ولهذا اتفق لتقدیم الراجح قدم الامام ابوحنیفة رح قوله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه رواه الحاکم وصححه علی شرب العرنیین ابوال الابل روی البخاری ومسلم عن انس قال قدم علی النبی صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم نفر من عرینة او عکل فاجتووا المدینة فامرهم ان یاتوا ابل الصدقة یشربوا من ابوالها وابانها وفعلوا فصحوا فارتدوا وقتلوا رعاتها واستاقوا الابل فبعث فی اثارهم فاتی بهم فقطع ایدیهم وارجلهم من خلاف وسمل اعینهم ثم لم یحسمهم حتی ماتوا المرجح التحریم فانه مقدم علی الاباحة مع امکان حمل العام علی مالایوکل لحمه کما حمل الامام محمد فحکم باباحة بول مایوکل ومع امکان حمل العام علی مالایکون للتداوی کما حمل الامام ابویوسف فحلل التداوی بابوال الابل بل المحرم مطلقا فی روایة وقوله ارفق بالناس والتقدیم الراجح شواهد کثیرة لایحصی ونعود ههنا امثلة للتعارض تمرینا للمتعلم للتخلص فیها مابین قراءة النصب والجر فی قوله تعالی یا ایها الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین المقتضون احدهما للمسح فانه اذا کان مجرورا کان معطوفا علی الرؤس واخلاصحت المسح والآخر للغسل کما اذا کان منصوبا فانه معطوف ح علی الایدی واخلاصحت الغسل وجمع یحمل الجر علی الجوار ویکون المجرور معطوفا علی المعطوف علیه حال النصب ولم یرتض به المصنف وقال وجعل الجر علی الجوار معارض للنصب علی المحل فانه یمکن ان یکون معطوفا علی الرؤس حملا علی المحل فانه مفعول محلا فالاولویة بحمل الجر للجوار لکن ینبغی ان لاتقتضی

الیہ فان من جعل الجر للجوار قال ان غسل الرجل ثابت قطعا بالتواتر فلا بد من ارتکاب خلاف الظاہر فی قراءۃ الجر فنحمل علی الجر للجوار لما ذکرا قول لک ترجح الغسل علی المسح بان الرجل محل التلوث فبالغسل اجدر کالید ودن الرأس فی الاجتمال للتلوث وفیہ شائبۃ من الخفاء فان الکلام فی ازالۃ النجاسۃ الحکمیۃ وانما المسح او الغسل ولا دخل فیہ للتلوث الا ان یقال الظاہر وقوع الشرع بازالۃ نجاسۃ الحکمیۃ مطابق لما یحکم بہ الطبع من ازالۃ النجاسۃ الحقیقۃ وان محل التلوث اخری والیق بان یعتبر نجاسۃ حکما ولا یزول ہذہ النجاسۃ الا بما یزول بہ الحقیقۃ فی الحکم فافہم وتامل وایضا الوضوء کالغسل فی تطہیر البدن فان الحدث حل تمام البدن کالجنابۃ والوضوء یطہرہ کالغسل فینبغی ان یجب غسل کل البدن فی الوضوء لکن کان فیہ حرج عظیم فافہم غیر ان الاطراف مقام غسل الکل فیکون الرجل من المغسولات لکن کان ینبغی ان یجب غسل الرأس ایضا فدفعہ بقولہ وامسحوا برؤسکم فیکون المسح بالرأس دفعا للحرج اذ فی غسل الرأس مشقۃ مع ان کثیرا تتورث المرض فافہم وقد تخلص عن التناقض بان المسح المقدر فی المعطوف فی قراءۃ الجر مجاز عن الغسل لتواترہ عنہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ الصلاۃ والسلام فی کل طبقۃ حیث وصل الینا فقد رواہ ازید من ثلثین صحابیا دہلم جرا ولیس المقصود تعیین عدد الرواۃ بل اعلام التواتر وان ثبت زیادۃ تحقیق فاستمع ما یتلی علیک من الحق الصراح فاعلم ان الوضوء قد فرض قبل نزول ہذہ الآیۃ فان سورۃ المائدۃ متاخرۃ نزولا عن کثیر من القرآن والوضوء کان فی اول الاسلام والمنقول المتواتر من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم ومن اصحابہ ہو غسل الرجلین فی الوضوء قبل نزولہا وبعدہا فالآیۃ مقررۃ للوضوء الذی کان من قبل وہو الذی بقی الی الآن المتواتر والمتوارث ونہ ہنا شاہد عدل وقرینۃ قاطعۃ علی ان المراد فی قراءۃ الجر ایضا اما بتقدیر لفظ اسحوا وارادۃ معنی الغسل لما بینہما من المشابہۃ او یکون معطوفا علی ایدیکم والجر للجوار وہذا الطریق مقبول منا لا شک فیہ اصلا ما قیل الغسل میع اذ الغسل سالۃ الماء والمسح اصابۃ البلل ولا سالۃ بلا اصابۃ فالغسل یشمل المسح فالعمل بالغسل عمل بالقراءتین فلا اصابۃ فیہ للحق بل للمسح اے لا یلیق المسح ان یلحق الغسل فان اصابۃ البلل من غیر سالۃ الماء والغسل اصابۃ بالسالۃ فہما بتباینان بمراحل تحت مطلق الاصابۃ فلا تتناول احدہما للاخر وہذا لا توجہ لہ الی قول القائل لان مقصودہ الترجیح بالاحوطیۃ یعنی العمل بقراءۃ النصب احوط فانہا موجبۃ لفرضیۃ الغسل وبہ یحصل عن العہدۃ بیقین اذ بہ تحقق المسح مع شئی زائد مبائن لہ فی الصدق اذ لو کان المسح فرضا فقد وجد الامتثال ایضا لوجود اصابۃ البلل کما لو غسل الرأس فی الوضوء یخرج من عہدۃ المسح ایضا وان کان الفرض ہو الغسل یخرج عنہا ایضا لانہ ادی ما قصد علیہ ولیس مقصود القائل ان الغسل فرد المسح حتی یرد علیہ انہ مبائن فافہم فان کلام القائل احق بالقبول وقیل مع الکعبین والنصب بدونہما یعنی قراءۃ الجر محمل علی المسح علی الخفین وقراءۃ النصب علی غسل الرجلین اذ لم یکونا فی خفین وہو المنقول عن الامام الشافعی واختارہ الامام فخر الاسلام رحمہما اللہ تعالی وفیہ ما فیہ فانہ مخالف لما قالوا ان السنۃ تثبت بالسنۃ المشہورۃ لا بالکتاب علی انہ یلزم ان یکون الآیۃ ناقصۃ علی کل قراءۃ عن بیان فرائض الوضوء کذا فی الحاشیۃ والحق انہ لا ورود لذلک فان غرضہم ان الآیۃ لیست نصا مفسرا فی المسح علی المخلف وانما النص المفسر السنۃ وہو لا ینافی حمل الآیۃ علیہ وانما ینافیہا فی بیان الفرائض فلا زم علی کل تقدیر فانہ اذا حمل علی الغسل کان ناقصا عن بیان حال المتخفف

وما قیل ان المسح ثبت بالسنة علی طریق الزیادة فمردود لا یلتفت الیه فان المسح المخففین شرع من قبل وبقی الی الآن ویوم القیمة فلا نسخ بل هذا اولی فانک قد عرفت ان الآیة مقررة للوضوء الذی کان من قبل وقد کان علی المتخفف المسح وعلی عاری الرجل عن الخف الغسل فقد نزل الآیة بقراءتین هادیتین الی فرائض وضوء المتخفف والعاری وما قیل انه یلزم علی ما ذکر ان یکون مسح الخف بعضا الی الکعبین لا غایة له فاقول لان الغایة ح لا یکون غایة للمسح بل للتخفف المفهوم من الآیة والمعنی والله اعلم وامسحوا بعض ارجلکم حال کونکم متخففین بتبریز الی الکعبین اشارة الی ان المسح اذا کان بکشوفا شئی من الرجل الی الکعب فافهم فان هذا الوجه فی غایة المحسن واللطافة وبهذا التقریر الواقع بین التشدید الواقع فی قوله تعالی ولا تقربوا هن حتی یطهرن فاذا تطهرن فاتوا هن من الوطء الی الفعل الواجب بالانقطاع الی التطهر والاظهر مبالغة من الطهارة وهو الاغتسال والتخفیف المبیح للوطء قبله بعد الانقطاع کون حال التشدید والتخفیف فی یطهرن الواقع فی قوله تعالی ولا تقربوا هن حتی یطهرن فاذا تطهرن فاتوا هن من حیث امرکم الله والخلاصة ان التعارض بین القراءتین ان احدهما یقتضی حل الوطی بعد الانقطاع قبل الغسل والاخری یقتضی الحرمة هذا ما یقتضیه کلامه وفیه تامل فان حرمة الوطء قبل الاغتسال فی قراءة التشدید بالعبارة والحل فی قراءة التخفیف بالاشارة ولا تعارض بینهما بل العبارة مرجحة والاولی ما شیر الیه کلام الامام فخر الاسلام ان قراءة التشدید یقتضی ان یکون غایة الحرمة الاغتسال وقراءة التخفیف یفید ان غایة الانقطاع المقدم علیه ولا یکون لحکم غایتان وثبوت کل من الغائتین بالعبارة فافهم وتخلص عن التعارض بحمل قراءة التشدید علی الاقل من العشرة والمعنی ح والله اعلم لا تقربوا هن حتی یغتسلن بعد الانقطاع قبل عشرة ایام وبحمل قراءة التخفیف علی الاکثر من مدة الحیض والمعنی والله اعلم لا تقربوا هن حتی ینقطع الحیض بعد مضی العشرة فانقلت فما معنی قوله تعالی فاذا تطهرن اه وقال وتطهر ح بمعنی طهر المخفف کبینت بمعنی بان وهذا التخلص من قبیل المحال وقد ناقش بان القراءتین کلام واحد لا یحمل ان یحمل علی معان مختلفة کیف ولیس مجموع القراءتین قرانا حتی لو ندر ختم القرآن وقرا الکل بقراءة واحدة تم الختم وکذا فی التراویح فالقراءتان کلام واحد وانما لنا جواز القراءة بطریقین فلا بد ان یکون مضمونهما واحدة فلا یصح حمل احدهما علی معنی والآخر علی معنی آخر والجواب عنه ان کلام الشارع کلام الله تعالی قطعا ولذا جاز کل منهما فی الصلوة الا ان الله تعالی امرنا بالقراءة لکل بد لا فلا بد ان یرید بکل من الکلامین معانی مختلفة بل هو المتعین فان الاصل فی الکلام ان یراد به ما وضع له ولو سلم انهما کلام واحد فلا استبعاد فی ان یراد به معان بسبب اختلاف الالفاظ ولیس هذا کاستعمال المشترک فی معان لیس هذا خفیا علی من یتتبع کلام الشعراء والبلغاء فافهم ثم بقی ههنا کلام هو ان هذا الحمل لا یفهم من الکلام بل یصیر الکلام به کالغز فلا یصح فی کلام الشارع وایضا فیه نظر شان فانه لو تم للزم حرمة الوقاع بعد الانقطاع قبل العشرة قبل الغسل وان لم یقبل بوما احدین او اکثر وهو خلاف المذهب بل المذهب انه اذا ضاق الاغتسال والتحریمة حل وطیها فانقلت افهم وقت الاغتسال مقامه فی جواز الوقاع قلت هذا ابطال النص لا بد له من نص اقوی منه ولیس فلا یصح هذه الاقامة فافهم تامل لم لا یحمل منهما علی الاغتسال ویکون یطهرن بالتخفیف بمعنی یطهرن فیکون بحرمة الی الاغتسال کما علیه الشافعیة بل هذا اولی کیف ویطهرن بالتشدید بمنزلة المقید من یطهرن بالتخفیف فان الاغتسال لا یکون الا بعد الانقطاع الذی هو الطهارة وقد تقدم ان المطلق والمقید اذا وردا فی حکم واحد وجب حمل المطلق علی المقید مع انه قیل طهر مشترک جاء بمعنی اغتسل ایضا قال فی القاموس طهرت انقطعت دمها واغتسلت من الحیض وغیره قلنا سوق الکلام ان لا مانع من الوطء الا الاذی قال الله تعالی

سیئلونک عن المحیض قل ہو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض وقد ارتفع الاذی حقیقۃ بالانقطاع وحکما حیث وجبت العبادات ولا توقف بعد المقتضی وہو النکاح الصحیح ہہنا وعدم المانع وہو الاذی فیما نحن فیہ فتدبر وقد ناقش بانہ لیس المراد بالاذی النجاسۃ المرئیۃ فان النجاسۃ فی الفرج موجودۃ علی کل حال بل المراد الاذی الحکمی وہی موجودۃ الی الاغتسال فیوجب الحرمۃ الیہ ولک ان تجیب عنہ بانہ ہب ان الاذی لیس مطلق النجاسۃ ولا النجاسۃ الحکمیۃ بل النجاسۃ المرئیۃ التی تنفصل عنہا الجبلۃ الانسانیۃ وہو الدم او القدر الذی یکون فی الادبار فالمانع ہذہ النجاسۃ وقد ارتفعت سلمنا انہ لیس المراد النجاسۃ المرئیۃ بل الحکمیۃ لکن ہی نوعان نوع یمنع اہلیۃ ما یشترط فیہا الطہارۃ واداء ما لا یشترط فیہ کالصوم ونوع آخر یمنع اداء ما یشترط فیہ فقط کالجنابۃ فالمراد بالاذی ہو النوع الاول فان النوع الثانی لا یوجب حرمۃ الوطی بالاجماع والا لحرم وطی الجنب فکیف لا یراد النوع الاول ویجوز اداء الصوم مع النوع الثانی حتی یصح صوم الحائض بعد الانقطاع قبل الغسل وکذا الجنب ولا یرد الوقاع علی الصوم قطعا فی اشتراط الطہر عن الاذی فالمانع ہو النوع الاول وہو لا یکون الا عند الحیض ویرتفع بالانقطاع فلا معنی لحرمۃ الوطی قبل الاغتسال فانقلت قد بینت سابقا انہ لا یصح التخلیص المذکور سابقا والان بینت ان تخلص اشیاء فیہا ایضا لا یتم فیہا وجہ تخلیص قلت الاظہر ان تخلیص بان یحمل قراءۃ التشدید علی التخفیف وہذا غیر عزیز ولا بعید فیہ فان تفعل یجیء بمعنی فعل کثیرا لکن اذا انقطع قبل العشرۃ فاحتمال الدم باق فان الدم قد یدر وقد لا فی اثناء المدۃ فمقتضی الاحتیاط ان یحمل الی ان یظن الانقطاع لکنہ اذا مرت الاغتسال والطہارۃ فقد وجبت الصلوۃ فاعتبرت طاہرۃ شرعا عن الاذی الحکمی الحیضی المانع عن وجوبہا وہو کان مانعا عن حل الوقاع فیحمل الوطی ولا یخفی فانقلت کیف یحمل الاطہر علی انقطاع الدم لانہ مجاز کما نقل عن الکشاف التطہیر حقیقۃ فی الاغتسال مجاز فی الانقطاع ولا ینفع یجیء تفعل بمعنی فعل فان الکلام فی خصوص ہذہ المادۃ قلت لا نسلم انہ حقیقۃ فیہ بل ہو المبالغۃ فی الطہارۃ وہی تتحقق فی الاغتسال فانہ نوع من المبالغۃ واذا حمل علی الانقطاع اریدبہ الانقطاع الکامل ثم قد کثر استعمالہ فی الاغتسال ولا یلزم من کثرۃ الاستعمال فی فرد منہ کونہ حقیقۃ فیہ فقط مع انہ قال فی القاموس انہ جاء بمعنی تطہر ایضا واللغۃ لا تعرض للمعنی المجازی ولو سلم انہ مجاز فی الانقطاع فلا بعد فی الحمل علیہ لدلیل دل کما بینا ہکذا ینبغی ان یفہم ہذا المقام ولعلہ من نفائس ہذا الکتاب فاحفظہ ومنہا ما یبین آیتی اللغو فی ایمانکم یفید اصرہما وہو قولہ تعالی فی البقرۃ لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم المواخذۃ بالتعمد وہو الحلف علی الماضی مع العلم بالکذب لانہا المکسوبۃ فدخلت فی ما کسبت قلوبکم والآیۃ الاخری وہو قولہ تعالی فی سورۃ المائدۃ لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم بما عقدتم الایمان یفید عدمہا فی الغموس اذ لیست منعقدۃ وہی الیمین علی المستقبل بانہ یفعل کذا او لا یفعل قال الامام مالک ہذا التفسیر احسن شیء سمعت فی الباب والمفہوم من لا یواخذکم بکذا ولکن یواخذکم بکذا عدم الواسطۃ والحصر فی المذکور فخرجت عن اللغو مرۃ حیث دخلت فی مقابلہا وہی المکسوبۃ کما فی الآیۃ الاولی وثبت بہ المواخذۃ فیہا ودخلت فیہ مرۃ اخری وانتفی المواخذۃ فیہا وذلک لشیوع استعمالہ فیما لا یقصد وہذا المعنی صار مقابلا للمکسوب وفیما لا یفید وہذا الاعتبار صار مقابلا للمقصود فحمل فی الموضعین علی ما یصح بہ المقابلۃ فلا تعارض فی الآیتین باعتبار ان الاولی تثبت المواخذۃ فی الغموس والاخری تنفیہا فیہا فہذا التخلص عندنا وبان المواخذۃ الثانیۃ فی الغموس ہی الاخرویۃ للاضافۃ الی کسب القلب وہی المقرونۃ علی کونہا اخرویۃ والمواخذۃ المنفیۃ فیہا ہی الدنیویۃ وہی الکفارۃ فلا کفارۃ فیہا عندنا وہذا التخلص من قبل الحکم لا یقال روی البخاری

عن ام المومنین عائشہ الصدیقۃ نزلت لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم فی قول الرجل لا واللہ بلی واللہ وفی روایۃ ابی داود قالت عائشۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم ہو قول الرجل فی بیتہ کلا واللہ بلی واللہ لا نقول ہذا التفسیر والنزول سلم لکن من این علم ان المراد فی الخبرین آیۃ المائدۃ بل یجوز ان یراد آیۃ البقرۃ والشافعیۃ یحملونہما ای المواخذتین المذکورتین فی الآیتین علی الدنیویۃ ویدرجون الیموس فی المعقودۃ لانہا من المعقودۃ لعقد القلب وغرمہ علیہ والعقد الغرم فیکون ما عقدتم الایمان بمعنی کسبت قلوبکم فیجب الکفارۃ فی الیموس عندہم ودفعہ بان العقد مجاز فی عقد القلب وغرمہ فان العقد فی الاصل عقد الحبل وشد بعضہ مع بعض وہو لا یتحقق الا فی المنعقدۃ لان ربط الجزاء بالشرط لا یجاب الصدق فیہ دون الیموس یدفع بانہ علم من عقد القلب فلا یکون مجازا فیہ فانہ فی اللغۃ ربط شیء بشیء کیف لا ولم یشاید کونہ عقد القلب من اہل اللغۃ واجیب بانہ فی عرف الشرع بمالہ حکم فی المستقبل کما نقلنا عن الامام مالک قال تعالی اوفوا بالعقود فتدبر فاحمل علی عقد القلب مجاز شرعی فلا یحمل علیہ ثم ان فیما ذہب الیہ الشافعیۃ تسویۃ المنعقدۃ بالمباحۃ بل قد یکون بعض الیمین واجبا ایضا والیموس الذی ہو من کبائر الکبائر وافسق الفسوق فی الاثر ولم یعہد ہذا فی الشریعۃ اصلا وکیف یعہد ولو وعد الشارع لستر ہذا الکبیرۃ بالکفارۃ لکان المدعی الکاذب یبالغ فی حلفہ الکاذب فیحلف کاذبا ویاخذ المال بالباطل ثم کیف وہل ہذا الا فتح الباب العظیم وبمراقبۃ ما ظہر لک عدم اتجاہ ما قیل فی دفع التعارض ان المراد فی الآیتین المواخذۃ الاخرویۃ فانہا المتبادرۃ فی کلام الشارع والمعنی فی الموضعین انہ لا یواخذ اللہ فی الآخرۃ بالیمین الصادر لا عن قصد وانما یواخذ فیہا بالیمین الصادر عن القصد فی الآخرۃ وستارۃ ہذہ المواخذۃ اطعام عشرۃ مساکین وہو فالکفارۃ ساترۃ عن المواخذۃ فی الیموس والمنعقدۃ المصطلحۃ جمیعا ویؤیدہ اطلاق الاحادیث فی کفارۃ الیمین وقد یقال فیما قال شائحنا نظر ہو ان سورۃ المائدۃ متاخرۃ نزولا من سورۃ البقرۃ فلو کان بینہما تعارض وجب انتساخ الاولی بالثانیۃ ولا سبیل الی الجمع بما ذکرتم فان النسخ متقدم علی الجمع والجواب ان سیاق آیۃ البقرۃ یقتضی کون المواخذۃ اخرویۃ کما اشار الیہ المصنف لا تعارض ولا نسخ وانما کان التعارض بسبب اول النظر وتقدم النسخ انما ہو اذا لم یکن قرینۃ علی تعین المراد ہذا ثم بقی ہہنا نظر ہو ان کون العقد حقیقۃ فیما ذکر محل دعوی لا بیان علیہ بل ہو حقیقۃ ضد الحل وربط الیمین ہو تشدید بالقصد فالمعنی لا یواخذکم اللہ بما صدر خطاء وانما یواخذکم بما صدر قصدا وہو تشمل المنعقدۃ المصطلحۃ والیموس ایضا فیجب فیہما الکفارۃ ولک ان تقول ہب ان العقد ہو ضد الحل لکن ربط الیمین لیس ہو ربط بالقصد مطلقا بل بالقصد بالابقاء ولذا یقال للعہد العقد کما صرح بہ کتب اللغۃ وہذا المعنی ہو المعہود شرعا ولعل ہذا ہو مراد من قال انہ فی الشرع لما لہ حکم فی المستقبل والا فلا منقول شرعی عند محققی اصحابنا ثم انہ لو اراد بعقد الایمان ربطہ بالقصد مطلقا کان الیمین اللغو ایضا داخلا فیہ لانہ مربوط بالقصد فیلزم فیہ المواخذۃ ولم یقل بہ احد فقد تبین یا قوم بحمد اللہ ان حقیقۃ عقد الیمین ہو الربط بالقصد بالابقاء وہو انما یکون فیما اذا حلف علی المستقبل فافہم وتامل وانما یحمل المراد بالایمان المنعقدۃ لانہا الاحری ببیان الحکم وان یراد باللغو فی الآیتین ما صدر لا عن قصد ویراد بما کسبت قلوبکم الکسب بالعزم علی الابقاء فیکون ہہنا المنعقدۃ ویحمل المواخذۃ علی الدنیاویۃ او علی الاخرویۃ ویکون المعنی لا مواخذۃ بالعقاب فی یمین جری علی لسانکم خطاء وانما المواخذۃ بما کسبت قلوبکم بالعزم علی الابقاء وعقدتم بہ وستارۃ ہذہ المواخذۃ

احد هذه الاشیاء ویکون الایتان ساکتین عن بیان المنوس للغو النفی مع عدم التعارض ایضا فافهم ومنها ما روی فی تحریم الضب واباحته فی سنن ابی داؤد ان رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم نهی عن اکل لحم الضب وروی الجماعة الا الترمذی عن خالد انه سال عن جرمته فقال صلے الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم لا کذا فی التقریر کذا فی الحاشیة والتخلص بتقدیم المحرم فی العمل والاعتبار علی المبیح وتقدیم المبیح بالزمان فیکون منسوخا کیلا یتکرر النسخ فانه کان الاباحة اصلا فلو تقدم المحرم لنسخها ثم بعد ذلک ینسخ المبیح التحریم فیتکرر النسخ بخلاف ما اذا تقدم المبیح فانه یقرر الاباحة ثم المحرم ینسخها فالنسخ مرة واحدة فهو اولے واعترض علیه الامام فخر الاسلام ان هذا موقوف علے کون الاباحة اصلا ونحن لا نقول به فان الانسان لم یترک سدی فلا اباحة اصلا حتے یقرره المبیح او ینسخه المحرم وقد تقدم ما یشید ارکانه ولنه ادرفه بقوله و فیه الاحتیاط فانه لو کان المقدم المحرم والمتاخر المبیح ففی الاجتناب عنه لا حرج ولا ذنب بخلاف ما اذا تقدم المبیح ونا سخیته المحرم فانه لو عمل بالاباحة وقع فی الحرج وهو منقول عن امیر المومنین علے کرم الله وجهه و وجوه اولاده الکرام ایضا فی

مسئلة الجمع بین الاختین بملک الیمین

مسئلة الاثبات مقدم علی النفی اذا تعارضا کما فی الشهادة عند الشیخ ابی الحسن الکرخی والشافعیة وقال الامام عیسے ابن ابان یتساقطان والمختار عندنا الامام فخر الاسلام وغیره من المحققین انما کان النفی بالاصل فیقدم الاثبات لان النفی ح من غیر دلیل تقدیم الحرج علی التعدیل کحدیث زوج بریرة اسمه مغیث حین اعتقت وغیرها رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم کما فی کتب السنة کذا فی التیسیر وقد عارضه الاخبار بعبدیته النافی للحریة کما فی الصحیحین عن ام المومنین عائشة قالت انه صلی الله علیه وآله و اصحابه وسلم خیرها وکان زوجها عبدا وهذه الاخبار انما هو باعتبار الاصل لان عبدیته کان معلومة متقررة من قبل فالاخبار بها بالاصل لعدم العلم بالحریة العارضة والاخبار بالحریة لا یصیح الا بعد العلم بوجودها عن دلیل فقدم اخبار الحریة علی اخبار نفیه اعنی العبدیة و حکم بثبوت الخیار وانکان الزوج عبدا وان الخیار لیس لدفع عار کونها تحت العبد کما علیه الشافعیة بل لسبب حریة الزوجة بعید المملوکیة دفعا لزیادة الملک علی نفسها فان الطلاق بیدها کما یشهد به ما روی الدارقطنی مرفوعا طلاق الامة تطلیقتان وعدتها حیضتان وانکان النفی مما یوقف بدلیله لا بالاصل فقط تعارضا لان کلیهما خبران عن علم فالنفی کالاثبات وطلب الترجیح کالاحرام المنقول فی تزوج میمونة کما روی النسائی عن ابن عباس تزوج رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم میمونة وهو محرم کما فی التیسیر نفی للحل الاجود المنقول علے الاشهر کما یدل علیه بیته محسوسته احرابیة فعارض روایة مسلم وابن ماجة عن یزید بن الاصم حدثنی میمونة تزوجها وهو حلال وفی روایة ابی داؤد بسرف بعد ان رجعنا الے مکة وفی روایة الترمذی وابن خزیمة وابن حبان عن ابی رافع ان النبی صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم تزوج میمونة وهو حلال کنت الرسول بینهما کذا فی التیسیر ورجح بان ابن عباس یزید بن الاصم وابی رافع ضبطا واتقانا قال الزهری ما تدری ابن الاصم اعرابی بوال علے ساقه الجملة مثل ابن عباس وان سند النفی اقوے فان روایته کلهم فقهاء کما قال الطحاوی وقوله علی الاشهر اشارة الی ما روی مالک فی الموطا عن سلیمان ابن یسار قال بعث النبی صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجا میمونة الحارث ورسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم بالمدینة قبل ان یخرج فنفی للاحرام وعلے هذا قال الشیخ ابن الهمام ان هذا الاخبار

بالاصل فیرجح علیه روایة ابن عباس لکونه من الدلیل ولا یذهب علیک ان هذا الاخبار ایضا بالدلیل لان
لاحرام قبل الخروج وابنه انه منقطع فانه علی ما نقل فی التقریر من ابن عبد البر ان سلیمان ولد سنة
اربع وثلثین وابو رافع [illegible] شهادة امیر المؤمنین عثمان بستة اشهر فلا تعارض فلا یستدل واذا تعارض فی الخبرین ما ذکرنا سابقا
فافهم واعلم ان الشافعی رحمة الله تعالی لم یجوز نکاح المحرم والمحرمة وجوزه مستدلا او تمسک بقوله صلی الله علیه وآله وصحابه وسلم لا
ینکح المحرم رواه اصحاب السنن وسلم واجاب الشیخ ابن الهمام بانه عارض روایة ابن عباس نکاح ام المؤمنین میمونة وهو محرم
وابن عباس اقوی ضبطا وفقها وعدالة وذراعا فالترجیح له ولو سلم التساوی تساقطا ووجب الرجوع الی القیاس وهو
یؤید لنا لان النکاح کالشرب للتبرد وهو غیر ممنوع بالاحرام ثم انه لو وقع بالاحرام فلا یزید علی حقیقة الوطء المحرم فیه وهو انما یوجب
فسادا لحج فکذا النکاح لو وقع فسد الحج ولا وجه لفساد النکاح اصلا ولو صیر الی الحج فهو غیر مضاف فیها النکاح علی الوطء وبالحکایة الواقعة
فی هذا الحدیث فی روایة مسلم وابی داؤد ولا تخلیط التمکین للوطی حتی یکتفی روایة ابن عباس هذا التوجیه وقد یؤخذ علیه بان القول
یترجح اذا عارض لان الفعل یحتمل الاختصاص دون القول لاسیما اذا وقعت روایات الفعل متعارضة وبهذا روی الامام مالک
ان عثمان اخبره ان اباه طریقا تزوج امرأة وهو محرم فرد عمر ابن الخطاب نکاحه وقول الصحابی مرجح فی صورة التعارض وترجح القیاس
بعده لاسیما قول مثل امیر المؤمنین الذی لا یخفی علیه مثل هذا الحکم فتعلم دلیل بقاء الحکم وانت لا یذهب علیک ان الاولی
فی المؤاخذة ان یقال ان القول علم فالتعارض انما هو فی حقه علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام لانه لم یدل دلیل
علی التاسی واما ترجیح القول فی هذه الصورة محل تامل وان الکتابی کون الاخبار عن دلیل او بالاصل کطهارة الماء وهو نفی
للنجاسة یکون بالاصل وقد یکون بالدلیل بان یلازمه علم یرد وقوع النجاسة فینظر ویسال عن مبنی الاخبار فان اخبر انه
بالاصل فعمل بالنجاسة وان اخبر انه بالدلیل تعارضا والاستصحاب یرجح فیعمل بالطهارة التی هی الاصل لان الاستصحاب وان لم یکن
حجة لکن یصلح مرجحا وان جهل عمل بالنجاسة لانها اقوی وقد تقدم الجواب بالفرق بینهما وبین مسئلة سور الحمار فان مقتضاها ان یقرر الاصول
ایضا فتحکم بطهارة الماء وعدم زوال الحدث بعد استعماله فیجب ضم التیمم ویجاب بان هناک التعارض فی الادلة الشرعیة وهی بنیة
للاحکام فیمکن ان یحکم بالشکوکیة بخلاف ما نحن فیه فانه خبر لا یثبت حکما اصلا فلا یخرج به عن حکم الشکوکیة فتامل + + + + + + + +

مسئلة الفعلان اذا تعارضا فان قطع الاختلاف الزمان فیکون فعل فی وقت وضده فی آخر الا ان یجب التکرار ای فیه الخبر بین
ان هذا کان لکرر بحیث صار عادة سواء کان من الواجبات او غیره کخبر من رفع یدیه فی الرکوع والرفع وعدمه فانهما بمنزلة کان
مع المضارع فهی یفید العادة علی ما مر واذا تعارضا علی هذا الوجه فالثانی ناسخ او مخصص علی اختلاف قولی الحنفیة والشافعیة وان
جهل التاریخ یثبت حکم التعارض ویطلب الترجیح والفعل مع القول الخالف لو قاما صادر مع عدم دلیل التکرار وعدم وجوب التاسی
فیه او مقارن مع وجودهما ای دلیل التکرار ودلیل التاسی کلیهما او مقارن مع دلیل التکرار فقط دون دلیل التاسی او
مقارن مع وجوب التاسی فقط دون دلیل التکرار فهذه اربعة اقسام وعلی الاول وهو ما اذا لم یکن مع دلیل التکرار ودلیل
التاسی فان کان القول محظورا یقدم علی الفعل سواء کان الفعل مختصا به صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم او لا وان تاخر القول عن الفعل فالتعارض بینهما
بجواز وجوب الفعل او ندبه او اباحته فی وقت وتحریمه بالقول فی وقت اخر وان تقدم القول علی الفعل فالفعل ناسخ له قبل التکرار

انه لم یمر زمان یمکن الاشتغال بالقول وبعده ان مر دمن لم یخبر النسخ قبل التمکن یحتمل وقوع الفعل بعد القول من غیر مرور زمان یمکن الاشتغال
وان جهل تاریخهما فی القسم الرابع وان کان القول مختصا بالامة فلا تعارض اصلا لعدم مشارکة الامة فی الفعل وان کان عاما له ولنا
فکما کان خاصا به وبنا یبقی الاتعارض فی حقنا وما فی حقه علیه السلام فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تاخر فهو ناسخ وان جهل فکما سیجیء وعلی الثانی
وهو ما اذا کان الفعل مع دلیل التکرار والتاسی فان اختص القول به فلا تعارض فی حقنا وانما التعارض فی حقه لوجود التکرار فیعم زمان
القول ایضا وفی حقه المتاخر من القول والفعل ناسخ للآخر وان جهل التاریخ فقیل القول ناسخ فی حقه وقیل بالوقف وفعا للتحکم فی
حقه وتفصیله ان احدهما ناسخ فی حقه قطعا وتعین احدهما عینا فی فعله من غیر قطع لا یجوز اصلا ولا یکفی الترجیح المظنون لعدم تعلق التعبد
به فوراء ذلک ظاهر وان اختص القول بنا فالمتاخر فیهما ناسخ للمتقدم قولا کان او فعلا اقول لو لم تثبت التاسی خصوصا بل عموما ففیه
نظر فانه تقدم فی التخصیص ان دلیل التاسی ان خص بالقول فلا تعارض الفعل فتذکر المذاهب المذکورة هناک وان جهل التاریخ
فمذاهب مختلفة فیه اخذ الفعل لانه اول لکونه معاینا مشاهدا والتوقف والعمل بالقول وهو مختار الاکثر لان دلالته اظهر من دلالة الفعل
لان الفعل لا یدل علی حکم مخصوص الا بانضمام امر خارج بخلاف القول فانه صفة فی نفسه قال الشیخ ابن الهمام والاوجه لتقدیم ما فیه احتیاط
وذلک لان الکلام فیما معه موجب التکرار والتاسی فالفعل مع هذا الموجب یدل علی الحکم کالقول والاظهریة لاحدهما فی الدلالة
وقد تعارضا فوجب التوقف وطلب الترجیح من خارج کالاحتیاط ونحوه وحاصل هذا یرجع الی القول بالتوقف کما لا یخفی وان
عم القول له ولنا فالمتاخر ناسخ فی حقه وحقنا لوجود شرط النسخ وان جهل التاریخ فتلک المذاهب المذکورة فیه الا انه ینبغی
ان یختار التوقف فی حقه حذرا عن الحکم علی افعاله من غیر قطع او طمانینة وعلی الثالث وهو ما اذا کان الفعل مع دلیل التکرار
فقط فان خص القول بنا او عم له ولنا فلا تعارض فی حقنا الفرض ان التاسی فالفعل مختص به صلوات الله وسلامه علیه وعلی
آله واصحابه وسلم وفی حقه المتاخر ناسخ قولا کان او فعلا لوجود التعارض کما فی المخصوص به ای کما ان المتاخر ناسخ فیما اذا
خص القول به صلوات الله علیه وآله واصحابه وسلم وعند الجهل کما علم قیل القول وقیل الفعل وقیل الوقف وهو المختار وعلی
الرابع وهو ما اذا کان الفعل مع دلیل التاسی فقط دون التکرار فان کان القول خاصا به فلا تعارض فینا وهو ظاهر واما فی حقه
علیه السلام فان تاخر القول فلا تعارض بالجملة وان تقدم فالفعل ناسخ ایاه وان جهل التاریخ فتلک المذاهب المذکورة
من ان هذا القول والفعل هو الوقف ومختار الاکثر التوقف حذرا عن التحکم ونظر فیه بانه تحکم تقدیم الفعل ههنا لئلا یقع التعارض
المستلزم للنسخ الذی هو خلاف الاصل یعنی لو قیل بتاخر الفعل یلزم القول به والدلیل علی عدم النسخ فالقول بتقدم الفعل راجح فلا وقف
کذا فی شرح المختصر وورد بانه لا عبرة لهذا الترجیح لانه للتعبد وهو متعذر علی العلم بالراجح ولا یتفرع علیه تکلیف ولا تعبد لنا
بالبحث عن فعله لا یقال مراد الناظر ان الوقف حکم لما وافق دلیل تقدم الفعل راجح وهذا انه لا فائدة فینا لتوقف هذه
المسئلة کما یلزم من کلام الدافع فلو سلم لا یضره لان الناظر لم یکن فی صدد بیان الفائدة فتدبر واشار بقوله لو سلم الی منع
عدم الفائدة فان معرفة احوال الائمة یفید الایمان بما من اعظم السعادات ولعل مقصود الدافع ان الترجیح المظنون انما
یکفی لوجوب العمل به واما الاعتقادیات فلا یبنی امرها علی امر لا یحث عن احواله لا یتفرع علیه تکلیف فلا یکلم بالترجیح المظنون
لا یعتقد به افعاله فافهم وان کان القول خاصا فالمتاخر منهما ناسخ ایا کان وان جهل التاریخ فالمختار التمسک بالقول

الامر والاوجه الاخذ بالاحتیاط وذلک ان لم یاتوا قبله والا فقد سقط الفعل عن الذمة بالمرة فلا تعارض وبهذا انما یتحمل فی الصحابة رضوان الله تعالی علیهم وکان القول عاما له عموم ولنا فلما کان خاصا له عدم وبنا سیجیء ان المتاخر منهما ناسخ وان جهل فالمختار التوقف فی حقه صلوت الله وسلامه علیه وآله واصحابه وسلم والقول فی حقنا والاوجه ما فیه الاحتیاط فافهم + + + + + + + +

فصل فی الترجیح وهو فی اصطلاح الشافعیة

اقتران الدلیل بما یترجح به علی معارضه فی افادة الظن اذ لا تعارض عندهم فی القطعیات وهو لا یجوز والترجیح بکثرة الادلة ایضا وهو ای الترجیح یوجب العمل بالراجح وسقوط المرجوح عند الجمهور من اهل الاصول للقطع من الصحابة ومن بعدهم بذلک فهو مجمع علیه وایضا اعتبار المرجح مع وجود الراجح خلاف المعقول لکن ح یبطل ما ادعیته الشافعیة انه لابد فی المخصص من المشارکة فی اصل الظن وفی القدر حتی جوز والتخصیص العام بما هو دونه فی الظن وانه ای من الترجیح تقدیم فی العمل خبر ام المومنین عائشة الصدیقة علی قوله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم الذی روته الاصاغر رضوان الله تعالی علیهم من الماء وانما الماء لان الازواج المطهرات اعرف بهذا الامر وورد علیهم مع شهادة اثنین خلافها فقد قوی الشهادة الاولی بانضمام مثلها الیه دون الثانیة فینبغی ان یکون رجحة مع انهما متساویان وایجاب بالالتزام رجحان الاولی وسقوط الثانیة عند مالک فی التیسیر والشافعی وایجاب ایضا بعد تسلیم عدم رجحان بالفرق بین الشهادة والروایة فحکم مرجح للروایة لا یترجح بین الشهادة اقول لم الامر ان نصاب الشهادة علة تامة للحکم شرعا ویجب الحکم عند وجود شهادة اثنین وهی ای العلة التامة لا یزید ولا ینقص فالاربعة والاثنان علی السواء فی ایجاب الحکم فلا رجحان لاحدهما علی الاخر فی الایجاب فافهم وعند اکثر الحنفیة الترجیح اظهر زیادة احد المتماثلین المتعارضین علی الاخر بما لو استقل حجة لو انفرد فلا ترجیح عندهم بکثرة الادلة ظاهر هذا الکلام یدل علی ان بطلان الترجیح بکثرة الادلة متفرع علی هذا التفسیر ویجوز علی الاول ولیس کذلک فان النزاع فی الترجیح بکثرة الادلة نزاع معنوی لا یختلف باختلاف التفسیر بل التفسیر ان متساویان علی رایهم فان الرجحان لا یقع عندهم بکثرة الادلة لان الاصل الواحد کما تعارض واحد المعارض کثیر فعندکثرة الادلة لم یقترن عندنا بالدلیل ما یترجح به وانما عدلوا عن ذلک التفسیر الی هذا اظهارا بما هو الواقع عندهم لکونه اول علی المقصود بخلاف تفسیر الشافعیة فانه لا اشعار فیه الی هذا فانقلت فما بالهم یرجحون بکثرة الاصول قال وانما صح ترجیح احد القیاسین بکثرة الاصول لان الدلیل هو القیاس وحده فان الموجب للحکم هو العلة وهو دلیل واحد لا الاصول التی هی کثیرة وبکثرة الاصول انما یحدث قوة فی العلة فترجح علی علة القیاس الاخر ثم الترجیح الواقع بین السنن اما فی المتن او فی السند ثم هو فی المتن قد یکون بقوة الدلالة کالحکم عندنا یترجح علی المفسر وعلیه ای بنی المفسر علی النص والنص علی الظاهر والخفی علی المشکل لا یصح معارضته واحد من القسمات اصلا وقدم والاجماع یترجح علی النص وقدم بیانه والعام عاما غیر مخصوص یترجح علی العام المخصوص نحو النهی عن بیع وشرط رواه ابو حنیفة وقد عارضه قوله تعالی احل الله البیع فقدم النهی فانه عام غیر مخصوص وسیرد فیه یا سیدهم ان العام المبقی المخصوص قطعی والمخصوص ظنی والحکم الموکد علی غیره لاحتمال غیر الموکد التاویل والموکد لا یحتمله او بعید فیه والروایة بالمعنی یترجح علی المعنی ای الروایة بالمعنی لاحتمال الغلط فی نقل المعنی وما جری سحبرته فکلت یترجح علی ما بلغة فکلت لان الاول اشد دلالة علی الرضا من الثانی والاقل احتمالا کالمشترک بین الاثنین یترجح علی الاکثر احتمالا کالمشترک بین ثلثة او

ان کلامه قوی مالک ان کلامه ضعیف الدلالة وانت خبیر بان ضعف الدلالة غیر مسلم الا ان یقال ان ضعف الدلالة بالاضافة الی ما عارضه فتامل

ازید اعلم ان ہذا الترجیح مذکور فی کتب الشافعیة وفیہ نظر لان المشترک بین ثمنین والمشترک بین ازید ان اقترن کل بالقرینة علی السواء وتعین المراد فالکل سواء وان کان قرینة تعین المراد فی احدہما اجلی من الاخری فالترجیح بالجلاء والخفاء ولا دخل فیہ لقلة الاحتمال وکثرتہ والمجاز الاقرب یترجح علی الابعد یعنی ان النص المستعمل فی مجاز اقرب یترجح علی نص اخر مستعمل فی مجاز ابعد اذا تعارضا وہذا الترجیح ایضا مذکور فی کتب الشافعیة لانہ ای المجاز الاقرب اقوی فی الفہم غالبا من المجاز الابعد فاندفع ما قیل ان المعنی الحقیقی متروک فی کل منہما بدلیل والمعنی المجازی متعین فی کل منہما بدلیل فدلالتہما علی المجازی علی السواء فلا اثر للقرب والبعد فی قوة الدلالة وضعفہا فلا وجہ للترجیح ووجہ الدفع ان الاقرب اقوی فی الفہم وہذا الدفع مندفع لان المجاز الابعد مع القرینة المعینة لہ یتبادر الیہ عند سماع ذلک النص مثل المسارعة الی الاقرب لان مناط السرعة القریبة وقد یقال المراد بترجیح المجاز الاقرب علی الابعد اذا احتملہما کلام واحد ویکون قرینتہما موجودة فانہ عمل علی الاقرب وہذا واضح لکنہ لیس لہ تعلق فیما نحن فیہ فان الکلام فی تعارض النصین ومحصول ما ذکرہ ہذا القائل انہ لاجمال فی لفظ احتمل المعنیین مجازیین مع قرینة صارفة عن الحقیقة احدہما اقرب والاخر ابعد فانہ یترجح الاقرب والمجاز الاشہر علاقة واستعمالا یترجح علی غیرہ وہذا ایضا مذکور فی کتب الشافعیة ویرد علیہ ما مر وصیغة الشرط یترجح علی النکرة فی سیاق النفی وغیرہا من الالفاظ العامة لافادة التعلیل اے لافادة صیغة الشرط تعلیل الحکم المعلق بہ دون النکرة والحکم المعلل اقوی من غیر المعلل وقد یخص منہ النکرة اذا تعدد لانتفی الجنس لکونہ نصا فی العموم من صیغ الشرط وہو الاظہر والجمع المحلی باللام والموصول یترجح علی المفرد المعرف باللام او الاضافة لانہ ربما یستعمل فی الخصوص بخلاف الجمع والموصول فان استعمالہما فیہ اقل قلیل والترجیح فی المتن قد یکون بالاہمیة بان یکون الحکم المفاد باحدہما اہم فی نظر الشارع من الحکم المستفاد من الاخر فالاہم ارجح من غیرہ کالتکلیف من الحکم یترجح علی الحکم الوضعی علی الذہب الصحیح لان التکلیفی اہم والمقتضی للصدق علی الشرعیة ای الثابت بالاقتضاء لاجل صدق الکلام یترجح علی الثابت اقتضاء لاجل الشرعیة عند التعارض فان الصدق اہم والنہی یترجح علی الامر وان دفع المفسدة المستفادة من النہی اہم من جلب المنفعة المستفادة من الامر ولذا ارجح المتناحدیث النہی عن الصلوة فی الاوقات المکروہة علی قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم من نام عن صلوة او نسیہا فلیصلہا اذا ذکرہا فان ذلک وقتہا رواہ مسلم فیما تعارضا والتحریم یترجح علی غیرہ من الاحکام لذلک والاحتیاط ولذا قدموا حدیث النہی المذکور علی حدیث اباحة ذلک فی الجمعة وقت الاستواء وفی مکة مطلقا وقیل تقدیم الاباحة وترجیحہا علی غیرہ مطلقا وہو مختار الشیخ الاکبر صاحب الفتوحات قدس سرہ لانہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ الصلوة والسلام کان یحب التخفیف علی امتہ والظاہر بقاء الاحکام علی ما ہی علیہ وقیل المحرم والموجب متساویان لاترجیح لاحدہما علی الاخر لان ترجیح التحریم کان لاحتیاط ولیس ہہنا لان ترک الواجب وارتکاب الحرام بمنزلة واحدة ہذا وشبہت دلالة احدہما یترجح علی موجبہ لان الدلیل کان اہم کالامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کیف کان بمثال لدرره وموجب الطلاق واعتاقی یترجح علی موجبہما لان موجبہما فی قوة المحرم ویترجح الحکم المعلل ای الحکم المذکور مع العلة علی غیرہ ای الحکم الذی لم یذکر معہ علة لان ذکر العلة یناسب الاہمیة وما ذکر معہ یناسب یترجح علی المخصص لان ذکر السبب قرینة الاہمیة والترجیح فی المتن قد یکون بالاغلبیة کالتخصیص یترجح علی التاویل یعنی اذا تعارض نصان وتعارض وجوہ جمعہما تخصیص احدہما وتاویل الاخر یترجح التخصیص بالنسبة الی التاویل کما تقدم انہ یجمع تخصیص عند معارضتہ الخاص

وهو موافقة القیاس یترجح علی المخالفة یعنی اذا تعارض قضیان واحدهما موافق للقیاس والآخر مخالف له فالموافق مرجح علی المذهب الاصح لا لان الموافق یترجح بانضمام القیاس الیه کیف والقیاس حجة لو انفرد فنفسه وما یکون حجة بانفراده لا یقع به الترجیح بل لان الغالب فی الاحکام ما یکون سهلا وقیاس علیه وهو ظن تابع للاغلب فالظن بثبوته اقوی وما لم ینکر الاصل وانما انکر سکوت علی ما انکر ذلک الانکار عند من لا یری سقوط الحدیث به وانما فیدنا الانکار بانکار السکوت لانه اذا انکر انکار التکذیب لسقط الخبر عن حجیته اجماعا فلا اعتداد به حتی یعارض الصحیح منه وطلب الترجیح والنفی یترجح علی الاثبات فیما الغالب فیه الشهرة لو کان ولم یشتهر کحدیث عدم انتقاض الوضوء بمس الذکر علی حدیث الانتقاض به وحدیث مس رجل ام المومنین عائشة الصدیقة فی الصلوة علی حدیث انتقاضه بمس النساء اظهر سقوط هذا الکلام فان الاثبات فیما الغالب فیه الشهرة مع عدم الاشتهار مردود لا التفات الیه لو انفرد عن المعارض عندنا فالاصلح معارضا حدیث النفی فلا طلب الترجیح والترجیح فی المتن قد یکون بعمل الخلفاء الراشدین فانه اظهر من عمل بقاء ذلک الحکم لانهم احلون من ان یخفی علیه الحکم الثابت الواجب العمل وقیل یقع الترجیح بعمل اهل المدینة فانهم اعرف بالاحکام لکون المدینة مهبط الوحی ومنقیة للخبث کما ینقی الکیر خبث الحدید وفیه ما فیه ویرجح فی السند یکون فقیه الراوی وقوة ضبطه وورعه وهو الاعتبار بامانیات المستحیات والاجتناب عن المکروهات بل عن المباحات لحظ النفس ایضا فان الفقیه یضبط کما ینبغی والمتورع یبعد عنه التساهل عنه وقوی الضبط لانسیه کما تقدم من ترجیح ابن عباس علی زید بن ارقم ویکون الترجیح بعلو الاسناد وهو قلة الوسائط قیل قرب الاسناد قربة الی رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم وذلک لقلة احتمال الغلط خلافا للحنفیة ووجه قولهم انه ربما یکون الوسائط القلیلة کثیرة النسیان سی الفهم بطئ الحدیث او الکثیرون قوة الذهن فالظن من روایة ملک الوسائط القلیلة اضعف بکثیر من الحاصل عن الوسائط کثیرة فالاعتبار للفقاهة وقوة الضبط للاقلیلة والکثیرة تامل فیه حکی ابن عیینة ان ابا حنیفة اجتمع مع الاوزاعی فقال الاوزاعی ما بالکم لا ترفعون عند الرکوع والرفع سنة فقال ابو حنیفة لانه لم یثبت من رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم فقال الاوزاعی کیف وحدثنی الزهری عن سالم عن ابیه ان رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم کان یرفع یدیه حین یفتتح الصلوة ویفعل مثل ذلک حین اراد الرکوع فقال ابو حنیفة حدثنا حماد عن ابراهیم عن علقمة والاسود عن عبد الله بن مسعود ان النبی صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم لا یرفع الا عند افتتاح الصلوة ثم لا یعود بشئ من ذلک فقال الاوزاعی حدثنا عن الزهری عن سالم ابیه ابن عمر وتقول حدثنی حماد عن ابراهیم فقال ابو حنیفة کان حماد افقه من الزهری وکان ابراهیم افقه من سالم وعلقمة لیس دون ابن عمر فی الفقه وان کان لابن عمر صحبته وله فضل صحبته وللاسود فضل کثیر وعبد الله فرجح بفقه الرواة کما رجح الاوزاعی بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا کذا فی فتح القدیر وانت لا یذهب علیک ان هذه الحکایة لا تدل الا علی ان الترجیح بفقه الرواة اوفق عند بعلو الاسناد وهل ان علو الاسناد لا یقع به الترجیح اصلا ولو عند التساوی فی الفقاهة وعدمها فلیس بلازم منه والترجیح فی السند یکون باعتبار الروایة لان للعادة اهتمام بضبطه خلافا لشمس الائمة وبهذا الان اعتبار لا وفضل له فی الصدق ولا فی الضبط فکم من متقی متحرز یکذبون وکم ممن لا اعتبار لهم یهمون بشان الحدیث فافهم والترجیح بعلمه بالعربیة ای بمعرفة الرواة العربیة فی الصحیح من المذهب خلافا للبعض وذلک لان العارف بالعربیة یسهل علیه الضبط فی الاعراب بخلاف الجاهل ویکونها عن حفظه لا النسخة علی

مایکون روایته عن نسخته لان اهتمام الحافظ بالحدیث اکثر وابعد علی اهتمام المستحد علی النسخة فتامل فیه والعبرة بالخط بلا تذکر عند ابی حنیفة فلا عبرة بحدیث رواه انه مکتوب باعنده وعرف انه خطه ثقة لکن لا یتذکر ما فیه ویکون بکونه من اکابر الصحابة خلافا للشیخین ابی حنیفة وابی یوسف رحمهم الله تعالی فی المدم بعد دون الثلث بعد وعلی الزوج الثانی کما یهدم للثلث حتی یملک الزوج الاول بالتزوج ثانیا بعد اباته الثانی او موته کما فی التطلیقات الثلث کما کان یملک من قبل فانه مروی عن ابن عباس وابن عمر وقد اختار او عدم الهدم مروی عن امیر المومنین عمر وامیر المومنین علی لم یختار اوکذا قال الشیخ ابن الهمام رضی الله عنهما ولا یذهب علیک انه ماذا اراد بکونه من الاکابر ان اراد الاکابر فقاهة ودرغا لکل متفقون علی ترجیحهم روایته وان اراد غیر ذلک من الکثرة الثواب والافضلیة عند الله تعالی فالظاهر ان هذا لا دخل له فی روایة الحدیث ولم یذهب احد ان مرویات امیر المومنین عمر ارجح من مرویات امیر المومنین عثمان او امیر المومنین علی او ابن مسعود او ابن عمر او لم یسمع الصحابة کیف رجحوا اخبار ام المومنین عائشة لوجوب الغسل بالالتقاء علی مروی امیر المومنین عثمان بعدم وجوب شئی غیر الوضوء واما ما ذکر من مسئلة الهدم فلیس مما نحن فیه فتنبه لیس فیه ترجیح خبرهما علی خبر امیر المومنین بل اتباع مذهبهما ولیس ذلک لترجیحهما بل یجوز ان یکون وافق اجتهاده اجتهادهما مع ان ابن عباس لم یکن فی الفقاهة دون امیری المومنین فلا یترجح قولهما علی قوله وهو یرجح بما لاح لک فافهم والترجیح فی السند قد یکون بالمباشرة ای بمباشرة الراوی وقد یکون بالقرب عند السماع لانه اسمع وذلک اذا البعد الآخر بعد البعید الذی یحتمل الغلط فی السماع بان یسمع البعض دون البعض الآخر ویرجح الشافعیة الافراد بالحج من روایة ابن عمر انه صلی الله علیه وعلی آله وصحابه وسلم اهل بالحج لانه کان تحت ناقته فیکون اقرب اسمع الاهلال ویرجح الحنفیة القران فمن انس کان اخذ نزمامها حین یقول لبیک بحجة وعمرة اعلم انه اضطربت الروایات فی حجة الوداع ففی البعض انه اورد بالحج وفی اخری انه قرن بالحج والعمرة باحرام وفی اخری انه تمتع قال الشیخ عبد الحق الدهلوی واکثر الروایات شاهدة بالقران ویعضهم جمع بانه اهل اولا بالعمرة ثم ضم الیه بالاهلال بالحج ثم قال حین التلبیة بعد ذلک لبیک بحجة وعمرة فمن سمع القول الاول حکی التمتع ومن سمع القول الثانی ولم یکن شاعرا بانه اهل من قبل بالعمرة حکی الافراد ومن کان عالما بحقیقة الامر وسمع القول الاخیر وهم الاکثر حکوا القران ولعل روایات القران اشهر بل یکاد تبلغ حد التواتر المعنوی والله اعلم ولهذا الاختلاف اختلفوا فی ان الافضل ما هو عندنا القران وعند الشافعی الافراد وعند مالک التمتع وقال احمد لقد ان ابی اسحاق الهمدانی والافالافراد فافهم والله اعلم بحقیقة الحال وقد یکون بالتحمل بالغا ومسلما فیکون تحمله بالغا مسلما ارجح مما تحمله صبیا او کافرا لان اهتمام المسلم البالغ بالسماع اشد من اهتمام غیره وقد یکون تاخر الاسلام وذلک اذا کان متقدم الاسلام لم یسمع بعد اسلامه بان مات قبله وصرح متاخر الاسلام بانه سمع بنفسه وهذا ظاهر جدا کما لو ورد بالمدینة المنورة فانه یرجح علی الوارد بمکة فان اکثر ما ورد بعد الهجرة والخلبة فیما ورد بمکة لما ورد قبل الهجرة والذی ینزل بعد الهجرة یسمی مدنیا والذی قبل الهجرة یسمی مکیا لکن هذا الترجیح انما یکون فیما اذا علم ورود ما فی مکة بعد الهجرة وقد یکون ترجیح السماع والوصل علی العنعنة لاحتمال الارسال والانقطاع فیها وفیه نظر لان القائل بالارسال لا یسلم ذلک بعد ما ثبت لقاء المعنعن ومعاصرته وکونه غیر مدلس تدلیس التسویة قال الحکم الاحادیث المعنعنة التی لیس فیها تدلیس متصلة بالاجماع کذا فی الجامع الکبیر من غیر فصل لما قال الشیخ ابن الهمام والظاهر ان قبول المرسل لا دخل له فی الایراد فان احتمال العنعنة من غیر التدلیس ایضا

فی الایراد واما اذا ابقی احتمال الارسال وانکان ہو لا یرسل الا عن ثقة فالمصرح بالسماع ارجح البتة لان المسند مقدم علی المرسل فکذا القطعی الاسناد علی ما یحتمل الارسال فافہم وبالاتفاق علی رفعہ فیہ رجح مقطوع الرفع علی ما اختلف فی رفعہ الا ما لیس للرای فیہ مجال فان الوقف ہناک کالرفع لتعین جہة السماع ہناک وقد یکون بالمذکورة فیرجح مروی الذکر علی مروی الانثی لکن فی غیر احکام النساء ای احکام یکون الغالب فیہ معرفة النساء وبہ رجح خبر الرکوع الواحد فی صلوة الکسوف علی خبر تعدده لان راوی التعدد امیر المومنین عائشة وراوی الرکوع الواحد سمرة ابن جندب کما روی الترمذی وقال حسن صحیح لان ہذه الحال اکشف للرجال لکن حدیث تعدد الرکوع رواہ ابن عباس ایضا علی ما فی الصحیحین فلا تیم ہذا النحو من الترجیح ویکون بالنسبة الی کتاب معروف بالصحة کالصحیحین لان المنسوب الیہما یترجح علی ما لم ینسب الی کتاب لان مرویات الصحیحین راجحة علی مرویات آئمة اخرین فان ہذا الامر یعد علیہ العقل والنقل ولا من یعتد بعلمہ وفحش من ہذا ما قال ابن الصلاح واتباعہ ان مرویات الآئمة الاخرین برواتہما مرجوحة عن مرویاتہما کما قال وکون ما فی الصحیحین راجحا علی ما یرویہ احدہما او کلیہما امامة المرجح محکم محض کیف لا یکون نحکما ولم یسلم کثیر من شیوخ مسلم من غوائل الجرح کما لم یسلم شیوخ غیرہ الا ان شیوخ مسلم اکثرہم یروون عن الجرح وفی صحیح البخاری رجال تکلم فیہم فکیف یکون المروی عن ہذه الرجال المختلف فیہم مقدما علی مروی غیرہ عن متفق الصحة وہل ہذا الا بہت وتلقی الامة بجمیع ما فی کتابیہما وقد قررنا من قبل فتذکر وقد یتعارض الترجیح فیوجد فی احد المتعارضین ترجیح وفی آخر ترجیح آخر کابن عباس عارض ابا رافع فی نکاح ام المومنین میمونة فابن عباس روی انہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ الصلوة والسلام نکحہا وہو محرم وابو رافع انہ نکحہا وہما حلالان وابن عباس راجح علی ابی رافع ضبطا وفقہا وابو رافع راجح علیہ مباشرة قصة قال کنت الرسول بینہما فتعارضا فی الرجحان ایضا ولا یبعد ان یقال الترجیح بالفقاہة والضبط راجح علیہ بالمباشرة ورجح ورجح ابن عباس بان الاخبار بالاحرام لا یکون عن معاینة البتة الا احرامیة فیکون العلم اقوی ورجح ابو رافع بموافقة صاحب الواقعة قالت تزوجنی ونحن حلالان وصاحب الواقعة اعرف بحالہ فتعارضا فی ہذا الترجیح ایضا فتخلص بالجمع وذہاب بجواز النکاح عن الدخول فی خبر ابی رافع من قبیل اطلاق الاسباب علی المسبب اقول لا یخفی جواز یجوز النکاح فی خبر ابن عباس عن الخطبة فتعارضا تالتا فی وجہ الجمع ولا یذہب علیک ان قولہ ونبی لہا وہو حلال بانی عن ارادة الخطبة من النکاح فہو مع ورواية ابی رافع نص فرد ایة ابن عباس راجح من ہذه الجہة فتخلص عن التعارض بان مجاز الدخول اقوی علاقة فیتبادر الیہ الذہن دون مجاز الخطبة تامل فیہ وقد یکون بعضہا ای بعض الترجیح اولی من بعض آخر فیرجح عند التعارض کالذاتی من العرضی ای کالترجیح الواقع من الذاتی فانہ اقوی من الترجیح الواقع من العرضی مثل صوم سنین کصوم شہر رمضان والنذر المعین قوی قبل النصف من الیوم فلم یثبت من اللیل فبعضہ منوی وہو الامساک الواقع بعد النیة وبعضہ لا وہو الامساک الواقع قبلہا من اول الیوم ولا تجزی فی الصوم الواجب بالاتفاق فتعارض مفسد الکل وہو فساد بعض الاجزاء لفقدان النیة وصحح وہو الجزء وی المنوی فرجح الشافعی الاول لان العبادة یقتضی النیة فی الکل وقد انعدمت ونحن لا نسلم علیہ فاقتضاء العبادة النیة فی الجملة مسلم واقتضاءہا قبل کل جزء ممنوع بل العبادات متنوعة منہا ما یجب فیہ بصورة اول الاجزاء کالصلوة ومنہا ما یکفی فیہ بصورة

باکثر الاجزاء ویبقی الاقل موقوفة علی ما بعدها نعم لابد لذلک من مجبر وقد تقدم من حدیث صوم عاشورا وابو حنیفة رح جعل الثانی فی لان للاکثر حکم الکل فی مواضع منها هذا بدلیل تصحیح صوم عاشورا المنوی من الیوم حین کان فرضا وهذا ذاتی لانه بالاجزاء بخلاف الترجیح بالعبادة لکونه بالعرض اقول فی کون العبادة عرضا تحقیقه اشرعیة للصوم نظر بل الاصح علی رأینا لان الصوم عبارة عندنا مما اعتبره الشارع عبادة کما مر فی مسائل النهی بل الوجه انه لم یوجد ههنا سوی الکل اصلا فان القدر المشروط من النیة قد وجدت

مسئلة لاترجیح بکثرة الادلة والرواة مالم تبلغ حد الشهرة عند الامامین لابی حنیفة ولابی یوسف خلافا لاکثرهم الائمة الثلثة والامام محمد لهما قیام المعارضة مع کل دلیل فان کلو احد دلیل مستقل فمعارض واحد کما یعارضه یعارض الآخر فیسقط الکل عند المعارضة فلا وجه للترجیح کالشهادة فان شهادة اثنین کما یعارض شهادة اثنین اخرین کذلک یعارض شهادة اربعة ولهما ایضا اجماع من سوی ابن مسعود من الصحابة ومن بعدهم علی عدم ترجیح ابن عم هو اخ لام علی من هو ابن عم فقط مع وجود سببی المیراث فلا یکون الاول حاجبا للثانی بل یستحق بکل قرابة مستقلا فکذا الادلة الکثیرة التی کل منها سبب العلم لاترجح علی الواحد ولهما ایضا اجماع الکل علی عدمه ای عدم الترجیح فی ابن عم حال کونه زوجا علی ابن عم فقط مع وجود الاخت فکذا ههنا نعم لو کان هناک کثرة لها هیئة اجتماعیة موجبة لما لا یوجب احادها استقلالا ویکون افادة الاحاد مشروطا بهذه الهیئة افادت قوة زائدة البتة کما فی المتواتر والمشهور ولایخفی علی الفطن ضعف هذه الوجوه اما ضعف الاول فلان الکل سعا یفید قوة الثبوت الاتری ان زید القادم لو لم یقادم الکل واما الثانی والثالث فانما یتمان لو کان کل من جهتی القرابة یقتضی العصوبة ولیس کذلک فان الزوجة اذا انفردت تقتضی استحقاق النصف لاغیر وکذلک الاخوة لام لو انفردت اقتضت استحقاق السدس کذا فی الحاشیة وانت لاتذهب علیک ان محصول الدلیل الاول ان کلو احد من الادلة یلزم حصول النتیجة فقضیة اعطاء النتیجة کل کاف وهی کما تحصل من الدلیل الواحد کذلک من الدلیلین فلا یحصل من الاجتماع قوة زائدة فالخصم المنع ومن ههنا تسمع فی المناظرة ان جواب المعارضة لایصح بالمعارضة الاخری واعتبر من نفسک لو کان اجتماع الدلائل یوجب قوة زائدة لما صح تکثیر الدلائل علی القطعیات فانها لاتقبل القوة والضعف والالیم بق قطعیات نعم عند کثرة الرواة للتشکیک مجال فان لهیئة الاجتماعیة المعارضة یفید قوة لم یکن من قبل فافهم ومحصول الثانی والثالث ان قرابة العصوبة والزوجیة واو الاخوة لام کل کان یلزم الاستحقاق المیراث وان لم یکن کل منها عصوبة ولاتحصیل باجتماعها قوة زائدة فکذا الدلائل کل منها لما کانت مفیدة للنتیجة بالاستقلال فلا تحصیل بالاجتماع قوة زائدة فافهم وللجمهور ان الظن یتقوی بتدریج بکثرة المخبرین حتی ینتهی الی الیقین بالتواتر فالکثرة مفیدة للقوة فیترجح ولایذهب علیک ان هذا لایجری فی کثرة الادلة فان التقوی بالتدریج فیه ممنوع فالدلیل قاصر عن الدعوی ثم رواة انما الماء من الماء کانت اکثرة وقد رجح امیر المومنین عمر رض وغیره من الصحابة خبر ام المومنین وحدها فلم یعتبروا التقوی بکثرة الرواة ولعل هذا القوة ضعیفة مراتبها متفاوتة فقضی اعتبارها نوع من العسر والتشدید العسر قد ینتقص هذه الکثرة الاجتهاد فان عدم الترجیح مبنا اتفاق بیننا وبینکم مع انه ینتهی الی الیقین بالاجماع کما انه ینتهی کثرة الرواة بالتواتر الی القطع وجوابه ان القطع الحاصل بالاجماع تسبیدی تحصیل وقته لابان یتدریج الظن الحاصل باجتهاد الی ان ینتهی

بانقطاع الخوض فيه يشتهي بالاجماع الى المتيقن بخلاف الرواة فان الظن فيه يتقوى بالاتمام ويشتهي بالتواتر الى اليقين فافهم

الاصل الثالث الاجماع

وهو اتفاق المجتهدين كما في قوله تعالى فاجمعوا امركم وفي قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق وكلاهما اي الذي يعني العزم والذي يعني الاتفاق ماخوذ ان من الجمع فان العزم فيه جمع الخواطر والاتفاق فيه جمع الآراء وهو اطلاقا اتفاق المجتهدين من هذه الامة المرحومة المكرمة في عصر على امر شرعي ومن شرط انقراض العصر في هذا فاستمر الى الانقراض ومن شرط عدم الخلاف السابق يزيد بحسبه والحق ان الحد هذا والشارط لاحد الامرين انما يشترط للحجية فافهم قال الامام حجة الاسلام قدس سره الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على امر ديني وادرد كما في المختصر انه لا يتصور لان اتفاق من سيجيء لم يعلم بعد وانه لا يعتد به اذ لم يكن فيه مجتهد ووقع اتفاق من عدا المجتهد فانه يصدق عليه اتفاق الامة وليس اجماعا اقول الموجود من الامة امة اما لا على الاول فاتفاق الامة وهم الموجودون متصور قطعا ولا عبرة لمن سيجيء فلا يرد الاول وعلى الثاني فلا مجال لان يتوهم ان لم يبق مجتهد ولا يجيء في المستقبل فلا يرد الثاني قالوا ورد احد الايرادين لا كلاهما والحق ورود الثاني لان المتبادر من الامة الموجودون منهم والجواب بمنع ان مادة النقض يجب تحققها وهو ههنا ممنوع فان خلو كل عصر من المجتهد مما هو خلاف الواقع وقد يدفع بان مادة اتفاق المجتهدين في عصر لامة المتبادر الى الفهم في هذا المقام كما في قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لا يجتمع امتي على الضلالة وانما اختار هذا النحو احتراز عن الالتباس فافهم

مسئلة بعض الشافعية وكثير من الحنفية قالوا انه محال ونسبه قليل الى النظام قال السبكي انما هو قول بعض اصحابه واما راي النظام نفسه فهو انه متصور لكن لا حجة فيه كذا نقله القاضي وابو اسحاق الشيرازي والامام الرازي كذا في المحاشية ولو سلم انه قليل فالعلم به محال ولو سلم امكان العلم به فنقله الينا محال اما الاول وهو احالة الوقوع فاولا لان المتشارهم في الاخبار يمنع نقل الحكم اليهم عادة ولو سلم نقل الحكم اليهم فالجواب بهذا المجرد دعوى لا منع بل المتواتر كالكتاب فانه شهرته لا يخفى على احد ولا منع في اوائل الاسلام اقول لان الائمة المجتهدين كانوا قليلين معروفين يتيسر نقل الحكم اليهم ولا منع ايضا بعد بعدهم في الطلب والبحث فان المطلوب لا يخفى على الطالب الجاد وثانيا لانه لو كان قاطعا من قطعي او ظني ولو كان من قطعي لنقل هذا القطعي ولم ينقل فليس واما قطعي يمنع الاتفاق عليه عادة لاختلاف الدواعي والجواب بالمنع فيما خلا المسلم انه لو كان قاطع لنقل الينا مقصد يعني ينقل القاطع الظاهر عن نقل القاطع حصول الاتفاق لعدم الداعي على النقل ولا نسلم انه ظني يمنع الاتفاق عليه بل لو كان جليا جاز الاتفاق عليه والظني ربما كان جليا فيقبله الفريق ويتفق والاتفاق انما يمنع فيما يقبل من الظني واما الثاني وهو استحالة العلم فلاشتراع معرفة علماء الشرق والغرب مثلا عن اقوالهم فاستحال معرفة اقوالهم عادة يجوز رجوع البعض قبل قول الآخر ولا يتصور ذلك الا اذا انقرضوا وهو امر عادة قيل في هذا شيء لا يجوز ضبط الشارع بان يعلم ان زيدا في فكر كذا ساعة كذا فمن اين يعلم ان تغيره في ذلك الوقت كان على ذلك الحكم او لا يجوز ان يعلم ذلك بان يسأل فيخبره انه كان عنده هذا الحكم اقول يجوز كذا في الاخبار عن الماضي بان الحكم كان مستمرا عنده مالم يطرء فلا يعلم كون الحكم عنده الا باخباره وحينئذ في ذلك الوقت وحكم كل احد في آن واحد في اختلافهم في اخبار

والمغارب مما يحيله العادة وكذا السماع في وقت واحد كما لا يخفى وانت لا يذهب عليك ان القرائن الخارجية ربما تفيد العلم عادة فلا يجوز الكذب
لغرض سيفضل القول ان شاء الله تعالى واما الثالث وهو استماع النقل خلفا عن الاحاد لا يفيد العلم والتواتر عن الكل في كل طبقة ممتنع عادة والا لتواتر
النقل الا الاحاد والتواتر ومن ههنا قال الامام احمد من ادعى الاجماع على امر فهو كاذب والجواب عنها انه تشكيك في الضروري فلا يسمع كشبه
السوفسطائية فانا قاطعون باجماع كل عصر على تقديم القاطع على المظنون حتى صار من ضروريات الدين وما يقال في مقابلة القطع باطل لا يتكلف
الجواب عنه وقول الامام احمد محمول على انفراد اطلاع ناقله فان الاجماع امر عظيم يبعد كل البعد ان يخفى على الكثير ويطلع الواحد ومحمول على
صدوره الان فان كثرة العلماء وتفرق في البلاد الغير المعروفين مرجب في نقل اتفاقهم فانه يقع في مواضع كثيرة فلو تتبع اليه الناس فلا يطلع
قال الاسفرائيني نحن نعلم ان مسائل الاجماع كثير من عشرين الف مسئلة هذا وقد يقال ان العلم بالاجماع على طريقة النقل يستحيل او متعسر فان
معرفة الناقل اعيان العلماء المتفرقين ثم اتفاقهم على الحكم مع احتمال كذب كل في كونه مختارا او رجع كل قبل فتوى الآخر وعدم الاظهار
خوفا يستحيل عادة وتقديم القاطع على المظنون امر ضروري عقلا وعرف اتفاقهم عقلا بان مثل هذا الضروري لا ينكره احد وهذا النحو من العلم
غير منكر عند احد والعلم بالاجماع على خلافة افضل الصديقين من هذه الامة اليهم من هذا القبيل لان الخلافة امر عظيم لا شبهة جاها عند احد
حتى يدخل كل احد في الجمع والاعياد ومراجعة الاقضية عند القضاة وهذا يفيد علما ضروريا ان الاجماع قد وقع واما بطريق النقل فالكلام
فيه وتحقيق المقام ان في القرون الثلثة لا سيما القرن الاول قرن الصحابة كان المجتهدون معلومين باسمائهم واعيانهم والكثير منهم معلوما
بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم زمانا قليلا ويمكن معرفة اقوالهم واحوالهم للجادين في الطلب ثم العلم بالتجربة والتكرار
عدم الرجوع منهم عليه قول الآخر علما ضروريا وبهذا يقرأ ان جلية وخفية فيهم وفي حال الفتوى والعمل يقينا انهم لم يكذبوا فيه لاعمدا
ولا سهوا ويمكن هذا العلم للواحد والجماعة فيكون نقلهم وهذا لا بعد فيه فضلا عن الاستحالة وتقديم القاطع على المظنون من هذا القبيل فانهم شاهدوا
جميع المجتهدين من الصحابة والتابعين في كل عصر انهم يقدمون القاطع وعلم بالتجربة ان واحدا منهم لم يرجح قبل تقديم الآخر و
علم من حالهم ان هذا كان مذهبهم فعلم ان اجماعهم وقع عليه من غير رية وكذا في امر الخلافة علم بالمشاهدة من كل واحد من الصحابة الذين
كانوا بالمدينة ولم يرجعوا عن البيعة ابدا حتى جاء من كان خارج المدينة فبايع حتى كل من كان في النواحي والاطراف فوقع العلم بانهم
اجمعوا فنقل جمع العلماء به فقد بان لك ان لا استبعاد فيما استبعده وان ما ذكره تشكيك في الضروري نعم لا يمكن معرفة الاجماع
والنقل الآن لتفرق العلماء اشتاتا وغربا ولا يحيط بهم علم احد فقد بان لك ان ما ذكره هذا القائل مغالطة في غاية السقوط لا يلتفت
اليه فافهم ولا تزل فان ذلك بزلة

مسئلة الاجماع حجة قطعا ويفيد العلم الجازم عند الجميع من اهل القبلة ولا يعتد بشذوذ من الخوارج وغيرهم لانهم خالفوا
بعد الاتفاق فتكون في ضروريات الدين مثل السوفسطائية في الضروريات فانهم في كل عصر على القطع بخطئية المخالف
للاجماع من حيث هو اجماع واتفاقهم على تقديم على القاطع وعندهم تفرق مصاحفهم من المسلمين امر عظيم جدا كبيرا وعادة
سبيل اجتماع هذا المبلغ من الاخبار بهما كين من الصحابة وغائبين الحاضرين على سمع حكم لا سيما القطع يكون الحاضر امرا
عظيما لان نفس قاطع بحيث لا يكون للارتياب فيه احتمال فانه قد علم بالتجربة والتكرار من احوالهم وفتاويهم علما ضروريا بانهم كانوا
يفتون بشيء الا ما كان كالشمس على نصف النهار فاتفاقهم هذا استدلال على حجية الاجماع بالاجماع وهو دور باطل والدليل

وجود هذا الاتفاق بلا اشتباه حجية فلا وجه لتفصيل انا وجدنا اتفاق كل عصر على حقية المخالف للاجماع بالقطع فكون الاجماع صوابا مطابقا للواقع مركوزا في اذهانهم ومقطوعا معلوما عندهم وهذا القطع لا يحصل الا عن قاطع ظاهر لهم مثل ظهور الشمس بل اشد منه فلزم حجية قطعا وليس فيه شائبة للدور والقول بالاحتمال لو كان قاطع ظاهر لهم عندهم لتواتر لتوفر الدواعي على نقله لانا نقول اولا بطلان اللازم ممنوع القاطع الدال على حجية الاجماع قد تواتر كما سيلوح لك انشاء الله تعالى وثانيا بالملازمة ممنوعة لان تواتر الملزوم فرع تحققه عن تواتر اللازم وهنا تواتر قطعهم بحقية المخالف اعني عن تواتر القطع الدال عليه فانهم ربما نقص اولا باجماع الفلاسفة على قدم العالم فانهم قاطعون به ومجاهرون بحيث يقطع بذهابهم اليه من غير قاطع وما عن بعضهم كافلاطون من صدوره محمول على الحدوث الذاتي هو سيوقية الوجود عن العدم سيوقية بالذات كما نص عليه الفارابي والجواب ان انفاهم كاشف عن دليل عقلي والاستباه فيه كثير فربما يظن غير القاطع قاطعا فلا يلزم الانفاذ عن دليل عقلي كونه قاطعا بخلاف الشرعي اي الثابت بدليل شرعي وان كان عقليا اي مما يمكن اثباته بالعقل فالمراد بالشرعي ما ورد به خطاب الشرع وهو اعم من الشرعي بمعنى ما لا يدرك الا بالشرع والمراد بالعقلي مقابل الاخص كالاجماع على حدوث العالم فان مداره على النص والتمييز فيه ليس بصعب فلا اجمال لان يظن فيه غير القاطع قاطعا ومحصوله ان اصالة العادة على اتباع هذا الجمع الغير من غير قاطع انما هو فيما يكون عن الدلائل الشرعية لا فيما يكون عن العقلية بل العادة فيها بخلاف ذلك فقد يدل ان التجنب بوجه اخص هو اصالة العادة اجماع الصحابة والتابعين ونحوهم الذين هم من خيار اتباع الرسل المعلوم فضلهم بمشاهدة احوالهم الشريفة بالتجربة واشكر اولا يلزم منه اصالة العادة في اجماع غيرهم لا سيما اجماع اصحاب التقييد والعقول الضعيفة من الفلاسفة بل العادة تجنبهم احوالهم الخسيسة تحكم انهم يقطعون بما يهوى عقولهم من غير برهان وليس لهم علم انما وقفوا في الجهل المركب غالبا وثانيا باجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى اعاذنا الله من هذا القول وصلى الله على موسى واجماع النصارى على ان عيسى عليه السلام قد قتل مع ان بعد موسى بعث انبياء وبيننا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وما قتلوا عيسى بما سلموه ولكنه شبه لهم والجواب اولا ما مر ان اصالة العادة الا تفاق لا عن قاطع انما هو في الصحابة والتابعين ونحوهم دون هؤلاء وثانيا انهم مقلدون لاحبارهم واهل الملة من يتبعون الكتاب بهم يظنون انه من عند الله بخلاف اصولنا فانهم محققون بعدد التواتر ومحصوله ان اصالة العادة الاجماع من غير قاطع انما هو في عدد التواتر وهو الصحابة والتابعون المحظوظون بمخالفة الاجماع قد بلغوا عددا يكفي للتواتر اقل قليل منهم واما اليهود والنصارى فانما ردهم المحتجون على هذا الباطل بهم المفترون الخبرون على الكذب على الله وهو اهل الغفلة لا يحصل العقل والعادة مع ما هم عليه من الملكات الخبيثة والكذب وتوقعهم في الجهل المركب فافهم واستدل على المختار بقوله تعالى ومن يشاقق الله ورسوله من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا الآية فان من اتبع غير سبيل المؤمنين قد استحق الوعيد فاتباعه حرام فهو باطل فيكون سبيل المؤمنين صوابا وهو المطلوب اما الصغرى فبين واما الكبرى فلان الاتباع في الآية بمعنى الاقتداء بدليل ان اتباع غير سبيل المؤمنين موجب لهذا الوعيد الشديد بل هو مشاقة الله ورسوله فلا يلزم حرمة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل هو اذا كان مع المشاقة ولو سلم فلا نسلم الوعيد لمن اتبع غير سبيل المؤمنين مطلقا بل من اتبع غير سبيل المؤمنين بعد ما تبين له الهدى فلا يلزم المطلوب ولو سلم فلا نسلم عموم السبيل فانه مفرد فلا يكون اتباع غير كل سبيل المؤمنين محط الوعيد بل غير سبيل ما وليكن غير سبيل الايمان وهو الكفر ولو سلم فكلية غير لا تعرف بالاضافة فلا يعم فالمعنى اذ ورد والله اعلم ان من اتبع غير اي غير سبيل المؤمنين يستحق الوعيد

ولیکن ذلک الغیر ہو الکفر لہ لا غیر ولو سلم فالمراد غیر سبیل المؤمنین من حیث ہم مؤمنون فان الحکم المعلق بالمشتق یقتضی علیۃ المأخذ
وسبیل المؤمن من حیث ہو مؤمن ہو الایمان ویویدہ ان الآیۃ نزلت فی المرتد اجابا للہ تعالی ولو سلم فلفظ المؤمنین للکافر قد
عاما فالمعنی من یتبع غیر سبیل کل واحد واحد من المؤمنین لا سبیل الکل من حیث ہم الکل حتی یلزم ابتاع الاجماع وان لم یکن بل کغیر
المؤمنین ونحوہ فلا مطلوب ولو سلم فسبیل المؤمنین ولیلزم لا معتقدہم وانہ لو سلم ولالتہ من جمیع الوجوہ فظاہر وہو مظنون والتمسک

بہ انما ثبت بالاجماع ولم یثبت بعد الجواب اما عن الاول فان الشاقۃ شقت الرسول اعاذنا اللہ تعالی منہا بنفسہا مستقلۃ بالوعید فیکون ضم اتباع غیر سبیل المؤمنین لغوا اذ ہو علۃ مستقلۃ کالاولی واما عن الثانی فلان قولہ تعالی ویتبع غیر سبیل المؤمنین معطوف علی کل الجملۃ السابقۃ فلا یکون قیدا لما قبلہا حتی یعد الما بعد بہا والتقیید بہا فرع الاطلاق الذی ہو الحقیقۃ وہذا الاحتمال من
المجاز فی الخاص بل المطلق خاص فاحتمالہ لا یضر القطعیۃ ولو سلم التقیید فانما تقید بما ہو مذکور سابقا وہو ہادی الایمان وقد
واما عن الثالث فلانہ تقدم فی المبادی اللغویۃ ان المفرد المضاف ایضا من صیغ العموم کیف ویصح الاستثناء عنہ وہو معیار العلم
واما عن الرابع فلان کلمۃ غیر وان کانت نکرۃ لکنہا صفۃ الموصوف مقدر تقدیرہ ویتبع سبیلا غیر سبیل المؤمنین والنکرۃ الموصوفۃ
عامۃ کما تقدم وایضا لو لم یکن غیر سبیل المؤمنین عاما لکان نکرۃ مطلقا اذ لیس ہنا ما یفید العہد لعدم التعریف ویکون المعنی وقد
غیر ما من الاغیار وہذا مع انہ غیر مفید یفہم منہ استحقاق الوعید باتباع ما یوصف بالمغایرۃ لاجل المغایرۃ وفیہ المطلوب فتامل فیہ واما عن الخامس
فان المقدر المسلم ان الماخذ یکون علۃ للحکم لانہ یکون قیدا فیہ او فی متعلقاتہ ونحن لا ننکر ان علۃ حرمۃ اتباع غیر سبیلہم ہو الامر
بل نقول ہذہ الکرامۃ ای حرمۃ اتباع غیر سبیلہم لاجل الایمان فالایمان المؤمنین سبب الاصالۃ الحق وہو المطلوب والنزول فی المرتبۃ لعدم
باللہ لا یوجب الاختصاص بہ کیف وقد تقدم ان العبرۃ للعموم اللفظ لا لخصوص السبب واما عن السادس فلان غیر سبیل کل واحد واحد
غیر سبیل الکل والکل الافرادی والکل المجموعی غیر منتزعین ہنا وعند اختلاف المؤمنین فی حکم یکون اتباع غیر سبیل کل واحد واحد واجبا
عند احد شق قول مخالف لاقوالہم واما عند موافقۃ البعض فلیس غیر سبیل کل واحد واحد بل غیر سبیل البعض وعند فقاہم قول الکل وکل واحد واحد
واحد واتباع مخالفۃ ہو اتباع غیر سبیل کل واحد واحد سبیل الکل وہذا ظاہر جدا واما عن السابع فالسبیل ہو ما علیہ المؤمنون
وسلکہ ویرضی بہ کما فی قولہ تعالی قل ہذہ سبیلی واما الثامن فالظاہر انہ قوی فلم یکن الکریمۃ محفوفۃ بقرینۃ مانعۃ قاطعۃ للاحتمال
واجیب بان الظاہر قطعی عندنا وانما یکون ظنیا لو کان ناقلا ولیس حجۃ ثابتۃ بالاجماع بل حجیتہ القواطع جلیۃ فی نفسہا وضروریۃ وہ
واذا کان قطعیا فیثبت بہا الامر القطعی وبعدہ فیہا ظاہر فان الظاہر قطعی عندنا بمعنی انہ لا یحتمل خلافہ احتمالا ناشئا عن دلیل وہذا
فیہ مطلق الاحتمال والاجماع قطعی بمعنی انہ یقطع الاحتمال مطلقا فالظاہر لا یقطع تنبہا عند القطعی فاحتمالہم قطع عند علی الدلیل بانہ لو تم او لو دل
علی عدم حجیۃ الاجماع فان سبیل المؤمنین المجتہدین ان یتمسکوا بما سوی الاجماع علی الحکم المجمع علیہ فالاستدلال باجماعہم غیر سبیل المؤمنین
وضعفہ ظاہر فان الغیر ما بقی فی سبیلہم ولو کان المراد مطلق المغایرۃ فسبیلہم التمسک بما سوی الاجماع عند عدمہ والتمسک بہ عند وجودہ
لا یکون غیر سبیلہم ہذا غایۃ الکلام فی تحقیق ہذا الوجہ ونستدل ثانیا بقولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لا تجتمع امتی علی الضلالۃ
فانہ یفید عصمۃ الامۃ عن الخطاء فانہ متواتر المعنی فانہ قد ورد بالفاظ مختلفۃ یفید کلہا العصمۃ وبمعناہ رواہ ابن ماجۃ بالفاظ احد الفاظہ اتبعوا السواد
الاعظم بالفاظ نحوا رواہ السلوق حسنا فوعند احمد حسن ونحوا البزار وصححہا بمجاعۃ مستغنیۃ عن ذکرہا فقد تضمن ہذہ الاحادیث ونحو علیکم بالجماعۃ وسیل

الزموا الجماعة ونحو من فارق الجماعات مينة الجاهلية ونحو عليكم بالسواد الاعظم ونحو لا يجتمع امتي على الخطاء وغير ذلك من الالفاظ
التي يطول الكلام بذكرها واستحسنه ابن الحاجب فانه دليل للاخفاء فيه لوجه ولاسباغ للاثبات فيه واستبعد الامام الرازي صاحب
المحصول كما هو دابته من التشكيكات في الامور الظاهرة التواتر المعنوي سيما على حجيته وقال المسلم بلوغ مجموع هذه الاحاد التواتر
المعنوي فان الرواة العشرين والالف لا يبلغ حد المتواتر ولا يكفي للتواتر المعنوي فانه ليس بمستبعد في العرف اقدام عشرين
على الكذب في واقعة سيما باختلاف عباراتهم ولو سلم فتواتره بالمعنى غير مسلم فان القدر المشترك هو ان الاجماع حجة او ما يلزم هو منه
فقد اوهم ان حجية الاجماع متواترة من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ويلزم ان يكون كفروة بدر دهو باطل فانه لو كان
كذلك لم يقع الخلاف فيه وانكم لبعد تصحيح المتن تردون على دلالته على حجية الاجماع الاسولة والاجوبة ولو كان متواترا افاد العلم
ولنعت تلك الاسولة والاجوبة وان ادعيتم ان هذه الاخبار تدل على عصمة الامة وهي بعينه حجية الاجماع وقد بينا هذه العبارات مغلطة
كما هو دابته وهذا الاستبعاد في بعد بعيد كبرت كلمة خرجت من فيه فان القدر المشترك المفهوم من هذه الاخبار قطعا هو عصمة الامة عن الخطاء
لا الشك واجماع عشرين من اهل الحل والعقد ازيد على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مما لا يتوهم واما قوله
لو كان لكان كفروة بدر قلنا نعم انه كفروة بدر كيف وقد عرفت سابقا انه تواتر في كل عصر من لدن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
وسلم ان هذا الان تخطئة المخالف للاجماع قطعيا هل هذا الا تواتر الحجية وايضا يجوز ان يكون المتواتر مختلفا بسبب قوم دون قوم
فهذا متواتر عند من طالع كتب الوقائع والاخبار وما قال انه لو كان متواترا لما وقع الخلاف محجة قلنا المتواتر انما يجب ان يكون الكل
عالمين به الا ترى ان اكثر العوام لا يعلمون غزوة البدر اصلا بل المتواتر انما يكون متواترا عند من وصل اليه اخبار تلك الجماعة
وذلك بمطالعة الوقائع والاخبار والمخالفون لم يطالعوا فلم يظهر الحق ان مخالفتهم كمخالفة السوفسطائية في القضايا الضرورية والا لكانت
كما ان مخالفتهم لا يضر كونها ملية فكذا مخالفة المخالفين لا يضر التواتر وما ايراد الاسولة والاجوبة فعلى بعض الشئون لا على القدر
المشترك المستفاد من الاخبار فافهم ولا تزل فانه مزلة واستدل ثالثا بقوله تعالى جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
ويكون الرسول عليكم شهيدا والمعنى امة عدلا يجب عصمتهم عن الخطاء والا لم يكن عدلا وفيه ان العدالة لا تنافي الخطاء مطلقا
بل انما تنافي الخطاء الذي هو المعصية فالمراد بالخطاء عن الاجتهاد باق اجاب الشيخ الهداوان الوسط في الملة من يرتضى لقوله
ومطلق الارتضاء في اصابة الحق عنده تعالى لان الخطاء مردود والخطأ انما يعذر للعجز لان الخطاء مرضي بعينه فلما جعل قولهم مرضيا
صاروا صوابا وحقا ولا يذهب عليك ان في القاموس وسط كل شئ اعدله وقد ورد في الخبر المرفوع تفسيره بالعدل وظاهر ان
العدالة لا يوجب اصابة الحق قالوا لو سلم ان سوق الآية للتفصيل على الامم السابقة واللازم لقولهم وشهادتهم كما يدل
عليه السياق ويهدي اليه شان النزول مع انهم متأخرون عنهم غير شاهدين اياهم فالالزام بمقول هو لا لهم ليس الا انهم معصومون
عن الخطاء فقولهم لا يكون الا حقا مطابقا للواقع والالم يصر قولهم مع عدم المشاهدة شهادة ملزمة بل قولهم حكاية عن الشهداء
ولا يبعد ان يقال المراد بالعدالة المعنى بها في الحديث المرفوع عدم الميلان عن الصواب فافهم لكن بقي ان الآية بالنسبة بعد غير
صالحة للاثبات اقتضاء وايضا لو تم لدل على حجية اجماع الصحابة ولا الاجماع مطلقا فان الخطاب للشفاهيين لا يتناول المعدوم
من الخطاب الا ان يقال المقصود حجية نفس الاجماع لا اجماع كل عصر والتعميم ثبت بدليل آخر فانهم المنكرون فانوا اولا قال انهم

فان تنازعتم فی شئ فردوہ الی اللہ ورسولہ فلا مرجع الی الاجماع فھو منقوض بالقیاس لانہ رد الی الرای فاجیب برجوعہ الیھما یعنی القیاس راجع الی الکتاب او السنۃ لانہ مظھر لحکم اللہ تعالی فمشترک ورودہ فان الاجماع ایضا مظھر لحکمہ تعالی فالرد الیہ رد الی اللہ ورسولہ وفی الاٰیۃ تقاض خفاء فان المنکرین الرد ناقض والخوارج وھم ینکرون القیاس ایضا فالاولی ان یقرر منعا بانا لا نسلم دلالۃ الاٰیۃ علی ان الامر مرجع الی الاجماع فان الرد الی الاجماع رد الی اللہ ورسولہ علی ان النزاع ضد الاجماع والرد انما ھو علی تقدیر النزاع بل نقول مفھومہ یفید حجیۃ الاجماع فیکون الزاما علیھم فان الرد ناقض قائلون بالمفھوم فافھم وقالوا ثانیا قولہ تعالی لا تاکلوا الربا اضعافا مضاعفۃ الاٰیۃ وامثالھا مما اشتمل علی النھی تفید جواز صدور المنھی عنہ عن الکل والا لزم النھی عما یستحیل وجودہ واذا جاز ارتکاب المنھی فصدور الخطاء فی الاجتھادیات بالطریق الاولی والجواب انہ منقوض بامثال قولہ تعالی لا تزن ویلزم جواز صدور الکبیرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم والحل الجواب الجواز الوقوعی لا یلزم فان النھی لا یتوقف علی جواز المنھی عنہ الوقوعی کیف ولو کان ھذا لزم عصیان کل مکلف ولو مرۃ والامکان الذاتی الذھنی جو لازم للمنھی لا یفھکم اصلا فانہ لا یستلزم الوقوع علی انہ منع الکل من المکلفین لا الکل فغایتہ ما لزم جواز صدور المنھی عنہ عن کل ولا یلزم جواز صدورہ عن الکل اجماعا ولا تلازم بینھما وانما لزم الثانی دون الاول کذا فی شرح المختصر اقول المنع الکل وانما کما ھو مقتضی النفی لیستلزم المنع الکل فتامل ولا یبعد ان یقال المنع الکل وانما ھو لھم انفرادا لاستحالۃ الصدور عنھم اجتماعا فتامل فیہ وقالوا ثالثا لنا سجدتا سھو فانہ لم یذکر الاجماع ولو کان حجۃ لذکرہ وقد یجیب بعدم ورود بیان الاجماع حدیث لم یقع فی تلک الزمن

مسئلۃ لا عبرۃ فی الاجماع بالکافر ولا عبرۃ ایضا لو فاق من سیوجد اجماعا وما صدر عن الخبیث الحلی فی قدح اجماع خلافۃ افضل الصحابۃ بان بنی حنیفۃ الذین انضموا بمسیلمۃ الکذاب کافرۃ لم یبالیوہ حتی قتلھم فجاءۃ لا یلتفت الیھما اما المقلد فالاکثر قالوا انہ کذلک ای لا عبرۃ بہ فی الاجماع وان کان عالما بالمسائل خلافا للقاضی فانہ لا یعتبر الاجماع الا بموافقتہ وقیل اعتبر الاصول وقیل لا بل الفروع لنا لو اعتبر المقلد لکان الاجماع کاقل العوام واحدا ذ لا اجماع الا الرای ولیس فیھم ویلزم ان لا تحقق اجماع ایضا فان المقلدین اکثر من درات الرمل اعلم انہ سیجیئ انشاء اللہ تعالی ان الاجتھاد متجزء فلو کان مقلد لہ رای فی بعض الوقائع فالاجماع علیہ لا یکون الا بدخولہ اتفاقا فانہ مجتھد ولیس باعتبارہ مقضیا الی کونہ کاقل العوام واحدا یستدل بان المخالفۃ یحرم علیہ قولا وفعلا للمجتھدین فیکون قولہ المخالف معصیۃ مھدرۃ شرعا فلا یعتبر الاجماع اقول لا یلزم من حرمۃ مخالفۃ انعقاد الاجماع بدونہ جواز ان یکون صدورہ معصیۃ وانما یعتبر صدورہ یکون معتبر المخالفۃ المجتھد القاضی لرایہ ھذا فانہ ینفذ القضاء عندہ فی روایۃ مع کونھا معصیۃ فیکون معتبرۃ شرعا وسیاتی فی الخاتمۃ و لا یذھب علیک ان القضاء بخلاف مذھبہ لہ اعتبار ان اعتبار انہ موافق لاجتھاد آخر ومن ھذا الاعتبار لیس خطاء وھو مشتمل القضاء بمذھبہ واعتبار انہ وقع معصیۃ وانفاذ لاجل الاعتبار الاول لا باعتبار کونہ معصیۃ واما قول المقلد مخالفا لرای المجتھدین فمعصیۃ لیس الا وھی مھدرۃ شرعا فمن قبیل اصوات المخاطبین بل ادون منہ فلا یعتبر والفرق علی ان الحق عدم نفاذ القضاء خاصۃ وقد یعترض بان من قال باعتبارہ یمنع حرمتہ ولعل ھذا مکابرۃ فانہ من البطلان کالامس ودعوی الشرح لدفعہ ان اتفاق المجتھدین یدل علی وجود قاطع دال علی الحکم فمخالفتہ مخالفۃ القاطع وھو حرام ممنوع بان یستند الاجماع ربما یکون ظنیا جلیا فدلالۃ الاتفاق علی القاطع ممنوعۃ والاولی کما قیل فی حواشی میر زاجان

اتفاقهم من حيث هم مجتهدون لا يكون الا برأيهم قطعا ولا شك ان مخالفة المجتهد برأيه حرام اذ ليس له رأي معتبر شرعا فمتى بقي ان هذا انما تم في اجماع الصحابة واما اجماع من بعدهم بعد تقرر الخلاف فلم نا قشه فيه محال لان مخالفة من بعدهم مع موافقة واحد ممن قبلهم ليس حراما عليه فان المقلد له ان يقلد قول اي مجتهد شاء فانتفت فيه مخالفة الاجماع لانه قد امات الاقوال السابقة فيجرم مخالفته قلت كونه اجماعا هو اول المسئلة هذا لكن الحق غير خاف على من له ادنى تدبر فان مخالفة هذا المقلد لمجتهد في زمانه انكان بالرأي فهو حرام غير قادح عن الدليل الشرعي فلا اعتداد به وانكان لكونه موافقا لقول مجتهد سابق عليهم فاعتبار قوله لانه قول مجتهد سابق بالحقيقة اعتبار لقول ذلك المجتهد فقد آل الى ان الاجماع اللاحق بل هو حجة مع مخالفة المجتهد السابق وهم لا يقولون به ولا دليل لنا على المخالفة المقلد وما ذكرنا ظهر اندفاع ما في الحاشية انه يجوز ان يكون لمجتهد قولان ووقع الاتفاق على احدهما والمقلد يجوز ان يقلد الاول فلا حرمة فيجوز ان يعتبر قائل

مسئلة لا يشترط عدالة المجتهد في الاجماع فيتوقف على غير العدل في مختار الآمدي والامام حجة الاسلام الغزالي قدس سرهما كلاهما من اثبات قيد بالادلة الدالة على حجية الاجماع مطلقة عن تقييد الامة بكونها عدلا فاعتبار اجماع العدول مع مخالفة الفاسق لا مدرك له شرعا وكل حكم لا مدرك له شرعا وجب نفيه وهذا انما تم اذا كان الامة المطلقة شاملة للفاسق في العرف القديم والحقيقة بل الجمهور شرطوا العدالة وهو الحق لان قول الفاسق واجب التوقف فلا دخل له في الحجية ولان الحجية في الاجماع حقيقة للتكريم لا انه والفاسق لا يستحق التكريم وقد يقال لم يدل دليل على ان الحجية للتكريم وانما اللازم ان التكريم ثبت بالحجية وبين هذا من ذاك وانت لا يذهب عليك انا قد شرحنا سابقا في تقرير بعض الحجج السمعية انها للتكريم مع انه يكفينا كون الحجية مستلزمة لقبول لو كان قولهم معتبرا في الحجية لزم تكريمهم وهو منتف وقد يقال انه اهل له اي للتكريم لدخول الجنة فان المؤمن لا يخلد في النار فيتوقف الاجماع عليه كذا نقل عن الامام شمس الائمة الا انه استثنى الفاسق المعلن ولا يخفى عليك ان الحجية لا يوجب التقييد بالاعلان في عدم القبول اللهم الا ان يقال انه ورد في بعض الاحاديث الوعد بالمغفرة لمن ستر ذنوبه والوعيد الشديد على من فضحه الله تعالى في الدنيا يعطي الظن بالمغفرة لمن ستر الله ذنوبه وفسقه بخلاف المعلن فانه على الشك بقي قتال فيه ويدفع بانه لم يتبين قوله في الدنيا بدليل وجوب التوقف في اخباره فلا يكون اهلا للتكريم باعتبار قوله وهذا لا ينافي التكريم في الآخرة بوجه بعد اذ لا لم وقيل يعتبر قوله في حق نفسه فقط فلا يعتبر الاجماع مع مخالفته في حقه ويعتبر في حق غيره كالاقرار فانه حجة في حقه دون غيره ويدفع بانه لو قبل مخالفته كان نافيا للتكريم به وانما يقبل فيما عليه لا فيما له اجماعا كذا في شرح المختصر اقول كلما ادى اليه اجتهاده فيما لا قاطع فيه فهو عليه اجماعا لانه يجب عليه العمل به اولا ولو كان له بالآخرة للتكريم فتدبر وعدم البدعة وهي البدع الحقيقية كالتجسيم والرفض والخروج كالعدالة فمن شرطها وهم الجمهور والحنفية قائلة يشترط عدم البدعة ايضا ومن لا فلا والاول هو الصحيح كيف لا وانه قد غلب مكابرة الهوى على العقل ونقص رأيهم في تعصبهم فوقعوا في ضلالة وظلمة قبيحهم الهوى خلاف ما هو عليه فلا اعتداد بهم واعتبار القول في الاجماع انما كان بجامع صحة الرأي فانتقلت ما بال كثير منا فيه حيث قبلوا رواية المبتدع الذي يرى الكذب حراما ولا يتهمون في الاجماع وما الفرق قلت لعل الفرق عندهم ان تدينهم او توهمهم في ما اوقعهم مع ذلك يحرمون الكذب فلا يجترئون عليه وعدم قبول الرواية كان لريبة الكذب لا غير واما الدخول في الاجماع فانما هو بالرأي وقد افسده لاختيار مكابرة الهوى على العقل ومن قد بينا عدم

ن
والشترا عدم ا

قبول رد تهیم ایضا ثم انه اذا تاملت فیما القیناظهر لک انهم ابعد للبدع الاقتراب من الفاسق فان الفاسق اقدر ایه بل اباح رده شرعا فانهم لما کان یرد علی غیر شارطی انتفاء البدعة الجلیة انه یلزم ان لا ینعقد الاجماع علی خلافة افضل الصدیقین وامیر المومنین علی خلاف الروافض فی الاول والخوارج فی الثانی اجاب عن الاول بقوله وخلاف الروافض بعد الاجماع فان الاجماع انعقد من الصحابة وهم حدثوا بعدهم بکثیر وانکارهم حدوثهم ودعوی انکان مذهبهم من قبل کذب ومکابرة لا التفت الیه فاجاب عن الثانی بقوله وخلاف الخوارج لیس فی الاجماع لان معاویة مجتهد وهو لم یبایع امیر المومنین علیا کرم الله وجهه ووجوه آله الکرام فما انعقد الاجماع واما ثبوت الخلافة فلکفایة بیعة الاکثر من المتبوعین وکونه اهلا لها فی نفسه من غیر ارتیاب اولد لیل آخر فلا یرد لهم فتامل وقال بعضهم فی کون مخالفة معاویة بالاجتهاد نظر لانه لو کانت بالاجتهاد لناظر بالحجة وامیر المومنین علی کرم الله وجهه کان الیق للحق وقصد مناظرته بالحجة واقامة الحجة علیه ولم یصر الیه وعند شهادة عمار قال انما قتله علی حیث جاء بشیخا کبیرا ولیس هذا من الحجة فی شیء ولذا قال امیر المومنین فی الجواب فاذا قتل حمزة رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم بل الکلام فی کونه مجتهدا کیف وقد عده صاحب الهدایة من السلاطین الجابرة مقابل العادلین ولو کان بالاجتهاد لما کان جورا ولم یقل سنة فتوی علی طریقة الاصول الشرعیة هذا والاولی ان یقال لم یکن اجماعا لما کان اسامة ابن زید حب رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم شاکا فی امیر المومنین فانه ارسل مولاه الیه وقال فی اعتذار عدم دخوله فی امره لو کنت فی شدق الاسد لاحببت ان اکون معک فیه ولکن هذه الامر لم ارده رواه البخاری وعن ابی وائل قال دخل ابو موسی وابو مسعود علی عمار حین بعثه علی الی اهل الکوفة لیستنفرهم فقالا ما رایناک اتیت امرا کرهناه منذ اسلمت فقال عمار لهما مثله رواه البخاری وابو بکرة شاکین فی امره فاین الاجماع وبعد التنزل فالجواب بعد وتفهم بعد فافهم

مسئلة الاجماع الحجة لا یختص بالصحابة رضوان الله تعالی علیهم بل اجماع من بعدهم ایضا حجة خلافا للظاهریة وعلیه الشیخ الاکبر خاتم الولایة المحمدیة وابن حبان ولاحمد الامام قولان قول کالظاهریة وقول کالجمهور وهو الصحیح لنا الادلة السمعیة فانها لیست مختصة بالحاضرین علی المختار فان سبیل المومنین فی الآیة یتناول کل عصر واما الادلة العقلیة فقیل تتم فی غیرهم ایضا وقیل لا تتم لانهم ای الاخبار من الامة خصوا العقلیة لمخالفة اجماع الصحابة لا لمخالفة کل اجماع اقول الحق الاتفاق علی العقلیة بمخالفة الاجماع مطلقا کما قیل کما یظهر بالتدبر الوفائی لکن لا ینهض ههنا حجة لان الحصر تکیر امکان وقوعه وهو لا ینافی العقلیة علی تقدیر وقوعه فافهم فانه دقیق فیه اشارة الی ان الفرق بین انتهاض السمعیة وعدم انتهاض العقلیة مع ان الظاهر انهما سواء ووجه الفرق ان مقتضی السمعیة ان الحجیة لازمة لو قوع الاتفاق مطلقا ومقتضی العقلیة لیس کذلک بل مقتضاها انه اذا وجد الاتفاق وصار حجة صح تخطئة مخالفه فلو وقع الاتفاق فلا بدة به کما قال الخصم لا ینافی السمعیة لانه اتفاق علی مالیس بحق کذا فی الحاشیة وانت لا یذهب علیک ان صحة تخطئة المخالف غیر متوقفة علی الحجیة فی العلم ولو توقف فی الخارج وحاصل الاستدلال انهم یخطئون مخالف ما وقع علیه الاتفاق فی کل عصر فلو لم یکن اتفاقهم حجة وصوابا عندهم لما ثبت التخطئة فکون الاجماع حجة قطعیة مرکوزة فی اذهانهم ولا یکون هذا الا عن قاطع ولو هذا البینة جاز فی اجماع المتاخرین ومن بعد فالتخطئة لو وجدت ینافی عدم الحجیة قطعا وان اراد ان التخطئة فی نفس الامر متوقفة علی الحجیة عندنا غیر صار بل نافع

(ز) وابو بکرة ایضا هذا لا یقال من یقول بالسمعیة دون العقلیة کیف یقول بحجیة اجماع من بعدهم فانا نقول ان کان شمال الصحابة وهم حدثوا بعدهم بکثیر

ثم انه كان التخطئة المخالف غير منافية لعدم العبرة بالاتفاق بعد تحققه لم يتم هذا الدليل اصلا فان للخصم ان يقول هذا انما يتم لو كان اجماع الصحابة حجة معتبرة واما لو كان غير معتبر كما يقول به الخصم فالتخطئة لا ينافي ذلك هذا فان لم يبن فارق بعد تسليم التخطئة بين العقلية والسمعية ولم يبن في هذا الكلام الا بان الخصم ينكر تحقق الاتفاق فالتخطئة على تقدير تحققه لا ينافي ذلك وسيأتي هذا في السمعية المضافة الجواب بما بثبات وقوع اتفاق التابعين في حادثة ولم تثبت انكار الخصم الا عند الاستقرار الخلاف وتقرر المذاهب الا عند سكوت الصحابة لعدم وقوع هذه الحادثة في زمنهم ومحل الخلاف ههنا هو هذا لا ذاك فانه مسئلة اخرى سيجئ بيانها انشاء الله تعالى الظاهرية قالوا او لا اجمع الصحابة على ان ما لا قاطع فيه محل الاجتهاد فلا باس برجوعه الى اي طرف شاء فلو قيل باجماع من بعدهم لا بطله او لا يبقى ح محل الاجتهاد فيلزم النقيضان لتحقيق كل اجماع قلنا هذا منقوض باجماع الصحابة على حكم بعد هذا الاجماع اي على ان ما لا قاطع فيه محل الاجتهاد فمع لزوم النقيضان ما لكل عامة عرفية عامة اي ما لا قاطع فيه محل الاجتهاد ما دام لا قاطع فيه فانعدام الحكم لانعدام الوصف لا يوجب بطلان هذا الذي هو مجمع عليه وقالوا ثانيا لو اعتبر اجماع من بعدهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة بعضا يعني لو اعتبر هذا الاجماع لاعتبر اجماع من بعد الصحابة بعد تقرر الخلاف فيهم قلنا يمنع الملازمة فان بينهما فرقا لعدم وجود الاتفاق عند استقرار الخلاف فيمن قبل لكون قول كل مع الدليل حيا هذا عند من يشترط عدم الخلاف السابق او بطلان اللازم فان هذا الاجماع حجة ايضا على راي الاكثر **مسئلة** لا يشترط عدد التواتر في المجمعين في مختار الاكثر ليس المراد بعدد التواتر العدد المعين فانه تقدم انه لا حد لاقله بل المراد عدد لو اخبروا في محسوس وقع العلم لان الحجية انما هو للاتفاق نكرا لهذه الامة وهو مطلق لا دخل فيه لعدد التواتر اعلم ان العمدة في اثبات حجية هذا الاجماع الدلائل السمعية اما العقلية فلا تفيد لان التخطئة لم تنظر لمخالف المجمعين الغير البالغين حد التواتر كما لا يخفى ولذا قال المعم الاجماع تعبدي تكرما فافهم مجمع قالوا لا بد من الجماعة ولا يكون اتفاق الاثنين ولو كانا كل الامة المجتهدة اجماعا بوقوع ذم مخالفة الجماعة في الحديث وقيل يكفي اثنان اذا كان كل الامة المجتهدين وهو الظاهر والا لزم اجماع الامة على الخطاء اما الواحد اذا كان هو المجتهد لا غير فقيل حجة لئلا يخرج الحق عن الامة وتحقيق مناط لا يجتمع امتي على الخطاء يقتضي عدم خروج الحق من الامة ولعله لذلك يكون قول الامام محمد بن المهدي الموعود حجة يخطئ مخالفه وقيل لا يكون حجة لان المنفي عنه الخطاء هو انما الاجماع دون الواحد وهو المختار وانت لا يذهب عليك انه انما نفي عن الاجماع الخطاء نكرا بهذه الامة المرحومة بعدم خروج الحق عنها وهو يقتضي نفي الخطاء عن الواحد اذا كان هو المجتهد كيف لا دليل مع ان لا يكون في الامة من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر والسمعي ينفيه فافهم **مسئلة** التابعي المجتهد معتبر عند انعقاد اجماع الصحابة عند الحنفية والشافعية واكثر المتكلمين فلا يكون اجماعا عند مخالفته اياهم فانقلت هذا لا يصح عند من يقول بحجية قول قول الصحابة فان مخالفة التابعي اياه حرام عليه فلا يعتبر قوله فلا يضر اجماعهم قلت لا تسلم الحرمة عنده اذ الادى اجتهاده الى عدم الحجية لكونها مجتهدا فيها مظنونة فلنا ضعيفا فافهم ومن بلغ مرتبة الاجتهاد بعد اجماعهم فاعتباره موقوف على شرط انقراض العصر وعدم ظهور المخالفة ممن اجمعوا بعد الاجماع ولا من التابعين اياهم في حيوتهم فعند هذا الشارط لا يمين دخول من بلغ الاجتهاد من الصحابة بعد اجماعهم وقيل لا يعتد بقول التابعي في اجماعهم مطلقا وهو رواية عن الامام احمد والشيعة كلمات الشيخ الاكبر لنا اجماعهم ثبت لكل من الامة والصحابة مع وجود هذا التابعي لعموم الادلة الدالة على حجية الاجماع عند هم على الكل لما جعلوا عادة عليه فيكون اجماعهم حجة ولا نظر الى قول التابعي قلنا مم فان الاتفاق قد يكون بالقياس على مستند

باسمهم سوغوا الاجتهاد معهم کسعید وشریح والحسن وغیرهم ولولا الاعتبار لهم لم یفید تسویغهم اجتهادا معه اجیب بانا نتم لو ثبت التسویغ من اجماعهم یعنی انا نتم لو ثبت تسویغهم فی اجماعهم وهو ممنوع لانا نمنع کونه مختلفا فیه فان التسویغ فیه التقیید بالحق فیه کما عن ابی سلمة تذاکرت مع ابن عباس وابی هریرة فی مدة الحامل المتوفی عنها زوجها فقال ابن عباس بالبعد الاجلین وقلت بوضع الحمل ولفظ النجاری جابر رجل الی ابن عباس و ابوهریرة جالس عنده فقال افتنی فی امراة ولدت بعد زوجها باربعین لیلة فقال ابن عباس بالبعد الاجلین وقلت انا واذا لا تجعل اجلین ان یضعن حملهن قال ابوهریرة انا مع ابن اخی یعنی ابا سلمة فارسل ابن عباس کریبا الی ام سلمة فقالت قتل زوج سبیعة الاسلمیة وهی حبلی فوضعت بعد موته باربعین لیلة فخطبت فانکحها رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم وکان ابو السنابل فیمن خطبها واعلم انهم اختلفوا بعد ان الاجماع مع مخالفة التابعی المجتهد لیس اجماعا انه حجة ام لا فمن ذهب الی حجیة قول الصحابی یقول حجة ومن لا فیبغی لا والحق انه حجة منظونة لظهور اصابته ای هو لاترا الاختیار المشاهدین للقرائن فافهم مسئلة قیل اجماع الاکثر مع مذرة المخالف بانیکون واحدا او اثنین اجماع کغیر ابن عباس اجمعوا علی القول بالعول عند تکثر السهام عن المال بذا علی المشهور والا فسیجیء ان انکار العول حالم یصح عنه وغیر ابی موسی الاشعری اجمعوا علی نقض النوم الموضوء وغیر ابی هریرة وابن عمر اجمعوا علی جواز الصوم فی السفر فیه اشارة الی ان ابا هریرة فیه کما هو الصحیح وقد مر وقیل ان تسوغ الاکثر اجتهاده مع مخالفته ایاهم کخلاف امیر المومنین وامام الصدیقین ابی بکر ان الصدیق فی الممتنعین عن اداء الصدقات حیث تفرد بالحکم بقتالهم فلا ینعقد الاجماع مع مخالفته بخلاف قول ابن عباس بحل التفاضل فی اموال الربا فانهم لم یسوغوا اجتهاده بل حتی انکروا علیه مرة بعد اخری الی ان رجع عما کان یقول کما فی صحیح مسلم ورد عنه اللهم انی تبت عن قولی فی الصرف وقولی فی المتعة وفی التمثیل الاول نظر فانه لم ثبت ان غیر امیر المومنین الصدیق الاکبر اتفقوا علی عدم جواز قتال مانعی الزکوة وهو رضی الله تعالی عنه خالفهم فقط بل الذی ثبت انه رضی الله عنه لما هم قتال مانعی الزکوة اشتبه ذلک علی امیر المومنین عمر لقوله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله فکشف شبهته بانه داخل فی الاستثناء فوافقه واجمع علیه الصحابة کافة وقاتلوا معه فلیس هذا من الباب شیء فاحفظه والمختار انه لیس باجماع لانقراض الکل الذی هو مناط العصمة ثم اختلفوا فقیل لیس حجة اصلا کما انه لیس باجماع وقیل هو حجة ظنیة غیر الاجماع لان الظاهر اصابة السواد الاعظم او من البعید ان لا یطلع الاکثر بعد الفحص الشدید ویطلع الواحد الامر وقیل ربما کان الحق مع الاقل ولیس فیه بعد لا ترا الفرقة الناجیة واحدة من ثلثة وسبعین فاقل علی الحق وقد ارتد اکثر الناس بعد وفاته علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام والمنوفون اقل من الکفرة وکان الاکثر من الناس فی زمان بنی امیة علی امامة معاویة مع ان الحق کان بید امیر المومنین علی کرم الله وجهه من غیر ریبة وعلی امامة یزید ایضا مع انه کان من اخبث الفساق وکان بعید ابراء من الامامة بل الشک فی ایمانه فنزله الله تعالی فی المصنعات اسلتی منعها معروف من انواع الخبائث واشباهها من اظلمة الامة فاحاصل ان الحق ربما کان مع الاقل لکثرة الاشخاص لا یستلزم کثرة العدول والمجتهدین وقد یقولوا امامة معاویة لم یکونوا مجتهدین اللهم الا ان یقال امامة یزید واشباهه لم یکونوا عدولا بل من اخلاط الفسقة

والنزاع اتما وقع فيه فان الظاهر من اتفاق اكثر المجتهدين العدول الاصابة تامل فيه فانه لا يزيد على الكلام على السند قال في
الحاشية المقصود دعوى ظهور الاصابة ولما كان اشتباه لهذا الاستناد تكلم عليه وانت لا يخفى عليك ان دعوى الظهور ابتداء
عن كد فتامل المكتفون باجماع الاكثر قالوا او لا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يد الله مع الجماعة فمن شذ
شذ في النار رواه اصحاب السنن وشذ في صحيح البخاري تعلنا محمول على الاجماع اي على اجماع الكل بنار على ان يمنع المخالفة بعد
الموافقة لانه اي شذ من شذ البعير اذا نفر وحش بعد ما كان اهليا وقالوا ثانيا صح خلافة امير المومنين وامام الصديقين ابي بكر رضي الله
عنه بعد لا يرتاب فيه الا من سفه نفسه مع خلاف امير المومنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام وسعد بن عبادة وسلمان
ولو كان الشرط اجماع الكل لما صح هذا الاجماع على الخلافة الواضح الصحة مثل وضوح الشمس ثم عد سلمان غير صحيح فانه لم ينقل
عنه التوقف اصلا كيف وسلمان من تلامذة امام الصديقين واصحاب الامام العارف خواجة بهاء الدين نقشبند قدس سره
من الاولياء يروون اخذه التصوف منه رضي الله عنه وينسبون خرقة ارادته اليه رضي الله تعالى عنه ويدفع بان الاجماع بعد
رجوعهم الى بيعته رضي الله عنه هذا واضح في امير المومنين علي كرم الله وجهه فانه قد روى عبد الرزاق عن معمر عن عكرمة قال لما بايع
لابي بكر تخلف علي عن بيعته وجلس في بيته فلقيه عمر فقال تخلفت عن بيعة ابي بكر فقال اني آليت بيمين حين قبض
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان لا ارتدي برداء الا الى الصلوة المكتوبة حتى اجمع القران فاني خشيت
ان يفلت ثم خرج فبايعه كذا في الاستيعاب ثم اختلف الروايات في زمان التوقف ففي صحيح ابن حبان انه بايع بعد ثلثة
ايام وصححه القسطلاني وفي الصحيحين بعد ستة اشهر وقال بعض اهل التحقيق انه كرم الله وجهه بايع مبتين او لهما بعد ثلثة ايام لقبول
الخلافة وثانيهما بعد ستة اشهر لما وقع المشاجرة في فدك وغيره ولما زعم الناس التباغض ولم يكن لهم ذلك الزعم كيف واشتال
امير المومنين على كرم الله وجهه برارمنه والتفصيل موضع آخر لكن رجوع سعد بن عبادة في خفاء فانه تخلف ولم يبايع وخرج
من المدينة ولم ينصرف اليها الى ان مات بحوران من ارض الشام سنتين ونصف منصيا من خلافة امير المومنين عمر وقيل
مات سنة احدى عشر في خلافة امير المومنين الصديق الاكبر كفا في الاستيعاب وغيره فالجواب الصحيح ان تخلفه لم يكن عن
اجتهاد فانه اشر الخزرج قالوا لنا امير ومنكم امير لئلا يفوت رياستهم فاظهر صديق الاعظم حديثا افاد بطلان قولهم فقال معاذ بن
جبل وغيره كما ان الرسول من قريش كذلك خليفته وقال امير المومنين عمر على ما في الاستيعاب بسند متصل انشدكم الله
هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امر ابا بكر ان يصلي بالناس قالوا اللهم نعم قال فايكم يطيب نفسه
ان يتقدمه عن مقام اقامه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقالوا كلنا لا يطيب نفسه نستغفر الله فبايع الانصار كلهم من
الخزرج والاوس ولم يبايع سعدا لما كان احب الرياسة واذا لم يكن مخالفته عن الاجتهاد فلا يضر الاجماع ولعله لهذا قال امير المومنين عمر حين قالوا
قتلتم سعدا قتله الله كما في صحيح البخاري وظني ان الذي وقع في موته انه وجد ميتا محضر اللون كان اثر دعوة امير المومنين والله علم فانتقلت ثم
قدمات رضي الله عنه شاق عصا المسلمين مفارق الجماعة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يفارق الجماعة احد ومات الا مات
ميتة الجاهلية رواه البخاري واصحابه لا سيما مثل سعد بارمن مرت الجاهلية قلت سبب ان مخالفة الاجماع كذلك الا ان سعدا شهد عبدا على ما في
صحيح وابن عبد ربه وغيرهما الله دين بذنب يشكل كمثل الغائب بدلان عظمت المعصية لما اعظامهم الله تعالى المنزلة الرفيعة برحمة الخاصة

سیم والیقین ہو تبعی من بایع تحت الشجرۃ وتعاهدهم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم الجنۃ والمغفرۃ فبایک وبشرہم الکمن بهذا الصنع الشنیع فاحفظ الادب فانقلت اذا قد اعترفتم ان الاجماع انما تحقق بعد دخول امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ فمن این صحۃ الخلافۃ قبل بیعۃ کرم اللہ وجہہ قلنا اولا ان خلافۃ ثبت من الاشارات النبویۃ کما فی صحیح مسلم اوعی ان ابابکر وعبد الرحمن ابا کی افاک حتی اکتب کتابا فی الخلافۃ ان تمنی متمن ویقول انا اولی ویابی اللہ والمسلمون الا ابابکر وکما روی الترمذی لا ینبغی لقوم فیہم ابو بکر ان یؤمہم غیرہ وقولہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم لتلک المرۃ او شکت انی اذا جئت ولم اجدک کانی اجدک الموت ان لم یجد فی قالت ابابکر رواہ الصحیحان قال الشافعی الامام هذا اشارۃ الی الخلافۃ ولنعم ما قال الشیخ بن الحجر المکی ان خلافۃ رضی اللہ عنہ ثبت بالنص وثانیا بما اشار الیہ بقولہ واما البیعۃ ای صحۃ الخلافۃ فلما اجماع علی کفایۃ بیعۃ بالاکثر وقد وجدت فانہ لم تخلف یوم السقیفۃ الا رجال اقلون ثم بایعوا بعد ذلک فافہم ولا تزل فانہ زلۃ عظیمۃ مسئلۃ انقراض عصر المجتہدین لیس بشرط لانعقاد الاجماع عند المحققین ومنہم الحنفیۃ فقال احمد الامام وابو الحسن الاشعری وابن فورک انقراض العصر شرط مطلقا سواء کان اجماع الصحابۃ او اجماع من بعدہم وقیل شرط فی اجماع الصحابۃ فقط وقیل شرط فی الاجماع السکوتی فقط وقال الامام امام الحرمین ان کان سندہ قیاسا فشرط والا لا کذا فی المختصر والصحیح ان الشرط عندہ ح ای حین کان السند قیاسا فقط اول الزمان لا انقراض العصر فلو ماتوا بغتۃ بعد الاتفاق لا اجماع عندہ مع وجود الانقراض بفقد التطاول لنا الدلیل علی العصمۃ اتفاق کل من الامۃ بالنص وقد وجد ولو لمحۃ فوجب عصمتہ وبهذا القدر تم الدلیل لکن زید علیہ لزیادۃ التوضیح والاستیناس بعدم الاشتراط وذلک لان الانقراض لا دخل لہ فی الاصابۃ ضرورۃ فتامل وما فی الحاشیۃ اشارۃ الی ان حجیۃ الاجماع لیست عقلیۃ بل امر تعبدی الا ترے انہ لم یکن حجۃ فی زمانہ علیہ وآلہ واصحابہ الصلوۃ والسلام فکما کان الانقراض زمانہ صلعم شرطا فکذا یجوز ان یکون انقراض عصر المجتہدین ایضا شرطا فلا یزید علی الکلام علی التوضیح ولا یضر اصل الاستدلال وما فی حیوۃ صلعم فلا تحقق للاجماع کیفما قولہ وبلغوا الاجماع لان الاجماع لو وقع لم یکن حجۃ فالقیاس علیہ مع فارق واستدل لو شرط الانقراض العصر لما وجد اجماع لتلاحق المجتہدین ای لحوقہم مرۃ بعد اخری فلو توقف الاجماع علی الانقراض ووجد مجتہد وجب دخولہ ثم یجب الانقراضہ فیجب دخول اخر لاحق قبل انقراضہ وکذا واجب ابدا لا کما فی شرح الشیخ بان التلاحق للمجتہدین لیس بواجب بل غایۃ الجواز فمن این یلزم عدم تحقق الاجماع بل غایۃ ما یلزم جواز عدم تحقق الاجماع ولا منافاۃ فیہ قیل انہ واجب عادۃ وانما یجب عقلا فان العادۃ جرت بوجود مجتہد فی کل عصر اقول للمنع مجال فان جریان العادۃ فی القرون السابقۃ مسلم وامانی کل عصر فلعل عدم خبر الحفاظ والاوجہ فی دفع شیخ الشرح ان یقال لو شرط لزم عدم تحققہ فی زمان قد اجمعوا علی تحققہ فیہ اے فی زمان تحقق فیہ مسلم بیننا وبینکم وہو زمان الصحابۃ والتابعین وتابعیہم ح لا یمنع اللحوق للمجتہدین ولا یصح لانہ معلوم الوقوع فتدبر وواجب ثانیا بان الشرط انما ہو انقراض المجمعین الاولین فقط لا انقراض اللاحقین ولو قیل بعد خلیتہ اللاحقین فی تحقق الاجماع ح لا یلزم عدم تحقق الاجماع وانما اذا قیل بعدم خلیتہ اللاحقین بان یکون الاجماع المجمعین لکن الحجیۃ مشروطۃ بالانقراض فعدم اللزوم ظاہر وانت لا یذہب علیک ان الانقراض لو کان شرطا لکان الاحتمال ظاہرا لحجۃ بخلافہ الرجوع الیہ وہنا متحقق فی کل من لہ دخل فی الاجماع فالمجتہد اللاحق امکان الاجماع بدون رأیہ غیر معتبر فلا بد من انقراض

عصره ایضا لقیام الاحتمال المذکور وان لم یکن له دخل فی الاجماع بل تم بدونه فهذا باطل لانه اذا شرط الانقراض فقبله لا حجة اصلا فجاز مخالفة اللاحق بالرای ویکون قوله معتبرا فوقعت الحجیة وهو وقت الانقراض لم یوجد قول کل الامة فانتفی الاجماع وح انجه الدلیل واندفع الکلامان الاخیران فتامل الشارطون قالوا اولا یودی عدم الاشتراط المذکور الی منع المجتهد عن الرجوع ای موجب الرجوع ولو کان ذلک الموجب خبرا صحیحا واجب العمل والازم باطل قلنا منقوض بما بعد الانقراض فانه یلزم منع المجتهد عن مخالفة مع وجود الموجب ولو کان خبرا صحیحا واجب العمل منع بطلان التالی لانا نلتزم المنع عن الرجوع ولا نسلم امکان الموجب بل الاجماع قاطع فلا یصح دلیل فی مقابلته قال ابو عبیدة بفتح العین السلمانی لعلی امیر المومنین حین رجع من عدم صحة بیع ام الولد روی البیهقی عن امیر المومنین علی کرم الله وجهه خطب علی منبر کوفة فقال اجتمع رایک ورای امیر المومنین عمر ان لا یباع امهات الاولاد واما الان اری بیعهن فقال عبیدة السلمانی رایک مع الجماعة احب الی والحفظ الینا من رایک وحدک فاطرق علی ثم قال اقضوا ما انتم قاضون فانا کرهنا خالف اصحابی وفی روایة عبد الرزاق رایک ورای عمر فی الجماعة احب الینا من رایک وحدک فی الفرقة فضحک علی رضی الله عنه کذا فی فتح القدیر فقد نظر من هذا ان الرجوع غیر صحیح عنده وقوع الاجماع مرة والا لما انکر ابو عبیدة علی امیر المومنین علی رضی الله عنه وتوقف هو عن الرجوع کذا قالوا وفیه خفاء فان هذا انما یدل علی اتفاق رای امیر المومنین لا علی اتفاق الکل وقول ابو عبیدة ایضا لا یدل علیه لان الجماعة یقع علی ما فوق الاثنین ولذا قال احب الی ولم یقل رایک وحدک خطاء قطعا واما رجوع امیر المومنین عن هذا القول فلعله لرجوع رایه الی ما کان اولم یرجح لکن امرهم بالثبات علی ما کانوا علیه کراهیة ان ینتقلوا من رای مجتهد التزموه علی انفسهم فافهم ثم انه لو کان علی عدم جواز البیع اجماع لزم کون قول امیر المومنین اما خارقا للاجماع وشانه اجل من ذلک واما لان الانقراض شرط عنده وهو ایضا بعید منه وایضا یتوجه الیه ما قال ابو عبیدة فافهم ولا یبعد ان یقال المقصود منه الاستناد والقدر الثابت فیه کاف لانه لما انکر الرجوع عن موافقة البعض او الاکثر لکونهم فی طبقة علیا فالی استبعاد فی حرمة مخالفة الاجماع والرجوع بعده فتامل وقالوا ثانیا لو لم یعتبر قول الراجع من المجتهدین بعد الاجماع لان الاول اتفاق الامة لا یجوز خرقه یوجب عدم اعتبار قول من مات من المخالفین فی الاجماع اللاحق لان الباقی کل الامة فیکون اتفاقهم حجة قلنا قد منع بطلان اللازم ویلتزم عدم اعتبار قول من مات لان قول المیت کالمیت فلا یعتبر وقد یمنع الملازمة وعلیه الاکثر لان قوله ای قول من مات حی بدلیله فهو کبقاء المیت حیا کبقاء المیت حین الاتفاق فالاجماع لم یلزم الاتفاق وانما یمکن فیه فقد وجد الاتفاق ولو لحظة فتامل مسئلة اتفاق العصر الثانی بعد استقرار الخلافات فی العصر الاول ممتنع عند الاشعری والامام احمد والامام حجة الاسلام الغزالی والامام امام الحرمین والمختار او واقع جمهرة وعلیه اکثر الحنفیة والشافعیة لنا علی الوقوع اجماع التابعین علی جواز متعة العمرة ای الحج بنیتها باحرام واحد او باحرامین فی اشهر الحج بالفقهاء یطلقون القران علی الاول والتمتع علی الثانی والمعجری علی الاطلاق التمتع وقد کان امیر المومنین عمر وامیر المومنین عثمان ینهیان عنه اما نهی امیر المومنین عثمان فثابت فی الصحیحین وغیرهما فی الحاشیة فی صحیح البخاری ان مروان قال شهدت عثمان وعلیا وعثمان رضی الله عنه ینهی عن المتعة وعن الحج جمیعا فلما رای علی اهل بهما لبیک بعمرة وحجة قال ما کنت لادع سنة النبی صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم لقول احد ثم الروایات

متعاقرة خلافا لبعضهم كون الراوي مروان وانما هي امير المؤمنين عمر رضي الله عنه فلم تثبت بسند صحيح لكن يروى في غير المعتبرات ان عمر كان يقول ثلث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انا احرمهن وانهى عنهن متعة الحج ومتعة النكاح وحي على خير العمل فان صح فمعناه ان الثلثة التي وقعت في العهد الشريف احيانا انا ابين حرمتهن التي ثبتت منه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وانهى عنهن لاجل الحرمة الثابتة في الشرع الشريف بعد الاباحة واراد بمنعه الجمع فتح الحج بالعمرة ثم الحج بالاحرام في يوم قبل عرفة وان وقع في حجة الوداع لكنه كان مختصا بالصحابة لما قال ابو حنيفة رواه مسلم وبهذا يوافق لما روي عنه في احد الصحيحين انه قال يعلى ان الله يقول واتموا الحج والعمرة لله جميعا وامر رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقد ساق الهدي ولم يحل وامتعة النساء وان اجيب يوم خيبر لكن حرمت بعد ذلك الى يوم القيمة وحي على خير العمل قد نسخ في العهد الشريف ولهذا توارث الاذان بدونه وانما وصف الثلثة كلهن في العهد الشريف ردا لمن يتوهم الجواز بسماع انها كانت فازال الوهم بانها وان كانت لكن لم يبق عليكم فافهم وانما اثرنا نوعا من الاطناب لان بعض السفهاء من الروافض يطعنون نور الله براهينهم ويقولون ان امير المؤمنين حرم ما كان مباحا في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهو كثيرة فلا يلتفت اليه وانما اجماع التابعين على عدم جواز بيع ام الولد وقد اختلف الصحابة اجماع التابعين على جواز متعة الحج لعله واضح فانهم كانوا اعلمين عرف منهم عمل المتمتع والفتوى به في ايام الحج لاجماعهم منهيا واما اجماعهم على حرمة بيع ام ولد فلم يصح بعد ولم ينقل بوجه يقبله العقل وقرائن الصحة واما الحجية اي حجية هذا الاجماع فسلما يلزم خلو الزمان عن الحق واتفاق الامة على الخطاء المنفي عنهم بالنص وفيه ما فيه لان خلو الزمان عن الحق ممنوع وانما يلزم لو لم يكن قول المجتهد الاول باقيا وهو في حيز الفناء فان بقاءه بقاء الدليل لا بقاء القائل وهو موجود ان قيل قدمات بهذا الاتفاق قلنا هذا فرع حجية الاتفاق وفيه الكلام بعد فانهم ثم ان الامام ابا حنيفة ذهب في رواية بنفاذ بيع ام الولد بحكم القاضي خلافا لهما فقيل هذا مبني على ان الخلاف السابق يمنع الاجماع الا حق والا فقد انعقد اجماع التابعين على عدم الجواز والقضاء مخالف الاجماع لا مفيد فاراد المصنف رفع هذا القول وقال وما روي عن ابي حنيفة في غير الظاهر من الرواية من نفاذ القضاء ببيع ام الولد خلافا لهما على ما في الميزان وذكر شمس الائمة ابا يوسف مع ابي حنيفة فلان المسئلة مجتهدية هذا الاجماع اجتهادية فعند من يرى هذا الاجماع حجية لم ينفذ القضاء وعند من يرى عدم حجيته نفذ فنشأ منه مختلف فيه فينعقد اذا وجد اقتضاء متقاض آخر وهو محل رواية النفاذ لانه الحكم في كل قضاء مختلف فيه فافهم فانقلت لو اعتبر هذا الاجماع لزم تضليل بعض الصحابة الذين وقع الاجماع على خلاف قولهم لان مخالفة الاجماع ضلالة اجاب وقال ولا يلزم تضليل بعض الصحابة لان رأيه كان حجة قبل حدوث الاجماع فحكمه كان عن دليل شرعي موجب للعمل به وانما تقاعد بعد الاجماع لظهور بعض خلاف حكمه بعده وانما يلزم خطاؤه وهو لازم في كل اختلاف للان الحق واحد فتناقل المسيلون للاجماع قالوا العادة قاضية بالاستمرار على مذهبه في الاستقراء اي في حال استقراء المذاهب بالاصرار على ما قال سيما من الاتباع فانهم لا يخالفون متبوعهم واذا كان المذاهب مستمرة استحال الاتفاق قلنا قضاء العادة به ممنوع وانما ذلك شان الجهلة والمقلدة واما المجتهدون الباذلون جهدهم في طلب الحق فلا يستمرون على شيء بل يتبعون الدليل سيما من بعيد بعد فان عدم الاستمرار فيهم اظهر فالحق حجية هذا الاجماع قالوا او لا لو كان هذا الاجماع حجة يلزم تعارض الاجماعين لتحقق كل من المذهبين الذي وقع اتفاق الصحابة عليه وتعين معين بهذا الاجماع الا حق متعارض

الاجماعين

مسئلة لا ينعقد الاجماع بدون اهل البيت وحدهم

الاجماعيين بل قلنا لانهم ان اشتبه اجماع فان كل فريق يجب العمل بمذهبه ويحرم بمذهب آخر والا يقول بالتسويغ احد وفيه نظر فان المراد بالتسويغ حكم كون المسئلة اجتهادية والاشك في وقوع الاجماع عليه ولهذا لم يكفر به وقال لو سلم ان التسويغ اجماع فمفيد لعدم وجود القاطع كما عرفت ان المفيد عرفية ومفيدة بوصف عدم القطعية ثم الدليل منقوض بظهور النص القاطع فانه يلزم معارضة الاجماع النص فلا يكون النص معمولا ثم من يجوز انتساخ الاجماع بمثل هذا السبيل عليه الجواب وقالوا ثانيا الاجماع انما يحصل بوقوع اتفاق الكل ولم يحصل اتفاق الامة لان القول للامية بموت قائله فقول المخالف لسابق باق بدليله فلا اتفاق فانقلت على هذا ينبغي ان لا يتحقق اجماع بعد ان وقع الخلاف ولم يستقر قال وقيل الاستقرار كيس بقول عرفا ولا شرعا بل هو نظر وبحث الاصابة بالقول قلنا لا نسلم بقاء القول بل الاجماع ميت حتى لا يجوز العمل به كما بالنسخ هذا وتجويز الامامية كاف لان المقام المنع بخلاف ما تقدم لانه مقام الاستدلال فافهم واما اجماعهم بعد انقراضهم فكما تقدم من اجماع غيرهم بعد الاستقرار الا ان كونه حجة اظهر لان سقوط القول المخالف هناك بعد الاجماع لان الاجماع ميت وههنا قبله برجوعهم لان رجوع المجتهد ميت بقوله فلا ريب ههنا في تحقيق الكل لا ينعقد **مسئلة** لا ينعقد الاجماع بدون اهل البيت وحدهم لانهم بعض الامة والعصمة مختصة باجماع كل الامة خلافا للشيعة لادعائهم العصمة فيهم وحدهم ولذا لا يعتبرون اجماع غيرهم ومحله الكلام ولا باس بنا ان نذكر بتدامنه بظهور بدعة الفرقة لئلا يقع احد في تلبيس وضلالة فاعلم ان العصمة قد يطلق على الاجتناب عن الكبائر والاخلاق الباطلة الذميمة ولا شك في عصمتهم بهذا المعنى لاجتناب فيه الا سفيه فاسع رابقة الاسلام عن عنقه وقد يطلق على اجتناب الصغائر مع ذلك الاجتناب وزيد ان يكونوا معصومين بهذه العصمة وقد يطلق على عدم صدور ذنب لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء ومع ذلك عدم الوقوع في خطاء اجتهادي في حكم شرعي وهذا هو محل الخلاف بيننا وبينهم فهم قالوا اهل البيت معصومون عن ذلك كله من انواع الذنوب والخطاء ويدعون ان قولهم كقول الانبياء في وجوب الاتباع وكونه من الله تعالى ونسبتهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنسبة الانبياء والعالمين على التوراة الى موسى عليه السلام ونحن لا يجوزون انتساخ احكام هذه الشريعة بقولهم وعند ما العصمة بهذا الوجه منتفية بالانبياء فيما يخبرون بالوحي او يستقرون عليه واهل البيت كسائر المجتهدين يجوز عليهم الخطاء في اجتهادهم وهم يصيبون ويخطئون وكذا يجوز عليهم الزلة في رأيهم في امر غير مناسب من غير تعمد كما وقع من سيدة النساء رضي الله عنها من هجرانها فليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حين منعها فدك من جهة الميراث ولا ذنب فيه ثم اهل البيت الذين اختلف في عصمتهم امير المؤمنين علي وسيدة النساء فاطمة الزهراء وسيدا شباب اهل الجنة ابو محمد الحسن وابو عبد الله الحسين رضوان الله عليهم ويدعون ايضا عصمة بعض اولادهم وهم الامام زين العابدين علي بن الحسين والامام ابو جعفر محمد الباقر والامام جعفر بن محمد الصادق والامام موسى بن جعفر الكاظم والامام علي ابن موسى الرضا والامام محمد الجواد بن علي والامام علي ابن محمد العسكري والامام الحسن ابن علي العسكري رضوان الله تعالى عليهم لنا ما تواتر من الصحابة والتابعين من انهم كانوا مجتهدون ويفتون خلاف ما افتى به اهل البيت ولم ينكر ولم يعب احد على احد بل لم يخطأ احد من مخالفة اهل البيت في الحكم ولم يقل احد بخطاء واجتهاد من قال بخلافه وهذا يفيد علما ضروريا بان كلوا احد من الائمة بقي المقلدين اياهم ايضا من الصحابة ومن بعدهم كانوا قائلين بعدم العصمة على الخطاء الاجتهادي الم تر كيف رد ابن مسعود قول امير المؤمنين علي رضي الله عنه في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها قال نزلت سورة

النساء القصر بعد دلالات الاجمال بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم الى آخر الآية وكيف وابن عيينة قوله في بيع امهات الاولاد وكيف رد شريح قوله لقبول شهادة الابن الى غير ذلك من الوقايع التي لا تحصى ولم ينكر امير المؤمنين علي كرم الله وجهه عليهم فقد بان لك ان الاجماع القطعي الداخل فيهم اهل البيت حاكم بان لا عصمة في اهل البيت بمعنى عدم جواز الخطاء منهم فاحفظه ولنا ايضا قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول الى اهل البيت ايضا داخلون في الخطاب فيفرض عليهم حين التنازع ازاحته بالرد الى الكتاب والسنة ولم يجب على متنازع اهل البيت بشيء وايضا لم يقل احد من امته فاهم وللشيعة ههنا شبه كلها واهية مذكورة في علم الكلام وادقهم التمسك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وما اراد الله شيئا الا وقع فوجب التطهير وذهاب الرجس والخطا قلنا اولا لا نسلم ان الآية نص فيما بين المذكورين بل هو نازل في الازواج المطهرات كما صح عن ابن عباس والكان متنا ولا لغيرهم ايضا كما هو المختار او هو نازل فيمن حرمت عليهم الصدقة كما عليه زيد بن ارقم فلو دل على العصمة لزم عصمة هولاء ايضا وهو خلاف مذهبهم قبل ان المراد بالآية امير المؤمنين علي وسيدة النساء وسيدا شباب اهل الجنة الاربعة فقط لا غير لما روى الترمذي عن عمر بن ابي سلمة قال لما نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت في بيت ام سلمة فدعى فاطمة عليها وحسنا وحسينا فجللهم بكساء وعلي خلف ظهره ثم قال اللهم هولاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت ام سلمة وانا معهم يا رسول الله قال انت على مكانك انت على خير قال الترمذي هذا حسن صحيح ومثله رواه مسلم ايضا وروى الطبراني وابن جرير عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نزلت هذه الآية في خمس في وعلي وفاطمة وحسن وحسين انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قلنا لو كان الازواج المطهرات خارجة عن هذه الآية لحق الكلام الابلغ بكلام مفصول مردول وباني عنه سوقه بل هو مكابرة بينة واما الحديث الاول فليس فيه ولا له على عدم دخولهن بل معنى قوله صلى الله عليه وسلم انت على مكانك آه الزمي مكانك فانك على خير ومن اهل البيت وداخلة في منطوق الآية لكونها مسوقة لهن وانما ادخل من لم يثبت مسوقة لهم واما الحديث الثاني فمعناه انه نزلت فيمن مع من مضى من الازواج والاربعة اخرين لا يسكنون في البيت لئلا يلزم المكابرة ولا يعارضه ما قال عكرمة من شاء باهلته انها نزلت في ازواج النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقلنا ثانيا ولو سلمنا انها نزلت فيهم فالارادة ارادة التشريع ولا يلزم منه وقوع المراد كما يدل عليه السوق وقلنا ثالثا الرجس الذنب فالمعنى يريد الله ليذهب عنكم الذنب ويطهركم تطهيرا كما يلائم الذنوب فغايته ما يلزم العصمة عن الذنوب لا العصمة عن الخطاء في الاجتهاد كيف والمجتهد المخطي لو خطاء ثواب فكيف يكون خطاؤه حراما بل الحق انه لا يلزم منه العصمة عن الذنوب ايضا بل الذي يلزم المغفرة ومحو الذنوب فان اذهاب الشيء يقتضي وجوده اولا فلا يلزم العصمة ولا يبعد ان يقال المراد بالرجس رجس البشرية اي الجبلة الغفلة عن مشاهدة الحق فاذهب ذلك عنهم وطهرهم تطهيرا عليما واغرقهم في بحر المشاهدة وهذا ايضا لا ينافي الخطاء الاجتهادي قيل بعد تسليم ان المراد في الآية الارادة التشريعية انما تستدل بالحديث فانه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دعا الله تعالى باذهاب الرجس ودعاؤه مستجاب البتة فلزم العصمة قطعا بخلاف الازواج فانه لم يدع في حقهن بالتطهير اصلا وهذا القائل

انا نعلم لم يات لشيئ اما اولا فلان الحديث ظني والظن لا يغني عن الحق شيئا ولا يفيد في العقائد لا سيما اذا كان معارضا لاجماع قاطع واما ثانيا فلان غاية ما يلزم منه الدعاء باذهاب الذنوب والمغفرة وليس هذا من العصمة في شيئ وقد تكون بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اني تارك فيكم ثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي كتاب الله وعترتي لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض رواه الترمذي والقران معصوم فكذا العترة قلنا لم لغه ما ان تمسكتم بهما احقوقهما وحق القران الايمان به والعمل بمقتضاه وحق العترة تعظيمهم ومحبتهم لن يتفرقا في موطن القيمة حتى يتفرغا من الحساب وليعيبان من ترك حقهما حتى يردا علي الحوض والجواب ورود هذا الحديث من راو واحد بالفاظ شتى والظاهر ان الفاظ الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ما هي ثم انه خبر الواحد لا يستطيع معارضة القاطع ثم ان راوي هذا الحديث زيد بن ارقم فسر العترة بمن حرم عليه الصدقة فدخل فيه ابن عباس وغيره وليسوا معصومين بالاتفاق فاحفظ هذا ولا تغفل انه ينبغي ان يقبل لا فائدة في الاجماع ح بمعنى اذا كانوا معصومين فقول كل حجة قاطعة فلا فائدة في اجماعهم اقول لعل الفائدة الترجيح عند التعارض نقدم المجمع عليه على قول الواحد اذا تعارضا كما قيل لرائك في الجماعة احب وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع فان قول كل اذا كان مفيدا للقطع والقطع لا يزيد ولا ينقص فقول الواحد والكل سواء ايضا لا يصح ح وقوع التعارض والا اجتمع النقيضان في الواقع الا ان جوزوه بنسخ قول المقدم لقول المتاخر وهم ح من اغلاظ الكفرة ومن ههنا ظهر لك برهان اخر على بطلان القول بالعصمة لان التعارض في كلامهم ثابت وقول بعضهم يخالف قول الاخر في العمليات وليس كل منهما حقا للتناقض فاحدهما خطاء فلا عصمة ويتخلصون عن هذا بالجمل احدهما على التقية وهذا مما يضحك عليه الصبيان ثم انه اذا كان العصمة فيهم ثابتة فانهم يكون كلما قالوا فهو حكم الله قطعا والاتباع واجب والمخالفة حرام فاي فرق بينهم وبين انبياء بني اسرائيل وهل هذا الا قريب الى الكفر وما قالوا انهم ادعوا العصمة فهو افتراء على اهل البيت لاشك انهم افتراء وهم اهل البيت برائة سيعلمون غدا انهم كذابون على اهل البيت اعاذنا الله منهم وخذلهم الله تعالى الى يوم القيمة ولا ينعقد الاجماع بالشيخين اميري المومنين ابي بكر وعمر عند الاكثر خلافا للبعض ولا ينعقد بالخلفاء الاربعة خلافا لاحد الامام وبعض الحنفية ومنهم القاضي ابو حازم فروا موا على ذوي الارحام في خلافة المقتصد بعد ما قضى بها بيت المال سنة باجماع الخلفاء الاربعة على توريث ذوي الارحام عند عدم ذوي فروض والعصبات ولما رد عليه الامام ابو سعيد احمد البروعي بان فيه خلافا بين الصحابة والقضاء لا في مجتهد فيه نفذ فلا وجه لنقض القضاء لبيت المال اجاب لا عبد بان خلافا على الخلفاء الاربعة فهذا نص منه على ان اتفاقهم اجماع فانقلت يجوز ان يكون الاجماع ان الخلفاء على رتبة من غيرهم فيرجح قولهم عند المتعارض قلت هذا لا ينتج نقض القضاء والاول فان هذا الترجيح مظنون ولا ينقض به القضاء فلا بد من حجة قاطعة وقد يرد الى القطع قالوا لو كون اتفاق شيخين اجماعا قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر رواه احمد فمخالفتهم حرام الذين قالوا ان اتفاق الخلفاء الاربعة اجماع قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عليكم بسنتي الحديث سنة الخلفاء الراشدين عضوا بالنواجذ رواه احمد فمخالفتهم حرام قلنا هذا خطاب للمقلدين فلا يكون حجة على المجتهدين وبيان لا يلتفت الاتباع لا حصر الاتباع فيهم وعلى هذا فالامر للاباحة او الندب والمخاطبون التاويلين ضروري لان المجتهدين كانوا ايخالفوهم والمقلدون لو قلدوهم لم ينكر عليهم احد الخلفاء الاربعة ولا غيرهم عند جميعة فلا يكون متقدم وبهذا اندفع ما قيل ان الاجماع بينا في هذا التاويل وقد يجاب بان المحدثين من اخبار الاحاد فلا يفيد ان القطع فلا يكون القاطع

اجماعا وروایان مقصودهم حجیة مذهبی الاتفاقیین ولو ظنا حتی یقدم علی القیاس واقوال صحابیین آخرین وفیه تامل واما المعتزلة
باصحابی کالنجوم فبایهم اقتدیتم اهتدیتم رواه ابن عدی وابن عبد البر وضعفه اتسطر وینکم عن الحمیراء ای ام المومنین علیها السلام
کما فی المختصر فمندفع بانهما ضعیفان لایصلحان للعمل فضلا عن معارضة الصحاح اما الحدیث الاول فلم یعرف قال ابن حزم فی رسالته
الکبری المذهب موضوع باطل وبه قال احمد والبزار واما الحدیث الثانی فقال الذهبی هو من الاحادیث الواهیة التی لایعرف
له اسناد قال السبکی والحافظ ابوالحجاج کل حدیث فیه لفظ الحمیراء عمالا اصل له الا حدیث واحد فی النسائی کذا فی التیسیر
مسئلة عن مالک فقط دون غیره الانعقاد بالمدینة ای انعقاد الاجماع باتفاق اهل المدینة فقط ودون سائر البلاد
وبعده قیل محمول علی تقدیم الروایة فان اهل المدینة المطهرة کانوا اعرف بالاحادیث الناسخة والمنسوخة وقیل محمول علی المنقولات
المستمرة کالاذان والاقامة والصاع وصحح ابن الحاجب المالکی العموم فی جمیع الاحکام فاجماعهم حجة متمسکا بان العادة
قاضیة فی الاجماع باطلاع الاکثر علی دلیل راجح وهو ظاهر ومنتفع ظاهرا بان لایکون منهم ای من المطلعین احد من
علماء المدینة فیلزم اطلاع واحد من علماء المدینة المطهرة علی کل دلیل راجح فلا یجمعون الا عن دلیل راجح فیکون حجة
وهذا منقوض ببلدة اخری فان من الممتنع ظاهرا ان لایکون من المطلعین احد من ذلک البلد والتعمیم فی الحجیة بالبلاد کلها حتی
یکون اجماع اهل کل بلاد حجة بعید للتخصیص فی الدعوی والدلیل الآخر کما یاتی ولایبعد ان یقولوا فی الدفع بان المدینة المطهرة
کانت مسکن الاکثر العلماء وفی کل عصر فیمتنع ظاهرا عدم اطلاعهم علی الحجیة الراجحة بخلاف سائر البلاد فتامل ثم اقول العمدة
فی الاجتهادیات الاطلاع علی الدلیل الراجح جودة الرای وح لانسلم ان عدم اطلاعهم علی الدلیل الراجح بعید لجواز ان
لایکون فیهم جودة الرای بل فی غیرهم الاتری ان الاکثر اصحاب ابی حنیفة الکوفی افقه من الامام مالک المدنی ومن ههنا قیل
رجحان الروایة لایرجح الاجتهاد فان روایة مالک راجح مع عدم رجحان الاجتهاد واستدلالهم بنحو المدینة طیبة تنفی خبثها
کما ینفی الکیر خبث الحدید رواه البخاری ممنوع الاستلزام فان غایته ان لاینفی فیه خبث ولیس الخطاء خبثا
ولعل المراد ان لایموت بها الا من کان مغفورا له تعالی والا فیکفون فیها الفاق ایضا کما قد حکی ان البعث الذی بعث
بها یزید الجیش علی المدینة المطهرة فعلت ما فعلت فلما ارادوا دفنوه فی ارض المدینة لفظته ثم دفنوه فی ارض المدینة لفظته ثم دفنوا فی موضع
آخر فلفظته الی ان وقع خارج ارض المدینة ولاریب ان الارض المدینة فضائل لاتعد لکن حجیة الاتفاق لاتعلم
غیره ظاهر مسئلة اذا افتی بعضهم او دفن قبل استقرار المذاهب سکت الباقون عن الانکار وقد مضی مرة التامل عادة ولاتقیة هناک لخوف
اوهیبة او غیرهما فاکثر الحنفیة قالوا انه اجماع قطعی وقال ابن ابی هریرة من الشافعیة انه اجماع قطعی فی الفقیه فقط لاقتضاء
فلا اجماع فیه اصلا وقال البجائی انه اجماع قطعی بعد الاقتراض بعصرهم وقیل انه اجماع قطعی اذا کثر السکوت بحیث یعلم رضیا
یعم به البلوی وهو المختار وهذا لایصلح النزاع فان السکوت فیه مرة بعد اخری یحدث علما ضروریا بالرضا کما تقول کما
فی التجریدات فان العادة تحیل السکوت فی کل مرة من غیر رضا به ومختار الآمدی والشیخ ابوالحسن الکرخی حنفیا انه اجماع
ظنی وردی عن الشافعی انه لیس حجة فضلا عن کونه اجماعا قطعیا وعلیه الامام عیسی ابن ابان وحماد القاضی ابوبکر الجصاص قالوا فی
فضل اکثر الشافعیة عنه ان قوله هذا او حکی ابن الحاجب عنه روایة اخری مخالفة اياه وقیل الاول فیما اذا صدر الفتوی

عن الحاکم والثانی فی غیرہ وکما ذہب الیہ ابن ابی ہریرۃ الحنفیۃ قالوا اولا لو شرط قول کل فی انعقاد الاجماع لم یتحقق اجماع اصلا لان العلماء تجدد فی کل عصر افتاء الاکابر وسکوت الاصاغر تسلیما فلم یتحقق قول بعضہم فی کل عصر فلا یتحقق اجماع اقول کون السکوت من الاصاغر تسلیما بقول الاکابر بدون امارۃ الرضا ممنوع بل سکوتہم امنا یکون رضا بامارات کالتکرر وغیرہ فیعلم منہ الرضا فیتحقق الاجماع ح فلا یلزم انسداد بابہ وقالوا ثانیا قول البعض مع سکوت آخرین اجماع فی الاعتقادیات اجماعا بیننا وبینکم فکذا الفروعی لان المناط ان السکوت رضا وہو مشترک وفیہ نظر لان محل الخلاف الاجتہادیات لا الاعتقادیات فالسکوت فی الاعتقادیات من غیر رضا حرام فانہا لا بد منہا فی الایمان ویکون السکوت فیہا مقتضیا الی البدعۃ الجلیۃ فالسکوت ہناک یدل علی القطع بکونہ رضا فافہم النافون لکون السکوتی اجماعا مطلقا لاظنیا ولا قطعیا قالوا السکوت یحتمل غیر الموافقۃ من عدم اجتہاد فیما افتوا بہ او تعظیما للقائلین المفتین او خوف من المفتی کما روی عن ابن عباس فی مسئلۃ العول اذ اضاق المال عن السہام المقدرۃ انہ سکت مہابۃ عن امیر المومنین عمر روی الطحاوی عن عبید اللہ ابن عتبۃ قال دخلت انا وزفر علی ابن عباس بعد ما ذہب بصرہ فتذاکرنا فرائض المیراث قال انزلون من حصی رمل عالج عدد الم یحص فی مال نصفا ونصفا وثلثا اذا ذہب النصف والنصف فاین الثلث فاق الحدیث وفی آخرہ قال زفر لم نتشرالیہ بہذا الرای فقال ہیبۃ واللہ وقد علم بہذا ان السکوت لا یدل علی الرضا فلا یکون اجماعا قلنا فرضنا مضی الی الاجتہاد وعدم التقیۃ بخوف فانتفی الاول وہو احتمال عدم الاجتہاد والثالث وہو احتمال الخوف والتعظیم بترک الحق واخف فسق فلا یظن بہ فی حق من یعدل وما روی عن ابن عباس وان رواہ الطحاوی فلم یصح وفیہ انقطاع باطن کیف وہو ای امیر المومنین عمر کان یعتبلہ علی الاکابر ویسالہ ویستحسن قولہ فکیف یکون لہ ہیبۃ منہ فی عرض رایہ روی البخاری عن ابن عباس قال کان عمر رضی اللہ عنہ یدخلنی مع اشیاخ بدر وکان بعضہم وجد فی نفسہ فقال لم یدخل ہذا معنا ولنا ابناء مثلہ فقال عمر انہ من قد علمتم فدعاہ ذات یوم فادخلہ معہم فما رایت انہ دعانی یومئذ الا لیریہم قال ما تقولون فی قول اللہ اذا جاء نصر اللہ والفتح فقال بعضہم امرنا ان نحمد اللہ ونستغفرہ اذا جاء نصر علینا وسکت بعضہم فلم یقل شیئا فقال لی اکذلک یقول یا ابن عباس فقلت لا قال فما تقول قلت ہو اجل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم اعلمہ اللہ فقال اذا جاء نصر اللہ والفتح وذلک علامۃ اجلک فسبح بحمد ربک واستغفرہ فانہ کان توابا فقال عمر ما اعلم منہا الا ما تقول وکان امیر المومنین اللین للحق واشدا نقیادا لہ قال لا خیر فیکم ان لم تقولوا ولا خیر فی ان لم اسمع ذکرہ فی التقویم کذا فی التیسیر واذا کان قولہ ہذا فکیف بہا بہ ابن عباس فی عرض رایہ وقصتہ مع الملا فی ہیبتہ عن مغالات المہر شہیرۃ فی التیسیر روی ابو یعلی وغیرہ عن مسروق قال رکب عمر بن الخطاب علی منبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم ثم قال ایہا الناس ما اکثارکم فی مہور النساء وقد کانت الصدقات فیما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم وبین اصحابہ اربعمائۃ درہم فما دون ذلک ولو کان الاکثار فی ذلک تقوی عند اللہ او کرمۃ لسبقتموہم الیہا ثم نزل فاعترضہ امرۃ قرشیۃ فقالت لہ یا امیر المومنین نہیت الناس ان یزید فی صداقہن علی اربعمائۃ درہم قال نعم فقالت الم سمعت اللہ یقول واتیتم احدہن قنطارا فلا تاخذوا منہ شیئا فقال عمر اللہم کل واحد افقہ من عمر ثم رجع فرکب المنبر ثم قال ایہا الناس

انی کنت شیستکم ان تزیدوا الناء فی صداقهن علی اربعمائة درهم فمن یشاء ان یعطی ماحب فلما کان له مع هذه المرات ما علمت فای مهابة کان لابن عباس فی عرض رایه ثم ان امیر المومنین عمر استشار الصحابة فاشار العباس بالعوان ثم اتفق الصحابة ولم یکن هناک لامیر المومنین کانت لابن عباس ثم ان الدلیل الذی یقولون عنه فی البطال القول غیر معقول فان قایلی القول لایقولون بتصفین وثلث حتی یرد علیهم ما اورد بل هم ایضا یقولون ان الله لم یجعل السهام کذالک فیقیص سهم کل حتی لایلزم نصفان وثلث فالذی رد به هو بعینه حجة لهم وهذا النحو من الرد یعید عن ابن عباس کل البعد ثم الذی نسبوا الیه فی مثل هذه الصورة ان یسقط سهام البنات والاخوات لانهن قد یکن عصبة ویخرجن عن السهام المقدرة فمن ضعیفة فی استحقاق السهم فیسقط سهمهن وهذا ایضا لایظهر له وجه فان سهامهن ایضا ثبتت بالنص ولو فی حال کسهام غیرهن فاسقاط واحد لاتمام آخرین مما لاوجه له شرعا وعقلا فالحق ان ابن عباس یرے عن مثل هذا القول فافهم والله اعلم باحوال خاص عباده وقد یقال کما فی التحریر لایسلم ان التعظیم بالسکوت عن الحق حق بل الفسق انما هو السکوت عن منکر وقول المجتهد لیس لک بل هو واجب العمل اقول فی وقعة الکلام ههنا قبل استقرار المذاهب بل عند البحث والمناظرة فیها التحقیق الحق فالمقام مقام الاستفسار وعلی المفتی یجب اظهار قوله وما هو الحق عنده فالسکوت عن اظهار الحق ترک الواجب وهو حرام وکذا التعظیم فافهم وقد یقال اظهار ما هو الحق عنده انما یجب عند السوال ولاسوال ههنا فلعله انما سکت لان الباحثین مجتهدون فیعملون برایهم وهذا الاخیر فیه فتامل فیه فان حالت البحث هل هو سوال بمعنی فیجب الاظهار وهو الظاهر الظنیون القایلون بظنیة هذا الاجماع سکوتهم ظاهر فی موافقتهم القائلین وان کان یحتمل ان یکون لامر اخر لکنه بعید غایة البعد بما علم من عاداتهم لانهم لایخافون لومة لائم فی اظهار الحق ترک السکوت فی مثله بالاستقراء فی احوالهم الشریفة کقول معاذ لعمر امیر المومنین لما هم جلد امراة زنت ما جعل الله علی لطمها سبیلا واجلد بحتمل السبیل الیه وقول عبیدة لعلی امیر المومنین رایک فی الجماعة احب الی غیر ذلک من الوقایع کقول ابن مسعود لابی موسی حین حکم بتفریق زوجة الاعرابی بشهرة لبثهما ان مدة الرضاع ستان بالنص اعلم ان هذا الدلیل لو تم لدل علی کون الاجماع قطعیا فان الساکتین ان کان سکوتهم رضا فقد تم الاجماع بموافقتهم وان لا فکانوا کتموا الحق وسکتوا فقد خرجوا عن الامة الاجماع فتم الاجماع بالقایلین فقط فتحقق الاجماع عند سکوت البعض وفتوی البعض قطعی فافهم الجماعی قال فیل الانتقاض الاحتمالات المذکورة قائمة فلا یکون حجة وبعده یفصل بالکلیة فیکون اجماعا قطعا ودینا یمنع الاضمحلال بل یضعف بعده فان احتمال المخرج باق ولو سن المقلدین قال ابن ابی هریرة العادة ان لاینکر الحکم ولو کان مخالفا للرایة فلا یکون السکوت عند القضاء دلیل الرضا بخلاف الفتوی فان العادة فیها الانکار ان کان مخالفا وذلک لان الحاکم مهاب وهو قرر فلا ینکر علیه ویجاب بان ذلک امن عدم الانکار الحکم بعد الاستقرار اراے بعد استقرار المذاهب وتعین بمذهب الحاکم والکلام ههنا قبله والقضاء الحکم حسوا وفی الانکار علیه عند المخالفة الم ترکیف رد معاذ قول الحکم المجتهد فیه لاینقض فلا ینکر علیه لعدم القائدة فی الانکار فتدبر وتامل فیه مسئلة اجمعوا علی ان کل ما فعله الرسول صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم لان العصمة ثابتة لهم لاجماعهم لعموم الدلائل التی مرت کتبوتها له علیه وآله واصحابه الصلوة والسلام وان کان لفعله عزم فعین فی المذاهب المذکورة سابقا والامام یحمل علی الاباحة الاقبرنیه وهو الاظهر وابن السمعانی قال کل فعل لم یخرج مخرج الحکم والبیان

لا ينعقد به الاجماع ولا يظهر له وجه ومن اشترط الانقراض بعصر المجمعين في القول لفعلا او لا بالاشتراط بقوة احتمال الرجوع فيه
من القولي فافهم مسئلة اذا اختلف ولم يتجاوزا هل العصر عن قولين في مسئلة لم يجز احداث قول ثالث عند الاكثر في
التيسير نص عليه الامام محمد والشافعي في رسالته وخصه بعض الحنفية بالصحابة وقالوا اذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز
احداث ثالث واما اذا اختلف من بعدهم فيجوز احداث ثالث ولا يظهر فارق فانقلت اذا لم يتجاوزا التابعون عن القولين و
تجاوز الصحابة فقولهم الثالث حي بدليله فلا يكون الاحداث مخالفا للاجماع قلت هذا انما يصح اذا كان الخلاف السابق مانعا
للاجماع اللاحق على انه يجوز ان لم ينظروا في المسئلة التي لم يتجاوزا التابعون عن القولين فيها بل سكتوا وجاز الاحداث عند بعض طائفة
مطلقا ومختار الآمدي والرازي ان رفع الثالث ما اتفقا عليه فممنوع احداثه كوطي المشتري البكر المبيعة وظهر عنده عيب كان عند البائع
قيل يمنع الرد كما عن امير المؤمنين علي رضا وابن مسعود وقيل يرد مع الارش كما عن امير المؤمنين عمر وزيد بن ثابت
والارش عشر القيمة فالرد مجانا لم نجز لانه وقع الاتفاق على عدم الرد مجانا في التيسير نقلا عن بعض شروح التحرير لم يثبت الروايات
المذكورة عن الصحابة المذكورين نعم صح من التابعين فمنع الرد عن قطب الاقطاب عمر بن عبد العزيز والامام الحسن البصري
قدس سرهما والرد مع الارش عن سعيد بن المسيب وشريح ومحمد ابن سيرين والرد مجانا عن الحارث من فقهاء كوفة من اقران
ابراهيم النخعي ونحو مقاسمة الجد الصحيح والاخ كما عن امير المؤمنين علي وزيد بن ثابت بعد ما رجعا عن قولهما بحرمان الجد وجيه
اي حجب الجد الاخ عن الميراث كما عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم ابي بكر الصديق الاكبر وامير المؤمنين
عمر وابن الزبير وابن عباس وقد قال لا تتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا عند الابن ولا يجعل ابا الاب ابا فقد اتفق الكل على
ان للجد سهما واما اختلفوا في القدر فالحرمان وسلب الميراث عن الجد اساخلاف الاجماع فلم يجز احداثه ونحو عدة الحامل المتوفى عنها
زوجها بالوضع كما عن ابن مسعود وابي هريرة وابعد الاجلين من الوضع والاشهر كما عن امير المؤمنين علي وابن عباس
فيما يقال فاتفق الكل على نفي الاشهر فقط والارفع ما اتفقا عليه في المسئلة فلا يمنع من الاحداث
كالتفصيل في الفسخ بالعيوب المرض والجذام والجنون في ايهما كانت وبالعنة في الزوج والرتق والقرن في المرأة
فقيل لا يوجب الفسخ اصلا وقيل نعم يوجب الفسخ في كل فالتفصيل لم يقل به احد لكن لا يرفع شيئا مما اتفقوا عليه بل في البعض
بقبول البعض وفي الاخر بقبول الآخر فيجوز احداثه في التيسير نقلا عن بعض الشروح ان الاقوال الثلثة مشهورة من الصحابة
وكما في الزوج والزوجة مع الامام تفصيل للامام ست الكل وقيل ثلث الباقي بعد فرض الزوجين وفي التفصيل لم يقل احد لكن
خبر الرفع للمتفق عليه بل في احدهما موافق لمذهب وفي آخر الآخر فيجوز القول به واعلم ان هذا القول ليس مخالفا
لما عليه الجمهور فانهم انما يقولون بالمنع من احداث ثالث يكونه رافعا ما اتفقوا عليه وهذا ايضا يسلم ذلك وانما ينكر في
بعض الصور الجزئية رفع المتفق عليه بعدم الاشتراك في الجامع عنده وهذا شئ آخر فافهم انقلت شاع من غير نكير من احد
مخالفة المجتهد اللاحق للسابقين من اهل الاجتهاد فيكون هذا اجماعا فليمنع من احداث قول مخالف لهم قلت انما يصح
مخالفة اللاحق السابق عند الاكثر بعد سبق قائل بقوله اللاحق وان لم يشتهر هذا القائل لنا الاختلاف على قولين
من عدم التجاوز عنهما اتفاق على احدهما على سبيل منع الخلو وهذا الاتفاق وان كان اتفاقيا فهو حجة لان مخالفته اتباع غير سبيل

المومنين ولانه اتفاق الامة كالاتفاق على قول التفاقا الخ كما انه حجة كذلك هذا العدم الفارق في دلالة الاصل فالتفصيل في النسخ ونحوه اي مسئلة البوين مع احد الزوجين خلاف الاجماع على عدم التفصيل وقيل كون عدم التفصيل مجمعا عليه ممنوع اذ عدم القول بشئ ليس قولا بالعدم وههنا ليس قولا بالتفصيل بل سكوت عنه فمدفوع بان كلية الحكم مطلقة بنسخ الكل او عدم نسخه مما اجمع عليه الفريقان والتفصيل شئ فيه فانه مبطل لكلية كل حكم وجعله مسئلة متعددة خلاف الموضوع خرج عن النزاع فان النزاع فيما اذا اتحدت المسئلة وانت قد عرفت ان الخصم كان موافقا لنا فيما اذا اتحدت وكان الثالث رافعا للمجمع عليه وانما كان نزاعه في بعض الصور الجزئية انه غير رافع المتعدد وفي المسئلة او رافع للاتحاد فجعله مسئلة متعددة ليس خروجا عما ينازع فيه بل جعله مسئلة متعددة خلاف الاجماع لاتفاق الفريقين على الاتحاد بوحدة الجامع وهو يضر احدهما بقاء النكاح وهذا رافع لقوله لو ثبت الاجماع لكن قدمران فيه للصحابة اقوالا ثلثة ثم المذكور في كتبنا علة التفريق في العنة عدم قدرة الزوج على الامساك بالمعروف فلا بد من التسريح بالاحسان وهو لا يتناول ما سواهما وايضا العيوب التي في الزوجة يمكن تخلص الزوج عنه بالتطليق فلا تضرر له بقاء النكاح وعدم فسخ القاضي اياه فافهم واما الجواب عن الدليل بان افاقهم على انكار القول الثالث كان بشبهة وطا بعد فعلما حدث زال الاتفاق على الانكار فلا منع عن الاحداث منقوض بالاجماع الوحداني فانه يمكن فيه ايضا ذلك لكن ينفي ان لا يمنع عن احداث قول مخالف والاعتذار بانه فان جاز احداث قول المخالف للاجماع الوحداني عقلا لكن لم يعتبر فيه اجماعا كما في المنهاج ضعيف لان الفرق تحكم فتدبر واستدل بلزوم تخطية كل فريق يعني لو جاز احداث ثالث لزم تخطية كل فريق لكونه مخالفا لهم وفيه تخطية كل الامة وهي باطلة واجيب بان الممتنع تخطية الكل فيما اتفقوا عليه لا التخطية مطلقا ونفي تخطية فيما اختلفوا فيه وهذا لا يغني من الحق شيئا فان دلائل امتناع التخطية عامة كيف والممتنع وقوع الامة في الخطاء ولعل مقصود المستدل الاستدلال بالدليل العقلي والا فيرجع حاصله الى الدليل المذكور سابقا فرد بان التخطية في كل عصر انما علمت لمن خالف فيما اتفق فيه لا فيما اختلف فيه فتامل فيه اصحاب الاحداث قالوا اولا اختلافهم في المسئلة دليل انها اجتهادية عندهم والا لما اختلفوا فلزم التسويغ فيها كل قول فلا مانع من احداث ثالث بوجود التسويغ قلنا كذلك انا نسوغ كل قول لكن قبل تقرر اجماعهم على احدهما واما بعد اجماعهم فلا تسويغ كما لو اختلفوا في مسئلة وكان تسويغا ثم اجمعوا فيبطل التسويغ وقالوا ثانيا لو لم يجز لم يقع من غير نكير وقع ولم ينكر من احد والا لنقل واشتهر بين الناس قال الصحابة اي جمهورهم للام ثلث ما بقي فيهما اي في الزوج والزوجة من فرضهما وقال ابن عباس ثلث الكل فيهما ثم محمد ابن سيرين قال ان الزوج اذا كان مع الام فللام ثلث الكل كابن عباس اي كما قال هو والزوجة اذا كانت معا فللام ثلث ما بقي بعد فرض الزوجة كالصحابة اي لقولهم وقال شريح بالعكس اي للام ثلث ما بقي مع الزوج وثلث الكل مع الزوجة قلنا لا نسلم عدم النكير ولزوم النقل اياه ممنوع ولو سلم لزوم النقل فلزوم الشهرة ممنوع اذ لا توفر للدواعي على النقل فيجوز ان يكون النكير منقولا آحادا ولم يشتهر وقلنا ثانيا يجوز ان يكون الاحداث لهذا القول قبل استقرار الصحابة على قولين قال ابن سيرين وشريح كانا معاصرين للصحابة وكانا يراعيانهم في الفتوى فيجوز انقراض المخالفين فتبقى الصحابة ولا بعد فيه وقلنا ثالثا لا نسلم ان الصحابة

لم يجاوزوه فيها عن قولين ولعله مذهب صحابي اختاره تابعي لكن لم يشتهر وقلنا رابعا كما قيل في حواشي ميرزاجان انهما مسئلتان
مستقلتان حقيقة بعدم وحدة المال اذ حكم بعدم وحدة الجامع لابد ان كل من شريح وابن سيرين فارقا اقول الصحابة انما اجمعوا على
عدم الفصل بينهما اي الزوج والزوجة بناء على وحدة الجامع بعد الغاء الخصوصية وهو الزوج فهو بل يرد الامام من ثلث الكل الى ثلث
الباقي ام لا فالمسئلة متحدة فكل هذا مستفاد اذا اجمع على دليل على حكم او تاويل في سمعي جاز احداث غيره من الدليل والتاويل
عند الاكثر الا اذا ابطله اي ابطل هذا المحدث المجمع عليه خلافا للبعض لنا اولا احداث دليل او تاويل لم يحتهد لم يعارضه اجماع
لان عدم القبول ليس قولا بالعدم والاجماع على دليل او تاويل ليس الا عدم القول بدليل او تاويل اخر غيره لانه قول
بعدمه بخلاف التفصيل في نحو الفسخ بالعيوب فانه ليس كالدليل بل هو حكم معارض بكلية الحكمين اللذين لم يتجاوزا عنهما و
لنا ثانيا لو لم يجز احداث احدهما لم يقع من غير نكير ووقع اذ المتاخرون لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات القوية مما اجمعوا
عليه من الحكم ولم ينكر عليهم بل عد ذلك فضلا في حقهم المانعون قالوا اولا احداث الدليل والتاويل اتباع غير سبيل المومنين
لانهم اجمعوا على دليل هذا غيره وقد وقع الوعيد عليه قلنا المتبادر منه خلاف سبيلهم وهذا ليس خلافه ومن ثمة لم يلزم بطلان ما لم
يثبت بالاجماع لانه غير سبيلهم ايضا اذ ليس لهم سبيل اقول على ان لو سلم كون الدليل سبيلا هو مراد في النص بل السبيل المراد هو المدلول
الكلي بقرينة قوله تعالى بعد هذا سبيلي وارد المدلول فتدبروا قالوا ثانيا قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف اي لكل معروف
فما ليس بامر ليس معروفا فالدليل المحدث ليس بمعروف فيكون باطلا قلنا معارض لقوله تعالى وتنهون عن المنكر اي عن كل منكر فما ليس بمنهي ليس بمنكر
وهذا الدليل ليس بمنهي فيجوز احداثه اقول على ان تجويز الاحداث امر فهو ما مور به لانا امرنا بطلب ما لم يعلم فان طلب العلم ما مور به
فيكون معروفا والتفصيل فيما اجمع على عدم التفصيل انما يكون بعد العلم بعدم التفصيل فيكون مبطلا لما علم فلا يكون ما مورا بل
منهيا وقد يمنع عموم المعروف فانه من البين انه لم يوم بكل معروف بل اكثر الوقائع سكوت عنها وقد يستدل بهذه الآية على
حجية الاجماع فان الخيرية والامر بكل معروف والنهي عن كل منكر يوجب ان لا يبقى معروف ولا منهي يومر به او ينهى عنه فيكون
ما اجمعوا عليه حقا واعترض عليه بان الخيرية لا يقتضي اصابة الحق والحكم المستخرج وان كان خطا ليس منهيا عنه وان لا عموم
للمعروف والمنكر فقصر بان المتبادر من الآية المدح بان امرهم ليس الا بالمعروف ونهيهم ليس الا بالمنكر فوجب ان يكون ما اجمعوا
عليه معروفا وخلافه منكرا والخطا بما هو خطا لا يصلح المدح على الامر به فيكون صوابا عند الله هذا تقرير حسن لكن يرد عليه ان
هذه التاويل مظنون لا يثبت به حجة قاطعة وايضا الخطاب الشفاهي لا يتناول الا الموجودين من المخاطب فلا يجري في اجماع حدث
بعد الصحابة الا بدلالة النص فتامل فيه مسئلة الاجماع الاعن مستند شرعي على المختار خلافا للبعض لنا اولا الفتوى بلا دليل
شرعي حرام واذ ليس ههنا دليل غير الاتفاق فقول كل يتوقف على قول الكل وبالعكس وهو ظاهر فلزم الدور وقد يقال انما يلزم من الفتوى لا عن دليل احتمال الخطاء لا قوله وايضا لا يلزم من حرمة الافتاء من غير دليل الخطاء في الحكم
المفتى به بل الاجماع تاثير في الاصابة واجيب بان حجية الاجماع ليست الا لانه اتفاق المجتهدين من حيث هم مجتهدون واذا كان الفتوى
لا عن دليل واجتهاد فليس هو قول المجتهد من حيث هو مجتهد وفيه تحوم الخفاء فان الخصم لا يسلم ان الحجية لذلك بل لان اتفاق المجتهدين
من هذه الامة المرحومة لا يكون على خطا سواء قالوا بالاجتهاد ام لا تكرر ما لهذه الامة فالاولى ان يقال ان الفتوى لا عن

دليل لما كان حراما لا يجتمعون عليه عدل ولو اجتمعوا صار فاسقا فلم يبق الا الاجماع ولا للتكريم فلا اعتداد بقولهم فافهم ولنا تانيا يستحيل عادة اتفاق الكل لا لداع فلا يوجد اتفاق من غير دليل كعلى طعام اشتهى كما يستحيل عادة اتفاق الكل على طعام واحد بعدم الداعي وتجويز العلم الضروري اي بحدوث العلم الضروري فيقع الاتفاق عليه او توفيقهم للصواب بان يقع في قلبهم ما هو صواب البعد فانقلت خلق العلم الضروري ليس ببعيد فان الاولياء الكرام يلهمون باحكام وحقائق ومعارف بحيث لا يتطرق اليه الخطاء اصلا قلت لا شك في حدوث العلم الضروري فيهم ولا ينكره الاسفيه لكنه انما كان حجة فلا دخل للاتفاق والاجتماع والا بد من دليل شرعي الا ان يقال ان حجيته مشروطة بالاجماع والمهام الواحد لا يكون حجة فتامل فيه واترقب كلا ما مستوفى ولمن ساعدنا التوفيق مستوفى القول فيه انشاء الله فحيث الاجماع من غير مستند قالوا لو لزم المستند فما فائدة الاجماع اذ كفى المستند قلنا الفائدة القطعية للحكم بعد ما كان ظنيا فانه يجوز ان يكون المستند ظنيا ومن ههنا ذهب بعض الحنفية الى قطع عدم قطع السند والا لما كان للاجماع فائدة وليس بشيء لان الفائدة ليست منحصرة فيه بل تعاضد الدليل بدليل من الفوائد ثم ان العلم لو تم لدل على عدم تحقق اجماع ما عن مستند قطعي وهو خلاف مذهبهم ايضا بل خلاف الواقع فافهم مسئلة جاز كون المستند قياسا خلافا للظاهرية وابن جرير الطبري فبعضهم منع الجواز عقلا وبعضهم منع الوقوع وان جاز عقلا والاحاد اي الاخبار الاحاد قبل القياس اختلافا لنا لا مانع يقدر في القياس من وقوعه سند الا الظنية والا فهو حجة من حج الله تعالى وليست الظنية مانعة كظاهر الكتاب فانه ظني وقد يقع سند الاجماع وقد وقع قياس الامامة الكبرى وهي مخالفة العامة على امامة الصلوة فقيل رضيك لامر دنيانا فلا نرضاك لامر ديننا مافي التيسير قال ابن مسعود كنا نعد قبض النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال الانصار منا امير ومنكم امير فاتاهم عمر فقال التيسير تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امر ابا بكر ان يصلي بالناس فايكم يطيب نفسه ان يتقدم ابا بكر فقالوا نعوذ بالله ان يتقدم ابا بكر حديث حسن اخرجه احمد والدارقطني عن امير المومنين علي قال له قائل حدثنا عن ابي بكر قال ذاك رجل سماه الله الصديق على لسان جبرئيل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيه لديننا فرضاه لدنيانا مافيل في التحرير فيه نظر لانهم اثبتوه بادلى فان من تقدم في امر ديني فاولى ان يتقدم في دنياوي وهي دلالة النص لا القياس فالمستند حينئذ النص ودونه قول لانسلم اولوية امامة الصلوة فان رجلا يكون اولى بامامة الصلوة دون امامة الدنيا ولو سلم اولوية امامة الصلوة فدلالة النص ما يكون فهم المناط فيه لغة واما ههنا ففهم المناط لغة ممنوع لتوقف امير المومنين علي وغيره واتفاقهم على عدم النص في الخلافة فافهم فيه شيء فان مسلوح امير المومنين للصديق الاكبر للامامة كان ثابتا عندهم قطعا وانما كان بحثهم في الاولوية من الصالحين ولا شك ان من كان اولى بامامة الصلوة فانه لكونه افضل ومن هو افضل اولى بالامامة الكبرى فاندفع الاعتراض والامر بالتقديم فيما كان اهم وموجبات للصفات الكاملة الفاضلة يفهم بنحو عرفا انه اولى في امر فيه مدخل لتلك الصفات واما توقف امير المومنين على فلم يكن شبهة في اولويته بالامامة بل لما مر فعدم فهمه ممنوع ولو سلم عدم الفهم فدلالة النص ربما يكون ظنية واما قولهم ان لا نص فمعناه لا نص جلي على هذا والحق ان امره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بامامة الصلوة كان اشارة الى تقدمه في الامامة الكبرى على ما يقتضيه ما في صحيح مسلم ودعى ابا بكرا بك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى

ممن ويقول انا اولى وليا لي الله والمسلمون الا ابابكر وفي رواية انا ولا يابي الله آه قال ذلك جوابا لما قالت ام المومنين ابوبكر لا يملك نفسه حين يقوم مقامك لو امرت عمر وهذا يدل دلالة ظاهرة على ان تقديمه للصلوة لئلا يقول احد انا اولى بالامامة فاحفظ وتحقق به فانه هو الحق وينفعك يوم القيمة وقد وقع قياس حد الشرب على حد القذف قال امير المومنين علي كرم الله وجهه ودبوه آله الكرام حين استشار امير المومنين عمر في الخمر يشربها الرجل يرى ان تجده ثمانين فانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد المفترين قيل هذا استدلال لا قياس اقول الاستدلال انما يتم لو ثبت ان كل مسكر قطعا او ظنا فعليه ثمانون لانه لا بد من كلية الكبرى ولم تثبت نعم يصح ان الشارب كانه قاذف لان المظنة كالمانة فاعطى ما يقضى الى الشيء حكمه كمقدمات الزنا لكن لا بد من اثبات ان حكم القذف ثابت فيما يقضى اليه وفي المشهور انه قياس الشرب على القذف بجامع الافتراء وفيه انه يلزم ان تثبت الحد في كل افتراء وجوابه انه قياس بجامع الافتراء الخاص فتامل فيه اقول المستند اعم من المثبت لان الشيء ربما يكون مستندا ولا يكون مثبتا كقطعي سنده ظني فان هذا السند لا يكون مثبتا للقطع ومن ههنا لا يكون القياس مثبتا للحد عندنا وصح مستندا للحد وذلك لان الاجماع رافع للشبهة المانعة عن اثبات الحد فالحد ههنا ثبت بالاجماع والقياس مستند فاندفع توهم التناقض بين الكلامين بحدود لا يثبت بالقياس والقياس يصلح سندا للاجماع لاثبات حدود كما في التقرير وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع فان الفتوى لما كان حراما من غير دليل فاهل الاجماع من اين علموا الحد من القياس فهو المثبت او من غيره وهو مفروض الانتفاء وان قيل القياس ليس بمثبت بل مظهر قلت الكلام في هذا الاظهار فان الحنفية يمنعونه في الحدود بل يقول الصحابة اجمعوا بهذا القياس على حد الشرب فاثبتوا به الحد مجمع عليه ولا مخلص الا ان يمنعوا كونه قياسا ويقولوا انه حكم بان هذه المظنة قائم مقام المانة بالسماع فانه قد ثبت اقامة الحد في زمن الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فهذا نقل بحاصله فتامل فيه المنكرون قالوا اولا لو وقع القياس مستند الصحيح مخالفتهم مخالفة الاجماع والاجماع منعقد على جواز مخالفته فلنا لا نسلم الاجماع على جواز مخالفته مطلقا بل على جواز مخالفته قبل الاجماع اقول انعقد الاجماع على جواز مخالفته من حيث انه قياس لا من حيث انه مجمع عليه وقالوا ثانيا القياس مختلف فيه فلا يخلو عصرا من نقاته فلا ينعقد على طبقه الاجماع فان النافي لا يستدل به قلنا الاختلاف حادث فلا نسلم خلو العصر عن نقاته وايضا الدليل منقوض بالعموم فانه ايضا مختلف فيه على ان عدم الخلو لم بعد تسليم الاختلاف من القديم ايضا فانه يجوز ان لا يبقى في عصر من يتمذهب بنفيه تامل فيه والاولى ان يقال ان عدم خلو عصر عن نفاته لا يلزم ان يكون النافي ممن هو اهل الاجماع بل يجوز ان يكون من المبتدعة او غير مجتهد فاهم مسئلة ارتداد امة عصر العياذ بالله تعالى ممتنع سمعا وان جاز عقلا وقيل يجوز سمعا ايضا والخلاف انما هو قبل ظهور اشراط القيامة واما عند قرب الساعة فلا والقيامة انما تقوم على اشرار الناس حتى لا يبقى فيهم من يقول الله الله لنا الردة ضلالة اي ضلالة كاملة فلا يصح اجماع الامة عليه واعترض بانهم اذا ارتدوا لم يكونوا مسلمين والنفي الضلالة انما هو من الامة لا من الكفرة والجواب والتحقيق بعد الارتداد ومنه نكفنه يصدق قطعا ان امته ارتدت العياذ بالله لما في شرح الشرح ان زوال اسم الامة لما كانت بالارتداد كان متاخرا عنه بالذات فعند حصول الارتداد اي ففي مرتبة حصول الارتداد لم تزل عنها

اسم الامة بل صدق الاسم حقيقة فصدق امته ارتدت العياذ بالله وذلك لان اعتبار الثبوت بحسب مرتبة ودون الزمان كما لزم ههنا من بيانه تخالف العرف واللغت فالصدق اى صدق تلك الجملة حقيقت ممنوعة ولما قيل ان صدق وصف المحمول لايجب فى زمان صدق وصف الموضوع كما هو المشهور عند المميزانيين فعدم صدق الامة حين الارتداد غير ضار لصدق الامة ارتدت العياذ بالله وذلك لان القضية المذكورة ح مطلقة بعدم اجتماع وصفى المحمول والموضوع والمطلقة الموجبة لاتنافى السالبة الوصفية المفهومية من الحديث هى ان امته لايجتمع على الضلالة مادامت امته فلااستحالة فى صدق هذه القضية بل لما اقول ان معناه ان امته صارت مرتدة والصيرورة لاتنافى فى زوال الاسم كتحجر الطين اى صار حجرا فعدم نفاته ظنا لاتنافى صيرورته حجرا ونيافى العصمة للازمة للامة لزوم المعلوم للعلة لان العصمة ضد الارتداد فصيرورتها مرتدة منافية للزوم العصمة فتامل فانه دقيق وفيه كلام فان لزوم العصمة انما هو للامة مادامت امته فصيرورتها غير معصومة بل مرتدة بزوال اسم الامة عنها لاتنافى فى العصمة المعلولة لكونها امة وقد ثبت عنده لزوم العصمة لوصف الامة بالحديث فتامل نعم لو ادعى ان المفهوم من الحديث فى مستفاهم معرف عدم ضرورة الامة ضلالة فى زمان مالم يعد ثم المطلوب ثابت بالاحاديث الصحاح منها ما فى جامع الاصول عن عقبة ابن عامر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لايزال عصابة من امتى يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة فينزل عيسى فيقول تعال صل لنا فيقول الا ان بعضكم لبعض امراء تكرمة لهذه الامة فلاحاجة بنا الى هذا النحو من الاستدلال **مسئلة** الحق ان مثل قول الشافعى وية اليهودى الثلث لايصح التمسك فيه بالاجماع يعنى اذا اختلف الاقوال فى تحديد الشئى فلايصح التمسك فى الحد الاقل بالاجماع خلافا للبعض والدعوى ضرورية وانما الاهم كشف شبهة الخصم فقال الامة اما قابل بالكل او النصف والثلث والثلث موجود فى النصف والكل فثبت على كل تقدير فهو لازم من قال الكل وهو مجمع عليه قلنا دل الاجماع على وجوب الثلث اعم من ان يكون مع الزيادة او بدونه فلايجوز التنقيص عنه اما دلالة عليه فقط من غير زيادة فلايلزم الا بدليل آخر هف لان المفروض ان الدليل هو الاجماع والحاصل القائل بالاقل ينفى الزيادة وذا غير لازم من الاجماع فافهم **مسئلة** الاجماع الاحادى اى المنقول باخبار الواحد يجب العمل به فى المختار خلافا للغزالى الامام حجة الاسلام قدس سره وبعض الحنفية ومثل بما قيل قائله عبيد السلمانى ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على شئى كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت فى التيسير نقلا عن بعض شروح التحرير كذا الوروده المشايخ رحمهم الله تعالى والله اعلم بنعم اخرج ابن ابى شيبة عن عمرو بن ميمون لم يكن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تتركون اربع ركعات قبل الظهر على حال وعن ابراهيم ما اجتمع اصحاب محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم على شئى ما اجمعوا على التنوير بالفجر ولعله لذلك قال بصيغة التمريض اولان الظاهر من هذا اجماع الاكثر تامل فيه لنا اولا لقول الظنى احاد اكالخبر الماول مثلا موجب للعمل قطعا فالقطعى المنقول احادا الذى هو الاجماع اولى بان يوجب العمل وهذا ظاهر جدا قالوا ثانيا انه ظاهر لافادة الظن بالضرورة كالخبر المنقول احادا وقال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من حكم بالظاهر وقد ثبت بمعناه فوجب الحكم بهذا الاجماع اقول وهو

ما فی شرح الشرح انه لا دلالة فیه علی وجوب العمل بل غایة ما لزم منه الجواز وما قیل انه دل علی بطلان الحرمة وهو ظاهر فتحقق الوجوب اذ الکل متفقون علی انه واجب او حرام لان من قال بحجته قال لوجوب العمل ومن لا قال بحرمة العمل فالکل متفقون بالاجماع علی انه لیس جائز العمل واذا بطل الحرمة تعین الوجوب فاقول فیه مصادرة فان القائل بالوجوب انما استدل بهذا الدلیل فتقبله لاقول بالوجوب فالقول به موقوف علی صحته وصحة الکائن موقوفة علی القول بالوجوب وارد ان اثبت الوجوب بدلیل آخر کلام فیه تامل فانه رقیق وقد استبعد افادة هذا النقل الظن لبعد اطلاعه علیهم اجمعین وعلی اجماعهم وحده من بین جماعة متشارکة فی سبب العلم کما مر عن الامام احمد من ادعی الاجماع فهو کاذب بخلاف الخبر فانه یمکن انیکون فی المجلس واحد فیسمع دون غیره ولا کذلک الذین کثروا غایة الکثرة وجوابه ان الاجماع لا یجب انیکون کقول الکل معا بل قد یکون بافتاء واحد فی بیئة ثم افتاء آخر فی بیئة فیمکن انیکون عند فتوی واحدا واکثر هو وحده ثم اطلع هو وحده او مع غیره علی فتوی سائر الناس قولا منهم او بامارات مفهمة موقعة للعلم او الظن فح قد اطلع علی الاجماع واحد من غیر استبعاد وایضا یجوز ان یطلع الاکثرون لکن لم ینقلوا لعدم توفر الدواعی فافهم وما فی التحریر من دفع الاستبعاد بعدالة الناقل فخبر یفید الظن فاقول منقوض بخبر الواحد فیما یعم البلوی به فانه غیر مقبول مع کون الناقل عدلا فتدبر ثم الحق ان المسئلة مبنیة علی انه هل یشترط القطع فی الاصول ام لا فمن اشترط القطع لا یقبل هذا الاجماع ومن لا یشترط یقبل لعدم الدلیل القطعی من الاجماع علی حجیته هذا الاجماع فیه تامل فان ادلته حجیة الاجماع غیر فارقة بل الاجماع علی اتباع الراجح یفید الحجة ایضا فافهم مسئلة انکار حکم الاجماع القطعی وهو المنقول متواترا من غیر استقرار خلاف سابق علیه یکفر عند اکثر الحنفیة وطائفة ممن عداهم لانه انکار لما ثبت قطعا انه حکم الله تعالی خلافا لطائفة قالوا حجیته وانکان قطعیا لکنها نظریة فدخل فی حیز الاشکال من حیز الظهور کالبسملة ومن ههنا ای من اجل ان انکار حکمه لیس کفرا لم یکفر الروافض مع کونهم منکرین بخلافة خلیفة رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم حقا وقد انعقد علیه الاجماع من عترا رتیاب وهذا بظاهره یدل علی ان عدم تکفیرهم مخصوص بمن لا یری انکار حکم الاجماع کفروا اما عند من یری انکاره کفرا فهم کافرون ولیس الامر کذلک فان الصحیح عند الحنفیة انهم لیسوا بکفار حتی یقبل شهادتهم الا الخطابیة وقد نص الامام علی عدم تکفیر احد من اهل القبلة والشیخ ابن الهمام وانکان یمیله فی فتح القدیر فی مسئلة امامة المبتدعة الی التکفیر لکن قال فی کتاب الخراج بعدم تکفیرهم وما روی عن الامامین المحامین ابی حنیفة والشافعی من عدم جواز الصلوة خلفهم فلیس بکفرهم کما زعم هو بل لانهم ینکرون الجماعة والامامة فلا یؤدون الصلوة الله تعالی عندا مامتهم ویفقد ان النیة بطل صلوتهم فبطل صلوة المقتدین ولان بدعتهم لما اشتدت الی ان وصل قریبا الی الکفر اورثت شبهة فی ایمانهم فمنع من الاقتداء بهم وحکم بفساد صلوة من اقتدی بهم وفی البحر الرائق حقق بتفصیل بلیغ ان تکفیر الروافض لیس مذهبا لائمتنا المقتدین وانما ظهر فی افواه المتاخرین فالوجه فی عدم تکفیرهم ان تدینهم اوقع فیما اوقع فیهم انما وقعوا فیما وقعوا لزعمانهم انه دین محمدی وانکان زعمهم هذا باطلا بیقین غیر شوب باحتمال ریب فیهم وما کذبوا محمدا صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم فی زعمهم فهم غیر ملتزمین الکفر والتزام الکفر کفر دون لزومه واما انکارهم الجمع علیه وانکان انکارا جبلی ونشاء من سفاهته لکن لیس انکارا مع اعترافهم انه

مجمع عليه بل ينكرون كونه كذلك لشبهة نشاءت لهم وانكانت باطلة في نفس الامر وهي زعمهم ان امير المومنين علي رضه انما بايع تقية وخوفا وانكان هذا الزعم منهم باطلا مما يضحك به الصبيان وامير المومنين علي كرم الله وجهه بري عن نحو هذه التقية الشنيعة والله هو بري لا ريب في انه بري فهذه الشبهة وانكانت شبهة شيطانية وانما جرء عليهم الوسواس الشيطاني لكنها مانعة عن التكفير وانما الكفر انكار المجمع مع اعترافه انه مجمع عليه من غير تاويل وهل هذا الا كما اذا انكر المنصوص بالنص القطعي بتاويل باطل وهو ليس كفرا كذا هذا ومن ههنا ظهر لك سر عدم تكفير الخوارج مع انهم ينكرون ما اجمع عليه قطعا من فضائل امير المومنين علي كرم الله وجهه وينسبونه الى الكفر مع ان ايمانه وفضائله ثابتة كالشمس ومجمع عليها جماعا قطعيا ومن انكر عصمة مال المسلمين ودمائهم ويجوزون قتلهم ونهبهم وقد روى الامام محمد ان امير المومنين كان لا يمنعهم عن الصلوة في المسجد وقال انا لا امنعكم عن المساجد يذكرون فيها اسم الله تعالى فافهم واحفظ وضروريات الدين كالصوم والصلوة والزكوة والحج والجهاد ووجوب الصلوة الى الكعبة الشريفة خارجة عن هذا الاختلاف اتفاقا فانه كفر البتة اتفاقا فالتثليث في المذاهب التكفير وعدم التكفير ثالثها التكفير انكان نحو الصلوة والا لا كما في المختصر ليس اذ لا يليق بحال احد من المسلمين ان يقول ان انكار الصلوة ليس كفرا قال الامام فخر الاسلام اجماع الصحابة كالمتواتر فيكفر جاحده لفظة الشريف هكذا فصار الاجماع كاية من الكتاب او حديث متواتر في وجوب العلم والعمل فيكفر جاحده في الاصل ثم هو على مراتب فاجماع الصحابة مثل الاية والخبر المتواتر ومثل هذا الاجماع في التحرير بالاجماع على خلافة امير المومنين اما الصديقين بعد المرسلين افضل الاولياء المكرمين ابي بكر بن الصديق رضي الله تعالى عنه بالاجماع على قتال مانعي الزكوة مع سكوت بعضهم فزعم ان الاجماع السكوتي ايضر لك مع ان حجية مختلف فيها بين اهل الحق فلا يصلح مكفرا وقال افضل مطابقا لما صرح العلامة النسفي في المنار والحق ان السكوتي ليس كذلك ولعل مراد صاحب التحرير تسوية السكوتي الذي علم بقرائن الحال ان سكوت من سكت لاجل الموافقة علما قطعيا مع القولي والسكوتي على قتال مانع الزكوة من هذا القبيل واجماع من بعدهم كالمشهور فيضلل جاحده الا ما فيه خلاف كالاجماع بعد استقرار الخلاف فانه يفيد الظن وكالمنقول احادا ولفظة الشريف هكذا واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف كان كالصحيح من الاخبار وقرروا كلامه بان الاعلى اجماع الصحابة نصا بحيث يكفر جاحده ثم اجماعهم السكوتي ثم اجماع من بعدهم بحيث لم يسبق فيه خلاف ثم اجماعهم وقد استقر خلاف سابق ووجهوه بان اجماع الصحابة غير مختلف فيه اصلا لدخول اهل المدينة والعترة والخلفاء والشيخين والسكوتي قد اختلف فيه ثم اجماع من بعدهم بقوة الاختلاف فيه ثم اجماعهم بعد استقرار الخلاف قد قوي فيه الاختلاف كذا قالوا وفيه نظر اما اولا فلان هذا يقتضي تكفير الروافض والخوارج مع قبوله شهادتهم بل رواية الخوارج ان لم ترجع الى بدعتهم على ما هو المشهور من مذهبه واما ثانيا فلان الادلة الدالة على حجية الاجماع غير فارقة بين اجماع واجماع واما ثالثا فلان الخلاف لا يخرج القطعي عن القطعية فانه لم يخرج فضيلة امير المومنين الصديق الاكبر وخلافته بخلاف الروافض عن القطعية وكذا فضيلة امير المومنين علي كرم الله وجهه بخلاف الخوارج والقطعيات لا تقبل شدة وضعفا فلا ترجيح للاجماع على آخر واما رابعا فلانه ينبغي ان يفصل في الاجماع بين ما قبل الانقراض وما بعده وجوابه انه لا فائدة فيه لانه ليس اجماعهم الا وقد انقرض عصرهم ولم يرجع

احدهما اجمعوا عليه هذا والذي يظهر لهذا العبد في تقرير كلام هذا الحبر الامام والكان امثاله عن فهم مااودعه هو من المرام قاصرين ان مقصوده قدس سره ان الاجماع مطلقا في القطعية كالآية والخبر المتواتر وحاصله ان يكفر جاحده لانه انكار محكم متطوع الا انه لا يكفر لعروض عارض واشار اليه بتقييده بقوله في الاصل ولذا لم يكفر الروافض والخوارج ثم بين مراتب الاجماع فالاعلى في القطعية اجماع الصحابة للقطوع اتفاقهم بتنصيص الكل بالحكم او بدلالة يوجب انهم اتفقوا قطعا وبذا ظاهر ثم اجماع من بعدهم وجه الفرق ان الصحابة كانوا معلومين باعيانهم فتعلم اقوالهم بالبحث والتفتيش فاذا اخبر جماعة عدد التواتر حصل العلم باتفاقهم قطعا واما من بعدهم فتكثروا وقع فيهم نوع من الانتشار فوقع شبهة في اتفاقهم واحتمل ان يكون هناك مجتهد لم يطلع على قولهم الناقلون لكن لما كان هذا الاحتمال بعيدا لعدم وقوع الانتشار كذلك مع كون الناقلين جماعة يكفي للعلم صار بمنزلة الخبر المشهور الذي فيه احتمال يفيد وصار دون درجة من اجماع الصحابة ثم الاجماع الذي وقع بعد تقرر الخلاف السابق حجية ظنية لاحتمال حجية القول السابق بالدليل وكذا الاجماع المنقول احاد الاحتمال في ثبوته وكذا الاجماع الذي وقع عن سكوت ولا قرينة تدل قطعا على ان السكوت للرضى لاحتمال عدم الموافقة فصارت هذه الاحتمالات الثلث حجية ظنية كخبر الواحد الصحيح والى هذا اشار بقوله واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف يعني لا يكون على حجية دليل قاطع لعدم ثبوت الاتفاق فيه قطعا وهو الاجماع بعد استقرار الخلاف والاجماع الاحادي والاجماع السكوتي مع عدم دلالة الدليل على القاطع على كونه بالرضا فافهم والكل من الاجماعات مقدم على الراي والقياس عند الاكثر من اهل الاصول لانه اما بمنزلة الخبر المتواتر والمشهور او الاحاد والكل مقدم على الراي مسئلة قال جمع منا لا اجماع في العقليات الان العقل هناك كافية في افادة العلم فلا حاجة الى الاجماع وبذا لا يدل على عدم الحجية بل غاية ما لزم عدم الحاجة الى الاحتجاج لكفاية العقل وقال جم منا يجري فيه الاجماع ايضا كالشرعيات وهو الحق لعموم ادلة الحجية الا ما توقف عليه اي الا العقليات التي يتوقف عليها الاجماع والا لزم الدور وفي الامور الدنيوية كتدبير الجيوش لعبد الجبار المعتزلي فيه قولان احدهما عدم جريان الاجماع فيه وهو قول البعض زعما منهم انه لا يزيد على قول رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وليس قوله حجة في الامور الدنيوية لما قال انتم اعلم بامور دنياكم وثانيهما مختار الجماهير الاجماع فيها حجة ايضا الى بقاء المصالح التي اجمعوا لاجلها وهو الحق لعموم الادلة وليس هو الا كالوحي في الحجية والوحي حجة في الكل الا ترى انه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وكيف قال حين هم صلح الاحزاب على الثمار وشاور سعد بن سعد بن معاذ وعبادة فقالا ان كان من الله فامض لو كان من الله ما سألتكما فقالا لا نعطي الا السيف فلم يصالح كذا في الاستيعاب واما في المستقبلات كاشراط الساعة وامور الآخرة فالاجماع عند الحنفية يعني لا حاجة الى الاحتجاج به لانه ليس حجة فيها كيف لا والدلائل عامة لان الغيب لا مدخل فيه الاجتهاد والراي اذ لا يكفي فيه الظن فلا بد من دليل قطعي يدل عليه وح لا حاجة الى الاجماع في الاحتجاج والحق انه يصح الاحتجاج فيها ايضا بقاء ضد الدلائل لانه احتمل ان يسمعوا كل منفردا فاجمعوا على ما سمعوا ولم ينقلوا بوجود الاتفاق فيفيد هذا الاجماع لنا ولا يفيد ذلك القاطع لعدم بقاء تواتره فالحق افتقار المستقبلات من الاخبار كالشرعيات في الثبوت بالاجماع هذا والله يقول الحق ويهدي السبيل الاصل الرابع القياس وهو لغة التقدير يقال قست الثوب بالذراع وقست النعل بالنعل وشاع بحيث يفهم من غير قرينة في التسوية

الاصل الرابع القياس

بين الشيئين ولو كانت معنويا وفيه اشارة الى انه في التسوية منقول لانه مشترك بينهما وهو مطلقا حاسا واة المسكوت المنصوص في علة الحكم اى في نفس علة الحكم لا في قدرها فانها قد يكون في الفرع اقوى وقد يكون اضعف وقد يكون مساويا ولا بد في العلة من تقييده بكونها غير مفهومة لغة لئلا يرد النقض بمفهوم الموافقة ثم عند المصوبة الذين يرون كل مجتهد مصيبا لا مساواة في الواقع الا بنظر المجتهد فان ما يحصل بنظره فهو واقعي وليس عندهم مساواة واقعية قد يجد ها المجتهد وقد يخطى والرجوع منه كالنسخ فلا يكون ما ادى اليه النظر الاول باطلا عندهم بل ينتهي بهذا النظر فلا يحتاجون الى زيادة قيد في نظر المجتهد كما في المختصر وغيره لانه وان كان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية لكنها ملازمة للمساواة في نظره فهم انه بهذا القيد يخرج المساواة الواقعية التي لم ينله نظر المجتهد الا انه لا اعتداد به ولم يتعلق الغرض بالبحث عنه فافهم بخلاف المخطية فان المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب وقد لا ينالها فيخطى فيخرج القياس الفاسد الذي ليس مطابقا للواقع لان المتبادر بالمساواة المساواة الواقعية ولو عمم الحد القياس الفاسد زيد قيد في نظره اى المجتهد وقيل مساواة المسكوت المنصوص في العلة في نظره لكن يخرج مساواة لا يراها المجتهد حا الا ان يقال لا باس به لعدم تعلق الغرض به فتدبر وكثيرا ما يطلق الناس على افعال فعل المجتهد في معرفة تلك المساواة فقيل القياس تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وقيل تشبيه الفرع بالاصل في علة حكمه والظاهر المراد تقدير المجتهد وتشبيهه ويمكن حمله على تقديره تعالى وتشبيهه وقيل بذل للمجتهد في استخراج الحق وهذا فعل المجتهد قطعا وهذا منقوض ببذل المجتهد في استخراج الحق من الكتاب والسنة وقيل حمل كل للشئ على غيره باجراء حكمه عليه لعلة مشتركة وهو لابي هاشم المعتزلي وقيل حمل المعلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع وهو للقاضي ابي بكر الباقلاني وقيل ابانة لمثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر وهو للشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي قدس سره والمراد بالعلة في الآخر حصة الوصف الموجودة فيه وبمثلها الحصة الاخرى منه الموجودة في صاحبه وانما حكم بالمثلية بهذا الاعتبار والا بانة يحتمل الوجهين وقيل تعدية للحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة لا يدرك بمجرد اللغة وهو لصدر الشريعة وقيل اثبات الحكم الاصل للفرع مع تشريك الى غير ذلك كما قد يقال تسوية الفرع بالاصل في العلة والحكم وهو اى اطلاق القياس على الفعل مسامحة لان القياس حجة الهيئة الموضوعة من قبل الشارع لمعرفة احكامه وليس هو فعلا لاحد لكن لما كان معرفة الفعل المجتهد ربما يطلق عليه مجازا ثم في بعض التعريفات ابحاث وجوابات يطلب من المطولات واورد على عكس التعريف قياس الدلالة وهو ما يذكر فيه ملزوم العلة دونها لانه ليس مساواة في العلة وقياس العكس وهو ما ثبت فيه نقيض الحكم بنقيض العلة كقولنا لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر وجب بدونها كالصلوة لما لم يجب معها بالنذر لم يجب بدونها والجواب اولا عنهما منع كونهما من المحدود ولا تسميهما قياسا الا مجازا وثانيا عن الاول المساواة المذكورة في التعريف اعم مما كان صريحا او ضمنا والمساواة الضمنية حاصلة مثلا اذا قيل في المسروق يجب الرد قائما فيجب الضمان هالكا كالمغصوب فوجوب الرد مشترك فيهما وان لم يكن علة لكنه بتضمن قصد حفظ المال وان شئت قلت التعدي وهو العلة حقيقة وما في التحرير القياس ح غير المذكور بل هو ما يذكر فيه العلة المتضمنة لانه المساواة في العلة حقيقة فاقول فيه ان التجوز في الحد لا يستلزم التجوز في المحدود واذا اريد بالمساواة ما يعم الضمنية يكون تجوزا فالقياس يكون هو حقيقة وهو ظاهر الا ان صاحب التحرير لم ينقل الجواب بالتجوز

بل نقل الجواب بانه مردود الى قياس العلة لتضمنه صلة الحكم فتعقب عليه بان القياس ح غير المذكور واما الجواب بتحمل التجوز فهو وان كان لا يرد عليه هذا الا انه ح يصير قياس الدلالة قياسين ولم يقل به احد فتامل وعن الثانى بانه كما اريد المساوات الاعم من الضمنية كذا يراد مساوات اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا وقياس العكس راجع الى الاستدلال بالملازمة والقياس لاثباتها ففى المثال المذكور لو لم يجب الصوم شرطا فى الاعتكاف لم يجب بالنذر كالصلوة فانها لم يجب شرطا فيها لم يجب بالنذر مع انه يجب بالنذر فيجب شرطا فيه فالمساوات ههنا لتقدير تية على تقدير عدم وجوبه شرطا فيه ومثل المصنف بمثال آخر وقال مثلا اذا قيل كما يقول الشافعية يثبت الاعتراض عليها اذا زوجت نفسها من غير اذن الولى فلا يصح النكاح منها كالرجل لما لم يثبت الاعتراض عليه اذا تزوج بنفسه صح نكاحه فحاصله لو صح النكاح منها صارت كالرجل فلا يثبت الاعتراض عليها وقد ثبت وانما اختار هذا المثال اشارة الى ان الجواب بان المقصود قياس صوم الاعتكاف الغير المنذور عليه منذورا بتنقيح المناط والغاء خصوص النذر لانه لو كان له دخل لوجب الصلوة بالنذر ايضا فذكر الصلوة لالغاء الخصوصية غير واف لعدم جريانه فى هذا المثال وكذا الجواب بان الحكم المقصود ههنا تسوية حال النذر وعدمه فى صوم الاعتكاف كالصلوة فافهم ثم اركانه اربعة احدها الاصل المحل المشبه به وهو المتعارف بين الفقهاء كالخمر بل شربه فى قياس النبيذ علية يجامع الشدة المطربة وقيل الاصل دليله ودليل المشبه به فهو فى المثال المذكور قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وقيل حكمه فهو حرمة الخمر ولكل وجه والثانى حكمه كالحرمة فى المثال المذكور والثالث الفرع المحل المشبه كالنبيذ وذلك باعتبار الحكم فان حكمه فرع لحكمه والرابع الوصف الجامع كالشدة المطربة وهو اصل لحكم الفرع فانه يثبت به فى نظر المجتهد وفرع لحكم الاصل غالبا وقد لا يكون فرعا كما اذا كانت منصوصة والتحقيق ان القياس حجية كسائر الحجج فركنها المقدمتان اولا فما يحصلان به اركان ثانيا فانها اركان الاركان وهى الامور الاربعة كما فى قولك النبيذ مسكر كالخمر والخمر حرام للاسكار فالنبيذ حرام اما قول اكثر الحنفية ان ركنها هو العلة المشتركة فاراد وابه ما يتحقق المساوات فى الخارج ما يفعل لانها ركن وحدها دون الاصل والفرع فتدبر وحكمه اى حكم القياس ثبوت حكم الاصل فى الفرع والظن به بعد النظر لا يقطع به وان قطع بمقدماته ومواده وهذا بخلاف سائر الحجج فانه يحصل القطع بعد القطع بمقدماتها وذلك لان طريق الايصال فيه ظنى فلا يحصل به القطع فانه لا يرفع احتمال كون الاصل شرطا فى حكمه وتاثير علته والفرع مانعا عن الحكم فلا يصل اليه الحكم وله اكان يرد عليه ان القياس انما ينتج بملاحظة ان كلما يوجد العلة يوجد المعلول وهذه مقدمة قطعية يوجب القطع ان كانت العلية قطعية واذا جوز كون الاصل شرطا والفرع مانعا فقد منع علية العلة وكان الكلام عند قطعية المقدمات قال ولو قطع بكون علة تامة دبنى الانتاج على تلك المقدمة رجع الى القياس المنطقى ولم يبق قياسا فقهيا فتفكر وهذا ليس بشئ فان رجوعه الى القياس المنطقى اى شناعة فيه بل هو الاحق بالقبول فان حاصله يرجع الى ان النبيذ يوجد فيه الشدة المطربة اللتى هى علة الحرمة وكل ما يوجد فيه علة الحرمة فهو حرام فطريق الايصال فيه شكل اول قطعى الانتاج وانما يجئ الظن من المادة من مظنونية العلة فاذا قطع بالعلية وجب القطع البتة واعتبر بدلالة النص فانها انما يوجب القطع لكون العلة هناك مقطوعة فان حصل القطع بالعلة اجتهادا من اللغة يحصل القطع ايضا فالاولى ان يبنى الحكم على الاستقراء

فاما تتبعنا القياسات المخرجة بالاجتهاد وجدنا عللها مظنونة فلذا حكم بانه لا يفيد القطع فتامل ثم التحقيق ان الموجود فى الفرع عين العلة التى للاصل وعين الحكم الموجود فى الاصل لانهما محمولان على الاصل وهو اى المحمول لا بشرط شئ فحكم الاصل وعلته لا بشرط شئ وهو بعينه موجود فى الفرع ولان المشتمل على المصلحة والمفسدة انما هو الطبيعة المطلقة لا الخصوصيات والعلة هى الامر المشتمل على المصلحة او المفسدة لكن شارح المختصر وهب الى المثنية اى الى ان المتحقق فى الفرع مثل حكم الاصل وعلته كما يشير اليه تعريف الامام علم الهدى قدس سره معللا بان المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين فلا يقوم بما قام بالاصل بالفرع بل مثله وذلك انما قال به نظرا الى الخصص والحصة الموجودة فى الاصل من العلة والحكم لا يوجد فى الفرع اصلا او نظرا الى نفى وجود الطبيعة المطلقة كما هو راى ابن الحاجب فليس هناك لا بشرط شئ يوجد فى الاصل او الفرع فتامل وهذا فى خفاء فان الطبيعة وان لم تكن موجودة فى الخارج لكن مصداقها على الموجودات غير منكر ومن البين انها صادقة على الاصل والفرع وهذا هو المعنى باشتراك العلة وهو متحقق وليس المراد من الاشتراك فى العلة تحققها فيهما بنفسهما فان العلة ربما يكون معنى انتزاعيا لا يمكن ان يوجد فى الخارج وقد جوز المصنف علية العدميات فافهم **فصل** فى الشرائط للقياس منها لحكم الاصل انيكون معقول المعنى اى ما يدرك علته لا كاعداد الركعات ومقادير الزكوة ومنه عند الحنفية الحدود وقد عد منه صحة الصوم مع الاكل ناسيا الثابتة بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اتم صومك فان الله اطعمك وسقاك ولا قضاء عليك رواه الدارقطنى وحل الذبيحة مع ترك التسمية لك اى ناسيا والثابت بقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فان نسى ان يسمى حين يذبح فليسم وليذكر الله ثم ليأكل رواه الدارقطنى والبيهقى كذا فى التيسير لان وجود الشئ بدون ركنه او شرطه غير معقول وبالاكل ناسيا يفوت ركن الصوم لانه الامساك وقد فات وفى ترك التسمية ناسيا فان شرط الحل لان التسمية شرط بالنص وفى قوله وقد عد منه اشارة الى الضعف فيه فانه لقائل ان يقول لانم ان ركن الصوم الامساك عن الاكل مطلقا بل الامساك عن الاكل مع التذكر وكذا ليس شرط الحل التسمية مطلقا بل حال التذكر بل التحقيق ان الصورتين مما يفقد فيهما الشرط الذى يليه ومنها ان لا يكون مختصا به اى بالمنصوص بدليل دل عليه فانه اذا كان مختصا بطل الالحاق به قطعا كاطعام الاعرابى كفارته لاهله عن ابى هريرة قال جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال هلكت يا رسول الله قال وما اهلاك قال وقعت على اهلى فى رمضان فقال هل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا ثم جلس فاتى النبى صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بعرق فيه تمر فقال تصدق بهذا فقال اعلى افقر منا فما بين لابتيها اهل بيت احوج اليه منا فضحك النبى صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حتى بدت اسنانه ثم قال اذهب فاطعمه اهلك رواه مسلم فهذا اى اطعام اهله طعام كفارته على قول الجمهور لا من قبيل اعداد الركعات فانه معقول العلة لا كما فى التحرير حيث اورد نظير الغير معقول للعلة لانه كاحد من الفقراء فسد خلته كسد خلة الفقير الاخر وهو العلة لكن يفوت به حكمة الزجر على تقدير جواز اطعام الاهل فانما ثبت رخصة خاصة به مختصة بقصته فانه اضحك رسوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فعفى الله عنه ولذا قال الامام جعفر بن محمد الصادق كرم الله وجهه لا يحقر الحسنة ولو صغيرة فانه عسى ان يكون رضى الله منه فيه فلا يتم التعليل ولا يبعد ان يقال ليس شرع الكفارة لسد خلة اى فقير كان بل هو لستر ذنب بطاعة ولا طاعة فى اكل نفسه

فالطعام نفسه واهله فی الکفارة غیر معقول العلة فثبت ما فی التحریر ولا ینافیه تمثیل الجمهور الاختصاص به فان جزئیا واحدا یقع مثالا القواعد کثیرة فافهم ومنه شهادة خزیمة این ثابت فانه مثل شهادة الاثنین بنص ولذا لقب بین الصحابة بذی الشهادتین وهو صحابی جلیل القدر استشهد بصفین مع امیر المومنین علی کرم الله وجهه بعد شهادة عمار ولما استشهد عمار قال سمعت رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم یقول تقتلک الفئة الباغیة فاخذ سیفه فقاتل حتی قتل کذا فی الاستیعاب وقصته علی ما فی کتب الاصول انه اشتری رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم ناقة من اعرابی واوفاه ثمنها ثم جحد الاعرابی استیفاءه وجعل یقول هلم شهیدا فقال علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام من شهد لی فقال خزیمة بن ثابت انا اشهد لک یا رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم انک قد وفیت الاعرابی ثمن الناقة فقال علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام کیف تشهد لی ولم تحضرنی فقال یا رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم انا نصدقک فیما تاتینی به من خبر السماء افلا نصدقک فیما تجزبه من اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم من شهد له خزیمة فهو حسبه فثبت کرامته لکن مختصة به لاختصاصه بفهم حمل الشهادة له صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم عن اخباره ولم یفهم بذا غیره فلا یقاس علیه مثله او فوقه کالخلفاء الراشدین رضوان الله علیهم بذا سو الذی راسه الامام فخر الاسلام بقوله لکنه ثبت کرامته له فلم یصح البطاله ولم یرد ان الکرامة لا یتناول الغیر حتی یرد علیه انه خلاف الواقع فانه قد یتشارک اثنان فی کرامة واحدة ثم قد ینا قش فیه بان الاختصاص لم یثبت بعد من قوله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم من شهد له اه وانما یلزم لو کان هناک مفهوم اللقب والتعلیل بفهم حمل الشهادة لا یدل علی الاختصاص بل یجوز فهمه من غیره من کل مسلم والحق ان بذا جدل والسیاق یدل علی الاختصاص وحمل الشهادة فی الامور الدنیاویة بخبره لا یتوقف الایمان علیه بل الظاهر انه کان عندهم الشهادة بالمعاینة فافهم والمشهور انه اخرج من قاعدة فهو بمنزلة المستثنی عنها فلا یجوز الحاق الغیر به واعترض علیه بان التعلیل المخصص جائز فکما جاز تخصیصه یجوز تخصیص من فی طبقته او اعلی منه بالتعلیل وان الحق بذا لیس تخصیصا لعدم التلاصق بل نسخا لقاعدة عامة ولا یجوز تعلیل الناسخ ولو سلم انه تخصیص فتعمیمه فیما سوی بذا المخصص مجمع علیه من لدن الصحابة الی بذا الان فافهم وانت تعلم ان الاکتفاء بمعقول فی الشهادة لکمال التدین والحفظ وکذا الاخراج عن قاعدة عامة من اشتراط العدد مطلقا فی الشهادات للاختصاص بالفهم بالامور علی ما هی علیه کما عقل بشهادة القابلة دفعا للحرج فانه لا یشاهد الرجال الولادة وخیر القابلة من النساء فلما یشاهد فلیس قبول شهادته مما لا یعقل کما فی شرح المختصر فتدبر ومنه ترخص المسافر فان العلة للرخصة المشقة ولم یعتبر فی غیره وان کان فوقه فی المشقة کالاعمال الشاقة فاذا لم یعتبر فی غیره کان الحکم مختصا به ومنه عند الشافعیة النکاح بلفظ الهبة خص به علیه وآله واصحابه الصلوة والسلام بقوله تعالی انا احللنا لک ازواجک اللاتی اتیت اجورهن وما ملکت یمینک مما افاء الله علیک وبنات عمک وبنات عماتک وبنات خالک وبنات خالاتک التی هاجرن معک وامرأة مومنة ان وهبت نفسها للنبی واراد النبی ان یستنکحها خالصة لک من دون المومنین وذلک لان اللفظ تابع للمعنی والازم له وقد خص صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم بالمعنی فان معناها التملک بلا عوض هو علیه وآله واصحابه الصلوة والسلام یختص بالتملک من غیر عوض فیخص کذلک باللفظ فالاختصاص بالمعنی بالدلالة المطابقة وباللفظ بالاشارة لکونه من لوازمه فلا یرد ما فی التحریر انه یابی عن الاختصاص باللفظ التعلیل بنفی الحرج بلزوم المهر بقوله تعالی لئلا یکون علیک حرج بل التعلیل یقتضی اختصاص المعنی کذا فی الحاشیة وعندنا یرجح

الخلوص الى نفى المهر فقط وهو الحق لانه لاحجر فى التجوز فانه تصرف لفظى يشترك فيه كل من هو اهل محاورة فالمعنى ليس بلازم له اى للفظ ارادة فلا يلزم من اختصاص المعنى اختصاص اللفظ ويمكن حمل عبارة التحرير عليه ايضا فتامل ومنها اى من شروط الاصل ان لايكون منسوخا لان الحكم لتحصيل الحكمة وقد زال اعتبارها بانتساخ الحكم فلم يبق الاستلزام العلة للحكم وقد تقدم فى باب النسخ ومنها انيكون حكم الاصل حكما شرعيا لان المطلوب فى القياس اثبات حكم الشرع هذه الحجة انما تدل على ان القياس المبحوث ههنا هو الذى فى الشرعيات ولا يلزم منه اشتراط كون الاصل حكما شرعيا الا اذا ادعى ان المطلوب فى جميع الاقيسة هو الحكم الشرعى وهذه الدعوى كما ترى غير مبنية ببيان اصلا ومن ههنا قالوا النفى الاصلى لايقاس عليه النفى الطارى لان النفى الاصلى ليس حكما شرعيا ثم ان امتناع القياس على النفى الاصلى غير متوقف على هذا بل فيه مانع آخر وهو عدم اتحاد المناط وقيل لايجرى القياس فى العقليات اصلا لعدم امكان اتحاد المناط بين الاصل والفرع فلو اثبت حرارة حلو كالعنب قياسا على العسل مثلا بجامع الحلاوة لايثبت عليته الحلاوة الا باستقراء بان يستقرء كل مافيه حلاوة فوجد فيه الحرارة فعلم ان المقتضى هو الحرارة فثبتت الحرارة فيه اى فى الحلو المقيس وهو العنب به اى بالاستقراء لا بالقياس فلا اصل ولا فرع هناك اقول لا اسلم ان عليته العلة لايثبت الا بالاستقراء بل العقل قد يستبد باثبات المناط فى الاصل فقط بالسبر وغيره من المسالك كما هو عليه العقلاء من المتكلم والحكماء قال فى التيسير لو ثبت بدليل آخر ذلك الدليل يكفى فى اثبات المطلوب لان مدلول ذلك الدليل هو عليته الحلاوة للحرارة مجردة عن محل مخصوص هو الاصل فهو يكفى لاثبات الحرارة فى الفرع وضاع الاصل او مدلوله عليتها فى المحل المخصوص وح لايصح القياس فانه لايوجب تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهذا بخلاف العلل الشرعية لان النصوص توجب عليتها بالنسبة الى محل مخصوص مجردة عن النصوص يتعدى الى غيره وانت تعلم ان الفرق تحكم بل يجوز انيكون حكم الاصل ظاهرا فى العقليات ويثبت العلية بدليلها فيعم تعميم العلة كما فى الشرعيات بعينه فافهم ومنها ان لايكون دليله اى حكم الاصل شاملا لحكم الفرع والا اى وان كان شاملا كان اثباته بالقياس دون دليل الاصل تحكما وتطويلا من غير طائل مثلا اذا قاس الجص على الذرة بجامع الكيل فى حكم الربوية ثم اثبت ربوية الذرة بحديث لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فيمكن ان يثبت ربوية الجص بالحديث ويكون القياس تطويلا من غير طائل ومن ههنا علم ان فى ليل العلة اذا كان نصا وجب ان لايتناول الفرع لفظا بحيث يخرج حكمه منه والا ضاع القياس ويكون تطويلا من غير طائل فافهم ومنها ان لايكون حكم الاصل فرعا لاصل آخر خلافا للحنابلة ولابى عبد الله البصرى من المعتزلة والنزاع انما هو مع اختلاف العلة فى الاصلين كقياس الوضوء على التيمم فى وجوب النية لانه طهارة مثله وقياس التيمم على الصلوة لانه عبادة مثلها فقد اختلف العلة واما القياس على اصل هو فرع لاصل آخر بناء على اتفاقهما اى اتفاق العلة فى الاصلين كقياس الخل على الزيت بجامع الوزن وقياس الزيت على الملح بذلك الجامع فاتفاق على جوازه لكن فيه تطويل المسافة فينبغى ان يقاس على اصل الاصل اولا لنا لامساواة فى العلة بين الفرع واصله لانه ثبت الحكم فى الاصل الذى هو فرع لعلة اخرى غير العلة التى يقاس بها ولا قياس بدون المساواة الحنابلة والبصرى قالوا لايجب المساواة فى الدليل بين الاصل والفرع فان الحكم فى الاصل يثبت بنص او اجماع وفى الفرع بالقياس فلذا لايجب المساواة فى العلة فيجوز ان يثبت الحكم فى الاصل لعلة وفى الفرع باخرى ولايخفى ضعفه فان بين الصورتين بونا بعيدا فان القياس هو المساواة فى الحكم بالتساوى فى العلة وقد انعدمت واما الدليل فهو امارة دالة على الحكم فيجب نصب الامارتين مختلفين فى الاصل والفرع

بل نقول التحقيق ان الحكم في الاصل والفرع بنص الاصل او اجماعه وانما القياس يظهر تضمنه حكم الفرع واندماجه فيه فثبت المساواة
في الدليل ايضا فافهم وبهذا الاختلاف اذا كان الاصل فرعا سلمه المستدل دون المعترض واما العكس وهو ما اذا سلمه المعترض
دون المستدل فساد اتفاقا كقول الشافعي قتل المسلم بالذمي تمكنت فيه شبهة لعدم المساواة فان المسلم معصوم الدم وكفر الذمي
مبيح الا انه سقط بعارض العهد فلا يقتص كالمثقل فانه لا يقتص اذا قتل به لشبهة من جهة الآلة فعدم القصاص في القتل بالمثقل
لا يراها الشافعي وذلك اي فساده لاعترافه ببطلان القياس باعتراف بطلان مقدمته وهي حكم الاصل ولو اراد المستدل
الالزام بهذا القياس لم يتم وليضا لان المسلم انما هو الحكم لا العلة فللمعترض ان يمنع العلة فلا يتجه الزامه وليدل على انتهاضه الزاما بعد
اثباته العلة بطرقها وجوازا عترافه بالخطاء في الاصل فقط او في احدهما اي الاصل او العلة لا على التعيين فلا يلزم منه الالزام بثبوت الفرع
وهذا لو تم لدل على عدم الانتهاض مطلقا ولو اثبت العلة بدليلها اقول لو تم هذا لم يكن القياس اي الدليل الجدلي المركب المسلمات مفيد
الالزام اصلا اذ يكون للمعترض اعترافه بالخطاء في تسليم احدى المسلمات ولم يبن القضايا المسلمة من مقاطع البحث يمنعها والكل
باطل على ما تقرر في محله وهو كتاب الجدل من المنطق والحق ان المسلم كالمفروض في حكم الضروري لا يصح انكاره
فانكاره اشد من الالزام فح يصح الالزام بالقياس على فرع سلمه الخصم لكن بعد اثبات العلة بالدليل او التسليم ومنها اي من شروط الاصل
لكن لا لصحة القياس في نفسه بل الانتهاض على المناظر ولذا لم يذكره الحنفية في كتبهم ان لا يكون الاصل ذا قياس مركب وهو القناعة بها وهو
اي موافقة الخصم فقط من غير اثباته بنص او اجماع بان يقول كل بقياس في اثبات الاصل ومن ثمة يسمى مركبا وقيل انما سمي مركبا
للاختلاف في ترتب الحكم على العلة في الاصل ويكون الخصم الموافق في الاصل مانعا عليه الاخر اي مانعا عليه الوصف الذي ادعاه وان
سلم الوجوده في الاصل او وجودها في الاصل ويحتمل ان يقع حالا من فاعل الموافقة المقدر او من فاعل يقول والاول وهو الذي منع
العلة مركب الاصل كالشافعية يقولون المقتول الذي قتله الحر عبد فلا يقتل به الحر الذي قتله كالمكاتب الذي قتله الحر وترك وفاء
والورثة لا يقتل الحر به اتفاقا فيقول الحنفي لا نسلم ان العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب الرق بل جهالة المستحق الوالي
للقصاص من السيد والورثة لاختلاف الصحابة بين عبديته وحريته فان كان عبدا فالولي السيد وان كان حرا فالاولياء الورثة فقال
زيد بن ثابت عبد هو وقال ابن مسعود حر ان ترك ما يفي بكتابته في التيسير وروى البيهقي عن الشعبي كان زيد يقول المكاتب عبد ما بقي
عليه درهم لا يرث ولا يورث وكان علي يقول اذا مات المكاتب وترك مالا قسم ماله على ما ادى وعلى ما بقي فما اصاب ما ادى فللورثة
وما اصاب ما بقي فلمواليه وكان عبد الله يقول يودى الى مواليه ما بقي من مكاتبه ولورثته ما بقي فان صحت علتي هذا بطل الحاق عدم
وجودها في الفرع والا يصح علتي فيمنع حكم الاصل لظهور فساد ما كنت بنيته عليه ولا يتاتى مثل هذا الجواب الا من المجتهد فانه يقدر على
منع حكم الاصل فاستبان عدم كفاية الموافقة في الاصل للمستدل لاثباتها اتماما للمناظرة في الصحيح من المذهب خلافا للبعض والثاني
هو الذي منع فيه وجود الوصف الذي علل به مركب الوصف كما في مسئلة التعليق بالطلاق بالنكاح انه تعليق بالطلاق فلا يصح كتزوجت التي اتزوجها
طالق فانه لا يصح ويلغو افيقول الحنفي لا تعليق في الاصل بل التنجيز فلم يوجد الوصف الذي علله فان صح هذا بطل الالحاق اي الحاق عدم صحة
التعلق به والا اي وان لم يصح فلا نسلم الاصل من عدم صحة تزوجت التي اتزوجها طالق بل تطلق عند وجود النكاح اقول في هذا اي في
مركب الوصف منع العلية ففي المثال المذكور منع علية التعليق لعدم الصحة اذ لا معنى لمنع الاصل مع تقدير وجودها فيه وتسليم اعتبارها ويجابهما

فما فی شرح المختصر ان الثانی اتفقا فیه علی الوصف الذی یعلل به المستدل محل نظر اذ لا یصح الاتفاق فیه الا ان یقال الخصم فی الاول ای
مرکب الاصل یدبر الحکم علی علته ای علی العلة اللتی ایدیرها الخصم بنفسه وینفی علیة علة المستدل بها وفی الثانی یدبر علی عدم علمیته
ویقول علیک لو وجد فی الاصل لمنع حکمه ویقتضی نقیضه فالمراد من الاتفاق اجتماعهما علی علیة الوصف مطلقا للاصل کما عند المستدل
او نقیضه کما عند الخصم فح صح منع حکم الاصل عند وجوده والمراد من تسلیمها صحة ایجابها للحکم المتفق علیه ای المراد بتسلیم العلة تسلیم
صحة ایجابها للحکم المتفق علیه حیث قال شارح المختصر فاذا سلم العلة ای سلم صحة ایجابها للحکم المتفق علیه فللمستدل ان یثبت وجودها
بدلیل ما ینتهض علیه لانه معترف لصحة الموجب لان الکلام علی تقدیر تسلیم الایجاب وقد ثبت وجوده بالدلیل فلزم القول بموجبه وبعلوله
لان المناظر لو ناظر فکما انه یقول بما ادی الیه الدلیل کذلک المناظر هکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام لکن یجب ان یعلم ان فرض تسلیم
صحة ایجاب الوصف الذی ادعاه الحکم المتفق علیه من قبیل المحال کیف لا والخصم یقول لعلیته وایجابه بنقیض ذلک الحکم فلا یمکن
تسلیم ایجاب عینه وهل هذا الا تهافت فینبغی ان یقول فاذا بین بالدلیل علیه ما ادعی واثبت وجوده بدلیله ینتهض لان ما ثبت
بالدلیل یجب الاعتراف به ولا مرد له فافهم بقی ان الارادة المذکورة وان دل علیه کلام الامدی ومن تبعه لکن لیس بلازم له فی المشهور
بل هذا کله تکلف والحق ان فی الثانی منع وجود الوصف الذی ادعی المستدل علته فی الاصل وبعد تسلیم وجوده یمنع علیته ویمنع حکم الاصل
وعلی هذا لا یحتاج الی تلک التکلیفات الباردة ولعله المشهور اراد هذا والله اعلم بحقیقة الحال ولو کان حکم الاصل مختلفا بینهما فحاول اثبات به
بنفس بعد ترتیب القیاس اولا ثم اثبات علته بطرقها ثانیا قیل لا یقبل هذا النحو فی المناظرة بل لا بد من الاجماع علی الاصل اما مطلقا
او بینهما وذلک لضم نشر الجدال اذ لا بد لاثبات الاصل لکونه حکما شرعیا مثل ما لا بد لاجل اثبات المطلوب فیطول المناظرة ویکثر الجدال
والاصح القبول ای قبول هذا النحو من الاثبات لانه لو لم یقبل هذا لم یقبل فی المناظرة مقدمة یقبل المنع وحاول المستدل اثباتها بدلیل
لان المانع وهو تسلسل البحث وتکثر الجدال عام فی الصورتین فانه لا بد لاثبات هذه المقدمة ما لا بد منه لاصل المطلوب فیلزم
التطویل فی المناظرة والفرق بانه ای الاصل حکم شرعی مثل المطلوب الاول یستدعی ما یستدعیه فیلزم تسلسل البحث بخلاف
المقدمات الاخر فانها لا یستدعی ما یستدعیه المطلوب الاول ضعیف لانه قد یکون مقدمة الدلیل حکما شرعیا وایضا لا دخل لکونه حکما
شرعیا فان تسلسل البحث کما یلزم فی الحکم الشرعی کذا فی غیره اقول الاولی ان یقال لو اثبت الاصل اولا ثم قاس علیه اتفاقا فکذا العکس
وهو ان یقیس اولا ثم یثبت الاصل کما هو فیما نحن فیه لان المسافة واحدة صاعدا کما فیما نحن فیه ونازلا کما اذا اثبت الاصل اولا وتعین
الطریق لیس من دأب المناظرین لعله رد لما فی شرح المختصر ان هذا امر اصطلاحی فلا مشاحة فیه فافهم ولیس منها ای من شروط الاصل
قطعیته علی المذهب المختار بل یکفی الظن فی العلمیات کلها فکذا فی الاصل خلافا للبعض زعما منهم بان الاصل لو کان مظنونا فیضعف الظن
بکثرة المقدمات المظنونة حتی یضمحل فی الفرع واشار المصنف الی دفعه بقوله وکون الظن یضعف بکثرة المقدمات اللتی یتوقف علیه القیاس
لا یستلزم الاضمحلال بالکلیة حتی لا یبقی فی الفرع اصلا اقول بل لا یجوز الاضمحلال فان اللازم واجب الثبوت عند ثبوت الملزوم والظن بالمطلوب
لازم للظن بالمقدمات فلا ینفک عنه فتدبر ولا عدم الحصر بعد ای لیس من شروط الاصل عدم کونه حکما متعلقا بعبد محصور علی المذهب المختار
کقوله صلوات الله علیه وآله واصحابه وسلم خمس یقتلن فی الحل والحرم ومثل صاحب الهدایة الی الاشتراط ووجهه ان تعدی الحکم بالقیاس الی
غیر المنصوص یعلل العدد المذکور والتعلیل بوجه یستلزم بطلان ما علل بالاستدلال المصنف علی ما اختاره بوجه لو تم اندفع هذا الوجه ایضا وقال

لان المقيس هو المقيس عليه حكما فالعدد كانه محفوظ فلا ابطال فيه فافهم ولعلك تقول ان المسكوت غير المذكور البتة واذا امتنع المذكور وقع سادسا فقد بطل العدد قطعا وكونه هو المقيس عليه حكما انه يوجب ثبوت حكمه اياه لا يلزم منه ان يبقى الخمسة خمسة بعد زيادة شيء يقول به عاقل فالاولى ان يبنى على مفهوم العدد فمن قال ذكر العدد للنفي عما فوقه منع ومن لا فلا يلزم يقول ذكر العدد قد يكون لتعيين المقيس عليه حتى يلحق بحكم كل واحد منهما ما يناسبه فافهم ومنها اى من الشروط للفرع كما في الاحكام ان يساوي علة علة الاصل ان يكون العلة هو علة الاصل من عين من العلة فيما يقصد فيه المساواة كالنبيذ للخمر يتساويان في الشدة المطربة وهو بعينها مشتركة بينهما ولو اختلفا قوة وضعفا اذ لم يقصد المساواة في القدر او جنس من العلة كالاطراف الفرع للنفس في حق القصاص بالجناية المشتركة بينهما والجناية جنس وكك يجب المساواة في الحكم من عين كالقتل بالمثقل يقاس عليه اى على القتل بالمحدد في القياس يجامع القتل العمد العدوان عندهما فعين الحكم يعدي الى الفرع وهو قصاص النفس وكالولاية على الصغيرة في انكاحها يقاس على ولاية المال يجامع الصغير فقد تعدى نفس الولاية في الفرع وهو جنس تحته ولاية المال وولاية النفس اقول معنى كون العلة جنسا انها بعمومها يقتضي حكما اعم مما في الفرع والاصل فاذا تنوعت بتنوع المحل اقتضت في كل محل نوعا من الحكم مناسبا اياه كالجناية فانها بعمومها يقتضي المساواة وهي في النفس قتل وفي الطرف قطع فقد تنوعت في كل منهما واقتضت نوعا مناسبا من الحكم وفي العينية لما يقتضي حكما لا اختلاف فيه الا بالعدد باعتبار المحل فقط لا غير ولا يمكن تنوعها ولا تنوع الحكم فاندفع ما في التحرير ان العلة في القياس لا يكون الا عين ما علل به حكم الاصل فلا يكون المساواة الا في عين العلة ولو كان ما في الفرع جنسا لما علل به الاصل لكان جزء العلة فلا يكون العلة موجودة في الفرع وجه الاندفاع ظاهر وكك الكلام في الحكم سوالا وجوابا فالسوال ان الموجود في الفرع عين حكم الاصل ولو كان جنسا كان جزء الحكم والجواب بمعنى كون الحكم جنسا انه امر عام يتنوع حسب تكثر المحل فافهم ومنها اى من شروط الفرع ان لا يتغير فيه حكم الاصل كالشافعي اى كقياس الشافعي ظهار الذمي كالمسلم اى كظهاره فيوجب الحرمة مع انها في الاصل متناهية بالكفارة بالنص وهي في الفرع موبد غير متناهية بالكفارة بخلاف العبد فانه اهل لها لكنه عاجز كالفقير وتحقيقه ان الكفارة عبادة ساترة للذنب والكافر ليس اهلا لها اى لادائها لانه اما ان يؤدي حال الكفر وهو لا يمكن لان الكفر مانع عن ادا العبادات او بعده بان يسلم فيؤدي وذا امتنع لان الاسلام يهدم الذنوب السابقة فلا ستر فاذن لا يمكن ادا الكفارة فلو ثبت الظهار منه لاثبت الحرمة المشبهة الى الاسلام لا الى الكفارة وقد كان في الاصل منتهية اليها هذا بخلاف الفقير العاجز عن الصيام والعبد العاجز فانهما اهلان للكفارة كيف واو صار الفقير غنيا والعبد معتقا موسرا صح منهما الكفارة المالية او زال عجزها عن الصوم صح التكفير بالصيام وبتقرير ناهذا اندفع ما قيل انه متوقف على كون الكافر غير مكلف بالفروع والمذهب المنصور انه مكلف وح مثله كمثل الفقير العاجز عن الصيام بعينه فان كلا هما مما وجب للكفارة عليهما لكنهما غير قادرين على الاداء فافهم ثم بقي كلام هو ان التحريم في المسلم غير متناهية ايضا انما الكفارة مخلص والمعدي في الذمي نفس الحرمة الموجودة في المسلم غاية ما في الباب ان المخلص فيه للاسلام لا غير والجواب انه روي في السنن الاربعة عن ابن عباس ان رجلا ظاهر

من امرأته ثم وقع عليها قبل ان يكفر فقال عليه السلام ما حملك على هذا قال رايت خلخالها في صور القمر فقال فاعتزلها حتى تكفر وفيه تنصيص على الحرمة الى التكفير وقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا يدل على ان كل من يصح ظهاره فاثره تحرير رقبة الى الاخر فافهم ولقوله اي قول الشافعي السلم الحال كالموجل فان كليهما لدفع الحرج فيصح مع ان الاجل المنصوص في السلم خلف عن الملاك والقدرة الواجبين في المبيع بالنص وهو النهي عن بيع ما ليس عند الانسان وعرف الخليفة باسقاطهما مع ذكر الاجل كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من اسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم ولا خلف في السلم الحال فتغيير حكم الاصل وهو جواز السلم مع الخلف الى جوازه بدونه وبعبارة اخرى هذا القياس بغير اشتراط الاجل الثابت بالنص الى الجواز بدونه وهذا ظاهر جدا واما النقض على الخفية بدفع القيمة في الزكوة وهو تغيير لحكم الاصل الذي هو ايجاب صورة الشاة والصرف عطف على الدفع اي والنقض بصرف الزكوة الى صنف واحد وفيه تغيير لحكم الاصل وهو كونها ملكا للاصناف كلها كما يدل عليه اللام فقد مر دفعه في فصل التاويل ثم لما كان ينقض بان الشيخين قاسا المائع على الماء في ازالة النجاسة مع ان فيه تغيير لحكم النص وهو ايجاب استعمال الماء في تطهير الثياب فاجاب عنه بقوله واما الحاق كل مائع طاهر كالخل وماء الورد وغيرهما بالماء في زوال نجاسة الثياب فللعلم بان المقصود من قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جوابا لمن سأل عن دم الحيض اصاب ثوبا حكيه واغسليه بالماء رواه ابو داود وفي رواية الشيخين اذا اصاب احدكن الدم من الحيضة فليقرصه ثم لينضحه بماء ثم ليصل فيه انما هو الازالة للنجاسة والماء غير مقصود اقول وذلك لان زوال الذات ليستلزم زوال الصفة فاذا ازال ذات النجاسة زال صفتها من التنجيس فطهر المحل بزواله فيتعدد الحكم الى كل مائع لكونه مزيلا كالماء وفيه شئ هو ان الزوال انما يكون بعد ان تنجس المائع المزيل فقد زال نجاسة وقامت اخرى مقامها وهذا اولى مما في التحرير من الاستدلال بالاجماع على الاكتفاء بقطع المحل فعلم ان خصوص الماء ملغى وذكره انما هو خارج مخرج العادة لانه غالب الاستعمال والاولوية لان الكلام ههنا في تطهير المحل بعد وجوده وبقطع قد زال المحل وانت لا يذهب عليك ان مقصود التحرير الاستدلال على عدم ايجاب الحديث استعمال الماء والا كان القطع تركا للواجب وغيره مخير بل المقصود الازالة فيتعدى الى كل مائع ثم فيه نظر لانه يجب ان المقصود الازالة لكن لا يمكن باستعمال المائع فانه كلما يلاقي النجاسة يتنجس فلا يكون مطهرا وانما الماء اعتبر طاهرا حين الملاقاة على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره واجيب عنه بان عدم اعتباره نجسا لضرورة الازالة فهذا عام في كل مائع وان اريد عدم ازالته ما سواه من المائع فيكذب به الحس وان اريد عدم اعتباره الشارع هذه الازالة فهو محل النزاع وقد تقرر بان تطهير الماء خارج عن سنن القياس فانه يقتضي ان لا يطهر الماء صلا الا الجاري ونحوه فانه كلما لاقى الثوب النجس فقد تنجس وقد تلوث الثوب به فرارا نجاسة وهكذا لا يطهر لكنا وجدنا ما قاطعا دالا على تطهيره فعلمنا به على خلاف القياس فالتطهير باستعمال الماء امر تعبدي فلا يقاس عليه غيره من المائع ولا يبعد ان يقال ان الشارع لما اعتبر استعمال الماء للتطهير

علم انه لم يعط الماء حال الاستعمال حكم النجاسة وهذا حكم شرعي معقول فلعل بكونه قالعا للنجاسة فيتعدى سائر القالعات فلا عدول فيه عن سنن القياس وليس ههنا تعبد الا ايان الشارع امرا يقلع النجاسة ولم يعط القالع حكم النجاسة وهذا كله امر معقول فافهم ثم هذا اى الثوب النجس بخلاف الحدث فانه ليس امرا محققا ثابتا في الاعضاء المغسولة في الوضوء او الغسل بل تعبد محض فالامر في ازالته باستعمال الماء الورد على خلاف القياس لا يكونه قالعا لامر موجود كما في الثوب النجس فاقتصر على المنصوص من المزيل وهو الماء ولم يتعد غيره لعدم ورود النص وههنا اى من شروط الفرع ان لا يتقدم حكمه على حكم الاصل كالوضوء اى قياسه على التيمم في وجوب النية بجامع الطهارة التعبدية اذ شرعية الوضوء قبل الهجرة والتيمم بعدها وذلك لئلا يلزم ثبوته قبل علته الذي اوجبت في الاصل ونحو وكر مثل ذلك الزاما على من يفرق بينهما لصح وهذا لا يظهر له وجه فان العلة التي اعتبر بالمسح ليست صالحة للاعتبار عند الخصم فلا يتوجه الالزام ويدفع بالفارق ان الماء تنطف في نفسه وطبعه فاذا استعمل حصل النظافة اذ رفع الحدث فلا يحتاج الى النية والتراب ملوث في نفسه شرع مطهرا تعبدا عند ارادة قربة مقصودة لا يصح الا بالطهارة وبقي في غير هذا الحال على طبعه وهي اى الارادة القربة المقصودة هي النية وما قيل التعدية لرفع الموانع الشرعية اللتي هي الحدث والماء كالتراب في ذلك فان كليهما يرفعان تلك الموانع باعتبار الشارع فقط وكون الماء منظفا طبعيا لا دخل له فيه اى في هذا الرفع لان التنظيف انما يكون في قلع ما جاور الحدث ليس مجاورا للحدث حتى يقلعه بل هو اعتبار من الشارع فازالته اى باعتباره والماء والتراب سواء فيدفع بمنع المشابهة بين الماء والتراب بل الشرع دقق ايطع سمى الماء كما قال تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم وانزل من السماء ماء طهورا فجعل التطهير لازما للماء فكيف استعمل حصل الطهارة والنظافة بخلاف التراب فانه ما جعل الطهورية من لوازمه الا حال ارادة مخصوصة فاتضح الفرق وتجويز الامام الرازي التقدم عليه اى تقدم حكم الفرع على حكم الاصل ان كان له دليل سواه اى سوى هذا القياس فقبله اى قبل حكم الاصل به اى بذلك الدليل وبعده به وبالقياس كما قال معاشروه من الشافعية ان وجوب النية قبل شرعية التيمم بحديث انما الاعمال بالنيات وبعدها بالقياس ايضا ليس بشيء لان الكلام ههنا في التفرع على الاصل وهذا لا يصح والا لزم التفرع على ما ليس بثابت او تفرع ما هو ثابت قبله والثبوت بدليل آخر لا يمنعه ههنا اى من شروط الفرع ان لا ينص على حكمه لا فقيدا والا لم يجز القياس لان النص مقدم عليه عند المعارضة بالقياس مثاله قياس الامام الشافعي كفارة الظهار على كفارة القتل في ايجاب الايمان مع ان اطلاق النص نافياه ومنها ان لا ينص على حكمه اثباتا والا ضاع القياس لثبوت الحكم بما هو اقوى فيه وهذا الشرط اعتبره الامام فخر الاسلام ومن في طبقته ومتابعوه واعترض عليه بان الفائدة التعاضد بين الادلة فلا ضياع ومن ثمة جوز الاكثرون القياس مع كون حكم الفرع منصوصا عليه اثباتا وفيهم مشائخ سمرقند رحمهم الله تعالى وهو الاشبه ولعل مراد النافين انه لا حاجة اذن الى القياس وح لا نزاع اصلا الا ان يثبت بهذا القياس زيادة على النص فانه مبطل لا طلاق النص كالنسخ فلا يجوز والحق انه داخل فيما يكون حكمه منصوص بالنص المخالف ومنها اى من شروط الفرع لابي هاشم المعتزلي ان يثبت حكمه بنص جملة اى اجمالا والقياس يكون للتفصيل كالحد الخمر بالحديث من شرب الخمر فاجلدوه وتقديره ثمانين بالقذف اى بالقياس عليه وهذا القول باطل فان ادلة حجية القياس عامة كما سيجيء ان شاء الله تعالى ورد بان الائمة اى الصحابة ومن بعدهم قاسوا قول الزوج انت على حرام وهي واقعة متجددة لم يرد فيها نص لا مجملا ولا مفصلا تارة على الطلاق فيقع ثلثا كما عن امير المومنين علي وزيد بن ثابت كرم الله وجههما او يقع واحدة كما عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وقالوا تارة على الظهار فالكفارة واجبة فيه كما عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه وقاسوا تارة على اليمين فيكون ايلاء كما عن امير المومنين

افضل الصديقين ابى بكر وامير المومنين عمر وام المومنين عائشة الصديقة رضى الله تعالى عنهم وفى التيسير عن ابن عباس اذا قال
هذا الطعام حرام على ثم اكل فعليه اعتاق رقبة او صام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا فعلم انه ليس عنده ظهار احقيقة بل هو شبيه
به فى الكفارة فافهم وقد ناقش بان النص تحوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك الاية وهو يدل على حكم انت حرام اجمالا وليس منها
اى من شروط الفرع القطع بالعلة اى وجودها فيه بل ظنية المقدمات كلها كافية فى الايجاب لان الظن واجب العمل ودعوى الاضمحلال
مضمحل واما عدم المعارض المساوى والراجح فى الفرع فانما هو شرط لاثبات الحكم بالعلة فيه لا النفس القياس لان الشهادة لا تزول
بالمعارضة وانما يتوقف فى الحكم فكذا هذا **فصل فى العلة** وهى ههنا انما قيد به اشارة الى انها يطلق فى غير هذا الفن على
معنى آخر ما شرع الحكم عنده تحصيلا للمصلحة من جلب نفع او دفع مفسدة وذلك مبنى على ان الاحكام الشرعية اى تعلقاتها معللة
بمصالح العباد والشارع انما حكم بها على ما اقتضيه مصالح العباد تفضلا منه تعالى على عباده كالآية المخلوقة لهم اى لانتفاعهم
على الوحدنية والرسالة ليستدلوا بها عليها فيصدقوا بها وينالوا سعادة القصوى واذا كان التعليل بالمصالح التى تعود الى العباد
لينالوا بها كمالاتهم ويهتدوا لمصالحهم الاخروية والدنيوية فلزوم الاستكمال اى استكماله تعالى بتلك المصالح كما زعم اكثر المتكلمين
حتى منعوا التعليل فى العلل المؤثرة وقالوا ليست الاحكام معللة بالمصالح اصلا فمنهم من فصل ونفى ثبوت الحكم بالقياس
مطلقا ومنهم من اكتفى بالطرد وقال ليست العلل الا امارات على الاحكام وليست داعية اليها ممنوع فان منفعة التعليل بالمصالح
يرجع اليهم ثم لما كان للسائل ان يعود ويقول ان رعاية مصالح العباد الى احكامه تعالى وعدمها سواء فليست داعية الى الاحكام
والا توقف كونه تعالى حاكما عليها فقد استدل بها فعاد المقرز اولد فعه قوله بل فرع الكمال يعنى رعاية المنافع وحكمه تعالى على حسبها فرع
كماله تعالى وتحقيقه انه سبحانه لما كان حكيما لا بد لافعاله واحكامه غايات يترتب عليها ولما كان جوادا محضا رحمانا رحيما اقتضى جوده ورحمته
ان يراعى مصالح مخلوقاته فلا جرم حكم على ما هو مقتضى المصالح فالاحكام المتعلقة باقتضاء المصالح فرع حكمته وجوده هو رحمته ومن
لوازمه وغاية المصالح فرع بكماله فانتفت لا بد من اختيار احد شقى الترديد قلنا نختار الثانى ونقول ان رعاية المصالح من اللوازم فليس
نسبتها اليه كنسبة عدمها ولا يلزم الاستكمال بها بل هى من فروع الصفات الكمالية من الرحمة والجود والحكمة ومن لوازمها فافهم وثبت
وفقه المقام انه لما اقتضى هو سبحانه من عنايته التى اقتضتها الرحمة والحكمة السعادة الابدية للناس فى الدارين ناطها باحكام معقولة المناسبة
على ما اقتضته حكمته وذلك اى التوط بها انه لما اوجدهم اجساما عقلاء اوجب عليهم المعرفة بذاته وصفاته وصانرا الاعتقادات تكميلا
بقوتهم العقلية وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيما لنفسه وتكميلا للقوة العملية واذن عليهم بالاموال النامية تكلفهم بالغرامات المالية
كالزكوة وصدقة الفطرة والعشر وغير ذلك شكرا لما اعطاهم اياها واذ قد خلقهم ضعفاء جعل الانساب بينهم حقا تحصيلا للولاية حتى يبلغوا اشدهم
ولو لم يكن الانساب لما حصل التربية ووقع الفتور فى العيش فسن المناكحات وجاءت احكامها مما يترتب عليه ويشترط له ولما كانوا
مدنية الطبائع اى لا يتم معيشتهم الا مع بنى نوعه شرع بينهم العقود والفتوح من البيع والاقالة والاجارة والطلاق والعتاق ونحوها
انتظاما لامر معاشهم ثم للاشياء المذكورة مكملات ومحسنات فاستحسن اعتبارها تتميما لمقاصدهم وحاجاتهم واخلاقهم ومنها عرض عريض
بعضها الصق من بعض ثم الهداية اليها لما كان لا بتيسير الا بتوفيق منه سبحانه بعث انبياء ورسلا صلوات الله وسلامه عليهم فهدوا بها
على مقتضى احوالهم وختمهم ببعث سيد الاولين والآخرين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وازواجه لتتميم مكارم الاخلاق ولما كان

الوقائع متعذرة تفاصيلها جعل فى امته علماء يستخرجون حكم واقعه مثل احكام الوقائع المنصوصة فى تحصيل المصالح فالحمد لله على ما تفضل علينا بهذه الانعام العظيمة والشكر له على ما من علينا بهذه الآلاء الجسيمة ومن يخرج عن عهدة ثنائه واى يقدر على شكر يوازى الآلاء فهو المحمود كما اثنى على نفسه واذا عرفت هذه الاصول فاعلم ان للقوم تقسيمات من المقاصد ومن جهة ترتيبها ومن جهة اعتبار الشارع الاول ثلثة اقسام احدها ضرورية انتهاء الحاجة اليها حد الضرورة كالكليات الخمس التى هى اعتبرت فى كل ملة وهى حفظ الدين بالجهاد فان التضاد فيه يقتضى التدافع فيقضى الى مفاسد كثيرة فالشافعية علموا الجهاد بالكفر والحنفية علموا بالحرابة وهو الحق فان كفر الغير لا يضر المؤمن الا جابة فهو الموجبة تقتلهم وجهادهم ومن ثمة لا يقتل من الرهبان والمنساء ونحوهم كالشيخ الذى لا يقدر على القتال وحفظ النفس القصاص لانه القى للقتل كما قال الله تعالى ولكم فى القصاص حيوة يا اولى الالباب اعلم ان حفظ النفس من الخمسة الضرورية فلذا حرم قتل النفس فى كل ملة واما الحفظ بشرع القصاص فليس من الضروريات بل هو امر اتم فى الحفظ ولذا لم يشرع فى شريعة عيسى عليه السلام فالحق فى العبارة ان يقول وحفظ النفس ولذا شرع فى الشريعة الحنفية القصاص وحفظ العقل بحد السكر فيه ما قد عرفت كيف والخمر كان مباحا فى الامم السابقة بل فى ابتداء هذه الشريعة الغراء فحق العبارة وحفظ العقل فشرع فى شرعنا حد السكر اهتماما بامر الحفظ وحفظ النسب بحد الزنا والزنا لم يشرع فى ملة اصلا وحفظ المال بحد السارق والمحارب لسعيه فى الارض بالفساد ومحاربته لله ورسوله يعنى قاطع الطريق ويلحق بهذه الضروريات مكملاتها كحد قليل الخمر لان قليلها يدعوا الى كثيرها فشرع الزجر فيه لئلا يقع فى الكثير المزيل للعقل فتحريم الدواعى الى الحرام معقول لان فيه قطع عن توهم الوقوع فيها كما فى الاعتكاف والحج والحرام منعت دواعى الجماع كاللمس والقبلة ونحوها ومنه تحريم الحنفية اياها فى الظهار لكون الوسط حراما فيه فحرمت دواعيه وانما خولف فى الصوم والحيض لنص وبقى ما وراءه على القياس ووجه النص بدفع الحرج فان المضر لا يخلو اعنه شهر ويبقى ايام كثيرة فلو منع عن القبلة ونحوها لادى الى حرج مع انها لا تدعوا الى الوطى لتنفر الطبيعة الانسانية عن الوقوع فى الحائضة وكذا الصوم مدت فرضيته الشهر ومدت نفله العمر كله ففى المنع منه ايضا حرج بل عسى ان يمتنع الانسان عن الصوم لهذا المنع فيفوت خير كثير وكحد القذف فانه مكمل لحفظ النفس فان جراحة اللسان ربما افضى الى جراحة السنان فيؤدى الى المقاتلة فتدبره وثانيهما حاجية غير واصلة الى حد الضرورة كالبيع والاجارة والمضاربة والمسافات فانها لولاها لم يفت واحد من الخمسة الضرورية لكن يحتاج اليها الانسان فى المعيشة فيكون من الحاجية دون الضرورة الا قليلا من جزئيات بعض العقود فانها بفواتها يفوت واحد من الضرورية كاستيجار المرضعة اذ لم يشرع تلف نفس الولد فوصل الى ضرورة حفظ النفس وكذا اشتراء مقدار القوت واللباس يتقى بهما عن الحر والبرد وامثالها لكن بقلتها لا يخرج كليات العقود عن الحاجة ولها مكملات ايضا كما للضرورة كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل على الولى متعلق بالوجوب فى تزويج الصغيرة فانها افضى الى المقصود لحسن المعاشرة بين الاكفاء وقلما تدوم المعاشرة بين الشريف والخسيس فيؤدى الى عدم البقاء وكذا النقصان عن مهر المثل يزيد تذليلا ومغالاة المهر يزيد توقيرا الا فى النكاح فانها وجدها عند عدمه عند ابى حنيفة وحده فانه عنده لا يجب رعاية الكفاءة وينفذ نكاحها من العبد وعلى اقل من مهر المثل خلافا لهما وللائمة الثلثة ايضا فانه مع وفور الشفقة وصحة الراى لكونه عاقلا بالغا لا يترك الكفاءة ومهر المثل الا لمصلحة براجحة على مصلحتها وهذا بخلاف الام

فانها وان كانت كثيرة الشفقة الا انها ناقصة العقل بخلاف غيرهما من الاولياء فانهم ناقصون شفقة وثالثها حسنية من قبيل اختيار الاحسن والاولى كتحريم الخبائث من الفاذورات والسباع حثا على مكارم الاخلاق فانها منشى الاخلاق السيئة وكسلب الولاية عن العبد فان الاحسن للاحسن من الفعل وهو الاحسن عرفا فاعتبرت به واكثر مسائل كتاب الاستحسان مستخرجة منها التقسيم الثانى المقصود من شرع الحكم اما ان يحصل بحصوله يقينا كالبيع شرع للملك وهو يحصل عقبه يقينا او يحصل عقبه ظنا كالقصاص شرع للانزجار عن ارتكاب القتل وهو يحصل به غالبا فان الممتنعين عن القتل اكثر من المرتكبين او يحصد شكا ولم يعلم مثاله فى الشرع ويمثل بحد الخمر شرع للانزجار مع ان الشاربين مثل الممتنعين وفيه ما فيه فان المساواة بين الشاربين وبين الممتنعين محل منع كذا فى الحاشية وايضا عدم الانزجار والارتكاب بالشرب لعله للتوانى فى اقامة حده ولو اقيمت لامتنع الاكثرون فافهم او يحصل وهما كنكاح الآئسة فان عدم النسل منها ارجح وشرع النكاح انما كان للنسل وقد انكر الثالث والرابع اذ لا فائدة فى شرع حكم لا يقتضى الى ما هو مقصود منه بل شرعه بعيد عن الحكيم ورد بان البيع مع ظهور عدم الحاجة اليه لا يبطل اجماعا مع ان شرع البيع كان للحاجة لانه من المناسب الحاجى وسفر الملك المرفه مرخص للافطار قطعا مع ان الظاهر عدم المشقة ورخصه كان لها ولو كان المقصود معدوما قطعا كما فى الحاق ولد مغربية زوجها مشرقى كما هو ابى حنيفة بوجود سببه وهو الفراش مع ان عدم الملاقات مقطوع واحتمال الكرامة يعبد لا نقد به فان الكلام فيما ظهر انتفاء ما نع وجوب الاستبراء على البائع الامة المشترى اياما فى المجلس مع القطع بان رحمها غير مشغول بنطفة المشترى والاستبراء انما كان لاحتمال الشغل فلا يعتبر عند الجمهور خلافا لابى حنيفة عنه ما استخرجها الشافعية من هاتين المسئلتين لانه انما اعتبر الفراش بسبب النسب وحدوث الملك بسبب الاستبراء لكونهما فطنتين لكون الولد من نطفة ولكون الرحم مشغولا بماية ولا عبرة بالمظنة مع انتفاء المنية قطعا اقول هذا منقوض بسفر الملك المرفه اذا قطع بعدم المشقة فانه مرخص قطعا فاعتبر المظنة مع انتفاء المنية قطعا وكذا منقوض بالمطلقة الغير الموطوة بعد الوضع بستة اشهر فانه يجب العدة مع القطع بعدم الشغل والطلاق انما اوجب العدة لكونه مظنة الشغل والحل ان المقاصد انما لوحظت فى تشريع الحكم كليا فلا بد من ترتبها على نوعه فاذا كان نوعه مما يترتب على المقاصد يصلح مظنة ولو لم يترتب على بعض اشخاصه فلا نسلم لا عبرة بالمظنة نظرا الى المنية مع انتفاء المانة نظرا الى الهدية نعم لا عبرة للمظنة مع انتفاء المانة نظرا الى النوع وهذا غير لازم فان النسب يترتب على الفراش وحدوث الملك يترتب عليه احتمال الشغل وانكانا مفقودين فى بعض افراده وبما ومن ههنا ظهر لك ان استخراج وقوع تشريع حكم لا يترتب المقصود على نوعه من هاتين المسئلتين ونسبته الى هذا الامام الهمام ليس فى محله ومن ههنا اى مما بينا ان ملاحظة المقاصد انما هى فى تشريع كليات الاحكام ان الاحتجاج على منكر الثالث والرابع بالجزمى من المثال كالبيع مع عدم الحاجة او سفر الملك لا يفيد فان المقاصد متفرعة على النوع قطعا او غالبا فافهم مسئلة هل يحزم مناسبة الوصف للحكم بمفسدة تلزم ذلك الوصف الراجحة على مصلحة او مساوية اياه قيل لا يتحزم واختاره الامام الرازى صاحب المحصول من الشافعية وهو المختار وقيل نعم يتحزم واختاره ابن الحاجب لنا استحالة الانقلاب من كونه مناسبا الى ما ليس مناسبا وعدم التضاد بين اقتضائه الى مصلحة واقتضائه الى مفسدة لتعدد الجهة فى المفروض فلا استحالة فى الاجتماع واعلم ان الكلام

ههنا في مقامين الاول ان المفسدة يبطل المناسبة وبعدهما وبه قال قائلوا الابحرام وهذا ضروري البطلان او المفروض كونه مناسبا مشتملا على مصلحة ومع هذا مشتمل على مفسدة والواقع لا يبطل والثاني ان المفسدة يوجب عدم اعتبار الشارع المناسبة معها وهو مختار صاحب المحصول وجمهور الشافعية واستدلوا بان اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة ابعد من الحكيم كل البعد وما ذكره المصنف لا يبطل هذا بل الوافي به ان مقتضى حكمة الحكيم ان لا يهدر ما هو الواقع والواقع ههنا مصلحة ومفسدة فللحكيم ان توفي حقهما اذ لا مانع اذ المانع الذي يخل هو التضاد وهو غير مانع لاختلاف الجهة فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق ومن ههنا اي من اجل جواز اجتماعهما من جهتين صح النذر بصوم يوم العيد عند الحنفية فانه من جهة كونه صوما منسوبا لله تعالى كاسر المشهودة فيه مصلحة فاثر فيه النذر فوجب به ومن جهة كونه اعراضا من ضيافة الله تعالى فيه مفسدة وهو حرام به وقد رجحوا اما عدم اعتبار المفسدة المرجوحة من المصلحة اللازمة للوصف بالاتفاق فلشدة الاهتمام برعاية المصالح ودونها اذ ليس من شان الحكيم ابدا رجحان كثير لشر قليل واستدل على المختار بان مصلحة الصلوة في الارض المغصوبة ليست راجحة على مفسدتها والا اجمع على الحل والا لم يكن المصلحة راجحة فاما مرجوحة او مساوية وقد اعتبرت حتى جازت تلك الصلوة والجواب لم لا يجوز ان تكون المفسدة لازمة لها بل ههنا وصفان الصلوة والغصب الاول فيه مصلحة لا غير والثاني فيه مفسدة لا غير اجتماعهما اتفاقي فليست من الباب وايضا يجوز رجحان المصلحة ولا يلزم منه الاجماع على الحل بل يجوز عدم انكشاف رجحانها على البعض فحكموا بالبطلان وانما يلزم لو كان الكل عالمين بالرجحان فافهم القائلون بالانجرام قالوا لو لم ينجرا بقي المصلحة ولا مصلحة مع معارضة مفسدة مساوية او راجحة ضرورة فلزم الانجرام اقول بطلان الحقيقة اي حقيقة المصلحة ممنوع كيف وقد فرض تحققها وبطلان الاعتبار اي بطلان اعتبار الشارع ايانا ايضا ممنوع بل يجوز اعتبار الشارع اياهما كما مر وكوم بطلان الاعتبار لا يدل على نفي الحقيقي حتى لا يبقى المناسب مناسبا بل يجوز ان يكون هو مناسبا ويخلف الاعتبار لمانع المفسدة وقد تبرا بتقسيم الثالث المناسب موقوف ملائم وغريب ومرسل اذ الوصف ان اعتبر عينه ونص في عين الحكم بنص او اجماع كالاسكار في حل النبيذ على الخمر وهذا لا يصح على اي الشيخين لجواز حرمة الخمر عندهما لعينها غير معللة بالسكر والاولى ان يمثل بالطواف في طهارة سور الهرة فهو الموثر وان اعتبر ثبوت الحكم معه اي مع الوصف في جنس الحكم كحل البنت الصغيرة في ولاية النكاح على الاكبر الصغيرة بالصغر لاعتباره في ولاية المال التي هي نوع من مطلق الولاية اجماعا فقد اعتبر الصغر في جنس الحكم وهو مطلق الولاية او بالعكس

وهو ان يعتبر جنس الوصف في عين الحكم كقياس الصرع المطر على السفر في جواز الجمع بين المكتوبتين لعلة الحرج فان حرجة المطر والسفر نوعان من مطلق الحرج والمطلق معتبر في عين خصصه وفيه بما فيه لان مطلق الحرج غير معتبر والا لجاز الجمع للصنع الشافعية عندهم كذا في التحرير وايضا القائلون بجواز الجمع للمطر يقولون حديث فيه فقد اعتبر عينه في عين الحكم والحنفية يجيبون عن استدلالا الجمع بان تعيين الاوقات قطعية متواترة فلا يبطلها ما رواه الاحاد او القياس بل ياولون الاحاد ويقولون بتاخير اول الصلوتين الى آخر الوقت فيصلي فيه وتعجيل الثانية في اول الوقت وهذا ليس جمعا على الحقيقة فتامل وههنا كلام طويل الطيب من شرح سفر السعادات وفتح المنان للشيخ عبد الحق الدهلوي او ثبت اعتبار جنسه في جنسه اي جنس الوصف في جنس الحكم كالقتل بالمثقل يقاس عليه اي على القتل بالمحدد في القصاص معللا بالقتل العمد العدوان وجنسه الجناية على النفس على سبيل التعدي قد اعتبر في جنس القصاص حتى وجب قصاص الاطراف ولو بالمطرافا جماعا والاظهر انه اي هذا المثال تقديري للنص او الاجماع اي لوجود هما على اعتبار العين في العين فانقلت لم يوجب ابو حنيفة القصاص في القتل بالمثقل فعلم

انه لم يجعل العلة نفس القتل العمد العدوان فلا اعتبار له عندهم فاين الاجماع قال وانما خالف ابو حنيفة في التحقق العمدية في القتل نظرا الى ان الآلة غير موضوعة للقتل ففيه شبهة الخطاء فخلافه انما هو في تحقق العلة لا في كونها علة فافهم وقول التفتازاني لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك الى القتل عمدا عدوانا وحده او مع قيد كونه بالمحدد فلم يعتبر لعينه في العين لا نصا ولا اجماعا ليس بشئ للزوم انتفاء اكثر المؤثرات لجواز كون المحل داخلا في العلة فافهم فهواى الذي اعتبر ثبوت الحكم معه مع ثبوت اعتبار عينه او جنسه في عين الحكم الملائم والا اى وان لم يثبت اعتباره لا عينا في عين او جنس ولا جنسا في جنس او عين بنص ولا اجماع هو الغريب كحمل الغار هو الزوج الذي طلق امرته عند اياسه عن حملوته على قاتل المورث في المعارضة بنقيض قصده معللا بكونه اى تعليقه القتل من الغار فعلا لغرض فاسد هو الاضرار بالزوجة بحرمان الميراث فلم يعتبر عينه ولا جنسه بنص او اجماع لكنه مناسب له لحصول الزجرية كذا قالوا فتدبر وان لم يعتبر اصلا لا مع الحكم ولو في صورة ما ولا مؤثرا فيه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاءه بنص او اجماع كايجاب الصوم على الملك دون الاعتاق في الكفارة للظهار او اليمين لوغيرها تحصيلا للمشقة التي شرع الكفارة لاجلها ليحصل الزجر وهذه الحكمة ملغاة في اعتبار الشرع بالنص والاجماع وكذا اثبات النسب ممن خلق من ماء حقيقة لكن يكون في فراش الغير فانه ملغى بالنص الولد للفراش وللعاهر الحجر ولذا الحق الامام ولد المغربية بزوجها المشرقي دون من هي تحته لعدم كونها فراشا بل هو ما علم العلماء مردودا تفاقا ومن ثمة انكر على يحيى من يحيى تلميذ مالك وهو الذي جمع الموطا افتاءه بالصوم في الكفارة ببعض ملوك العرب معللا بالمشقة بخلاف الامام عيسى ابن ابان منا فانه لم ينكر عليه حيث افتى والي خراسان به اى بالصوم معللا بفقره لتبعاته التي على ذمته فالمال كل مشغول لها فيكون فقيرا فصار غيره واحد للعبد وغيره فوجب الصوم بالنص ليس فيه اعتبار ما علم الغاءه والى ما لم يعلم عطف على قوله الى ما علم فيه احد اعتبارات الملائم من اعتبار نوعه او جنسه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم لكن لم يعلم الغاءه ايضا فهو الغريب من المرسل وهو المسمى بالمصالح المرسلة حجة عند مالك رحمه الله والمختار عند الجمهور من اهل الاصول والفقهاء رده لنا لا ليل على ان الاعتبار من الشارع وانكان على سنن العقل فلا يعتبر اصلا وهذا لا يتاتى ممن يقول بالاحالة اذ الاحالة تفيد العلية ههنا ايضا فافهم اصحاب المصالح المرسلة قالوا اولا لو لم يعتبر المصالح المرسلة لخلت الوقائع من الاحكام وهو باطل فوجب قبولها قلنا لنا منع الملازمة لان العمومات من الكتاب والسنة والاقيسة الماخوذة المؤثرات والملائمات عامة للوقائع كلها على ما يظهر بالاستقراء وايضا عدم الدليل الحكم بخصوصه في واقعة واقعة مدركة للاباحة الشرعية لدلالة الدليل السمعي عليه كما مر في الاحكام فتذكر وقالوا ثانيا الصحابة كانوا يفتون برعاية المصالح ولم ينكر عليهم فصار اجماعا قلنا كونهم قائلين عليها ممنوع بل انما اعتبروا من العلل ما اطلعوا على اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه هذا وعليك بالاستقراء حتى يظهر لك جلية الحال ولان علم فيه ذلك اى احد اعتبارات الملائم فهو المرسل الملائم قبله الامام امام الحرمين ونقل عن الامام الشافعي وعليه جمهور الحنفية قال في التحرير يجب من الحنفية قبول القسم الاخير من المرسل وقوله احق بالقبول وقال في البديع المرسل الذي لم يعلم الغاءه مردود عندنا وعند الائمة الثلاثة ومن الاشاعرة الآمدي من الشافعية وابن الحاجب من المالكية متمسكين بعدم الدليل على اعتباره اذ لم يشهد باعتباره اصل وهذا يمنع عدم الدليل

نقل فان الرسول فيها اعتبارات

فان اعتبار الجنس نوع من الاعتبار يفيد ظنا وههنا قد وجد الاعتبار في الشرع لجنسه في عين الحكم او جنسه او بعينه في الحكم فتامل فيه وشرط الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره وتبعه البيضاوي كون المصلحة فيه ضرورية لا حاجية قطعية لا ظنية كلية اي متعلقة المومنين لا خيرية للبعض خصوصا كترس الكفار بالمسلمين اذا علم قطعا انهم لو لم يرموهم استاصلوا الكل من المسلمين وان رموهم اندفع الاستيصال قطعا فح يرمى المترسون وان ادى الى قتل المسلمين المترس بهم وفي كونه من المرسل نظر لان دفع الضرر العام بالضرر الخاص اصل متاصل في الشرع وعليه مناط التكاليف الشرعية فافهم فلا يرمى المترسون بفتح ميمين لعدم كونه كليا ولا يتوهم الاستيصال لعدم القطع وكذا لا في بعض اهل السفينة في البحر المتجوة ببعض اخرين فانه ليس كليا وكيف يجوز هذا اذا هلاك البعض لاحياء البعض ترجيح من غير مرجح هذا التقسيم ما عولنا عليه هنا في كتب الشافعية وقد اختلفوا اختلافا كثيرا ونقل عن الآمدي الوصف المناسب ان اعتبر بنص او اجماع فهو المؤثر وان اعتبر بترتب الحكم فقط فانه يعتبر اما خصوصه او عمومه او خصوصه وعمومه معا في خصوص الحكم او عمومه او خصوصه وعمومه معا والم يعتبر اصلا فالاول هو الغير المعتاد او لا يظهر فهذه جملة الاقسام والواقع منها في الشرع خمسة لا يرد احدها ما اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في عمومه ويسمى الملائم كالقتل بالمثقل فانه قتل الا لعمد العدوان وهو معتبر في قصاص النفس وعمومه مطلق الجناية اعتبرت في القصاص للطرف وثانيها ما اعتبر الخصوص في الخصوص فقط لا بنص ولا اجماع وهو المناسب الغريب كالاسكار للتحريم ان لم يكن عليه نص او اجماع وثالثها ما اعتبر جنسه في جنس الحكم ولا نص ولا اجماع وهذا من جنس الملائم الغريب وهو كجنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر يوجب مطلق التخفيف المتناول للاسقاط كل الصلوة او شطر الصلوة ورابعها ما لم يثبت الغاءه كالترس المذكور وخامسها ما ثبت الغاءه وهو مطالب بتصحيح الاستقراء في دعوى وقوع هذه الخمسة لا يزيد بل ربما يشهد الاستقراء بخلافه قال في المنهاج المؤثر ما اثر جنسه في نوع الحكم لا غير والملائم والغريب كما ذكره الآمدي وبعض الشافعية شرطوا شهادة الاصول ايضا وهو العرض على الاصول لئلا يظهر بطلانه لمعارضة نص او اجماع او مخالفة اقتضاء وجوده ضده وغير ذلك فقيل بحسب العرض على الاصول كلها وقيل العرض على الاثنين كاف فانظر الى هذا الاختلاف الذي وقع بينهم واما الحنفية المؤثر عندهم الوصف المناسب الملائم للحكم عند العقول فيه احتراز عن العلل الطردية الذي ظهر تاثيره شرعا بان يكون لجنسه تاثير في عين الحكم كاسقاط الصلوة الكثيرة بالاغماء فان لجنسه الذي هو العجز من الاداء من غير حرج تاثيرا في سقوطها كما في الحائض او بان يكون تاثيرا في جنسه كاسقاطها عن الحائض معللا بالمشقة وقد اسقط مشقة السفر بكمتين فقد اثر جنس المشقة في جنس السقوط او بان يكون لعينه تاثيرا في جنس الحكم كالاخوة لاب وام في قياس التقدم في ولاية النكاح وقد تقدم هذا الاخ في الميراث فقد اثر في تقديمه في مطلق الولاية او يكون بعينه تاثير في عينه اي عين الحكم وذلك كثير في اقيسة الجزئية المذكورة في الفقه واورد عليه انه لا بد فيه اي في هذا الاعتبار والتاثير من النص او الاجماع اذ لا اخاله عندهم وح لا يكون المؤثر قسيما لهما اي للعلة التي ثبت بالنص او الاجماع كما هو المشهور فانها قسمت في المشهور الى منصوصة ومؤثرة الا بالاعتبار فانها باعتبار اثباتها بالنص منصوصة وباعتبار اثباتها مناسبة لملائم الاعتبار المذكور مؤثرة ثم هذه الاربعة بسائطها وقد يتركب بعض من الاقسام مع بعض ويحصر المركب في احد عشر قسما لان الاستا

ستة احدها ما اعتبر عينه في عين الحكم وجنسه كالمرض اعتبر في الافطار وفي جنسه وهو التخفيف في مطلق العبادة حتى شرع الصلوة بالتيمم وقاعدا وثانيهما ما اعتبر عينه وجنسه في جنس الحكم كالطواف اثر في طهارة الماء وجنسه وهو المخالطة بنجاسة تشق الاحراز عليها ايضا علة للطهارت كاباء الغلوات وثالثهما ما اعتبر العين في العين والجنس في الجنس كالجنون المطبق اثر في ولاية النكاح وجنسه هو العجز بسبب عدم العقل اثر في مطلق الولاية ورابعها ما اعتبر جنسه في النوع وجنسه في الجنس كالصغر في ولاية المال وايضا اثر جنسه وهو العجز بسبب ضعف العقل في مطلق الولاية لا الصغر خصوصه اذ ايجابه للولاية على النكاح مختلف فيه فضلا عن الاجماع وخامسها ما اعتبر جنسه في نوع الحكم ونوعه في جنسه كخروج النجاسة اعم مما من احد السبيلين اثر في ايجاب الوضوء ونوعه وهو خروجها من غير السبيلين في مطلق التطهير فان تطهير البدن بخروجها منه واجب وسادسها ما اعتبر نوعه في الجنس وجنسه في الجنس كسلب العقل فانه موثر في سقوط العبادة الذي هو جنس الافطار ولكون النية شرطا فيها وجنسه وهو العجز الحكمي في احدى القوة موثر في سقوط العبادة كذا قالوا والثلاثي اربعة احدها ما اعتبر نوعه في نوع الحكم وجنسه في جنسه ونوعه دون نوعه في جنسه كالحيض اثر في حرمة القربان وجنسه وهو الاذى اثر فيه وفي جنسه وهو قضاء الشهوة في محل الاذى حتى اثر في حرمة اللواطة وثانيها ما اعتبر نوعه في جنسه ونوعه وجنسه في نوعه دون جنسه في جنسه كالحيض اثر في حرمة القربان وجنسه وهو الاذى اثر فيه وفي جنسه وهو قضاء الشهوة في محل الاذى حتى اثر في حرمة اللواطة وثانيهما ما اعتبر نوعه في جنسه ونوعه وجنسه في نوعه دون جنسه في جنسه كالحيض فانه اثر في حرمة الصلوة وفي جنسه وهو حرمة القراءة وجنسه وهو خروج النجاسة من احد السبيلين اثر في حرمة الصلوة ايضا لكنه غير موثر في حرمة القراءة وثالثهما ما اعتبر نوعه في نوعه وجنسه في جنسه ونوعه دون نوعه في جنسه كعدم وجدان الماء الا ما احد للشرب فهو عجز عن الماء وقد اثر في ايجاب التيمم لقوله تعالى ولم يجدوا ماء والاولى ان يقال بالاجماع وجنسه وهو العجز عن استعمال ما شرط استعماله اثر في سقوط اشتراطه وعدمه وجوبه فانه قد سقط غسل الثوب النجس عند عدم وجدان الماء بالاجماع وكذا عدم وجدان الماء اثر فيه دفعا للهلاك كما مر جنسه المذكور فلم يوجب التيمم بخصوصه ورابعها ما لم يعتبر نوعه في نوعه لكن اعتبر في جنسه وجنسه اعتبر في نوعه وجنسه كخوف فوت صلوة العيد لم يوثر في اباحة التيمم لا بالنص ولا بالاجماع لكن جنسه وهو العجز عن ما شرط استعماله للصلوة اثر في ايجاب التيمم وفي جنسه وسقوط شرط استعماله فيه والنوع وهو العجز عن الماء قد اثر في هذا الجنس ايضا كذا قالوا وفي هذا المثال نظر فانه فرض ولا خوف الفوت وآخر العجز عن الماء وهو موثر في التيمم فان كان هو بعينه خوف الفوت فقد ثبت اعتبار النوع في النوع وان كان غيره كما هو الظاهر فان العجز في خوف الفوت عجز خاص اختل الكلام ثم الحق ان المراد في قوله تعالى والله اعلم ولم يجدوا ماء عدم الوجدان للصلوة فيشمل العجز لخوف الفوة فانه لم يجد ماء بحيث يكفي للصلوة فقد اثر النوع في النوع فافهم والقسم الرابع واحد وقصر المصنف على كونه جامعا للاقسام فمثاله جامع لامثلة الكل كما اشار اليه بقوله ومثاله كانه مثال للكل السكر اعتبر في الحرمة اي حرمة المسكر لا الخمر فقط فان حرمتها عندنا بغيرها غير معللة بالسكر لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم وجنسه وهو موقع العداوة والبغضاء اعتبر فيها اي حرمة المسكر بالنص والاجماع ثم السكر اعتبر في حرمة موقع العداوة وهو جنس حرمة الشرب فانها اخص وموقع العداوة جنسه اعتبر في عرفة القذف التي هي نوع آخر من موقع العداوة كما اعتبر فيها اي في حرمة الشرب فتدبر ثم منهم من نفى الجنس في الجنس ولعله زعم انه لم يوثر العلة الح وانما العلة الموثرة الجنس ولا غير منهم من حضر الاعتبار فيه بذا ان نسب الى الامام فخر الاسلام لكن لا يظهر له وجه والشيخ ابن الهمام رحمة الله تعالى اسقط اعتبار الجنس في العين لانه اي اعتبار الجنس ليس

الاجمال المعين منه باعتبار تضمنها للجنس الذي هو العلة لانه لا يوجد الجنس في ضمن الحكم الا في ضمن النوع الذي وجد فيه فلا تاثير له
الا في ضمنه فرجع اعتبار الجنس في العين الى اعتبار العين في العين اقول يجوز ان يكون المنوع بما هو نوع اي من جهة الخصوص اشد
ملاءمة بالحكم وامكان التاثير الثابت بنص او اجماع للجنس فيحصل الظن باي طريق الغلبة اقوى فافهم والجمهور من الحنفية على ان
التعليل بالكل من واحد واحد من اقسام الانفراد والتركيب مقبول فامكان عينه او جنسه اي اعتباره عينه او جنسه في عين الحكم
قياس اتفاقا بوجود الاصل الذي يوجد فيه عين العلة فيتعدى منه عين الحكم وامكان تاثير عينه وجنسه في جنسه اي جنس الحكم
قيل هذا ايضا قياس واختاره الامامان شمس الائمة وفخر الاسلام الا انه قد يذكر الاصل وقد يترك لوضوحه كما في ابداع الصبي يعني اذا اودع
رجل ماله عند صبي اذا استهلكه لا يضمن لانه مسلط من جهة المالك على اهلاكه فلا يضمن كالمباح له بالاستهلاك فهذا الاصل قد يذكر
وقد يترك فلا تسلم ح في الجنس بسيطا والا لم يكن قياسا لعدم وجود العلة في نوع الحكم في اصل ليتعدى الى الفرع وفيه ما فيه لان هذا الدعوى
يجب تصحيحه بالاستقراء ولم يثبت بعد كيف وقد صرح الشيخ ابن الهمام بان المرسل الملائم عند الحنفية فلا يوجد هناك اصل فيه عين الحكم المعتبر
مع عين العلة ولو كان مؤثرا للجنس فافهم وقيل ليس هذا القياس بل علة شرعية ثابتة بالراي سميت للحكم فيكون بمنزلة النص لا يحتاج
الى اصل تقاس عليه اقول هذا تحكم فاسد اذ لا مجال للراي في درك الاحكام كيف وليس لنا اصل خامس لدرك الاحكام
ولهم ان يقولوا ان الحكم الثابت بها ثابت بالنص الوارد في جنس الحكم وهذا التعليل غني عن اثباته فتامل فيه ولعلهم من ههنا
لقبوا اصحاب الراي بهذا من المتقدمين شيء عجيب فان منهم ان اعتبر الاحالة ورد المراسيل من السنن ومنهم من قبلها
والمصالح المرسلة ايضا وعملوا بالاستصحاب الذي ليس دليلا اصلا فهم اولى بان يلقبوا بهذا الاسم فافهم والحق انه قياس
لا لان الاصل ما يوجد فيه عين العلة وهو متروك فانه قد مر ما فيه بل لان الجنس اذا اقتضى الجنس من الحكم بان اثر الجنس
في الجنس تنوع اقتضاءه في الانواع لتفصيل منوطة اي اقتضى الجنس للعلة في كل نوع منها من الحكم الذي يناسبه فانواع
الحكم من لوازم تحققه اي تحقق ذلك الجنس في انواعه فالاصل في هذا القياس هو ما تحقق فيه جنس العلة موجبا لجنس الحكم
فيتعدى هذا الجنس الى فرعه الذي هو نظيره في هذا الجنس لكن يتحقق في نوع مناسب لهذا المحل نوع اقتضاء هذا الجنس
في هذا المحل كالضرورة اقتضت حل الميتة لان اقتضاء ما فيه يناسبه واقتضت في الطواف طهارة سور المرة لما يناسب
الطواف ذلك واقتضت عند وجود ماء الشرب فقط دون غيره من الماء جواز التيمم كما يناسبه الى غير ذلك كما انها
اقتضت في النعال الطهارة ما لذلك وفي الخفة والشعير الطهارت بالعصمة يعني الضرورة جنس اقتضت التخفيف وله
انواع يوجد في كل نوع منه مع يناسبه من انواع الضرورة فكل نوع من الحكم يصلح مقيسا عليه الآخر ان كان حكمه منصوصا
او مجمعا عليه بعد اذا كان الجنس قريبا فهم ذلك قريب بظهور ما به الاشتراك فيه واذا كان بعيدا فاذن فهمه لا ينال الا
بفكر قوي فالمعتبر للتاثير والاعتبار هو الاصل الذي اثر الجنس في جنس حكمه المنصوص او المجمع عليه وهذا اي التساوي في
جنس الحكم نحو من المساواة المعتبرة في مطلق القياس المعروف بمساواة الفرع للاصل لان المراد اعم من النوعية او الجنسية فتدبر
انه دقيق عزيز حتى كاد ان يعرف وينكر على هذا الذي ذكر من ان الاقسام المذكورة كلها معتبرة فالمؤثر ثلثة من الملائم وثلثة من
المرسل في عرف الشافعية كلها مقبول ومؤثر عند الحنفية كما ظهر لك غير قريب دون القريب من المرسل بل القريب بعدم ظهور تاثيره
شرعا بوجه من الوجوه ولا بد منه ثم المذكور في كتب الحنفية ان التاثير عندنا بالنص او الاجماع والاحالة او العرض على الاصول

وقد مر تفصيله عند الشافعية شرط وجوب العمل اما الجواز للعمل فثبت بالملائمة فقط فان الوصف شاهد بالتاثير ونحوه حدالة بعتقد انها لايجب العمل لكن يجوز كما انه لو قضى القاضي بالشهود الغير العدول نفذ قضاه اقول المناسبة فقط بدون التاثير ونحوه يفيد ظن الاعتبار اولا والاول واجب العمل به لان الاتباع بالظن واجب والثاني ممتنع عمله لان مالايظن كونه حكم الله فحرام العمل فتدبر تنبيه قسم الحنفية مايطلق عليه العلة حقيقة او مجازا الى علة اسما وهي الموضوعة لموجبها شرعا او المضاف اليها اي المعلة التي اضيف اليها الحكم بلا واسطة الترديد اشارة الى الاختلاف في التفسير ومعنى وهي تاثيرها في الحكم بلا واسطة فيه وحكما وهي اقترانه معها بل العلة التي اقترن الحكم معها على الصحيح من القول قالوا المجموع المذكور وهو العلة اسما ومعنى وحكما هي العلة حقيقة كالبيع المطلق الواقع من المالك او وكيله من غير خيار لاحدهما علة للملك فانه موضوع او يضاف هو اليه وموثر فيه والملك مقترن به قال الشيخ ابن الهمام انه العلة التامة لانه جملة مايتوقف عليه والحقيقة اي حقيقة العلة قد يتحقق بدونها الا دوامها مع العلة بمعنى وجودا او عدما ولعلهم اراد والحقيقة العلة مايكون موثرا بالفعل بحيث يستلزم المعلول فانه العلة حقيقة وانا العلة بمعنى فانما يوثر بعد تمامه بوجود الشرائط وارتفاع الموانع فافهم اقول اذا تمت العلة اقترن بها المعلول فالاقتران ليس داخلا في الحقيقة اي حقيقة العلة ولا في العلة التامة فلا يكون هذا المجموع علة حقيقة ولا تامة بل من اللوازم نعم هو كاشف عن التمام للزومه اياه فتدبر وهذا ليس بشيء فان الاقتران ليس داخلا فيه كما اومانا اليه بل العلة حكما ما اقترن به الحكم وهو مع الموثر علة تامة البتة كما لايخفى وقسم الحنفية الى علة اسما بمعنى فقط لاحكما كالبيع بالخيار للوضع اي لوضع البيع للملك والاضافة اي كونه بحيث يضاف اليه الملك فيكون علة اسما والتاثير اي التاثير في الملك فيكون علة بمعنى وليس مقترنا معه الملك حتى يكون علة حكما والتراخي اي تراخي الحكم عن الموثر لمانع هو الخيار ولا يلزم من تخلف الحكم لمانع مع وجود الموثر تخصص العلة على من الكرخي لعدم تمامها اي العلة عنده مع وجود المانع بل الموثر انما يتم تاثيره بانتفاء المانع وما اجاب به في التلويح ان الخلاف في جواز تخصيص العلة في العلل الوضعية لا العلل الشرعية بل يجوز التخصيص في الوضعية بالاتفاق والبيع علة بوضع الشارع فتحكم محض كيف لا وقد دلائل الفريقين عامة كما سيظهر ان شاء الله تعالى عن قريب ولما ثبت الحكم عند ارتفاعه اي المانع وهو الخيار من وقت الايجاب فيملك المشتري الزوائد ويستحق شفعة الدار المبيعة بجنبها قبل سقوط الخيار ويصح تصرفاته من الاعتاق وغيره علم انه ليس بسبب فان حكم السبب انما يثبت متصورا لاستناد امن وقت وجوده انما هذا شان العلة ولما كان يتوهم من ثبوت الحكم من وقت الايجاب انه علة حكما اردفه قال والثبوت اي ثبوت الحكم ههنا ليس بطريق التبين بان الحكم ثبت من الابتداء في نفس الامر فظهر ثبوته الآن كما في اقاريره حتى يكون علة حكما ايضا لان الشرط اي شرط الخيار مانع عن ثبوت الحكم تحقيقا فلم يكن الحكم ثابتا حقيقة قبل ارتفاعه وانما هو اي ثبوت الحكم من وقت الايجاب بطريق الاستناد لا غير فتدبر ومنه اي مما هو علة اسما ومعنى النصاب للزكوة فانه وضع لها واضيفت اليها وموثر في ايجاب الزكوة لان الغنى مناسب للاغناء ويومي اليه ما في الصحيحين ان سائلا قال ان الصدقات تاخذ من اغنيائنا وتقسم على فقرائنا فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اللهم نعم الا ان لهذا الشبها بالسبب يتخلل بينه وبين الحكم العلة التراخي حكمه الى سبب العلة وهو النماء الذي اقيم الحول بتمامه وانما كان له شبها بالعلة لان فيه النمو مناسبة بايجاب الصرف قال الصرف من الزيادة

وشكر الزم لا الى الحلد فنيها فمحض النصاب سببا لان النماء وصف فى موجب الاغناء لا يستقل بنفسه ولا يوجب الغنى فلا يوجب الاغناء فلا يصح المسئلة خلافا للشافعى رحمة الله تعالى فعنده النصاب علة تامة للوجوب لصحة التعجيل والاداء قبل الوجوب لا يصح فالحول بالتعجيل عنده تفضلا منه سبحانه وعندنا المودى موقوف فان بقى النصاب الى ما بعد الحول يصير المودى زكوة والا لا لوجود البقاء يثبت الوجوب مستندا وعند الهلاك لا وجوب فلا استناد فلا اداء للواجب بل يصير نفلا قلنا لو كان النصاب علة تامة وثبت الوجوب فى الذمة لوجبت الزكوة مع الاستهلاك فى الحول كما يجب مع الاستهلاك بعد الحولان وفيه ما فيه لان وجود العلة كما يستلزم وجود المعلول كذا انتفاءها انتفاء وفيرفع الوجوب بارتفاع النصاب كذا فى الحاشية وجوابه ان النصاب انما هو علة عنده لابتداء الوجوب لا البقاء بدليل بقاء الوجوب بعد الاستهلاك والهلاك بعد الحولان فافهم وخلافا للمالك فان العلة عنده النصاب مع الماء فلا يصح التعجيل عنده اصلا اذ لا وجوب قبل الحولان لا حقيقة ولا استنادا وقسم الحنفية الى علة معنى وحكما فقط لا اسما كالجزء الاخير من العلة المركبة فانه موثر والحكم مقترن به لكنه غير موضع له ولا مضاف اليه كملك القريب فان العلة للعتق مجموع القرابة والملك وهو آخرهما وجعل ما عدا الجزء الاخير كالعدم فى الاضافة حتى يضاف الحكم اليه فقط حتى يكون علة اسما ايضا كما ذهب اليه طائفة على ما نقل فى التلويح خلاف التحقيق الاترى ان الشاهد الاخير اذا رجع لا يضمن الكل بل النصف فهو جزء اخير لعلة الاتلاف مع ان الاتلاف لم يضف اليه ولم يضمن الا النصف وان السفينة اذا غرقت باربعة فلكل كردخل فى الغرق بالضرورة فكذا ههنا فجعل بعض اجزاء العلة فى حكم العدم تحكم نعم الجزء الاخير كاشف عن الزيادة فانما هو العلة ظاهرا فى بادى الراى لا على التحقيق وقسم الحنفية الى علة اسما وحكما فقط لا معنى وهو كل سنة اقيمت مقام الموثر لكونها موضوعة لها ومضافا اليها والحكم مقترن بها من غير تاثير فيه كالسفر للرخص اقامة الدليل الذى هو السفر مقام المدلول الذى هو المشقة وهى الموثرة حقيقة وكالنوم للحدث اقامة للاسترخاء اى لاسترخاء المفاصل الذى هو الدليل مقام خروج النجس الذى هو الموثر فى الحدث وقسم الحنفية الى علة اسما فقط لا معنى ولا حكما كالايجاب المعلق فان الحكم يضاف اليه وهو موضوع له لكن لا تاثير له فيه لما تقدم ان الشرط يمنع السببية ولم يقترن الحكم به ايضا وكاليمين قبل الحنث للكفارة باعتبار الاضافة اى هو علة اسما لاضافة الحكم اليه كما قال تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية لا باعتبار الوضع اى كونه موضوعا لها فانها وضعت للبر والكفارة انما يجب ستر الذنب الحنث وقسم الحنفية الى علة معنى فقط لا اسما وحكما كالجزء المتقدم من العلة المركبة فان له دخل فى التاثير فيكون علة معنى ولم يوضع للحكم ولم يضف اليه وهو لم يقترن ومن ثمه لم يكن سببا عند الامام فخر الاسلام وكرام عشيرته خلافا للدبوسى القاضى الامام ابى زيد وامام شمس الائمة السرخسى وههنا نظر الى ان لا تاثير له قبل وجود الجزء المتاخر وانما له الافضاء مع وساطة المتاخر وهذا شان السبب والا ظهر ما قال فخر الاسلام ولذا اعتبروا وجود الكيل والجنس فقط شبهة فى ربا الفضل حتى سموا اسلام الحنطة فى الشعير وقال فى التلويح هذا يخالف ما تقرر عندهم ان لا تاثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول انما الموثر تمام العلة فى تمام المعلول فلم يكن للجزء المتقدم تاثير اقول مرادهم بما تقرر رفع الايجاب الكلى

ونفي الوجوب اي لايجب تاثيره اجزاء لكل علة في اجزاء معلولها لجواز مخالفة حكم الكل حكم كل من الاحاد كما في حد التعليل من الجبل فانه يقدر عليه الجماعة ولا يقدر واحد واحد على جر جزء جزء بقدر حصصهم والا فقد يكون التاثير للاجزاء كما للتمام في التمام كالدواء المركب للمرض المركب فانه يوثر كل جزء منه في واحد واحد من المرض فلا تنافي اصلا على ان الدخل والتاثير بجزء العلة لايجب ان يكون بطريق التبعيض بان يكون للجزء تاثير اصالة بالانفراد بل معناه اي معنى تاثير الجزء ان يكون مع الملموع موثرا ويكون له تاثير في ضمن تاثير الكل في المعلول وهذا لاينافي في عدم تاثيره بالانفراد في جزء المعلول فافهم وقسم الحنفية الى علة حكما فقط لاسما ومعنى كوجود الشرط بوقوع الحكم المعلق والجزء الاخير من السبب المركب بعدم الاضافة والوضع انما هو ههنا الاقتران والاشبه عندي شراء التقريب المفيد للملك المعجل للمعلق وكل علة العلة منه فتدبر فاقسام ما يطلق عليه العلة سبعة واحد مركب ثلاثي وهو العلة اسما ومعنى وحكما وثلثة مركبات ثنائية وهي العلة اسما ومعنى والعلة اسما وحكما وثلثة مفرداته وهي العلة اسما والعلة معنى والعلة حكما ثم ههنا اي في فصل العلة مقصدان المقصد الاول في شروطها المتفق عليها والمختلف فيها ان يكون العلة باعثة اي مناسبة وهو الاشتمال كما في المظنة بشرع الحكم المقصود منه تحصيل مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها كما في علل المأثورة من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وهو المراد بالملائمة في كلام مشائخنا الكرام وخالف فيه اصحاب الطرد لانه لولا اي لولا المناسبة لكان التعليل به بعيدا من الحكم فلا يقاس عليه لعدم موجب الحكم وهو ظاهر جدا واستدل الشيخ ابن الحاجب في المختصر بانها لو كانت العلة مجردا امارة ولم يكن لها مناسبة وتاثير في الحكم لزم الدور لانها لا فائدة لها الا تعريف الحكم في الاصل فيكون معرفة حكمه موقوفا عليه وهي مستنبطة منه فيكون متوقفة على معرفتها ولاصحاب الطرد ان يمنعوا انحصار الفائدة فيقال فائدتها عندهم قياس ما يوجد هي فيه على الاصل لكن يدفع بانه مكابرة او من البين ان مالا تاثير لا يوجب الحكم اقول فيه نظر اما اولا فلان الامارة المجردة عن المناسبة قسيم الباعثة لا مقصود منها الا الاطلاع على حكمه الحكم لا تعريفه كما ذكر فانحصار فائدة في ذلك اي في تعريف الحكم ممنوع بل الاطلاع على الحكمة من الفوائد وانت تعلم انه متى لم يكن موثرا في الحكم مناسبا له لا يصلح كونه حكمة الا باعتبار كونه معرفا لاعتبر ثانيا حكم الاصل منصوص او مجمع عليه كما تقدم في شروط حكم الاصل سواء كانت العلة مستنبطة او منصوصة واذا كان كذلك كان حكم الاصل مستنبطة معلوما من غير تعريف العلة اياه فاللازم من التعليل بالامارة من غير مناسبة عدم الفائدة لا الدور فتدبر وانت تعلم ان تعيين الطريق ليس بواجب على المستدل فكما يجوز الاستدلال بلزوم انتفاء الفائدة يمكن بان فائدتها بحسب تحققها وهو بلزوم الدور لا عائبة اصلا فافهم وما اورد عليه التفتازاني وافتضاه الشيخ ابن الهمام ان المعرف لحكم الاصل دليله وهو النص او الاجماع والعلة والتي هي للامارة معرفة لافراد الاصل فيعرف حكمه اي حكم الاصل فيها بهذه العلة وليست العلة مستنبطة عن الافراد فلا دور فاقول فيه بحث لان الافراد ليست مما يختص بفهمها المجتهد حتى يحتاج لاجله الى التعليل بل هي معلومة للكل بالحس وغيره فلا دخل في معرفتها للعلة الا اذا كان الاصل مشتبها ونحن في افراده ولا كلام ههنا فيه على ان ذلك اي التعليل لمعرفة الافراد ليس تعليلا للحكم بل لصدق العنوان على الذات والفرق بينهما لا يخفى والكلام

ههنا في التعليل في الحكم ولا يقصد منه الا معرفة الحكم فتدبر ومنها اي من شرائط العلة ان يكون وصفا معلوما ضابطا للحكمة لا حكمة مجردة غير منضبطة معلومة انتفائها كالمرض في العقود فانه امر مبطن لا يمكن العلم به فاقيم الاسباب المجرد عن قيد المشقة والاكراه ونحوها مقامه او بعدم انضباطها كالمشقة فانه من البين انه لم يعتبر كل قدر منها بل قدر معين وهو غير مضبوط فضبط بالمظنة وهي السفر ولو وجدت الحكمة ظاهرة منضبطة جاز ربط الحكم بها لعدم المانع بل يجب لانها المناسب المؤثر حقيقة وقيل لا يجوز ربط الحكم بها مع ظهورها وانضباطها والا كان حكم الملك المرفه وصاحب الصنعة الشاقة بالعكس فلا يكون الملك المسافر مرخصا ويكون صاحب الصنع الشاقة مرخصا لان الحكمة في الترخص هو المشقة وهي غير موجودة في سفر الملك موجودة في سفر صاحب الصنع الشاق والجواب لا ظهور ولا انضباط لحكمة المشقة هناك الا بالمظنة للقطع بانه لم يعتبر كل مشقة فيكون خارجا عما نحن فيه ولا يجب فيها الطرد والعكس اي متى وجدت المظنة وجدت الحكمة ومتى انتفت انتفت فافهم ومنها اي من شرائط العلة ان لا يكون عدميا بوجودي وعليه الآمدي وابن الحاجب والاكثر من اهل الاصول على جوازه اي جواز تعليل الوجودي بالعدمي كقلبه اي كما يجوز قلبه وهو تعليل العدمي بالوجودي اتفاقا وهو لا يذهب عليك انه ما اذا اراد بالعدمي ان اراد ما حكم الشارع بعدمه كالحكم بعدم الجواز او عدم الوجوب فالظاهر ان عليه اتفاقا كل ما اناط به الجواز والوجوب كيف وحكم الشارع بانتفاء الجواز او الوجوب انما يكون اذا لا نتفى ما اناطهما به مطلقا كيف ولو كان متحققا لم يحكم بعدم الجواز او الوجوب فلا تعليل بالوجودي فضلا عن الاتفاق عليه وان اراد عدم وجود الحكم من الشارع فلكونه معللا بعدم وجود العلة اظهر فالذي يصح الاتفاق عليه هو ان الامر الوجودي كان مانعا للجواز او الوجوب لحكم الشارع عند وجوده بالعدم فليس عليته الا لانه مصداق عدم العلة التامة للوجود وما مثلوا به من ان عدم نفاذ البيع معلل بالحجر فهو ايضا سوكد لما ذكرنا فان الحجر مانع عن النفاذ والعلة لعدم النفاذ حقيقة عدم صورة من الاهل فافهم وهو المختار وجواز تعليل العدمي بالعدمي قيل في شرح المختصر اتفاق اي متفق على جوازه وقيل في التحرير الحنفية يمنعون العدمي اي التعليل به مطلقا سواء كان تعليل الوجودي به او العدمي به فانقلت قد استدل الامام محمد على عدم وجوب ضمان ولد المنصوب الذي مات عند الغاصب لعدم كونه منصوبا فقد علل بالعدم وكذا الامام ابو حنيفة استدل على نفي تخميس الفيء بانه لم يوجف وهو اليف عدم قال وقول الامام محمد في ولد المنصوب لا يضمن لانه لم ينصب وقول الامام ابي حنيفة في نفي خمس الفيء لم يوجف عليه من قبيل عدم العلم لعدم العلة فانه استدلال على عدم وجوب الزمان بعدم علته فبقي الذمة غير مشغولة كما كانت فليس فيه تعليل بالعدمي على انه لا يوجد في كتب المشائخ الكرام الاحد هم الاستدلال بالنفي من الوجوه الفاسدة وقالوا الاصح الاستدلال بالنفي الا اذا دل الدليل على ان السبب واحد ومثلوا بالمثالين المذكورين والظاهر ان مرادهم ان لا يجوز الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم بجواز ان يثبت بعلة اخرى الا اذا دل الدليل على وحدة السبب فح ينتفي الحكم بانتفائه ولعل كلام الامام فخر الاسلام نص فيه فعليك بالتامل لنا كما قول او لا عدم قدرت الوقاع مناسب للتشريع فهو معلل بالعدم ولما كان لقائل ان يقول ان التشريع معلل بالعنة وهي صفة وجودية قال والتعبير بالعنة لا يضر لان العبرة للمعنى وليس معنى العنة الا عدم قدرت الوقاع وهذا الجواب ليس بشئ فان العنة صفة قائمة بالعنين وهو الخلل في عروق الذكر او المني فوجودها وعدم القدرت من اللوازم كما لا يخفى وقد يقال في الجواب بان مناسبة العنة ليست الا لانه ملزوم عند قدرتها الوقاع فليس المناسب الذات الا هذا العدم ويمكن حمل كلام المصنف على هذا ايضا وانت لا يذهب عليك ان عدم القدرة بعوارض ضعف البدن اللحمي المضمن في نحو من وجود العنة

لا يوجب التشريع فالعلة العلة لا غير فافهم ولنا ثانيا من المحقق ان عدم العلة علة لعدم المعلول وهذا لا يصح مع تجويزه تعليل الحكم بعلل شتى الا ان يخص بما اذا علم وحدة العلة او المراد عدم العلل راسا وهذا انما ينفع لو ثبت تعليل للعدمي بالوجودي فقط كما لا يخفى فاذا كان الوجودي علت للعدمي فعدمه علة لعدمه اي عدم الوجودي علة لعدم العدم والوجود يشتمل عليه فان عدم العدمي مستلزم للوجود فالعدمي بعلة الوجودي و انت لا يذهب عليك انك قد عرفت انه لا معنى لتعليل العدمي بالوجود الا ان الوجودي مانع عن وجودها العدمي عدم له فعدم الوجودي انما هو عدم المانع فلا بد من المقتضي بل عليه علية عدم العلت بالذات وهذا العدم قد يتحقق في ضمن وجود المانع فتامل واستدل في المشهور اولا الضرب وهو من وجودي يعلل بعدم الامتثال مع كونه عدميا اجيب لا نسلم انه معلل بل المكلف عن الامتثال وهو وجودي فتامل فيه وتذكر ما سلف من ان التعذيب في الآخرة قد يكون بعدم المقدور كما في ترك الواجب ظنا فتدبر ايضا قلت لو لم يوجد المانع بل الحق في الجواب ان العلة ارادة المعذب وعدم الامتثال مصحح لتعلق الارادة ومرجح اياه فالعلة في الحقيقة الوجودي فافهم واستدل ثانيا الاعجاز مع وجوديته يعلل بالتحدي مع المعارض وعليه المدار مع وجوديتها تعلل بالدوران وهو الوجود والانتفاء عند الانتفاء والمركب من العدمي عدمي اجيب لا نسلم ان العدم ههنا جزء العلة بل العدم شرط فتامل فيه على ان الكلام في العلة بمعنى الباعث لا في المعرف والتحدي مع عدم المعارض والدوران دليلان ومعرفان للاعجاز وعلية المدار وفيه ما فيه لا نسلم على هذا الا بد من الدوام ان المظنة لا بد فيها نوع اقتضاء ولا يكون معرفا فقط والاستقرار في الفقه بقيد خلاف ذلك الا ان ذلك مسامحة من قبيل اقامة الدال مقام المدلول كذا في الحاشية وانت تعلم انه لا بد في العلية من المناسبة كما مر والمظنة انما هي علة للاشتمال على المناسبة فلا ايراد وان اراد بالاقامة هذا فلا وجه للتعريض فافهم الشارطون قالوا اولا العدم لا يتميز عن غيره لان التميز فرع الثبوت والاعدام لا ثبوت لها على ما تقرر في الكلام وكلما هو كذلك اي غير متميز لا يكون علة فالعدم لا يكون علة قلنا اولا لا نسلم انه اي التميز فرع الثبوت خارجا وان اريد انه فرع الثبوت ولو علما فلا نسلم انتفاءه في العدم ويتعلق بهذا تحقيق شريف قد بينا في تعليقاتنا على تعليقات شرح المواقف وقلنا ثانيا لو تم هذا لم يكن فرق بين عدم اللازم وعدم الملزوم فلا يكون عدم اللازم ملزوما وعدم ملزوم لازما وقلنا ثالثا كما اقول لو تم هذا لم يكن العدم للعدم اي لم يكن عدم العلة علة للعدم المعلول لفقدان التميز وهو خلاف المتقرر والكبرى القائلة كلما هو كذلك اي غير متميز لا يكون معلولا اذا ضم الى الصغرى المذكورة هي العدم غير متميز نتج العدم غير معلول ولو للوجودي وهو باطل بالاتفاق اي ما هو متفق عليه اتفاقا وهو معلولية العدمي بالوجودي وقالوا ثانيا لو كان العدم علة للوجود فاما مطلق واضيف الى ما فيه مصلحة اوالى ما فيه مفسدة اوالى نقيض المناسب او غيره والعدم المطلق لا يصلح للعلية بالضرورة والمضاف الى ما فيه مصلحة لتوقيت لها فلا يوجب الحكم والمضاف الى ما فيه مفسدة عدم المانع لان المفسدة هي المانع فلا بد من المقتضي غير ذي العلة لا العدم والمضاف الى نقيض المناسب لو كان علة فكان لكونه مظنة فلا يكون مظنة لان نقيض المناسب الظاهر غني عن المظنة بل يتبع بوصف نفسه ولو كان خفيا كان نقيضه ايضا خفيا لان خفاء احد النقيضين يستلزم خفاء الآخر فالعدم المضاف اليه ايضا خفي والخفي لا يعلم بالجلي فلا يكون مظنة ايضا والمضاف الى غير نقيضه غير راجح للعلية فانه تارة يوجد مع نقيضه فلا يوجب الحكم فالتعارض باطلة علية العدم باطلة وتوضيح ذلك في مثال مثلا اذا قيل المرتد يقتل لعدم الاسلام فليس قتله لعدم شيء ما مطلقا بل بالعدم المقيد فلو كان في تركه مع الاسلام مصلحة راجحة فاتفق الكفار فيه مفسدة فعدم الاسلام عدم المانع فلا بد من المقتضي والكفار الاسلام نقيضا المناسب بل هو اكثر المناسب للقتل فالظاهر

فهو العلة واما خفي فالاسلام خفي فعدمه خفي وان لم يكن هو نقيضا للمناسب للقتل شئ آخر ليوجد معه فيقتل بعد ما اسلم ايضا كما روي عن مالك فلا يكون عدم الاسلام علة قلنا مختارا ان المضاف اليه نقيض المناسب وهو العدم نفسه فلا ثالث حتى يكون هذا العدم مظنة له فلا بد من تصحيح هذا الثالث بالاستقراء كما في هذا المثال الحرابة ودونه خرط القتاد اقول على ان الاحكام متضادة ربما يعلل باوصاف متناقضة مع ان المعلل من شرع هذه الاحكام واحد كالعصمة المعلولة بالاسلام والقتل المضاد لها المعلول بعدمه والمقصد من هذا الحكم الترامي خوفا عن القتل فمختارا نه مضاف الى ما فيه مصلحة وهو علة للحكم المضاد للحكم المعلول بالمصلحة والمقصد تحصل المصلحة فلا تقويت متدبر وهذا الا توجه له فان المقصود للمستدل ان العدم اما مضاف الى المصلحة التي تحصل في الحكم المعلل بهذا العدم ففي اعتبار العدم له تقويت فلا يصلح علة وهذا لا يرد عليه شئ والمعترض توهم ان المراد مصلحة اي حكم كان وهو بعيد منه فافهم ومنها اي من شروط العلة عند جمهور الحنفية ان لا يكون العلة المستنبطة قاصرة مختصة بالاصل كجوهرية النقدين اي ثمنها خلفه في باب الربوا والاكثر من اهل الاصول ومنهم مشائخنا السمرقنديون عليهم الرحمة على جوازها اي جواز كون المستنبطة قاصرة كالمنصوصة اي كما انه يجوز تصور المنصوصة اتفاقا والمانع يقول لا فائدة فيها اي لا فائدة في اعتبار القاصرة واستنباطها لانحصار الفائدة في معرفة الحكم الفرع والنقض بالمنصوصة القاصرة بانه لا فائدة فيها ايضا يدفع بانها عدم التعدية نصا بخلاف المستنبطة فان عدم التعدية فيه بالراي وهو يحصل بالكف عن التعليل وقول ابن الحاجب في الجواب ان العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل فالفائدة دلالتها على حكم الاصل لا يخفى ضعفه فان حكم الاصل منصوص او مجمع عليه فهو معلوم على الكمال وجه فلا يحصل بالعلة فتلغو ادلالة لها بل الحق في الجواب ان النص دليل الحكم انا والعلة دليل لما فمعرفة الحكم فائدة فلا يلزم الفرار عنه والقول بانها ليست فائدة فقهية فانها استخراج حكم المسكوت ممنوع فان لهم الحكم ايضا من فوائد الحكم وليست منحصرة في استخراج حكم مسكوت كما لا يخفى قال المجوز اولا الدليل قد دل على علية الوصف القاصر فدلالة الدليل لا ينكر فوجب القول به وفيه ما سيأتي من دلالة الدليل ممنوع فان من شرطية العلية التاثير وذا لا يكون بدون التعدية وقال المجوز ثانيا لو كانت العلة مشروطة بالتعدية والتعدية انما يكون بالعلة دار لتوقف كل على الآخر والجواب بتعدية الوصف غير تعدية الحكم والعلية مشروطة بتعدية الوصف والتوقف على العلة تعدية الحكم فلا دور على انه ملازمة وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر فتدبر ثم قيل الخلاف الواقع في صحة التعليل بالقاصرة لفظي لان التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية والقاصرة ابدا حكمة وليست قياسا فلم يكن تعليلا والجماهير اراد وا به استخراج المناسب فحكموا بصحة التعليل به فلا خلاف في المعنى وهذا النقل في اصطلاح الحنفية لو تم لم يكن التعليل بلا قياس وقد قيل به كما قدمر في جواز التعليل بما يؤثر هو في جنس الحكم وقيل في التوضيح ليس الخلاف لفظيا بل معنوي مبني على اشتراط التاثير في الحكم كما ذهب الحنفية والاكتفاء بالاخالة كما عليه الشافعية فعلى الاول يلزم التعدية في المستنبطة والا فلم يؤثر في محل آخر ايضا فلم يكن علة دون الثاني لكفاية المناسبة بالراي ولو في محل الحكم من دون ظهور تاثير بالنص اصلا وقال في التحرير انه غلط لصحة التاثير عندنا باعتبار الجنس لعلة في الجنس للحكم فجاز كون العين قاصرة لا يوجد في غير الاصل ويكون جنسه تاثيرا في حكم جنس الحكم فلا ينفع البناء على التاثير فيما نحن فيه اقول مقصوده ان المراد بالتعدية ما يوجد هو او جنسه في غير الاصل وبالقاصرة ما لا يوجد هو ولا جنسه فيه بل يختص بالاصل والتعدية بعينه او جنسه لازم على تقدير وجوب التاثير بخلاف الاخالة وح صح البناء فان قلت المتبادر من تعدية العلة وجود عينها في محل آخر قال وهذا بالحقيقة تحرير للمسئلة ليكون محلا للمنازعة ولا يؤول الى النزاع اللفظي الذي يبعد كل البعد صدوره عن الخلصين الكرام فافهم تمم قال جمهور الشافعية اذا اجتمعت العلل وتعارضت المتعدية والقاصرة رجحت المتعدية لاشتمالها على

فائدة زائدة وهي افادة حكم الفرع واذا اجتمع وصفان صالحان للعلية واحدهما متعد والآخر قاصر يجعل المتعدي مستقلا بالعلية لامجموعهما
علية التعدية بذا فافهم ومنها ما من شروط العلة عدم النقض وهو تخلف الحكم عنها في محل عند مشائخ ماوراء النهر ومنهم الامام علم الهدى
الشيخ ابو المنصور الماتريدي قدس سره والامام فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله تعالى وابي الحسين المعتزلي وعليه امام الشافعية
وقال الاكثر يجوز النقض لمانع وعليه القاضي الامام ابو زيد من مشائخ ماوراء النهر وحنفية العراق قاطبة وهو الصحيح من مذهب علمائنا
الثلثة الامام ابي حنيفة وصاحبيه يقولهم بالاستحسان بالاثر المخالف للقياس وشرطهم لصحة القياس عدم كون الاصل معدولا
به عن سنن القياس فقد تخلف الحكم عن العلة ههنا ولما كان الشارطون يقولون ان العلة معدومة اذا تخلف مع وجودها قال ويبين
ان الوصف المؤثر غير معدوم فيها بل انما المعدوم التاثير وذلك كما يظهر بالتامل في الحاشية قال صدر الاسلام تكلم القوم
قديما وحديثا في تخصيص العلة ولم يرو عن الامام وصاحبيه وزفر وسائر الصحابة نص وادعى قوم من اجلة اصحابنا كالشيخ
الامام ابي بكر الرازي والشيخ ابي الحسن الكرخي والقاضي جليل ابن احمد السغدي ان مذهب ابي حنيفة القول بتخصيص العلة
واستشهدوا بالمسائل وذكر المحاسبي من الاشعرية ان ابا حنيفة يقول ذلك وعد من مناقبه وحال في التحقيق من قال بتخصيص
العلة من مشائخنا زعم ذلك مذهب علمائنا الثلثة انتهى وقيل يجوز النقض في المنصوصة فقط دون المستنبطة وقيل يجوز
في المستنبطة فقط دون المنصوصة لنا تخصيص عموم العلة كتخصيص عموم اللفظ فان ظاهر كل منهما يقتضي التناول لكن خص
في بعض الافراد فلا بد من القول بالجواز فان قيل العام لفظ فيقبل التخصيص بخلاف العلة فانه معنى غير قابل له قال والقول
بان التخصيص من صفات اللفظ فلا يتحقق في المعنى اصطلاح جديد لا يدفع المعنى فانا نقول ان العلة كانت موجبة للحكم
في كل ما يوجد فيه لكن تخلف لمانع يمنعه اياه من التاثير كما في العام المقتضي للحكم في الكل ويمنع المخصص في البعض فهل يمنع
جر اطلاق اسم التخصيص في المعنى شيئا واستدل مانعوا التخصيص والتخلف لزم التناقض لان وجود العلة يقتضي ان يوجد
فيه الحكم والمانع يمنع عنه اجاب عنه بقوله ولا يلزم التناقض لان المانع استثناء عقلا فلا نسلم ان وجود العلة يقتضي ثبوت الحكم
فيما يوجد فيه المانع وانما يلزم لو بقي تاثير العلة وهو ممنوع لمنع المانع واستدلوا ايضا بانه لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب
وكل مجتهد لان الكل احدان يقول عند انتقاض علة تخلف الحكم لمانع واجاب عنه بقوله ولا يلزم التصويب كما زعم الامام
فخر الاسلام لان التخلف في المستنبطة لا يسمع الا ببيان مانع صالح للمانعية فان ظهر هذا المانع حكم بخطاء العلل ولا بخطاء
معتبر التخلف فلا تصويب للفريقين فافهم على ان طرق الدفع كثيرة سوى النقض فيدفع بها تعليله فيظهر الخطاء من الصواب
وايضا وغايته ما لزم انا لا نعلم تعيين المخطئ من المصيب ولا يلزم منه اصابة كل في الواقع فتامل فيه قالوا اولا لو جاز التخلف
فلمانع او فقدان شرط وعدم المانع ووجود الشرط جزء العلة لان المستلزم للمعلول هو الكل من المؤثر وعدم المانع ووجود
الشرط ولا كل والحال انه لا جزء بوجود المانع او فقدان شرط انتفى العلة فانتفى الحكم بانتفائهما فلا تخلف قلنا النزاع
انما هو في الوصف الباعث المؤثر لا في الجملة ما يتوقف عليه المعلول ولا دخل للشرط وعدم المانع في التاثير اتفاقا فالمؤثر
نفس الوصف وقد تخلف الحكم عنه ومن ههنا اندفع قولهم في الاستدلال لو صحة العلة مع التخلف لزم الحكم في صورة التخلف
لان وجود العلة يلزم المعلول وجه الاندفاع ان يلزوم المعلول هو وجود العلة التامة الا المؤثر فقط والنزاع انما وقع فيه

واعلم ان دليلهم هذا والدليلان المذكوران سابقا تدل على انهم اراد وا بالعلة المؤثر التام الجامع لشرائط التاثير والادلة تامة فيه فان عدم المانع ووجود الشرط يتمان للتاثير البتة فاذا وجد المانع او انتفى الشرط انتفى المؤثر التام فانتفاء الحكم به فلا تخلف اصلا لو تخلف الحكم عن المؤثر التام لوجد الحكم محل التخلف ولزم التناقض لكونه ملزوما للحكم وايضا يلزم تصويب كل لان عدم وجود الحكم لما لم يكن لخبار التام العلة امكن ان يدعى كل احد علية كل وصف ولا يضر النقض اصلا فالاشبه ان النزاع لفظي فمن اجاز التخلف اخبار عن المؤثر الغير المستجمع لشرائط التاثير ومن منع منع عن المؤثر التام قال صاحب الكشف الخلاف في مسئلة تخصيص العلة راجع الى العبارة لان العلة في غير موضع العلة صحيح عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم الا ان العدم عند المانع مضاف الى عدم العلة وعند المجوز الى المانع قال المصنف والحق انه معنوي يظهر ثمرته في الجواب عن النقض فعند المجوز يجوز بابداع المانع دون المانع وفي مسئلة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة راجحة او مساوية فعند المجوز لا انخرام بل تخلف كمانع وعند المانع ينخرم استنى وهذا ليس على ما ينبغي فان انتفاء الحكم لازم البتة لعدم المانع فالمجوز ينسب اليه والمانع ينسب الى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها واما انخرام المناسبة بمفسدة راجحة او مساوية فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته فافهم وقالوا ثانيا يعارض دليل الاعتبار اي اعتبار العلة الذي هو مسلك من مسالكها ودليل الايدار الذي هو تخلف الحكم عنها والتعارض موجب للتساقط قلنا وجود دليل الايدار ممنوع بل التخلف ليس دليل الايدار الا بلا مانع والكلام عند وجوده فلا تساقط وانت اذا تاملت علمت ان الدليل تام ان اريد العلة التامة فان تخلف الحكم دليل عدم تمام العلة وقالوا ثالثا العدد الشرعية كالعلة العقلية في ايجاب الحكم ولا يخصص فيها فلا تخصيص في الشرعية والجيب بان العلل العقلية علل بالذات وما بالذات لا ينفك فلا تنفك علتها وتاثيرها فلا ينفك المعلول عنها وهذه اي العلل الشرعية علل بالوضع من الشارع فلا يستلزم معلولها فافترقا كذا في المختصر اقول هذا الجواب غير مرضي لان الشارع جعلها موجبات للحكم وجعله حق فهي والعقلية سواء في الايجاب فلا تخلف بلا مانع ومن ثمة يقدر المانع في العلة المنصوصة اتفاقا فالفرق بينها وبين العقلية مما لا طائل تحته بل الحق في الجواب ان المؤثر العقلي وهو العلية الفاعلية كالشرعي اي كالمؤثر الشرعي يجوز فيه التخلف لمانع وانما يجز التخلف في التامة الاثري لا يحترق الحطب الرطب من النار المحترقة لكون الرطوبة مانعة من الاحتراق والعلة التامة العقلية كالتامة الشرعية لا يجوز التخلف فيهما وبسير كلام المجوز فيهما بل في المؤثرة ونحن على ثقة منك انك اهتديت الى ان قياس الشرعية على العقلية قرينة واضحة على ان مراد المانع بالعلة هي التامة فثبت ولا تزل وابد اعلم بمراد عباده الكرام المانعون في المستنبطة قالوا لو صحت المستنبطة مع التخلف لكان هذا التخلف لمانع والا اي وانما يكون لمانع بل بلا مانع فلا اقتضاء من العلة فلا فاعلية والمانع انما يكون بعد العلة والا اي وانما يكون وجود العلة مع وجود المانع فعدم الحكم لعدم العلة لا للمانع فاذن قد توقف العلة على المانع وهو على العلة فيدور واجيب بانه دور معية اي تلازم بين العلية والمانعية وتوقف احدهما على الآخر ممنوع ووضح بان ليس المراد توقف كل منهما في نفس الامر على الآخر بل توقف علم كل منهما على العلم بالآخر وتقرر بان المراد انه لا يعلم بمانعية اي مانعية المانع الا بعد الاقتضاء اي العلم به والا يجوز انتفاء المقتضى فلا يعلم المانعية ولا يعلم الا اقتضاء وقت التخلف

الا بعد العلم بالمانعية فان التخلف من غير علة المانع ويوجب التردد في اقتضاء الموثر فح لزم الدور وقد يجاب بان ظن العلية يحصل بمسالكها من غير توقف على العلم بالمانع واستمراره موقوف على المانع اى العلم به عند التخلف فان التخلف مريب الا عند المانع والمانع موقوف على اصل الظن بالعلية لا على استمراره فلا دور اقول المانع اى الظن به في محل التخلف موقوف على ظنها فيه والا فيجوز انتفاء الحكم بانتفاء المقتضى وظنها فيه موقوف على المانع اى على الظن به فيه لان التخلف من غير مانع دليل عدم المقتضى والمسالك لا يفيد ظن العلية فيما تخلف فيه الحكم وان افاد في غيره الا عند وجود المانع فيدور واستشكل ايضا بما قاله الظن العلية العلم بالتخلف كما لو سالة فقيران فاعطى احدهما ومنع الفاسق فانه لا يحصل ح ظن غلبة الفقر الا بعد ظن انتفاء مانعا والمسالك بانفرادها لا تفي بالصواب بالجواب ان المتوقف على العلية والعلم بها المانعية بالفعل والظن بها والمتوقف عليه العلة الظن بها بالقوة وظنها وهو كون الشئ بحيث اذا جامع باعثا منعه مقتضاه وجد هذا الشئ اولا هذا المانعون في المنصوصة قالوا دليل المستنبط من مسالكها يوجب الظن بها والتخلف مشكك لاحتمال المانع في محل التخلف فيكون علة واحتمال عدمه فيه فلا يكون فلا تعارض بين دليلها ودليل عدمها الذي هو التخلف لرجحان الاول واجيب بان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر لانه تجويز الطرفين على السواء فقولك العلية مظنونة وعدمها مشكوك متناقض بل العلية ايضا صارت مشكوكة فقلت فما معنى قولهم الظن لا يزول بالشك قال واما قول الفقهاء الظن لا يرفع بالشك فمعناه ان حكم الاقوى الثابت لا يزول بالاضعف الطاري شرعا اى اوجب الشرع العمل بمقتضى الاقوى وان طرء الاضعف المعارض ولا يمكن مثله ههنا لان الكلام ههنا في نفس الظن بل يحصل عند التخلف ام لا اقول يمكن ان يقرر هكذا التخلف في نفسه مع قطع النظر عن عروض امر مشكك فاذا انضم مع دليل العلية احتمال المانع صارت العلية مظنونة ظنا قويا لاضمحلال انتفاء الاقتضاء بدليله والمشكوك يصير بالمرجح مظنونا بالضرورة فالصواب في الجواب ان عند الافراد كل من دليل المستنبطة والتخلف يوجب الظن لكل من العلة وعدمها وعند الاجتماع يحصل الشك في الطرفين للتعارض بينهما فلا نسلم قولك التخلف مشكك بل هو مفيد عدم العلة وفيه ما فيه فان احتمال وجود المانع وعدمه كلا منهما قائمان على السواء فالتخلف في نفسه مشكك فلا مجال للمنع الا ان يدعي ان احتمال عدم المانع بعيد لكثرة انتفاء الحكم لانتفاء المقتضى واصالة بعدم العلية فافهم واما المنصوصة فلا يقبل النقض وتخلف الحكم عنه للزوم بطلان النص العام المفيد للزوم الحكم اياه فان التخصيص على العلة بمنزلة قوله كما يوجد العلة فيه يوجد الحكم بخلاف الحكم المستنبط فان دليلها الاقتران اى اقتران الحكم مع عدم المانع فيجوز التخلف لاحتماله واجيب في المختصر ان كان النص قطعيا بعدم القبول للتخصيص سلمنا ولا نزاع فيه والا قبل التخصيص ويقدر المانع وليس هذا من بطلان النص بل التجوز لدليله اقول المنقض اى نقض مقدر مفروض والكلام فيه وامكان تقدير محال بان يكون مقطوعا فلا معنى لتسليم التخصيص فالتقدير للمانع هو الحق في الجواب فتدبر شرع الموانع كما ذكر في كتبنا خمسة الاول ما يمنع انعقاد العلة كجمع الحرفان الحرية ما لغة من كونه بعاوثانيهما ما يمنع تمامها وتاثيرها بالفعل في ايجاب الحكم كجمع عبد الغير فانه وان كان علة ما لما لا يجاب الحكم للكنه غير تام فيه فانها لا تتم الا باجازته لكونه ملكا له وثالثها ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبائع يمنع ملك المشتري مع كونه موثرا حقيقة لكن تاثيره متوقف على انتفاء الخيار ولذا بعد ارتفاعه يثبت الملك من الاصل ورابعها ما يمنع تمامه اى تمام الحكم وان ثبت

لزوم العدم العدم

تحقيق

ابتداءه كخيار الرؤية لا يملك الملك نفسه لكن لا يتم الملك بالقبض منه بل يجوز بالرد بلا قضاء ولا رضاء وهذا آية عدم تمام الملك ومنها يمنع لزومه اى لزوم الحكم كخيار الغبن الملغى من لزوم الملك فقط لا يمكن المشترى من الفسخ القبض الا بقضاء او تراض ولو لزم لما الفسخ جبرا بالقضاء ولم يتم الملك لم يحتج فى الفسخ اليهما فافهم واما الكسر فهو التخلف عن الحكمة دون العلة التى هى المظنة تخلف رخصة السفر عن الصنع الشاقة فى الحضر وعند البعض الكسر يقال على النقض المكسور الذى سيجئ فالمختار انه لا يبطل العلية وعليه الاكثر خلافا للبعض لنا العلة المظنة لا الحكم وهى شاملة لا نقض عليها اما المقدمة الاولى فلان الحكم لما وجب اعتبارها فى اناطة الحكم وامتنع اعتبار اطلاقها فى تعليق الحكم به فى نظر الشارع ويقدر تعيين القدر الصالح للاعتبار بحيث ينضبط عند المكلف ضبطت بما هو امارة ومظنة تيسيرا على المكلف فيكون هذه المظنة هى المعتبرة فى اناطة الحكم فهى العلة ولغت الحكمة هو ما فى المنهاج العلم باشتمال الوصف المجعول علة عليه اى على القدر الصالح دون العلم به اى بهذا القدر ممتنع فيجب علم فح هو العلة فاقول مندفع لان تقدر التعيين تحققا بحيث لا يبقى ارتياب لا ينافى الضبط تخمينا بما هو فى الغالب يستلزم اياه تدبر الا قلون قالوا الوصف المجعول علة تبع للحكمة فانه انما اعتبر لاجلها فهى العلة حقيقة فالنقض الوارد عليها وارد على العلة فيبطل العلية قلنا الوصف والنكان اعتباره لاجل الحكمة لكن لا يلزم كونها علة بل لا اعتبار لها الا اذا كانت مضبوطة وح فالعلية هى لا المظنة الا ترى البكارة علة للاكتفاء بالسكوت فى النكاح لحكمة الحياء لغلبة فيها والثيب لو كانت او فرحياء ولم يعتبر سكوتها اجماعا لعدم كون مراتب الحياء مضبوطة فى نفسها بل ضبطت بالبكارة نعم لو كانت لها اقدار مختلفة و لكل قدر وصف ضابط مناسب لشرع حكم حكم لا بد من تشريع حكم اليق بكل من الاقدار كالقطع اى وجوبه بالقطع العمد العدوان فانه ضابط لقدر من الجناية وحكمه اللائق القطع قصاصا تحصيلا للزجر والقتل اى وجوبه بالقتل العمد العدوان فانه ضابط لقدر آخر من الجناية اعلى من الاول فشرع الحكم اللائق به وهو القتل تحصيلا للاكثر من الزجر الموجود فى الاول واما النقض المكسور وهو نقض بعض العلة مع الغاء الباقى من الاجزاء وبان يكون العدد للمدعاة مركبة من اجزاء فتبين كفاية البعض من الاجزاء فى المناسبة ويلغى الباقى فى العلة ثم ينقض الجزء المناسب فالمختار انه وارد على العلة ويبطل به العلية الا عند ظهور بانع وعليه الاكثر خلافا لشرذمة قليلة ذاهبين الى ان الوصف والنكان طردا يدافع للنقض مثاله قول الشافعى فى بيع الغائب بيع مجهول الصفة فلا يصح كبيع عبد بلا تعيين فبعض الحنفى يتزوج من لم يرها فانه تزوج صحيح مع وجود الجهالة بناء على ان الجهالة مستقلة بالمناسبة فى افساد العقد لافضائه الى المنازعة والبغضاء فلو كان الوصف المدعى علة لكان الجهالة فقط كونه مبيعا وصف طردى لا دخل له ثم فى القياس المذكور شئ آخر قوى هو ان الجهالة انما يفسد الرضا من المشترى فيكون موكولا الى رضاه وينسب الخيار لانه يفسد وهذا بخلاف النكاح فانه يصح مع الغرر ايضا فلا يتوقف الا على الرضا بالتكلم بالسبب وقد وجد فيفيد لنا العلة ههنا اما المجموع او الباقى بعد الغاء الاول باطل للغاء الملغى من الاجزاء فتعين الباقى للعلة والباقى منقوض فيقبل هذا النقض فافهم ومنها اى من شرائط العلة الانعكاس عند البعض وهو انتفاء اى الحكم عند انتفائها اى العلة وذلك مبنى على منع التعليل بعلتين كل منهما مستقل بالاقتضاء للحكم اذ لا يكون الحكم بلا باعث عليه تفضلا منه سبحانه علينا كما هو مذهبنا معشر اهل السنة القائلين للبدعة او وجوبا عليه تعالى كما عند المعتزلة واذا لم يكن بلا باعث فينتفى عند انتفاء الباعث

ان نقض بيع الملك

لعدم وجود باعث آخر والحق عند الجمهور جوازه اى جواز التعليل باكثر من علة فلا يشترط الانعكاس ولذا عد الامام فخر الاسلام
الاستدلال بالنفى على انتفاء الحكم من الوجوه الفاسدة والقاضى البيضاوى يجوزه فى العلة المنصوصة فقط دون المستنبطة
وقيل عكسه اى يجوز تعدد المستنبطة دون المنصوصة والامام قال يجوز التعدد عقلا ويمتنع شرعا لو لم يجز التعدد
عقلا او شرعا لم يقع وقد وقع فان البول والغائط والمذى والرعاف كل يوجب الحدث باستقلاله وكذا القصاص
والردة كل منهما بانفراده علة للقتل اقيل ليس القتلان المعلولان لهما امرا واحدا والا لانحدث الاحكام وليس كذلك
بل الاحكام متعددة ولذلك ينتفى قبل القصاص بالعفو ويبقى الآخر وهو قتل الردة وبالعكس اى ينتفى القتل بالردة ويبقى
الآخر بالاسلام قلت تعدد الاحكام لا يوجب تعددا فى الذات فان الذات الواحدة ربما يضاف الى شيئين فتختلف
بالاعتبار فتختلف الاحكام ولو تعددت بالاضافة الى الادلة اذ ليس ما به الاختلاف ههنا الا ذلك واللازم باطل لان
الاضافات لا يوجب تعددا فى ذات المضاف اليه وللخصم ان لا يقنع عليه بل يقول تعدد الاضافة الى العلة يجوز ان يستلزم
تعدد المضاف وان لم يستلزم الاضافات الاخر بل هذا اول المسئلة فتدبر قال شارح المختصر لو اوجب الاضافة الى العلل
تعددا فى الذات لامكن بقاء احد الحدثين مع انتفاء الآخر فيمكن بقاء حدث البول مع انتفاء حدث الغائط وبان التعدد
لا يوجب امكان البقاء لجواز كونهما متلازمين قال المصلو لتعدد الذات لتعدد الوجود فتعدد الاعدام فكان يتصور عند العقل
انتفاء احدهما مع بقاء الآخر وانكان بينهما تلازم فى الواقع وهذا هو مراد شارح المختصر وللسائل ان لا يقنع عليه ويقول ان اراد
تصور انتفاء احدهما مع بقاء الآخر قصورا مطابقا فالملزوم ممنوع وان اراد انفكاك احد المتصورين عن الآخر فبطلانه
ممنوع وما قيل القتل بالردة حق الله تعالى والقصاص حق العبد وهما متغايران فمقبول مدفوع بان ذلك التغاير
معتبر فى جانب العلة والحكم المعلول هو القتل ولذلك كان الحكمة فى احدهما هو القتل بالردة حفظ الدين وفى الآخر
هو القصاص حفظ النفس وانت لا يذهب عليك ان القتل فعل قائم بالقاتل متعلق بالمقتول ولا شك ان القتل بالردة فعل الامام
او بالقوم مقامه والقتل قصاصا فعل الولى او من يقوم مقامه والاول واجب والثانى مباح فهما متغايران قطعا واما على المقول
فانما هو بتسليم نسبته الى الاولياء ان طلبوا القتل فليس ههنا اتحاد اصلا ولعله هو الذى رآه هذا القائل واعترض الآمدى بان النزاع
انما هو فى الواحد بالشخص والمخالف يمنعه فى الصورة المذكورة بل المعلول فى تلك الصورة واحد بالنوع اقول المفروض فى الصورة
المذكورة التوارد للعلل معا كما اذا بال ورعف معا فلو كان ههنا اتحاد بالنوع لا بالشخص لكان بازاء كل علة معلول شخصى
مغاير بالشخص للمعلول بازاء اخرى ولزم اجتماع المثلين وانت لا يذهب عليك ان هذا اللازم انما يتم لو كان لكل علة معلول
بل المؤثر ههنا القدر المشترك بين العلل فى واحد شخصى قليل ههنا مثلان فافهم ثم اعلم انه قال الشيخ ابن الهمام المظاهر
بعد كون الكلام فى الواحد الشخصى من الشرع وهذا يدل على ان الكلام فى الحكم الواحد بالنوع بل يتعدد عليه وح يتم الكلام
غير كلفة فان الحدث واحد بالنوع قطعا وقد تعدد موجباته وسقط المكلفات التى قدمت لاثبات الوحدة الشخصية
وتوهم انهم جعلوا من فروع الانعكاس وهو ان ينتفى بانتفاء العلة ومن البين انه انما يلزم لو امتنع تعدد العلة للحكم
المتعلق بالفعل الواحد بالنوع واما اذا امتنع فى الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع فح يجوز ان يبقى الحكم الشخصى بانتفاء العلة ويبقى نوعه

ان وقنا لتعدد

فلا انعكاس

فلا انعكاس فلا يصح التفرع فافهم واستدل لو امتنع تعدد العلل امتنع تعدد الادلة على حكم واحد لانها معرفات مثلها ويمنع الملازمة لان الادلة الباعثة اخص من مطلق الادلة فلا يلزم من امتناع التعدد في الاخص امتناعه في الاعم المتحقق في فرد آخر المانعون قالوا اولا لو تعددت العلل لزم استقلالا كل لانه مفروض وعدمه لنفسه غيره عنه ولزم الثبوت لهما لانهما مؤثران لانهما لامكان الثبوة بدون كل منهما فلزم التناقض قلنا الملازمة ممنوعة ومعنى الاستقلال والثبوت به كونهما بحيث اذا انفردت ثبت به الحكم وهذه الحيثية ثانية لهما دائما وليست منتفية فلا يلزم عدم الاستقلال ولا عدم الثبوت بهذا المعنى اقول انما اخترت ههنا هذا المعنى لانه مشترك بين المجوزين مطلقا عن القائلين بكون كل مؤثرة مستقلا عند الاجماع والمجموع والواحد جزء لا كما زعم التفتازاني من اختصاصه بالقائل بالجزئية فقط كما لا يخفى وسيجئ ما هو التحقيق ثم لا يذهب عليك ان هذا الجواب ليس بشئ لانه لو تعددت لامكن وجود شخص المعلول بدون كل فلم يتوقف على المعدوم يصلح تاثيرا حد اليه فلم يكن ثابتا بواحد فلا ثبت حيثية الثبوت به اى بتاثيره اذا انفردت بل يلزم ان لا يثبت بكل ولم يستقل واحد ثم ان كلا فرضت علة فيجب الثبوت بتاثير كل فلزم الثبوت به فلزم النقصان قطعا فتامل فانه دقيق كانه يعرف وينكر ثم ان هذا التناقض لا يلزم في الواحد بالنوع فان له وجودات فباعتبار بعضها يتوقف على واحد وبآخر على آخر فانكان الكلام فيه فالجواب تام قال في الحاشية احد الاستقلال بمعنى الثبوت بها لا الاخيرا وهذا على نحو بين الثبوت بالفعل والثبوت على التقدير والاول حقيقة والثاني مجاز كما في شرح المختصر وذلك كما تقرر ان اطلاق الوصف على الافراد المقدرة مجاز فالمستدل اجرى كلامه على الحقيقة والمجيب اجرى تحرير المراد وهذا الكلام بظاهره يدل على ان الثبوت لكل من العلتين عند الاجماع ثبوت تقديري مجازي وان الثبوت بكل ليس الا حال الانفراد وعلى هذا الانفراد شرط في ثبوت المعلول فعند الاجتماع لم يثبت الواحد منهما حقيقة فلا تاثير حقيقة فلا علية حقيقة وهذا بالحقيقة اعتراف باستناع التعدد حقيقة ثم قال ولما قلنا اندفع ما في شرح المشرح ان معنى الاستقلال هذا فلا يصح قول شارح المختصر وتسميته بالاستقلال مجازا وانت لا يذهب عليك ان غاية ما يلزم مما ذكر كون الثبوت مجازا في الثبوت على تقدير الانفراد ولا يلزم منه كون الاستقلال مجازا فان التجوز في التفسير لا يستلزم التجوز في المفسر ثم الحق المجازية قطعا لان التاثير ليس الا ثبوت الوجود بها وقد توقف على الانفراد فعند الاجتماع لا تاثير اصلا لفقد شرطه فلا استقلال وعلى هذا اقوى الاستدلال بحيث لا شبهة فيه فافهم وقالوا ثانيا لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المثلين اذ لا بد لكل من معلول وقد يجاب بانه على تقدير التعدد واجتماعهما العلة المجموع فيكون بازاء شخص واحد من الحكم قال المصنف جعل كل علة مستقلة عند الانفراد وجزءا عند الاجتماع تحكم اعلم ان هذا الدليل بظاهره يدل على امتناع التعدد للواحد بالنوع بل هو الاصح به فان لزوم اجتماع المثلين فيه اظهر وهذا يرشدك ايضا الى ان الكلام في الواحد بالنوع وح يمكن لنا ان نجيب بان العلة القدر المشترك لفرد منه لا كل يوجب شخصا من اثر المتوجه الآخر لم كان مقتضاه كل ذلك لكن تخلف لمانع وهو عدم صلوح المحل فاوجب المشترك يعدم اباء المحل عن قبول اثره فافهم واستقم واجيب بان ذلك اللزوم في العلل العقلية المفيدة للوجود لا مطلقا لامتناع التخلف هناك فيلزم من وجود معلول كل فيلزم المثلان واما الادلة المفيدة للعلم بالحكم فلا لعدم كونها علة بالحقيقة حتى يوجب الوجود كذا في المختصر اقول لا يخفى ان الكلام ههنا في العلة الباعثة المفيدة لوجود الحكم في الخارج وان كانت الافادة بوضع الشارع لا في مطلق الدليل على الحكم والعلة الباعثة لا يتخلف عنها الحكم كالعقلية فتامل على ان العلم ايضا موجود في الخارج فانه عندنا معشر المتكلمين صفة خارجية

قائمة بالعالم فيلزم اجتماع المثلين هناك ولو سلم ان العلم ليس موجودا في الخارج بل في الذهن كما عليه الفلاسفة او امر اضافي كما يلوح من بعض كلمات الامام الرازي فلا نزاع في الثبوت في نفس الامر وانما لم يسم موجودا في الخارج فيلزم اجتماع المثلين في نفس الامر فتدبر والصواب في الجواب ان المفروض ههنا التوارد على الواحد بالشخص بناء على ان الكلام فيه فيوجب كل عين ما يوجبه الآخر لامثله حتى يلزم اجتماع المثلين ولك ان تقول لا بد للوجود المعلول ان يتوقف على وجود العلة وهي سواء فيه واذا كانت الواحدة كافية فقد اثرت في وجود المعلول فلا يتوقف على الاخرى ايضا كافية فلا بد من وجود آخر ليؤثر هذه الاخرى فيه ويحصل هذا الوجود منها وتعدد الوجود يستلزم تعدد الشخص فلزم المثلان قطعا فتامل فيه وقالوا ثالثا تعقلوا في علة حرمة الربوا هي الكيل مع الجنس كما هو مذهبنا او الطعم كما هو مذهب الشافعي والاقتيات كما هو راي مالك بالترجيح بواحد منها على الآخر وهو فرع صلاحية كل وملزوم انتفاء الكل والا لكان كل علة فلا يحتاج الى الترجيح وهذا ايضا يرشدك الى ان الكلام في الواحد النوعي لان الربوا نوع تحته اشخاص كثيرة واجيب بانهم تعرضوا للابطال فان قائل كل منها ينفي الآخر لا للترجيح حتى يلزم صلاحية كل ولو سلم انهم تعرضوا للترجيح فلا اجماع على اتحاد العلة ههنا ولا يلزم منه الاتحاد في كل حكم القاضي قال اذا نص على استقلال كل من العلل لا بد من القبول لوجوب اتباع النص وما لم ينص فيه حكمنا بالجزئية لا بالاستقلال اذ الحكم بالعلية استقلالا دون الجزئية تحكم فلا يصح التعدد في غير المنصوصة وعورض بالعكس يعني بان الحكم بالجزئية دون العلية تحكم فلا يحكم بها ايضا اقول في العلية الغاء الآخر من وجه فانه لو انفرد واحد منها لادخل الآخر اصلا وليس كذلك الجزئية فانه لو انفرد احتاج الى آخر في التاثير فالجزئية تترجح فتامل انه دقيق ولك ان تعارض بان في الجزئية الغاء الاستقلال والتاثير عن كل وانما التاثير والاستقلال للمجموع وفي العلية كل موثر وليس لاحد الالغائين ترجيح فعاد التحكم على ان التعدد مرجوح لانه قليل وخلاف الاصل فالجزئية راجحة والجواب عن استدلال القاضي ان الاستقلال لكل يستنبط بالعقل بان يكون بينهما عموم من وجه فيوجد كل من العلل بدون الآخر مع الحكم فيعلم ان العلة المجموع بل كل مستقل وانت لا يذهب عليك ان هذا لا يستقيم في الواحد بالشخص فان الحكم الواحد بالشخص لا يوجد في محلين مع واحد واحد فقط فالاجابة بهذا الجواب يرشدك الى ان الكلام في الواحد بالنوع اللهم الا ان يقرر ان كلا من العلتين لما وجدت مع نوع الحكم بدون الآخر فكل موثر في النوع فاذا وجدنا في محل فيجب تاثيرهما في النوع فيه والنوع في محل واحد لا يوجد الا في شخص واحد فلزم تعدد العلل بمعلول واحد شخصي بالدليل فلا ينكر فلا تحكم فتامل فيه ثم انه قد تقرر الجواب بانه اذا وجدت كل بدون الآخر مع وجود الحكم فكل مستقل انفرادا وعند الاجتماع العلة المجموع ورده المصنف بان هذا التسليم بمطلوب القاضي فانه يقول بالجزئية في صورة التعدد بل الحق ان كلا اذا استقلت انفرادا علم ان الاجتماع ليس شرطا في التاثير واذا اثرت عند الاجتماع فالانفراد غير شرط فكل علة مطلقا اجتماعا او انفرادا فكل علة عند الاجتماع مستقلا كما كان عند الانفراد فافهم المقالیس المجيز للتعدد في المستنبطة دون المنصوصة قطعية فانتفى احتمال غيرها فلا تعدد بخلاف المستنبطة فانها مظنونة وربما يترجح كل بدليله فيجوز التعدد والجواب اولا منع القطعية فان النص على العلة قد يكون ظنيا ايضا وثانيا بعد تسليم القطعية منع نفي الاحتمال للغير اذ لا تنافي الامام المجيز عقلا المانع شرعا قال لو لم نمنع شرعا لوقع عادة ولو نادرا في بعض الاحكام ولم يقع فانقلبت قد وقع في الحدث علل شتى اجاب وقال واثابت باسباب الحدث متعددة حتى قيل اذا نوى رفع احداثه لم يرتفع الآخر ولو كان واحدا لم يحتج الى نيات شتى وهذا مبني على راي من زعم اشتراط النية في نوع

وملزوم انتفاء التعدد

التعليل المنصوصة

واما الاستدلال

والجواب

والجواب منع عدم الوقوع بل يجوز ان يكون مادة الوقوع الحدث وتجويز التعدد كما يجوز لا يكفيه لانه مستدل فلا بد له من اثباته ثم التعدد معدود دون انه اى المعلول بالاول فى الترتيب فى وجود العلل فانقلت قال الامام ابو حنيفة فيمن حلف لا اتوضأ من الرعاف فبال ثم رعف ثم توضأ يحنث فدل على ان الوضوء بالرعاف مع انه متاخر قال وما عن ابى حنيفة حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال ثم رعف فتوضأ حنث فمبنى على العرف فانه يقال فى العرف انه توضأ بالرعاف ومبنى الايمان على العرف ولا يلزم منه ان يثبت الحدث من الرعاف حقيقة واما فى المعية بان يوجد العلل معا فقيل العلة المجموع وكل من العلل جزء وقيل واحدة لا بعينها وهو الحق والمختار عند المصنف الكل واحدة علة ولا يخفى عليك ان على المذهبين الاولين لم يقع تعدد العلل وتواردها على واحد شخصى فان التوارد اما على التعاقب فالعلة الاول فلا تعدد او على المعية فلا تعدد ايضا لان العلة المجموع او القدر المشترك فعدهما من التعدد لا يصح بل الحق ما او ما سابقا ان الكلام كان فى الواحد بالنوع فمتى جمع تعدد علله والمختار عند الجمهور انه يجوز ثم المجوزون اختلفوا اذا وجد العلتان معا فهما متواردان على الواحد الشخصى كما فى المذهب الاخير او بل العلة للواحد الشخصى المجموع او القدر المشترك هكذا ينبغى ان يحرر الخلاف وح يلقوا اكثر القيل والقال الذى مر فافهم وثبت لنا لو لم يكن لكل دفعة فاما بالمجموع ويكون كل جزء او لواحد وهما باطلان اذ الحرية ينافى الاستقلال وقد فرض كل مستقلا وفى الحدة التحكم اقول قد يطلق الاستقلال على الثبوت بها لا بغيرها كما مر وهذا المعنى حقيقة فى الانفراد اى فيما اذا انفرد واحد منها ومجاز فى الاجتماع اى فيما اذا وجد كل دفعة لانه ثابت على تقدير الانفراد فقط وقد يطلق الاستقلال على الثبوت بها نفسها اى لا يتوقف اقتضاءها للثبوت على غيرها كما فى الامثلة المتقدمة وهذا لا ينافى الثبوت بالغير ايضا والتحقيق ان هذا والاول متساويان فى المستقلة للواحد الشخصى فان الثبوت لعلة لا يعقل الا بالاحتياج اليها واذا احتاج فلا يمكن ان يتحقق بدونها وهو المراد ههنا لانه التوارد المتنازع فيه بالتحقيق والا اى ان لم يكن توارد المستقلة بهذا المعنى بل بالمعنى الاول لزم توارد العلل الناقصة فى هذا الواحد بالشخص اذ الثابت بالانفراد اى بالعلة المنفردة ابتداء الشخص آخر غير الثابت بالمجتمعة فلم يكن كل مستقلا بهذا المعنى بل المجموع هو المستقل وكل علة ناقصة فلا توارد ح ولا نزاع فيه كما مر ومن ههنا اى من اجل ان المتنازع فيه هو توارد ما لا يتوقف اقتضاءها على الغير الزم المانعون اجتماع المثلين بخلاف ما اذا كان كل مستقلا عند الانفراد وجزء المستقل عند الاجتماع لا وجه لاجتماع المثلين وحينئذ اى حين تحقق ان المتنازع فيه توارد ما يكون تاما للاقتضاء اندفع ما اورد ان اراد الاستقلال لكل عند الانفراد فغير مفيد لكم لان الجزئية عند الاجتماع لا ينافى الاستقلال عند الانفراد وان اراد الاجتماع اى الاستقلال عند الاجتماع ففس المتنازع فيه هو فالمنافاة لاستحالة فيها وجه الاندفاع ان المراد بالاستقلال كونه تاما فى الاقتضاء وهذا المعنى ثابت له دائما اجتماعا وانفرادا فتامل ولك ان تورد بوجه آخر هو ان القدر المسلم هو اقتضاء ثبوت نوع الحكم عند عدم المانع ثابت لكل بدلا ابدا وهذا لا يوجب ثبوت اقتضاء شخص الحكم لكل اجتماعا فتامل اقول ربما يمنع الحكم على تقدير الوحدة كما هو الشق الاخير من الثانى وانما يكون التحكم لو كان الوحدة بعينها بل الوحدة لا بعينها فانه يجوز ان يكون العلة حقيقة احدها لا على التعيين والجواب ان الكلام ههنا فيما اذا لم يكن هناك امر مشترك بينهما هو العلة حقيقة كما فى عدم الجزءين فان بطبيعة عدم الجزء من العلة مع اى تعين كان هى العلة حقيقة وح ان اريد بالمعية لا بعينها المبهمة اى الواحد من التعينات المبهم الموجود بوجود كل لزم عدم تحصلها والمعلول متحصل والعقل متوحش عن تجويزه فلا بد ان يراد معينة مخصوصة اية كانت وفيه التحكم فتدبر

فتبين المجموع فتكون جزء

فتبين الواحد فتكون علة

وهذا الجواب ليس بشئ فان تقدير عدم القدر المشترك تقدير محال ولا اقل من احدهما لا بخصوصه والاستيحاش عن عليّة المبهم للمتحصل انما هو في العلة الجاعلة حقيقة لا في المؤثر الذي تاثيره باعتبار الشرع ووضعه كيف لا والعقل لا يابى ان يحكم الواحد الحكيم بنوع من الحكم ويعتبر تاثير اوصاف متعددة في هذا النوع وتاثير احدهما لا بخصوصها في شخص من اشخاصه واما اعتبار تاثير اوصاف متعددة في هذا النوع وتاثير احدهما لا بخصوصها في شخص من اشخاصه واما اعتبار تاثير كل في شخص من اشخاصه فممتنع لانه معرض الى التناقض كما عرفت فافهم اصحاب الجزئية قالوا لو كان كل علة لزم اجتماع المثلين كما مر او واحدة فالتحكم اى لو كان واحد منها علة فالتحكم لازم وكلاهما باطلان فتعين الجزئية اقول في الجواب لا نسلم لزوم اجتماع المثلين فان العينين تواردا على واحد لا شيئين ومعنى عليّة كل تفرع واحد على كل فالمعلول واحد لا اثنينية اصلا ومعياره هي معيار هذا التفرع صحة الغاء احدهما بان يقال وجد العلة فوجد الحكم وهي صحيحة ههنا في كل بالنسبة اليه بالاستقلال اذ يصح فيما اذا بال مرعف معا بال فصار محدثا ومرعف فصار محدثا هذا وملك ان تقول لا يصح تحليل معنى الغاء ههنا الا لاجل اشتمال كل على الواحد لا بعينه الذي هو المتفرع عليه حقيقة لا بخصوصه كيف لا والتفرع على شئ ينافي الوجود بدونه فافهم ولهذا اى لان الواحد هو المتفرع على كل لم يكن الاحتياج في وجوده عند عدمه الى الاخرى كما اذا اسلم المرتد الذي قتل غيره ظلما فلا يلزم الاجتماع للمثلين كما لا يلزم الافادة بالمجموع وقد عرفت فيما مر لزوم اجتماع المثلين البتة فتذكر والحق في الجواب منع التحكم على تقدير الوحدة لا بعينها كما مر قال في شرح المختصر في الجواب انه ثبت بالجميع بمعنى ثبوته لكل واحدة استقلالا كما في الادلة السمعية وكل مستقل باثباته حتى لو انتفى الاخرى لا يصر عدمها والفرق بينه وبين ما ادعيتم ظاهر ورد بان لا فرق بمضرة عدم احدها وعدمها فانه لا نزاع في الاستقلال عند الانفراد فاذا عدم احدهما ينفي الاخرى منفردة مؤثرة بل الفرق بان عليّة الجميع على هذا يرجع الى الكل الافرادي وعلى ما ادعى استدل يرجع الى الكل المجموعي قال المصنف في جوابه في الحاشية ان العلة اذا كانت هي المجموع فبانتفاء واحدة انتفى المجموع الذي هو العلة التامة والمعلول ممكن فنزال وجوبه المكتسب من العلة التامة بانتفائها فيصير عدمها في بقائه فلو ثبت ثبت لعلة اخرى بخلاف ما اذا كان كل واحد منهما علة مستقلة فانه اذا لا يحدث الامكان بانتفاء واحدة منهما لانه ضروري لعلة اخرى مستقلة فلا يصر عدمه فلا يحتاج الى علة اخرى وافادة اخرى والا هذا اشار بقوله لم يكن الاحتياج الى افادة اخرى وهذا كلام متين لكن بقي انه لا يصح اكتساب وجوب واحد من اثنين فانه من المحالات ان الواجب بالغير انما يجب بايجابه فيلغو الآخر فعند التعدد لا يصح اكتساب الوجوب فينفي على امكانه فلا توجد اصلا فلا يصح توارد المستقلتين على الواحد الشخصي فافهم قالوا الواحد لا بعينها قالوا بطل الجزئية لكل للاستقلال اى الكفاية كل بالافادت وبطل الاستقلال لكل ههنا للاجتماع المنافي للاستقلال والمعين بين انه يحكم عليه فتعين الواحد لا بعينه والجواب ظاهر هو منع المنافات بين الاجتماع والاستقلال فانه يكون تاما في الاقتضاء وهو موجود في كل وانت خبير بان التمام في الاقتضاء يقتضي الوجود به والغنية عن الآخر في الاقتضاء فلو كان عند الاجتماع كل علة مستقلة يكون للغاة وهو خلف فالاجتماع ينافي الاستقلال فقد تبين الحق يا قوم حجة فافهم واما العكس وهو تعليل حكمين لعلة واحدة بمعنى الامارة اتفاق اى متفق على جوازه بمعنى كونها امارة مجردة لحكمين كالغروب امارة لجواز الفطر ووجوب المغرب واما لعلة اى تعليل حكمين لعلة بمعنى الباعث فالمختار جوازه وقيل لا لنا لا بعد في مناسبة وصف لحكمين واعتبار الشارع اياه فيهما كيف وقد وقع كالسرقة للقطع زجرا والتغريم جبرا كما فات وهذا لا يصلح الزاما لعدم الاجتماع فان الحنفية لا يغرمون بل هو ملتحق في حق التغريم بما لا تسمية له دليل بالرد لكان اولى والقدف علة للحد اى للجلد وعدم قبول الشهادة

(قوله اى افادة اخرى)

بالنص ابدا ئما كما هو مذهبنا ونقضيه ظاهر النص اوالى التوبة المنكرون قالوا اولا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون وصف واحد علة لحكمين قلنا لو سلم بطلان صدور الواحد من الكثير ولم يقم عليه دليل فانما ذلك في الواحد الحقيقي من جميع الجهات وههنا جهات مختلفة وايضا ذلك في العلل الحقيقة العقلية لا الوضعية الشرعية كما لا يخفى وقالوا ثانيا تجويز تعليل حكمين بعلة تحصيل الحاصل بحصول المصلحة باحدهما اى باحد الحكمين فلو شرع حكم آخر لتحصيلها ما يلزم تحصيل الحاصل قلنا ذلك اللزوم اذا لم يحصل للوصف مصلحتان وكان كل من الحكمين وشرعه مستقلا في التحصيل اى في تحصيل المصلحة واما اذا كان مصلحتان لا يكفي الحكم الواحد لتحصيله لابد من شرع حكم آخر فافهم ومنها اى من شروط العلة ان لا يتاخر عن حكم الاصل كتعليل ولاية الاب في الاموال على صغير الذي عرض له جنون بالجنون فيلحق به المجنون في حق النكاح للاشتراك في الجنون ومثل شارح المختصر بتعليل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولي ولا يخفى ما فيه اذ لا معنى لعلية جنون الولي لعدم كون الصغير واليا ولا مناسبة اصلا فقيل انه وضع الظاهر موضع المضمر والمعنى سلب الولاية عن الصغير العارض له جنون بجنونه العارض وقيل تعبيره بالولي لا يخلو عن كدر بل المعنى ان تعليل سلب الولاية عن الصغير المجنون بالجنون الذي هو عارض في الولي البالغ المقيس على الصغير المجنون في سلب الولاية اقول مع انه ابعد عن الفهم ليس المراد لان المطلوب ههنا العروض في الاصل لانه في صدد تمثيله بمثال ولم يذكر لا في فرع اى ليس المطلوب العروض في الفرع وقد ذكر فا لمطلوب غير مذكور وما هو مذكور وغير المطلوب بل المعنى سلب ولاية الولي عن الصغير الذي ليس وليا لاجله اصلا بالجنون العارض له ولا يخفى ان التوجيه الاول اظهر الكل وقد يمثل بتعليل نجاسة لعاب الخنزير بالاستقذار اى عده قذارا فيقاس عليه العرق وهو اى الاستقذار متاخر عنها لان عدة قذارا بعد العلم بنجاسته ورد الشيخ ابن الهمام بانه اى التاخر غير لازم لجواز المقارنة بينهما اقول الاستقذار طبعا مقدم على نجاسة اللعاب لكنه لم يظهر عليه والاستقذار شرعا متاخر عن النجاسة ولو رتبة لان الظاهر لا يستقذر شرعا فليس ههنا استقذار مقارن فافهم لنا لو تاخرت العلة عن شرع الحكم لم تكن شرعا لها اى لم تكن بشروعية الحكم لاجل العلة فلم يبق العلة علة هذا واستدل على المختار ايضا لو تاخرت العلة عن الحكم ثبت الحكم بلا باعث بوجوده قبل الباعث بالعرض اقول هذا الاستدلال مبني على امتناع التعليل بعلتين والا فالملازمة ممنوعة لجواز ان يكون الحكم معللا بباعثين يوجد باحدهما ثم يوجد الباعث الآخر فافهم ومنها اى من شروط العلة ان لا يعود على اصله بالابطال اى لا يكون التعليل مبطلا لحكم اصله كتعليل الشافعية نقض السلم وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه قال ابن عباس نزلت في السلم وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فليسلم في كيل معلوم بحرج احضار السلعة فيجوز السلم الحال كالموجل المبطل للاجل المنصوص في السلم ومنها ان لا يخالف نصا او اجماعا كايجاب الصوم على الملك المعرفة خاصة في الكفارة بتعليل الزجر فانه مبطل للنص الموجب لتعديته عن الاعتاق وفي اليمين عن احد الامور الثلثة ولا يخفى ان هذا مبطل للاصل ومنها ان لا يوجب العلة المستنبطة زيادة على النص مطلقا سيد اكان او مخالفا عندنا لانه نسخ وتغير مطلق فلا يجوز بالقياس الذي هو دون النص ولا يوجب زيادة منافية عند الشافعية فان مطلق الزيادة ليست معتبرا عندهم ومنها اى الزيادة على النص مطلقا مع تجويز التخصيص للعام والتقييد للمطلق فيها كابن الحاجب اى كما منع ابن الحاجب مطلقا تناقض ظاهر ومنها ان لا يخالف قول صاحب

قوله لنا ان العلل الشرعية الخ

عند من قربه على القياس وقد تقدم تحقيقه ومنها اى من شروط العلة المستنبطة خاصة ان لا يكون بها وصف معارض صالح لمداخلته فى العلية فى الاصل والا اى وان كان معارض جاز التعليل بالمجموع المركب منها ومن المعارض فلم يتم مستقلا الا ان يكون كل مستقلا بدليله فح عدم الاشتراط والاشتراط موقوف على الخلاف فى جواز تعدد العلل ومنها اى من شرط العلة ان لا يكون دليلها متنا ولا حكم الفرع وكو لعمومه او خ كيفى بهذا الدليل لاثبات الفرع وضاع التعليل الا عند النزاع فى دخول الفرع فيه اى فى كون عمومه حجة ونحوهما فانه يجوز اثبات الفرع بان العلة المشتبهة بهذا الدليل لكون وجودها فيه اظهر والمختار عدمه اى عدم الاشتراط بهذا الشرط لنا الملك ثابت ولا ينافى سلوكه وجود مسلك آخر لان تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر ولا يميل المانع الا انتفاء الفائدة مع التطويل وليس بمتحقق اذ تعدد طرق المعرفة من الفوائد فليس بتطويل بلا فائدة الشارطون قالوا والرجوع الى الدليل المتناول لحكم الفرع رجوع عن القياس اليه فلا يصح قلنا الرجوع ممنوع لان الثبوت اى ثبوت حكم الفرع بكل من القياس وبهذا الدليل مرجوع فى القياس اليه لاثبات العلية لا لاثبات الحكم غاية ما فى الباب ان بهذه المسافة اطول من مسافة الاثبات من الدليل ولا ضير فيه مسئلة اختلف فى كون الحكم الشرعى علة لحكم شرعى آخر المختار جوازه كونها اى العلة حكما شرعيا كالقول المخفية فى المدبر فانه علق عتقه بمطلق الموت وهذا حكم شرعى ثبت بايجابه فلا يباع كام الولد وهذا ايضا حكم شرعى معلل بالاول عندنا وقيل انما يجوز كونها حكما ان كان التعليل لجلب مصلحة وانكان لدفع مفسدة فلا يكون حكما شرعيا وقيل لا يجوز مطلقا سواء كان لجلب منفعة او دفع مفسدة لنا ما عن الخثعمية انها قالت يا رسول الله ان ابى ادرك الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على راحلته فيجزى ان احج عنه فقال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارائت لو كان على ابيك دين فقضيته ما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق كذا فى بعض كتب الاصول والذى يظهر بمراجعة كتب الحديث انه لم يقل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارائت فى حديث الخثعمية بل فيه اجاز الحج عن ابيها بل انما كان هذا القول فى جواب امراة اخرى سالته عن حج ابيها وقالت امى ضعيفة لا تستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزى عنها ان احج فقال ارائت آه رواه الشيخان وفى حديث آخر ان رجلا قال ان ابى مات ولم يحج افاحج عنه قال ارائت لو كان على ابيك دين آه رواه النسائى وبعد اللتيا والتى فقد نبه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه على ان العلة لصحة القضاء صيرورة التى دينا على الذمة وهو حكم شرعى فافهم المفصلون قالوا لو لم يكن لجلب منفعة كان لدفع مفسدة ناشية منها وهو باطل اذ الحكم الشرعى لا يكون منشا مفسدة ودفع بمنع الملازمة مستند الجواز اشتماله على مفسدة مرجوحة ومصلحة راجحة بشرع لاجلها وح لا بد من دفع تلك المفسدة المرجوحة تحصيلا للحكم فيدفع بحكم آخر كحد الزنا شرع لحفظ النسب وهو المصلحة من شرعه لكون يؤدى الى اتلاف النفس لكونه رجما وهو مفسدة لازمة منه فدفع بالمبالغة فى اثباته بايجاب الاربعة من الشهود وعدم اعتبار الاقرار فيه الا اربعا فى اربع مجالس مع الانذار بالشبهات فتم الحكمة النافون مطلقا قالوا لو كان الحكم الشرعى علة لحكم شرعى آخر فاما ان يكون متقدما او متاخرا او مع والكل باطل اذ ان تقدم الحكم الشرعى العلة على معلوله لزم النقض وهو التخلف وان تاخر عن معلوله لزم تاخرها وقد علل من قبل وان قارن مع معلوله لزم التحكم لان كلا منهما حكم شرعى ولا اولوية لعلية احدهما الا آخر من العكس والجواب اختيار الشق الثالث ومنع التحكم للمناسبة فى احدهما اى يكون احدهما وصفا مناسبا باعثا على تشريع الآخر لتضمن

للعلية كبطلان البيع المتجاسة فان النجاسة لبطلان احرازها بالبيع دون العكس اقول على ان الحكم الثاني المتاخر يجوز ان يكون
اجماعيا ثابتا بالاجماع على علية الاول فح نختار الشق الاول ونقول انما يثبت علية حين تحقق الاجماع عليها وعنده يثبت الثاني
فلا نقض وانت لا يذهب عليك الاجماع كاشف عن حكم ثابت من قبل فللمستدل ان يقول ان الحكم الاول ان كان علة فعلية
من قبل وان ظهر بالاجماع فالحكم الثاني ايضا من قبل معارن وان كان انكشافه بالاجماع الان فالتحكم والا فالنقض فافهم
مع ان اللازم ههنا التخلف اى تخلف الثاني عن الاول في النزول لا في الحكم فانه كان تجوز استنباط هذا الحكم الثاني من الاول
من وقت نزوله لكن نزوله بعد متخلفا عنه لتقرير ما كان يستنبط بالتعليل وهذا ليس من التخلف في شئ وهذا ايضا جواب باختيار الاول
فافهم وانت تعلم فساده وان هذا الحكم الذي كان جائز الاستنباط هل تعلق بالمكلف من حين تعلق الاول وان كان الكشف باستنباط
ثم بعد الحين يوحى آخر وحي ودخل في الشق الثالث ولزم التحكم ام لم يتعلق بل انما يتعلق بنزول الوحي الآخر فح لا يصلح استنباطه
من الاول ولزم النقض فافهم ولك ان تجيب ايضا باختيار الاول وتمنع استحالة التخلف لجواز المانع فتدبر مسئلة اختلف في
جواز تركب العلة فذهب البعض الى انه لا يجوز تركبها المختار جوازه كونها مركبة لنا لا يمتنع عقلا كون المجموع المركب من عدة معان
مما يظن عليه بسيطا كالبسيطة فانها يطلق بسيطا كالهواء والحاصل دعوى البديهة في الامكان ثم بين الوجود وقال كيف لا يصح
وقد وقع تركب العلة كالقتل العمد العدوان فانه علة لوجوب القصاص والهتك على صوم الشهر المبارك عند الوجوب الكفارة وهكذا
المنكرون قالوا اولا لو كان المجموع علة فقيام العلية اما لكل جزء منه او لواحد او بالمجموع والاقسام باطلة لانه ان قامت العلية
بكل جزء منه فكل منها علة لا المجموع او انقامت بواحد فهو العلة لا المجموع او قامت بالمجموع من حيث هو المجموع افاد لا يصح قيام
الواحد بالكثير فلا بد من جهة واحدة تحتها يصير الكل واحدا فالكلام عائد فيها كالكلام في العلية والتسلسل والكل انا نختار الثالث
ونقول انها قائمة بالمجموع الذي توحد توحدا اعتباريا باعتبار عروض هيئة اعتبارية لازمة للاجتماع لا يتسلسل لعدم الحاجة
الى هيئة اخرى فتامل فيه اقول على انها اى العلية اعتبارية فيجوز ان يتصف بها الكثرة من حيث هي كثيرة ولا يحتاج الى جهة واحدة
ولا يذهب عليك ان الجواب الاول لا يتم الا بانضمام هذا فان له ان يقول عروض الهيئة للكثير المحض وهو الجواب الثاني فافهم مع ان العلة
مجموع العلل الناقصة فان كل جزء منها يتوقف عليه المعلول في الجملة فيجوز ان يقوم بكل جزء علة ناقصة يعني يجوز ان يكون وصف
العلية التامة مركبة من العليات النواقص ويكون الكل قائما بالمجموع واجزاؤه باجزاءه ومعنى قيام الجميع بالجميع قيام الاجزاء
بالاجزاء فتدبر واما الجواب عن استدلالهم بانها ليست صفة للوصف المركب حتى يتوجه السوال في قيامه به بل صفة للشارع متعلقة
بمعنى انه حكم بثبوت الحكم عند كذا في المختصر فلا يخفى وهنه وسخافته فان الباعثة وكونه مجعولا من الشارع لكل صفة للوصف البتة وامكان
هذا الوصف بالجعل من الشارع فافهم وقالوا ثانيا لو ترك الوصف لكان عدم كل جزء علة لانتفائها ضرورة ان عدم الجزء
سبب لعدم المركب ويلزم النقض لعدم ثان بعد عدم اول يستلزم المركب وعدم استلزام هذا العدم الثاني له لاستحالة
انعدام المعدوم فقد وجد عدم جزء ولم يوجد بخدائه عدم المجموع النقض فلزم النقض وانت لا يذهب عليك ان البول اذا
خرج فقد وجد الحدث ثم اذا خرج بعد ذلك المذي فلم يوجد حدث لاستحالة اتحاد الموجود المثلين فلزم النقض قوله الكل ان التخلف
بسبب المانع وهو الحصول بعلة اخرى والتخلف لمانع لا يقدح في اقتضاء المقتضي والسر في مانعية الحصول بعلة اخرى

لعدم الحاجة

ان الامكان شرط في تاثير العلة يعني ان تساوي نسبة الطرفين مع قطع النظر عن تاثير المؤثر شرط والضرورة قبل تاثيره ولو بالعلة ينافيه اي الامكان بالتاويل المذكور اقول ولك ان تقول في الجواب العلة عدم كل جزء من الاجزاء بدلا او بالذات يعني علة العدم للمركب عدم جزء ما من اجزائه بل عدم علة ما من علله وانما يطلق على كل واحد واحد من اعدام الآخر لانه متحقق في ضمنها فلم يلزم النقض والتخلف عن ما هو علة حقيقة فافهم واذا تاملت حق التامل ايقنت ان الجواب حقيقة هو هذا واجيب في المختصر بانه يجوز ان يكون عدم الجزء عدم شرط العلية بان يكون وجود الجزء شرطا لها واورد عليه ان الكلام في تركب العلة من الاوصاف فلا يكون وجود الجزء وشرطا واجيب بانه لا استحالة في ان يكون الشئ جزء بشئ شرطا لصفة العلية العارضة له فتامل فيه وتعقب المصاب بانه لو سلم الشرطية لا يندفع الايراد فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط كما ان عدم العلة يوجب عدم المعلول ففي صورت تعدد الاجزاء بتعدد الاعدام فاذا اعدم لواحد فلا ينعدم باخرى فيلزم المحذور قهقري فافهم مسئلة لا يشترط في تعليل العدم بالمانع وكذا في تعليله بانتفاء الشرط وجود المقتضي وقيل نعم يشترط والا اي وان لم يكن وجود المقتضي مشروطا بل جاز عدمه فالعدم للمعلول لعدمه لا بوجود المانع فيلغو التعليل به لنا كل من عدم المقتضي ووجود المانع مستبد في الدلالة والاعدام عين عدم المعلول وانكان في الواقع العدم معللا لاحدهما ومن ابين انه لا دخل في الاستدلال بدليل عدم قيام آخر قال في الحاشية فيه اشاره الى انه انكان النزاع في الدلالة المقيدة للعلم فالحق عدم الاشتراط وانكان في العلة حقيقة فالحق الاشتراط انتهى والسر فيه ان علت العدم بالذات عدم العلة التامة وذلك انما يكون بعدم واحد من الاجزاء لا بعينه اذا كانت مركبة والخصوصة ملغاة فاذا وجد المانع فقد بطل تمامية العلة بعدم المعلول واذا عدم المقتضي فعدمه بعدم العلة ظاهر فالتحقيق انه انكان النزاع في العلة حقيقة فالاستناد الى الاول منهما اي كان فافهم وح اي حين ما بنينا لا حاجة الى تقدير المقتضي بان يكون بحيث لو فرض المقتضي لمنعه كما في التحرير لان الكلام ان كان في نفس الدلالة فالكل مستقل فيها فلا حاجة الى التقدير المقتضي والا فلا تاثير للمانع في نفس الامر عند انعدام المقتضي نعم العدم بعدمه اظهر من العدم بالمانع ولا يذهب عليك انه انما احتاج الى تقدير المقتضي ليظهر مانعية المانع حتى يصح الاستدلال به فافهم مسئلة حكم الاصل ثابت بالعلة عند الشافعية وبالنص عند الحنفية فقيل الخلاف بينهم يعطى وهو الاشبه بالصواب لان مراد الشافعية انها الباعثة عليه ومراد الحنفية انه المعروف لنا الحكم ولا تناكر في ذلك بعدم ورود النفي والاثبات على مورد واحد وكيف لا يكون مراد الشافعية ما ذكر وحكم الاصل قد يكون قطعيا والعلة مظنونة فلو كان ثبوت الحكم ومعرفته من العلة لا يبقى القطعية وقيل النزاع معنوي واختاره السبكي من الشافعية قائلا نحن معاشر الشافعية لا نغير العلة بالباعث فانه لا باعث سوى الله تعالى على احكامه بل هو مختار في الحكم وانما نغير بها المعروف ومعنى التعريف ان ينصب امارة عن الحكم فيجوز ان يتخلف الحكم عنها في حق العارف به فعلى هذا صار العلة بمعنى العلامة والامارة مع انها قسيمه وكونها باعثة لا ينافي اختياره تعالى فان موافقة حكمه تعالى للحكم والمصالح لا يوجب الاضطرار مع ان ما ذكر مخالف لسائر كتب الشافعية فانهم متفقون على العلة الباعثة فافهم وجعل السبكي ثمرة الخلاف جواز التعليل بالقاصرة وعدمه فمن جعل العلة باعثة للحكم فالفائدة عنده التعدية فلا يصح التعليل بالقاصرة ومن جعله معرفا ففائدة التعليل تحصيل معرف الحكم فيجوز بالقاصرة ولا يذهب عليك وان كونها باعثة لا يوجب انحصار الفائدة في التعدية بل معرفة الحكم ايضا فائدة فلا يمنع القاصرة ومن هذا الوجه ايضا كونها

معرفا يجب ان لا يصح التعليل بالقاصرة اصلا فان حكم معلوم بالنص فلا يحتاج الى معرف مستنبط بالراى فافهم ثم لا يساعد عليه كلمات الشافعية اصلا فافهم المقصد الثانى فى مسالكها الحقيقة لا علية لا بد للحكم من علة اناط بها الشارع وجوبا عليه كما عليه المعتزلة او تفضلا علينا كما عليه اهل الحق القائلين للبدعة باجتماع الضدين والقائلين بالافاضة والوجود الظاهرى لا يتلقونه بالقبول ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وهى اى الرحمة برعاية المصالح والاخروية وشرع الاحكام بسببها فلزم التعليل وبانه اى التعليل الغالب وعلى وفق الحكمة فيكون اصلا اعلم ان مشائخنا الكرام ذكروا ههنا اربعة مذاهب الاول انه لا يجوز التعليل بعلة الا اذا اقام الدليل على كونه بخصوصه معللا وليس الاصل فيها التعليل الثانى ان النص معلل لكل وصف وكل صالح للعلية ولا يحتاج الى الدليل الا اذا تعارض الاوصاف وينسبون هذا القول الى اصحاب الطرد وكلا القولين فى الغايتين من الافراط والتفريط الثالث ان الاصل فى النصوص التعليل ولا يحتاج فى طلب العلة الى اقامة الدليل على انه معلل ولا يصح التعليل بكل وصف فلا بد لتعيين ذلك من دليل لا غير واليه ذهب بعض مشائخنا المعتبرين وقال فى الكشف ذهب اليه صاحب الميزان ونقلوا عن الشافعى ايضا وذهب اليه جمهور اهل الاصول الرابع ان الاصل فى الاحكام التعليل لكن لا بد قبل معرفة العلة من مسلكها معرفة ان النص معلول بعلة ما واليه ذهب الشيخان الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة رحمهما الله تعالى واحتج الفريق الاول اولا بان النص انما يدل على حكم المنطوق بخصوصه لغة وعرفا وبالتعليل ينتقل منه الى غيره فيصير التعليل مغيرا لحكم النص فلا يصح الا اذا اقام الدليل على انه بخصوصه معلول فيصح بخلاف القياس قلنا التعليل انما يفيد تساوى المسكوت معه فى الحكم لا تغيره وابطاله نعم لو كان مقتضى النص اختصاص الحكم بالمنطوق كان مغيرا ونحن ايضا نساعدكم فى عدم جواز التعليل هناك كما مر من شهادة حريمة رضوان الله تعالى عليه وان اراد وا بالتغير نفس هذه التعدية فلا نسلم بطلانه ولا بد من الابانة وظنى ان هؤلاء قائلون بالمفهوم المخالف فيظنون تغير التعليل اياه فلا يصح الا اذا اقام دليل على ان الحكم غير مخصوص بالمنطوق فلا مفهوم فلا تغير فيصح التعليل ح واحتجوا ثانيا بان الاوصاف فى المنصوص عليه كثيرة فالتعليل بالكل وهو باطل لان الكل مختص به لا يتجاوز غيره واما بكل واحد وهو موجب للتناقض واما بواحد ما وهو مجهول لا يصلح لابتناء الحكم واما لمعين وعليته مشكوكة فبطل الاقسام فوجب التوقف قلنا التعليل بواحد معين والشك ممنوع بل المسلك معرف فافهم واحتج الفريق الثانى بان الشارع بما جعل القياس حجة صار الاصل فى النصوص كلها التعليل لعدم كون الدلائل فارقة فالمنصوص كلها معللة بوصف صالح فالتعليل اما بالجميع الاوصاف الموجودة فى الاصل وهو ساد لباب القياس لاختصاصها به واما بواحد ما وهو مجهول واما لواحد معين وهو الترجيح من غير مرجح واما الكل وهو شق الباقى فاذن كل علة صالح لان تعلل به ويقاس به عليه غير انا لمانع من التعارض ومخالفة القاطع وغير ذلك قلنا سلمنا ان الاصل فى النصوص التعليل لكن التعليل بمعين صالح يكون هو مغنيا عن حكم الحكم فلا ترجيح من غير مرجح ويعرف بمسلكه واحتج الفريق الرابع بان من النصوص ما هو معلوله وما هو ليس كذلك فقام الاحتمال فى كل نص انه مما ليس معلولا اصلا فلا بد من دليل دال عليه اجمالا ولا يكفى الاصالة للالزام وانما يكفى للدفع قلنا ان اردتم بالاحتمال احتمالا يكون فى المشكوك فممنوع وكيف لا واذا دل المسلك على انه معلول بالعلة الفلانية فقد لزم كونه معللا وزال هذا الاحتمال وان اردتم مطلق الاحتمال فلا تضر اذ القطع بالعلية ليس بشرط فى العمل بالقياس ولو قصروا التعليل نص

كون الخارج من احد السبيلين حدثا مع قيام الدليل على تعليله واجابوا انه اجمع على ان مقطوع السرة التي يخرج منها البول او الغائط يصير محدثا فعلم ان الحكم غير مقتصر على الخروج بل معلل بعلة متعدية فافهم واحتج الفريق الثالث اولا بانه لم ينقل في مناظرات الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ولا في مناظرات التابعين طلب الدليل الا لاعلى كون النص معللا ولو كان شرطا لوقع احيانا فتفكر واحتجوا بان افعال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بعضها مخصوصة والبعض الآخر وهو الاكثر غير مختصة والتاسي به صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم واجب مع احتمال كونه من الخواص كذا هذا فان الاصل التعليل فيجب اخذه الا اذا دل دليل على الاختصاص بالمنصوص اجاب الفريق الرابع بانه فرق بين الابتداء وبين مانحن فيه فان رسالته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام مقطوع من غير شبهة فلا يضطر بالشبهة الاختصاص بالعمل والاقتداء بافعاله واما ههنا فالمنصوص نوعان منها معلولة فيجوز طلب العلة ومنها غير معلولة فلا يجوز فلا بد من دليل مميز بين النوعين وان النص المتمسك به من اى نوع هو وهذا الجواب غير شاف فانه سبب ان الرسالة قطعية من غير شبهة لكنها غير موجبة للاقتداء بافعاله بل الافعال نوعان منها مختصة ومنها غير مختصة كان المنصوص نوعان والعلل والاقتداء هناك لاصالة عدم الاختصاص فكذا ههنا الاصالة للتعليل موجودة بحسب طلب العلة لهذه الاصالة وليس هذا من قبيل العمل بالاستصحاب بل الشرع جعل المنصوص معلولة ليقاس عليها غيرها واحتجوا ثالثا بان المسلك لما دل على انه معلول بعلة معينة فهذا علمنا انه ليس من النوع الغير المعلل فلا يحتاج الى اقامة الدليل اولا على انه من المنصوص المعللة بل يكاد يكون فضولا ولغوا فالاصالة كافية للطلب والنظر في تعيين العلة فان دل على التعيين فقد لزم وثبت انه معلل والا لا تعليل فافهم ولنعم ما قال صدر الشريعة ان اشتراط اقامة هذا الدليل اولا مما سد باب القياس في اكثر النصوص فافهم لكنه العلية للعلة نظرية وعند المعتزلة وان جاز البديهية لكنه نادر جدا فلا بد من دليل على العلية وهو المسلك وذلك انواع المسلك الاول الاجماع على تعيين العلة كالصغر في ولاية المال فان علته مجمع عليه وامتزاج السببين في تقديم الاخ عينا على الاخ لاب في الارث فيقاس ولاية النكاح على الاصلين فيقال الصغيرة الثيب والبكر مولى عليهما في النكاح كما انها مولى عليها في المال والجامع الصغر ويقال الاخ العيني مقدم في ولاية النكاح على العلاتي كما انه مقدم عليه في الارث بجامع اجتماع السببين ولا يختلف في الفرع بعد تسليمه اى بعد تسليم وجود العلة فيه لان تسليم الموجب يوجب تسليم الموجب وان كان الاجماع ظنيا اى مظنونا كالسكوتي والمنقول احادا لان الظن واجب الاعتبار فيجب اتباعه وفيه ما فيه كذا في الحاشية وجهه انه لما كان مظنونا صح مخالفته بالاجتهاد وعدم تسليم الحجية الا بادعاء مانع من الحكم فحينئذ يختلف فيه والمسلك الثاني النص وهو صريح وهو ما دل على العلية بالوضع كذا في الحاشية وله مراتب في الدلالة على العلية قوة وضعفا اعلاها الاجل كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انما جعل الاستيذان لاجل البصر نقل عنه في الحاشية رواه ابن ابي شيبة وذلك من اجل كما في رواية الصحيحين انما جعل الاستيذان من اجل النظر وبكى نحو قوله تعالى كي تقر عينها واذن نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جوابا لما قال وجيهة رضي الله تعالى عنه اجعل لك صلوتي كلها اذن يكفي همك ويغفر ذنبك رواه احمد في حديث طويل ودونه اى هذا النوع اللام كقوله تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور وربما كان دون الاول لانه يستعمل ايضا بغير التعليل كالعاقبة الا انه لا يمتنع الظهور كما قال والعاقبة المستعمل هي فيها

مجازا في معنى مجازي للايمنع الظهور والباء كقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم وان بالكسر مخففة ورحمة كانا دون لانهما يستعملان شائعا في المصاحبة لكنه لايمنع الظهور كما قال ومجرد الاستصحاب المفهوم فيهما خلاف العرف الشائع فلا يحمل عليه نحو قوله تعالى افنضرب عنكم الذكر صفحا ان كنتم قوما مسرفين وان بالكسر مستقلة بعد جملة وقد صرح بذلك عبد القاهر ايضا نحو قوله تعالى وما أبرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء واما ان بالفتح فتقدير اللام اي يكون التعليل بتقدير اللام وليس هو للتعليل بنفسه ودونه اي هذا النوع الفاء فانه اضعف دلالة عليه بل انما يدل على مجرد التعقب في الاستعمال الكثير ايضا وبلغ ضعف دلالتها حتى قيل انها ايما لادلالة لها بالوضع في الوصف حال من الفاء اي حال كونها داخلة في الوصف كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في قتلى احد ادفنوهم بدمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة وازوداجهم تشخب ودما اللون لون الدم والريح ريح المسك او داخلة في الحكم نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وذلك اي دخولها تارة في الوصف وتارة في الحكم لان الباعث مقدم عقلا اي متقدم في التصور لانه كالغرض والغاية متاخر خارجا اي في الخارج فان الغاية والغرض انما يترتب على الفعل فيجوز الوجهان من دخول الفاء على الوصف نظرا الى تاخره خارجا والحكم نظرا الى تاخره تصورا ودونه اي دون الفاء المذكور في كلام الشارع لانه المتبادر مما سبق ذلك اي نفسه كائنا في نفس لفظ الراوي نحو قوله سهى فسجد وقد مر تخريجه وزني ماعز فرجم ومر تخريجه ايضا وانما كان دون الاول لاحتمال الغلط من الراوي في فهم العلة بخلاف ما تقدم لكنه اي الغلط احتمال بعيد لاينبغي ان يلتفت اليه فلا ينافي الظهور وايما معطوف على قوله صريح وتنبيه وهو ما دل على العلية بالقرينة وقد يجتمع الايما والصريح كما قال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لما سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر او ينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن رواه الشيخان ونقل التكلم عليه عن الامام ابي حنيفة فانه صريح بكلمة اذن وايما ايضا فانه لولاها لكانت الدلالة على العلية تامة باقية كما كان معها والا لما كان لمقارنة قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا بقولهم نعم معنى فمنه الوقوع موقع الجواب كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم للاعرابي حين قال هلكت واهلكت واقعت على فراشي نهار رمضان اعتق رقبة وقد مر تخريجه ولو لم يكن جناية الاعرابي علة لما كان للجواب معنى وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لابن مسعود حين سأل عن التوضي بنبيذ التمر تمرة طيبة وماء طهور واختلف في تصحيحه وشرحه في فتح القدير فلو لم يكن بقاء اسم الماء علة لجواز التوضي واختلاط شئ الطاهر غير المطهر كالعسل يعيد ومنه مقارنة الوصف بالحكم فانها يشعر بالعلية مثل قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لايقضي القاضي وهو غضبان رواه البخاري ولفظ لايقضين حكم بين اثنين وهو غضبان فهذا يومي ان العلة لوجوب الاجتناب عن اقتضاء الغضب ثم ينقح المناط يدل على انها شغل القلب وهذا اي قران الوصف بالحكم ايما بالاتفاق فان ذكر الوصف فقط دون الحكم كاحل الله البيع فذكر الحل وهو علة الصحة او ذكر الحكم فقط دون الوصف نحو حرمت الخمر فالمذكور الحرمة وهو الحكم دون الوصف وهو الشدة المطربة ومنه اكثر العلل المستنبطة ففي كونها ايما فيقدم على العلة المستنبطة بلا ايما لكون المنصوصة كذا هب الاول كلاهما ايما نعم لك لكفاية ذكر احدهما للايما وفيه ما فيه والثاني كلاهما لا ايما فيهما اذ لابد من ذكرهما لانه بالقرآن يومي الى العلية فتامل فيه والثالث الاول وهو ما ذكر فيه الوصف ايما دون الثاني وهو ما ذكر

فيه الحكم وهو الاشبه بالصواب لان الاقتران بالذكر ايماء البتة وذكر الملزوم ذكر اللازم فذكر الوصف بعينه ذكر الحكم لانه لازم له وفيه نظر ظاهر فانه يجب ان ذكر الملزوم ذكر اللازم لكنه من اين علم ان الحكم لازم للوصف المذكور وانما يثبت اللزوم لو ثبت العلية ويعيد فيها الكلام ثم ان ذكر الملزوم وان كان يفيد ذكر اللازم عقلا الا ان الايماء انما يكون اذا كانا ملفوظين حقيقة او حكما كما اذا كان احدهما مقدرا حتى يكون الكلام والا عليها ولو التزاما فتامل ومنه اى من الايماء الفرق بين حكمين بوصفين فيعلم ان احدهما علة لواحد والآخر لاخر اما بصيغة صفة مثل قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم للراجل سهم وللفارس سهمان رواه الفقهاء وتكلم عليه بعض اهل الحديث وتفصيله في فتح القدير فهذا بعد صحته يدل على ان الفروسة علة لاستحقاق سهم ومثل قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه لا يرث القاتل وهو حديث صحيح مشهور او قد ثبت ان غيره وارث او كان معلوما من الدين ضرورة توريث العصبات وغيرهم من ذوي الفروض فوقع الفرق بوصف القتل فعلم انه علة الحرمان وفيه اشارة الى انه لا يجب ذكر الوصفين في الكلام معا او بصيغة غاية كحتى يطهرن وانه قد فرق فيه بالطهارة عن الحيض والنجاسة فيعلم ان الاول سبب الحرمة او بصيغة استثناء نحو قوله تعالى فما فرضتم الا ان يعفون فوقع الفرق بالعفو عنه فعلم ان العفو علة للسقوط ولك ان تقول قد وقع الفرق بين حكمي السقوط مطلقا او لزوم الكامل بالعفو من الزوجة او العفو من الزوج كما في قوله تعالى الا ان يعفو الذي بيده عقدة النكاح وهو عند نا الزوج فالعفو منها علة السقوط ومنه علة اللزوم فتامل فيه او صيغة شرط نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلا بمثل يدا بيد فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم رواه الاكثرون من اهل الحديث فاناطة الجواز باختلاف الجنس وقد كان الحرمة في متحد الجنس الامتساوي وفي القياس علم انه فارق فاختلاف الجنس يوجب الحل لا ان الاصل الحرمة والاختلاف مخلص كما عليه الشافعية على ما نقل شائخنا عنه واتحاد الجنس مع المعيار علة الحرمة لا كما زعم الشافعي من علية الطعم او الثمينة ولا كما زعم مالك من علية الاقتيات او بصيغة استدراك نحو قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم لكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان المنعقدة علة الكفارة ثم ههنا نكات النكتة الاولى القول المختار ان المناسبة بين الوصف المومى اليه والحكم لا بد في الواقع اذ لا علية دونها انما ظهورها فليس بشرط في فهم التعليل من الايماء لان دلالة الايماء تامة فلا ينظر الى ما سواه من المناسبة بغيرها وقيل ظهور المناسبة شرط لضعف دلالة الايماء لكونها من قرينة وقيل ان فهم التعليل من المقارنة بين الوصف والحكم يشترط المناسبة لان دلالة هذا النحو من الايماء ضعيفة والا فلا يشترط لكونه تاما في الدلالة واشاره ابن الحاجب النكتة الثانية ما نص يدل ظاهر الصريح او بايمائه على علية العين والنظر في تعيينها بخلاف ما لا دخل له في العلة والتاثير كالاعرابية في قضية الاعرابي فان احكام الشرع لا يختص بقوم دون قوم وكون المحل للجناية اهلا فان الفعل الحرام والمشروع سيان في كونهما جنايتين على الصوم وكون المفطر قاعا خان من الهيئة ان ايجاب الساتر والكفارة لا يكون الا لجناية ولا جناية في نفس الاكل والشرب والوقاع فان الكل سباح على السواء وانما الجناية افساد صوم الشهر المبارك عمدا فهو الموجب هذا الحذف اى حذف كونه قاعا للحنفية خاصة ليسمى خبر لمبتدا هو قوله والنظر في تعيينها المقيح المناط وهو مقبول عند الكل من اهل المذاهب من اهل الحق الا ان الحنفية لم يصطلحوا على هذا الاسم وان سلموا معناه كما لم يضعوا اسم تخريج المناط للنظر في تعريف العلة المستنبطة

من بين سائر الاوصاف وكما لم يضعوا اسم تحقيق المناط للنظر فى تعريف تحققها واعلامه هذا التحقق فى الجزئيات للعلة مع الاتفاق فى المسمى وتحققه وانسبت فى البديع وغيره اليهم ففى التخريج اى اسم انكر تخريج المناط فهو بمعنى الاحالة لا بالمعنى المذكور النكتة الثالثة عرف الايماء بالاقتران بما لو لم يكن هو او نظيره علة كان بعيدا ومثل للثانى بحديث الخثعمية المذكور سابقا فانها سألته عن دين الله الذى هو الحج فذكر صلوة الله وسلامه عليه دين العبد عنه على كونه علة للاجزاء اى فراغ ذمة الاب عن دين العبد ففهم ان المسئول عنه وهو دين الله كذلك اى علة الاجزاء فذكر دين العبد لكون نظيره وهو دين الله علة الاجزاء اورد الشيخ ابن الهمام ههنا كون المقتضى دينا ولا دين العبد انما ذكر النظير ليعلم ان الامر المشترك بين المسئول وبين المذكور علة لا ان نظير علة المسئول اقول العلة فى بادى الرأى هو النظير وهذا القدر يكفى لكونه ايماء كما ان العلة فى ظاهر الامر الواقع فى حديث الاعرابى وبعد التنقيح للمناط بحيث لا يرد النقض بالصلوة فانه لا يجزى صلوة رجل عن غيره يعلم علية الجنس وهو كونه دينا كما فى قصة الاعرابى ظهر بعد التنقيح ان العلة الجناية الكاملة على الصوم ولذلك تسمى منها على اصل القياس لانصاص ريحانة تمثيل بقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لعمر امير المومنين وقد سأله عن قبلة الصائم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مجته الفساد وقيل على التمثيل ليس هذا تعليلا لمنع الافساد اذ ليس فيه ما ينعه اذ غايته اى غاية ما فيه عدم ما يوجبه اى ليس فيه شئ يوجب الافساد ولا يلزم من عدم وجود ما يوجب عدمه فلم يكن فيه ايماء العلية فليس من الباب اصلا بل هو اى لو تمضمضت آه بعض لما توهم امير المومنين عمر ان كل مفسد للصوم مفسد كذا فى المختصر اقول التعليل مبنى على ان الافساد للصوم انما هو لوجود المفطر حقيقة فوجود المفطر علة الافساد فعدمه علة لعدمه فالمقدمة فقط وليس معه مفطر لاشتماله عليه اى لاجل اشتماله على عدم المفطر يوجب عدمه اى عدم الفساد فان انتفاء العلة المتخذة يوجب انتفاء المعلول واما النقض الذى زعم صاحب المختصر فانما يرد لو توقف استثناء امير المومنين عمر رضى الله تعالى عنه على تلك الكلية اى مقدمة المفسد مفسد وهو اى التوقف ممنوع بل الاستثناء بنى ان مقدمة الشئ قد يعطى له حكمه كما فى الحج والاحرام وهذا القدر يكفى للسؤال اهو من هذا القبيل ام لا واذا لم يتوقف على تلك المقدمة وارتفعت من البين فاى شئ ينقض ويثبت انها لا بانة العلة لا غير فافهم فتدبر والمسلك الثالث السبر والتقسيم هو حصر الاوصاف الصالحة للعلية وحذف ما ينوى الوصف المدعى عليه يعنى ابطاله فتعين المدعى ولا يمنع الحصر مجردا عن الاستناد باحداث وصف آخر لان الناظر المدعى للحصر عدل فيقبل قوله لانه انما حكم بعد الاستقراء البالغ واذا لم يجد بعد الاستقراء اظن بالحصر وليس المقصود القطع حتى يمنع بعد حصول الظن وفيه تامل فتامل اولان الاصل العدم لغيره من الاوصاف وهذا او هن من بيت العنكبوت كما لا يخفى بل انما يمنع الحصر مستندا ابتداء وصف فعلية ابطاله انما ما لا استدلاله ولا يلزم انقطاعه عن البحث على القول المختار لان الحصر ظنى فلا مضائقة فى ظهور وصف آخر على ان الوصف الباطل كالمعدوم فلا يضر الحصر ولا ينقطع البحث فى الحاشية قال السبكى وعندى ينقطع اذا ما كان اعترض به مساويا لما ذكره فى الحصر والبطلة وفيه ان له ان يقول لما كان مساويا لما ذكرته فانقلت لعل غرضه انه لا ابدء وصفا مساويا فقد اعترض على دليل الابطال فلا يصح تركه للبطلان قلت له ان يقول لما كان هو باطل عندى تركته واذ قد ابديت لان اشمر ذيلى للابطال فتامل فيه ثم للحذف طرق منها الالغاء وهو بيان الحكم بالنافى الذى هو المدعى فقط من غير شركة بوصف آخر فى محل وهو الذى لا يوجد فيه اوصاف آخر فعلم ان المحذوف لا دخل له

فی الحکم بالمشارکة مع الباقی فانتفت حاصل ما یرجع الی ان المحذوفة لو کان علة لانتفی الحکم بانتفاء مع انه یثبت الحکم مع انتفاء الاوصاف المحذوفة فتوجه یلزم اشتراط العکس اجاب ولا یلزم العکس لان المراد ههنا بالغاء نفی الجزئیة فحاصله یرجع الی ان المحذوف لیس جزء للباقی والا ثبت الحکم به فقط فی هذا المحل فلا یلزم منه العکس وانما یلزم لو اراد ابطال استقلال المحذوف قیل اذا کان الباقی وجد فی محل بدون الاوصاف الملغاة فالقیاس علی ذلک المحل یسقط مؤنة الالغاء فلیقس او لا علیه فاستعمال التسییر والتقسیم مما لا طائل تحته ویدفع بانه ای القیاس علی ذلک المحل لا یستمر اذ ربما کان اوصافه اکثر من الاصل المفروض فلا بد لابطاله من استعمال تقسیم والغاء ویودی الی التطویل ومنها ای من طریق الحذف الطردیة ای بیان ان الاوصاف طردیة ای ملغاة لم یعتبرها الشارع اما مطلقا ای ملغاة عنده راسا فی الاحکام کلها کالطول والقصر او فی الحکم المبحوث عنه کالذکورة والانوثة فی احکام العتق ومنها ای من طرق الحذف عدم ظهور المناسبة للاوصاف المحذوفة ویکفی للناظر ان یقول بحث فلم اجد ویقبل قوله لعدالته فانقال المعترض الباقی کذلک ای بحث فلم اجد مناسبة تعارضها ووجب الترجیح بالتعدیة وغیرها ولا یکلف المستدل باثبات المناسبة بین الباقی والحکم اذ لو اجبنا علی المعلل بیانها صار احالة وهی مسلک آخر یکفی لاثبات المطلوب ابتداء کذا فی شرح المختصر اقول فی رده لا بد ان لا یکون الحذف شاملا للباقی لئلا یلزم علیة الباطل وطریق الحذف فی هذه الصورة هو عدم ظهور المناسبة فلا بد من ان لا یتحقق فی الباقی فلا بد من ظهور المناسبة فیه لعدم الالغاء والطرد ای کما انه یجب ظهور عدم الغاء الباقی وعدم کونه طردیا فالمعترض لیس معارضا حتی یطلب الترجیح بل ناقض یقول لو صح دلیلکم لزم منه ان لا یکون الباقی علة لعدم وجود المناسبة فیه فدلیلکم باطل وایضا الترجیح انما یکون بعد الصلوح وههنا اذا اظهر المعترض عدم ظهور المناسبة للباقی فقد ابطل علیته فای شئ ویرجح تدبر تم ان کان کل من الحصر والابطال قطعیا فالمسلک قطعی مقبول اجماعا ومثله ما اذا ثبت الحصر بخبر الواحد والاجماع السکوتی او الاحادی فانه وان کان ظنیا لکنه مقبول عند الکل والا قطعی مختلف فیه وفیه مذاهب ذهب الاکثر من الشافعیة والمالکیة حجة للناظر والمناظر زعما منهم انه یفید ظن العلیة وکلما هو کذلک یقبل وعن الحنفیة کلهم الا الشیخ ابو بکر بن الجصاص والشیخ المرغینانی هذا المسلک لیس بحجة اصلا لا للناظر ولا للمناظر لان الوصف الباقی بعد الحذف لم یثبت اعتباره شرعا لظهور تاثیره ولا بد من ظهور التاثیر شرعا فی الحجیة والتاثیر عندنا اعتبار نوع الوصف فی نوع الحکم او جنسه او اعتبار جنسه فی جنس الحکم او نوعه کما مر ثالثها انه حجة لهما ای للناظر والمناظر ان اجمع علی تعلیل الاصل وعلیه الامام امام الحرمین لان بالاجماع صار تعلیل الاصل مقطوعا والمظنون فیما تطابق باصله واجب العمل دون غیره ورابعها انه حجة للناظر لا للمناظر لعل وجه فرقهم انه یفید الظن للناظر ولا یفید للمناظر فان دعوی الحصر لیس الا بحسب ظنه وظنه لا یکون حجة علی الغیر لان الاذهان خلقت متفاوتة قرب مقدمة بقبله بعض الاذهان دون الآخر فکیف یکون ظنه حجة علی غیره فافهم والمسلک الرابع المناسبة وقد مر تفسیرها وهی ان ثبت اعتبارها شرعا وتاثیرها بالمعنی الذی مر ذکره لمناسبات التی لحفظ الکلیات الخمس الضروریة التی مرت حجة اتفاقا بیننا وبین اصحاب المذاهب الثلثة الباقیة ومالیس کذلک من المناسب الذی لم یظهر اعتباره وتاثیره باعتبار الجنس والنوع لا بنص ولا اجماع وهو الاخالة ویسمی بتخریج المناط ایضا حجة عند الشافعیة بل المالکیة ایضا بل الحنابلة ایضا لحصول الظن بالعلیة بابداء المناسبة بین الحکم والوصف بان یکون جالبا للنفع او دافعا للمضرت کالتحریم والاسکار فانه موثر

لمفسدة فيناسب التحريم لدفعها والظن واجب الاتباع ثم اعلم انه قد وقع لمشائخنا عبارات في تفسير ها منها ابدا ما مناسبة صالحة لان يضاف اليه الحكم عقلا وهو ما امر من ابدا وصف منضبط جالب لنفع او دافع لضرر ومنها ما ذكره القاضي الامام ابو زيد بالعرض على العقول السليمة تلقته بالقبول وهذا الضمير يرجع الى ما ذكر فان لم تتلقى انما يكون بجلب نفع او دفع مضرة ومنها الامام النسفي يكون الوصف مخيلا اى موقعا في القلب خيال المصلحة وقال انه مجرد الظن وهو لا يغني من الحق وغايته ان يجعل مثل الالهام وهو لا يصلح حجة ولانه لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة على الغير ولعل هذا الخبر اراد بالتخيل ما يخيله العقل صحيحا كان او فاسدا فاورد ما اورد لكن اصحاب المناسبة لا يريدون ذلك بل يريدون ان يكون مخيلا عند العقل بان يكون له مناسبة مع الحكم بحيث يتلقاه العقل بالقبول والظن ظنا قويا وليس هو مما لا يغني من الحق شيئا وكونه مثل الالهام لا يضر فانه حجة من حجج الله تعالى ولو سلم فالفرق واضح فان الالهام وقوع شئ في العقل لا يمكن تصحيحه بدليل بخلاف المناسبة وعدم الاطلاع الغير عليه ممنوع بل ما يمكن تبيينه بجليه لفظا او دفعه ضرا خلافا للحنفية فانهم لا يقبلون الا خالة اصلا لانها واسطات مفيدة للظن لكنها ليست ملزومة لوضع الشارع عليه ما قامت به ولا الظن ايضا بوضعه للتخلف كثيرا كما في المناسب لعلوم الالغاء كالضالة الشاقة فانها مناسبة للتخفيف اشد مناسبة من مشقة السفر لكن الشرع اعتبر الثانية واهدر الاولى والمصالح المرسلة فانها ايضا لكنها لم يعتبر شرعا واذا لم يعرف ظن اعتبار الشارع لم يكن حجة شرعية انما بقي من هوسات العقل فلا يعتبر ولعل هذا مراد الامام النسفي انه مجرد ظن يعني انه ليس ظن اعتبار الشارع فهو لا يغني من الحق شيئا فانتفت الا خالة يفيد الظن البتة والاجماع انعقد على اعتبار الظن قال والاجماع على العمل بالظن انما هو على تقدير كونه اى الظن شرعيا حاصلا من حجة الشرع وظنا لاعتبار الشارع هذا ثم ههنا بحيث هو انه لو تم ما ذكر لزم ان لا يكون ما ظهر تاثير جنسه في جنس الحكم حجة اصلا فانه انما ظهر من الشرع نوع منه في نوع الحكم ولا يلزم منه تاثير نوع في نوع آخر من الحكم فلم يبق الا مجرد ظن وهو لا يغني من الحق شيا وفي المرسل الملائم اظهر فما هو جوابكم فهو جوابنا هذا ولعل الحق غير خفي على ذي كياسة فانه لما دل المناسبة على صلوحه للعلية وثبت اعتبار الشارع في جنسها الحكم او نوعه حدث ظن اعتباره اياه ظنا قويا وهذا الظن حادث من الشرع ومتعلق باعتبار الشارع وانكار هذا اعسى ان يكون مكابرة ومطلق احتمال عدم اعتبار نوع آخر لا يضر هذا فان المدعى الظن القوى الشرعي ولا يضره الاحتمال فافهم واما استدلالهم بانه اى تخريج المناط لا ينفك عن المعارضة اذ كما يقول المعلل عرضت على علتي فتلقته كذلك يقول الخصم لم يقبل عقلي اذا عرضت عليه فلو تم فهي اشارة الى انه لا يتم لان له ان يبدي وجه المناسبة فيقبله العقل ولا يستطيع الخصم بعد ذلك ان يقول لم يقبل عقلي لا يدل الا على نفي الحجية من الغير كما يقول به القاضي الامام ابو زيد ولا يلزم منه نفي الحجية راسا والمدعى هذا دون ذلك فافهم متشبيه اشبه وهو ما ليس بمناسب لذاته بل توهم المناسبة وذلك التوهم انما هو بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام فيتوهم منه المناسبة كذلك لذاته الخبث طهارة يراد للصلوة فتعين فيها الماء ولا يجوز بتعين فيه الماء فلو نها طهارة مرادة للصلوة ليس هذا مناسبا بوجوب الماء بل انما يناسبه ازالة ما هو نجس لكن في الحدث لا يمكن ازالتها الا بالتعبد وذلك بالماء وفي الخبث بازالة عينه ليس بعلته ولا مسلك خبر لمبتدا وهو تحوله عندنا وعليه القاضي الباقلاني والصيرفي وابو اسحق الشيرازي كلهم من الشافعية واما سائر الشافعية فبعضهم قالوا انه علة وليس بمسلك بل ان ثبت بمسلك من المسالك ونحوه يقبل والا لا وعليه ابن الحاجب من المالكية واكثرهم على انه من المسالك وهو باطل قطعا اذ ليس فيه مناسبة يفيد ظن العلية وان افاد ظنا ضعيفا فهو لا يغني من الحق شيئا

فتعين فيها الاسكار الاحداث

اختلفوا فمنهم من اعتبره مسلكا مطلقا مثل سائر المسالك وكثير على انه مسلك ضعيف لا يصار اليه مع امكان مسلك آخر وقد يقال
الشبه لا شبه وصفين كائنين في فرع تجاذبوا بهما بين اصلين كالآدمية والمالية ثابتين في عبد المقتول تردد بهما بين الحر
لان الآدمية يقضي كون دمه اشرف مثل شرافة الحر فيوخذ دية كما يوخذ في الحر وبين الفرس فان المالية يحكم انه مثله فيوخذ قيمته
بالغة ما بلغت كما يوخذ في فرس المتلف وهو اي العبد المقتول بالحر اشبه لان المشاركة النوعية مبقية في حق الدم شرعا
على الآدمية بمثل الحر وهذا المعنى ليس مما نحن فيه والمسلك الخامس الدوران وهو الطرد اي كلما وجد الوصف وجد الحكم والعكس
اي كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لغاة الحنفية وكثير من الاشعرية كالغزالي الامام حجة الاسلام والآمدي والاكثر سواهم قالوا
نعم حجة فقيل حجة ظنا وعليه شافعية العراق وقيل حجة قطعا وشرط بعضهم في حجة الدوران قيام النص في حال وجوالو
فيثبت الحكم وفي حال عدمه ولا حكم له فيقطع ح بان العلة هو الوصف لدوران الحكم معنى دون النص كآية الوضوء وهي
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الآية فان الوضوء يجب بالحدث ان لم يكن القيام ولا يجب بعدمه اي الحدث والكان
القيام فالنص لا دخل له في الحكم وليس هذا الرأي بشئ لان التعليل ح اي حين انتفاء الحكم لانتفائه ووجود الحكم
بوجوده مع قيام النص في الحالين يعود الى اصله بالابطال فلا يصح لانه قد تقدم ان من شرط التعليل عدم العود الى
اصله بالابطال وفي الآية اذا قمتم وانتم محدثون كما هو ماثور عن ابن عباس وقد قرء اذا قمتم من مضاجعكم فالنص
انما يفيد وجوب الوضوء بالحدث دون مطلق القيام فعند عدم الحدث ليس النص قائما النافون اولا لو كان الدوران مسلكا
لاثبتت اينما ثبت لكنه تخلف في المتضائفين فان احد المتضائفين دائر مع آخر وجودا وعدما ولا علية واجيب التخلف
لمانع قاطع وهو لا يقدح فالملازمة ممنوعة فان كونه مسلكا انما هو اذا لم يكن هناك مانع قوي وانت لا يذهب عليك ان
المقصود ان الدوران امر عام من المتضائفين وما كان هو ما نعا عن العلية فالقدر المشترك بينه وبين غيره من اين يفيد
العلية فافهم وبعد هذا فليس الا الجدل وقالوا ثانيا ان حاصل الدوران انما هو عدم انفكاك كل من الآخر وهو اعم
من العلية وجاز ان يكون ملازمة كالرائحة المنكرة للخمر فلا يثبت به العلية واجيب ان اردت بالجواز القوي بالطبع فمن
منع بل العلية راجحة وان اردت عدم الامتناع عقلا لم ينافه الظن فان الظن لا يقطع الاحتمال اقول ولك ان تختار الشق
الاول وتستدل على الشاوي باستواء العلة والملازم في الاتصاف بالطرد والعكس لعمومه من كل منهما فلا ترجيح لاحدهما
الا لمرجح من خارج فلا يكون الدوران بمجرده دليلا ومن ههنا قيل صلاح العلية بظهور المناسبة شرط والا فلا اولوية لها
من العكس فلم واحتجوا ثالثا حال كون ما احتجوا به مختصا بالغزالي الامام الاطراد سلامته عن النقض لا غير فغاية انه سلامة
عن مفسد واحد والسلامة عن مفسد واحد لا يوجب السلامة عن المفسدات مطلقا فلا يوجب العلية ولو اوجب السلامة مطلقا
فلا يوجب الا اقتضاء ولا علية بدونه والعكس ليس شرطا في العلية فوجوده كعدمه في الباب واجيب بان غاية ما لزم من عدم
ان الاطراد لا يوجب العلية وكذا العكس واما مجموعهما فيجوز ان يكون موجبا او قد يكون للاجتماع استلزام العلية وان لم يكن لاحدهما
لكنه من عرضيين عامين فان كل واحد منهما وان كان عرضا عاما لكن المجموع مختص فللاجتماع اثر ليس في الانفراد وهذا غير وافي فان المقصود
الامام ان الدوران اجتماع امرين وان كان لاحدهما دخل في دفع بعض ما هو منافي العلية لكن الامر الآخر ليس له دخل اصلا فالمجموع منهما

على الاصل بالابطال والدوران في الآية

كيف يكون في الاعلى بالاقتضاء والعلية وهل هذا الا كجمع الطرد مع عدم كونه حكما شرعيا واما العرضان العامان فيحتمل ان يكون كل منهما خاصة اضافية فلكل دخل في الاختصاص فعند الاجتماع يشتد الاختصاص بخلاف ما نحن فيه والاخصر ان المجموع انما يؤثر في شئ اذا اثر كل من اجزائه ولو حين الاجتماع واجزاء الدوران الطرد بالعكس ولا دخل لهما في الاقتضاء اصلا ما بين فافهم وقد يقال مقصود الامام ان العلة شروط معتبرة والايدل الاعلى واحد منها فلا يصلح دليل العلية وليس فيه استدلال بعدم علة الاجزاء على عدم علة المجموع حتى يرد ما ذكر وفيه ايضا شائبة من الخفاء لانا لا يجب ان يدل المسلك على تحقق الشروط نعم يجب في نفس الامر كما ان النص يدل على العلية لا على تحقق شروطها فلك الدوران يجوز ان يكون مسلكا وانما يدل على الشروط فتامل قال المثبتون العلية اذا وجد الدوران ولا مانع من بعيته اوتاخرا وغيرهما حصل العلم بالعلية والقائل بالظن يقول حصل الظن عادة كما في الدوران غضب الانسان على اسم فانه يدل دلالة واضحة على انه الغضب حتى تبطله الصبيان وقد يتوهم انه اذا كان كذلك صار العلم الحاصل به علما ضروريا كالتجربيات والحدسيات قال ولا يلزم ان يكون العلم الحاصل به ضروريا كما توهم لان حصول المبادي قد لا ينطبق دفعة بل بالتدريج والحركة فلا يكون ضروريا واجيب بان حصول العلم بمجرده ممنوع نعم يدل على الملازمة المطلقة ويحصل العلم او الظن بالعلية عند ظهور انتفاء الغير من انحاء الملازمة فليس الدوران نفسه دليلا ومسلكا بل بواسطة اخرى ان اريد يقعد لك الدوران يفيد عند عدم المانع بعيد عند انتفاء الموانع كلها فمسلم لكن من الموانع انتفاء المناسبة او انتفاء التاثير فلا بد من انتفائه فلا يلزم استقلال الدوران مسلكا بل راجع الى المناسبة وغيرها وان اريد معينا او مبهما متعينا الملازمة ودفع هذا الجواب بانه قدح في التجربيات فانه قد علم بالتجربة حصول العلم به بمجرده فان الاطفال يقطعون به كذا في شرح المختصر وهذا شئ عجاب فان شهادة التجربة على حصول العلم به بمجرده مطلقا ممنوعة وكيف يشهد بمع ان الدوران في التضائف اتم واشد والعلية وان شهدت بحصول العلم عند عدم المانع فشهادته مسلم لكنك قد علمت ان من الموانع فقدان التاثير فالعلم انما يحصل اذا فقد هذا الفقدان فوجب المناسبة اقول فيه تامل فتامل فانه ان اراد شهادة التجربة على وجود الحكم عند المدار فمسلم لكنه غير نافع وان اريد معرفة عليه المدار فشهادة التجربة ممنوعة والاطفال انما يقطعون بوجود الغضب عند هذا الاسم واما ان علته ما ذا فلا نظن به فضلا عن القطع وكذا الحال في سائر التجربيات فتامل واعلم ان حاصل الدوران وجود الحكم عند وجود المدار في غير الفرع وانتفاءه عند انتفاءه في غيره واما الفرع فحاله غير معلوم ولذا يحتاج الى اثبات علة المدار ليعلم في الفرع فالدوران انما يوجب ان المدار ملازم للحكم في بعض المحال والبعض مشكوك الحال فح يجوز ان الملازمة اتفاقية لا لاجل مقارنته بعلة في تلك البعض فيستلزم الحكم ولا يوجد تلك العلة في فرع المقصود معرفة حكمه فلا يلزم كون المدار علة ولا كونه ملازما لها فافهم ثم اعلم ان الحنفية ينسبون الدوران الى اهل الطرد دون اهل الفقه ويريدون من لا يشترط ظهور التاثير الذي هو الملائمة عند الشافعية وباهل الفقه من اعتبر التاثير وعلى هذا فالسير والاخالة كذلك لا بد ان ينسب الى اهل الطرد واما من يضيف الحكم الى ما لا مناسبة له اصلا فلم يوجد حتى ينسب الى اهل الطرد كما في التحرير وهذا التوجيه بوجه حسن يتحمل عبارتهم ذلك فانقلت كيف نفيتم من يضيف الحكم الى غير المناسب مع انه يثبت الحكم الى العلامة كما في الدلوك لجاز بقوله والاضافة الى الامارة والعلامة كالدلوك يضاف اليه ويجب الصلوة اتفاق لكنه ليس من العلة اجماعا الا مجازا والكلام في علة الحقيقة كلمة الحقيقة قالوا الوصف الخارج عن الشئ احترازا عن الاركان المتعلق به الحكم اما موثر فيه وباعث عليه وهو العلة وقد مر تفسيرها او مفض اليه بلا تاثير فيه وهو السبب وقد يطلق مجازا على العلة ايضا او لا يكون موثرا ولا مقتضيا فالشرط ان توقف عليه والا فلا بد ان يكون

والاحصنا فهو المسمى بالامارة كما قال وان دل فالعلامة ثم كل سبب طريق للحكم ومفض اليه يتخلل العلة بينه وبينه اى بين الحكم وبين السبب فانه لم يتخلل العلة ولم يوجد لم يوجد الحكم قطعا فلا فضاء اصلا فان ضعيف المؤثر الذى تخلل بين السبب والعلة الموثرة فى الشئ فهو سبب فى معنى العلة كسوق الدابة فوطئت انسانا فهو الى السوق لم يوثر فى التلف وانما اثر فيه الوطئ وهو مضاف اليه الذى هو العلة اضافه اليه فيكون سببا فى معنى العلة فان قلت كيف يكون التلف الحرام سببا منه وكيف يكون هو بمنزلته مع انه مباح قال والسوق بشرط السلامة هو المشروع لا المطلق بأى طريق كان فيجب الدية لكونه مباشرا الماهو فى معنى العلة فوجد التعدى منه فى اتلاف نفس معصومة فيجب ضمانه لاجزاء المباشرة اى لا يجب بما هو جزاء المباشرة اى الفعل كالحرمان من الميراث لامكان المتلف قريبا ونحو من القصاص والكفارة استحبابا واحتياطا ومنه الشهادة وهى على القتل العمد العدوان سبب للقصاص فانها مودية اليه بواسطة ايجابه القضاء ولكن الولى فيكون سببا لتخلل العلة لكنه ليس بقضاء صحيحا لاضافة التلف الحرام اليه فانه مجبور شرعا والفعل الولى لانه اعتمد الحجة فلم يبق الا بشهود اذا كانوا كاذبين فهو سبب فى معنى العلة فعليهم الدية اذا رجعوا لانهم اتلفوا نفسا معصومة فيجب جزء محل التلف لا القصاص اى لا يجب القصاص لانه جزاء المباشرة والفعل ولم يوجد منهم وعند الشافعى رحمه الله تعالى يقتص عملا اذا قالوا تعمدنا الكذب لقتله فاما اذا قالوا اخطانا واولياء المقتول يدعى التعمد يحلف فان حلف يقضى بالدية المغلظة فى ماله والشافعى انما حكم بهذا مع انه لا ينازعنا فى هذا الاصل لان السبب الموكد بالقصد الكامل كالمباشرة حكما وكيف كالمباشرة وانما شرع القصاص فيها لحكمة الزجر لينزجر الناس عن القتل واذا لم يعد هذا النحو من التسبب مباشرة حتى لا يحكم بالقصاص فانه حكمة الزجر ويفتح باب شيوع القتل بهذا الوجه بخلاف وضع الحجر فى الطريق لانه لم يتاكد بالقصد الكامل ودفع قول بان القصاص بالمماثلة كما قال تعالى فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب وان تاكد بالقصد الكامل وله ان يقول المعتبر المماثلة فى المقصود وهو تحصل من الفاعلين على السواء بكمال الوجود ولعل ما قال الشافعى استحسان فافهم وان لم يضف اليه عطف على قوله ان ضعيف اى ان لم يضف العلة اليه فهو سبب حقيقى كالدلالة على ما قال لسلم للسارق فرق بعد الدلالة فلا يضمن الدال المسروق لان الدليل ليس كالفاعل المختار اذ الدلالة لا يستلزم السرقة فانها من اختيار السارق واختياره وليس مضافا الى الدلالة فلم يضف السرقة الى الدليل بوجه لا يضمن ومن ثمة اى من اصل ان الدليل ليس كالفاعل المختار لا يشترك فى غنيمة من دل لعسكر المسلمين على حصن ولم يذهب مع المجاهدين وانما جاهد العسكر بانفسهم ففتحوا فغنموا غنيمة فليس الدال حق فيه لانه سبب محض لا يضاف اليه الفتح والجهاد بوجه اصلا بخلاف المودع والمحرم اذا دلا للسارق والصائد على الوديعة والصيد فسرق السارق الوديعة وقتل الصائد الصيد حيث يضمنان المودع للوديعة المسروقة والمحرم للصيد المقتولة وذلك لان الدلالة على الوديعة للسارق وعلى الصيد للصائد ترك الحفظ للوديعة وازالة الامن الصيد وقد التزما جاما المودع فبالاستيداع واما المحرم فبالاحرام لكل مباشر للجناية المودية الى التلف فيجب الضمان بخلاف صيد الحرم وقد دل عليه رجل للصائد والدال على الغير المحرم لان امنه كان بالمكان ولم يزل بالدلالة كما كان فلم يوجد منه جناية مودية الى التلف وقد يقال فينبغى ان لا يضمن المحرم للدال عليه لعموم الدليل وجوابه ان دلالة المحرم جناية على الاحرام فيجب الجزاء لا لانه جناية على صيد الحرم وجناية المحرم على صيد مطلقا جناية موجبة للضمان فلا يتوجه اليه ما اورد كما اشار اليه المصنف فى الحاشية بقوله وفيما قيل واورد ان الاجنبى الدال للسارق التزم بعقد الاسلام ان لا يدل سارقا كما التزم المودع بالاستيداع والمحرم بالاحرام وقد ترك هذا الملتزم وافضى الى

اتلاف مال معصوم فينبغي ان يضمن الدال هناك بجريان دليل للمحرم والمودع الدالين واجيب بان الاسلام التزام حقيقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اجمالا لا التزام خصوص عدم الدلالة على هذا المال فهناك لزوم للحفظ بالاسلام لا التزام والموجب هو الالتزام بخلاف المودع حين استودع فانه من البين انه التزم الحفظ والا لم يودعه وكذا المحرم ولو سلم انه التزم الحفظ فمع الله تعالى اي فهو التزام مع الله لا مع العبد فالدلالة جناية في حق الله تعالى فيجب الجزاء من عنده ولا يجب للعبد شئ فتلزم الاثم لا الضمان فانقلت فينبغي ان لا يضمن الساعي الى السلطان الظالم فاخذ بسعايته المال من غير حق مع انهم افتوا انه يضمن قال في فتوى المتاخرين بتضمين السعاة الى السلطان الظالم ليأخذ المال ظلما بخلاف القياس فان مقتضى ما ذكر استحسانا لغلبة السعاة الى الظلمة في زماننا فلو لم يوجب الضمان عليهم وهو لا يقدر ان يأخذ من الآخذ لنوى المال وتضرر المسلمون تضررا عظيما وقد يطلق السبب مجازا على تعليق الطلاق ونحوه كالاعتاق والنذر لانه غير مفض الى الوقوع بل مانع له لما مر ان التعليق يمنع المعلق بالشرط عن السببية فاذن ليس هو سببا حقيقة وانما له نوع اقتضاء ولو بعد حين ولذا يسمى به مجازا فاذا تحقق الشرط صار علة حقيقية موثرة في الحكم بخلاف السبب في معنى العلة لانه لم يوثر في الحكم وان اثر في علته فافترقا وتميز من هذا الوجه ثم هذا المجاز كالعلة الحقيقية عند الحنفية فانه يمين وهو العقد للبر هان يترتب الجزاء لو خالف فلا يبقى الا اذا اصلح لان يترتب عليه الجزاء ظاهرا كما هو حكم العلة الحقيقة فلا يبقى في التعليق لانتفاء المحل ويفوت بفوات المحل خلافا لزفر الا ترى ان من حلف لا يسلم شبه بالحقيقة اصلا ولا ينتظر بقاءه الى بقاء المحل وثمرته اي ثمر هذا الخلاف ان تنجيز الطلقات الثلث بعد التعليق مبطل له اي للتعليق عندهم بفوات المحل خلافا له وقد مر في المقالات ما هو الحق فارجع هناك واما الشرط فحقيقي عقلي كالحيوة للعلم وجعلي للشارع كالشهود للنكاح والشارع جعلها شرطا له وليس له وجود عنده بدونها والعلم بوجوب العبادات على من اسلم في دار الحرب بعدم تمكنه ايقاعها بدونه فلا قضاء عليه اذا علم بوجوب العبادات بعد زمان سقوط الوجوب عنه للجهل دفعا للحرج بخلاف النائم لان الدار التي فيها النائم دار العلم فكانه ثابت في زمان النوم فاقيم صيرورته في الدار التي يتمكن من التعلم فيها مقام العلم شرعا كالسفر والمشقة اوجبا للمكلف بالتعليق حقيقة كما اذا كان مصدرا بكلمة التعليق كان تزوجت امراة اوهذه فهي طالق او بمعنى بان لا يكون هناك سفر ومشقة للشرط لكنه يفهم من التركيب المعنى التعلقي كالمراة التي اتزوجها او كل امراة اتزوجها لان الامر الغير المعين الموصوف بصلة او النكرة الموصوفة بجملة يفيد. ان عرفا ولغة المعنى التعليقي الذي يفيدها الجمل المصدرة بكلمات التعليق ولذا يدخل الفاء الجزائية في الخبر بخلاف هذه او زينب اتزوجها لان الوصف عند الاشارة او التسمية لغو والتعليق انما يستفاد منه وليس هذا القسم شرطا محضا لعدم العلية فيه بوجه بل اثر التعليق اعدام العلم اي لذاته العلية لما تقدم ان المعلق بالشرط لا ينعقد علة قبل وجوده ثم قد يضاف اليه اي الى الشرط الحكم وذلك عند عدم علة او سبب صالحين للاضافة فترتب عليه ما يترتب على العلة وسموه شرطا فيه معنى العلية وجه التسمية ظاهر شق الدق فسأل منه ما كان فيه وحفر البير في الطريق فمشى انسان فوقع فيه من غير علم به فالشق والحفر شرطان لكن في معنى العلة لان السيلان وميل الثقيل الذين هما سببان وعلتان للتلف والرمق كان مانعا والشق زال المانع طبعي لا يصلح للاضافة التلف بما هو جناية اليه وكذا المشي الذي هو علة السقوط الذي هو علة التلف مباح والجناية لا يضاف الا الى التعدي فلا يصلح للاضافة

الا اذا اعتد المرور هناك فانه حرام يصلح لاضافة الجناية اليه فلا تعدى ههنا الا في ازالة المانع من السقوط فيضاف الضمان اليه فيضمن الشاق والحافر فاتلف بهما وفي شهود الشرط واليمين اي فيما اذا شهد شاهدان على خلفه بالعتاق مثلا عند دخول الدار وآخران شهدا بدخوله الدار الذي هو الشرط اذا رجعوا جميعا يعني شهود الشرط واليمين بعد الحكم بالعتق الضمان على شهود اليمين لان القضاء لم ينقض لانه كان بظاهر حجة فلزم العتق فوجد التلف والقضاء لا يصلح موجبا للضمان فهو على الشهود لانهم متلفون لكن على شهود اليمين دون الشرط لان الحكم مضاف الى العلة عند وجودها دون الشرط والعلة هي اليمين فالاتلاف من شهود اليمين فيضمنون وفي ضمين شهود الشرط اذا رجعوا وحدهم دون شهود اليمين في الصورة المفروضة اختلفوا فطائفة ومنهم الامام فخر الاسلام رحمة الله تعالى نعم يضمنون وهو المختار وطائفة ومنهم الامام شمس الائمة السرخسي رحمة الله تعالى لا يضمنون واختاره الشيخ كمال الدين ابن الهمام رحمة الله تعالى لنا انه تلف ماله من غير حق فلا بد من تضمين على المتعدي واليمين لا يصلح علة للضمان حتى يجب على شهوده فانه تصرف على ملكه والقضاء واجب على القاضي عند ظهور الحجة عنده فلا يصلح علة الضمان لان الواجب ليس آدائه تعد فلا تعدى الا من شهود الشرط لانهم شهدوا شهادة باطلة وارتكبوا كبيرة فافضى الى ما افضى فيضمنون فصار كشهود القصاص اذا رجعوا لانهم متعدون ينسب التلف اليهم ولا يلزم على هذا شهود الاحصان اعتراضا فانه اذا شهد الشهود بالزنا ثم الآخرون بالاحصان فحكم بالرجم فرجم المشهود عليه فرجع شهود الاحصان فقط فينبغي ان يضمنوا الدية لوجود التعدي منهم لان الزنا علة صالحة لاقامة الحد ويقطع الاضافة عن الشرط والامارة عند وجودها والاحصان شرط او امارة ولا يذهب عليك ان الزنا ليس سببا صالحا لايجاب الرجم الا حال الاحصان فتعدي منهم فافهم منكرون الضمان قالوا العلية ههنا انما لم تكن صالحة لايجاب الزنا صالحة لقطعه عن الشرط اذا كانت فعل فاعل مختار فلا يضاف اليه ما دامت موجودة فلا يضمن الشهود اقول في الجواب ما ذا اراد بالعلة ان اريد القضاء فجعله فعل فاعل مختار قاطع النسبة عن الشرط كما في التحرير والتوضيح فبعد انه علة الحكم بالوجود اي وجود الشرط لا علة للهلاك فيه ان الجبور شرعا كالمجبور طبعا فهو بمنزلة المكره فصار كالواقع في البير وهو كما ترى فالاولى انه موجب لما وجب وادار الواجب لا يصلح لاضافة الضمان والجناية اليه وكيف ولو تم ما ذكر لزم انتفاء الزمان مطلقا على الشهود اذا رجعوا لتخلل القضاء الذي وهو فعل الفاعل المختار وهو باطل اجماعا فوجوبه على الشهود اذا رجعوا اجماعا وان اريد باليمين فحينئذ يجعل هو فعل الفاعل الذي هو المالك قاطع النسبة عن الشرط كما هو المتوهم ففيه انه فعل مشروع لا يصلح متلفا بالتعدي اصلا وايضا منقوض له بقوله ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر وان علة احد فهو حر فشهدوا بعشرة اي بانه عشرة ارطال فقضى بعتقه ثم وزن فثمانية اي فاذا هي ثمانية ارطال ضمنوا عند رضي الله عنه لان القضاء بعتقه على موجب شرعي لقيام الحجة ظاهرا بلا تقصير منه في تعريف الحق لانه اي تعريف الحق انما هو بعد العلم والحال انه معتق قبل ذلك بالقضاء لان القضاء في العقود والفسوخ بنفذ ظاهرا وباطنا فهو حر بالقضاء في الوقت وفيما بينه وبين الله تعالى ايضا فعتق باليمين الاول الى غير وهي غير صالحة لاضافة الضمان لان تصرف المالك ليس بتعد والضمان لا يكون الا بتعدي فتعين الشرط اي الشهادة لكونه تعديا فيضمنون فلو جعل اليمين قاطعا للنسبة والضمان عن الشرط فالتعدي ههنا موجود فيجب ان يقطع عن صاحب الشرط

فلا يجب الضمان وعندهما العبد رقيق بعد القضاء والقضاء بالعتق باطل عندهما باطنا لان القضاء بخلاف الواقع لا ينفذ عندهما باطنا والعتق ينزل عليه باطل باليمين الثاني فلا تعدي من شهود الشرط فلا ضمان فتدبر وكل حكم تعلق بشرطين كان دخلت هذه الدار وهذه الدار وكالطهارت للصلوة فان الطهارت امور متعددة من غسل الوجه واليد والرجل ومسح الراس مثلا قسموا اولها شرطا اسما لا حكما اما كونه شرطا اسما فلتوقف الحكم عليه واما عدم كونه شرطا حكما فلانفكاك الحكم عنه وقول الامام فخر الاسلام انه شرط مجازا محل نظر فان الشرط لم يوخذ في مفهوم الوجود عند الوجود للهم الا ان يجد اصطلاح نعم في التعليق وغيره فرق يوجب الاتصال في التعليق وعدمه اي عدم وجوب الاتصال في غيره ولا يلزم منه عتبار الاتصال في مفهوم الشرط فتدبر وكل شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار والحال ان الفعل غير منسوب اليه اي الى الشرط فهو في معنى السبب المحض لا يوجب شيئا فلا يضمن الحال العبد المقيد قيمة العبد ان ابق بعد الحل لان الاباق وجد باختياره والحل غير موجب بل الحق المولى يسنده عن الاباق لكونه مكلفا بالاطاعة بخلاف شق الزق فانه موجب لسيلان ماطبعه ذلك وكذا في فتح القصص في الابل فطار الطير او قر الدابة لا يضمنها الفاتح لكون الطيران والقرار باختيارهما وليس موجبا لهما خلافا لمحمد الامام والشافعي لان في طبعها الفرار عند عدم المانع فيكون طبيعيا كسيلان المائع بالشق فتضمن الفاتح ولان فعلهما هذا بد رشرطا فلا اعتبار له فيضاف الى الفاتح دون اختيارهما بخلاف العبد المحلول قيده لصحة الذمة شرعا بوجوب الاجتناب عن الفرار ورد قوله بان للاختيار دخلا قويته في الطيران والقرار وهواي الفرار والنكاح طبيعيا لهما للتوحش ليس طبعيا بان لا يكون للاختيار دخل واذا لم يكن طبيعيا قطع النسبة عن الفاتح وكونه بد شرعا لا يمنع قطع الحكم عن الشرط كمن ارسل كلبا الى صيد فمال عنه الى جهة اخرى ثم مال اليه فاخذه لا يحل لان الميل عنه قطع النسبة بين الارسال الى المرسل ومن ارسل دابة على الطريق فجالت يمنة ويسرة فتلفت شيئا لا ضمان على المالك لانها بالتوجه الى الجهة الاخرى قطعت نسبتها عن المرسل فعلم ان تخلل فعل مختار ولو كان بد اما يقطع النسبة الى غيره واذا انقطع نسبة طيران الطير او ند الدابة لم يضمن وفيه ما فيه اذ بد اخلة هذا الاختيار الشبيه بالطبع لا يقطع النسبة البتة كيف وليس لوحشة الصيد ادون من اجبار القاضي في الحكم بالقصاص بشاهد الزور واما مسئلة ارسال الكلب فلان الشرط في حل الذبيحة الذهاب من عند المرسل لطلب الصيد والميل الى جهة اخرى علم انه ما كان ذهب بطلب الصيد ومسئلة ارسال الدابة على الطريق فيه الكلام ولو سلمت فالاجتناب عن اتلافه كان ممكنا فالقصور من المتلف نفسه او ماله فافهم وفي الكشف قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرنا جواب القياس وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان فقد ترك العادة والكانت عن اختياره بالطبيعة التي لا اختيار فيه صيانة لاموال الناس وبد اختيار بالاعتدال لانها اقتضى واما العلامة فمثلث بالاحصان وهو صلامة وجوب الرجم وعليه الامامان شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي والمختار انه شرط لوجوب الرجم وعليه الاكثر وفي الكشف ما اختاره الشيخان طريقة القاضي الامام ابي زيد في التقويم وما اصحابنا المتقدمون وعامة المتاخرين منهم من سواهم من الفقهاء فقد سموا الاحصان شرطا لنا التوقف بلا تاثير ولا اقتضاء اي وجوب الرجم يتوقف على الاحصان ليس للاحصان تاثير فيه وضعيا اليه وهو الشرط اتباع الشيخين قالوا ولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال عندنا ولو توقف الوجوب وجوب الحد عليه لم يقبل فان الحدود لا يثبت بشهادة النساء ولو مع الرجال وبهذا الاستدلال لهم فانه دل على ان الاليق بمذهبنا كونه امارة لانه امارة في الواقع فان قبول شهادة النساء فيه ليس مجمعا عليه قلنا انما لا يثبت

بشهادة النساء ما يكون موثرا في الحد والاحصان ليس كذلك وهو عبارة عن خصال حميدة من الحرية والاسلام والنكاح والعقل ليست تلك الخصال موثرة ولا مستلزمة للعقوبة بل مانعة عن الزنا فيثبت بشهادة النساء كما اذا شهدوا في غير هذه الحالة ومن ههنا اي من اجل ان شهادة الاحصان شهادة خصال حميدة لم يضمنوا اذا رجعوا لانهم ما كانوا آتوا الا بالثناء والذي يسيده مما فعل كذا قالوا والحق ان هذا الثناء اتلف نفسه بغير حق ونفسه كانت معصومة فلا بد من الضمان على المتعدي وصاحب العلة غير مستعد وكذا القاضي في حكمه ان المتعدي صاحب هذا الثناء الذي هو الشرط فينبغي ان يضمنوا والله اعلم باحكامه وقالوا ثانيا الشرط مانع ثبوت العلة وتاثيرها حقيقة بعد وجودها صورة فلا يتقدم على العلة مطلقا والاحصان متقدم على الزنا فلا يكون شرطا قلنا ذلك الشرط التعليقي هو الذي لا يتقدم على العلة ويبطل عليتها لا الشرط مطلقا كشرط الصلوة فانه قد يتقدم ايضا ثم ترقى وقال بل قد يتقدم الشرط التعليقي ايضا وبيانا خرظهوره كالتعليق يكون قيده عشرة ارطال فانه متقدم موجود من حين قيده ويظهر بعد الحل وما قال في التحرير ان التعليق في مثله يكون على الظهور اي ظهور كون قيده عشرة وان لم يذكر في اللفظ لان الكائن ليس على خطر والشرط لا بد ان يكون على خطر فاقول فيه انه يلزم على هذا التقدير ان لا يتحقق الامن حين العلم بالقيد فالاوجه ان المعتبر هو الخطر باعتبار العلم وان كان التعليق على المعلوم تدبر **فصل** التعبد لتحصيل القياس والعمل بمقتضاه جائز عقلا لا يحيله عند الجمهور من اهل الاسلام لا واجب كما عليه القفال وابو الحسين المعتزلي ولا ممتنع عقلا كما عليه بعض الشيعة وبعض المعتزلة ومنهم النظام لنا لو كان ممتنعا للزم من وقوعه محال ولا يلزم من الزامه محال ضرورة كيف والاعتبار بالامتثال من قضية العقل وهو يحكم ان المتماثلات حكمها واحد اذ الحكم بكابرة ثم هذا الدليل انما هو الابطال قول الروافض ونحوهم واما قول ابي الحسين فلا يهمنا ابطاله ولذا اعرضوا عنه والتفوا بحشت ابي الحسين الموجبون قالوا لولا التعبد بالقياس واجبا تخلت الوقائع اكثرها من الاحكام والتالي باطل فالمقدم مثله قلنا لا نسلم بطلان التالي بل يجوز العمل بالاباحة الاصلية ونحوها ولو سلم بطلان التالي فلا نسلم الملازمة لجواز التنصيص على كل واقعة بالعمومات فلا نسلم انتفاء التالي لم يوجد العمومات كذلك قلت لم يبق الوجوب العقلي اقول ان قبل الاختلاف بين المجتهدين رحمة فلتعميم الاحكام كل واقعة والا لم يقع اختلاف فيذهب الرحمة الكثيرة قلنا الاختلاف لا ينحصر في القياس لجواز الاجتهاد في غيره من الظواهر والخفي والمتشابه فيختلف الاراء في فهم معانيها واخذ الحكم الشرعي منها ثم انه اي اللزوم لا يخلو اما ان قوة لان الاحكام الالهية مبنية على المصالح للعباد تفضلا حسب تفاوت الزمان والمكان فلا يمكن ضبطها الا بالتفويض الى الراي والا لخلت الوقائع بعدم كفاية العمومات فتدبر وانت لا يذهب عليك ان التفاوت والمصالح في كل زمان بحيث لا يدخل تحت ضوابط موضوعة من قبل الشارع محل تامل لا بد من ابانة ذلك من دليل كيف والضوابط الموضوعة من اهل الاجتهاد لم تخرج واقعة الى هذه الغاية فما ظنك ممن علمه محيط مما يكون من الازل الى الابد فتامل المنكرون قالوا اولا القياس طريق غير مامون من الخطاء والعقل يمنع من طريق غير مامون فالقياس ممنوع عقلا قلنا منع العقل مطلقا ممنوع بل اذا كان الصواب راجحا لا يمنع العقل فان الظنون الاكثرية النافعة لا تترك بالاحتمالات الاقلية النادرة والقياس لما كان الصواب فيه راجحا ينبغي ان لا يترك كيف يترك راجح الصواب اكثر تصرفات العقلاء لفوائد غير منبتة بالاستقراء ثم ليسلم منقوض بظواهر النصوص فانه غير طريق مامون لوجود الاحتمال فلا يتبع وقالوا ثانيا وهو للنظام حاصل القياس تماثل المتماثلات بين الاحكام والشارع لم يعتبر الاحكام كذلك فلا يكون القياس معتبرا عنده قلنا بعد عدم اعتبار

الاحكام كذلك فوله ثبت الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل من المني دون البول مع كونهما نجسين خارجين من سبيل واحد فقط سلمنا القليل دون فاصب الكثير مع ان جناية الاول اصغر من جناية الثاني وكثير من الاحكام كذلك وثبت الجمع بين المختلفان كالسوية بين القتل عمدا وخطاء في الاحرام مع كون العمد جناية كاملة دون الخطاء وكالزنا والردة كلاهما يوجبان القتل مع كون الثاني اكبر كبيرة من الاول الى غير ذلك والقياس كان يقتضي بالعكس اي ثبوت الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات قلنا ليس المتماثلات متماثلة من كل وجه ولا المختلفات مختلفة من كل وجه بل يجوز اختلاف المتماثلات في المناط واتفاق المختلفات فيه ويجوز الفرق بفارق فلا محالة باعتبار ذلك الفارق والجمع بجامع فلا مخالفة بالنظر اليه الا ترى النظام مع اعتزاله ومخالفته اياما معتافي الاسلام فيقف الاحكام التي يجب على ان الاتفاق بعلل مختلفة جائز يعني انه يجوز ان يكون بعلل شتى معلول واحد فيجوز اتحاد احكام المختلفات فافهم وقالوا ثالثا القياس يوجد فيه اختلاف كثير كما هو الواقع المشاهد وكل ما فيه اختلاف لا يكون من عند الله وكل ما هو كذلك فهو مردود اجماعا اذ لا حكم الا لله تعالى اما المقدمة الثانية فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فانه دل على ان ما عند الله لا يوجد فيه اختلاف لان لولا انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول فانتفاء الاول بسبب يلزمه انتفاء الثاني وينعكس بنقيض التالي الى تلك المقدمة وهي قولنا ما يوجد فيه اختلاف ليس من الله تعالى وقال في شرح المختصر ان في الآية اشارة الى مقدمة الاولى ايضا وقرره التفتازاني بانها دلت على ان ما ليس من عند الله يوجد فيه اختلاف ومعلوم من الخارج ان القياس ليس من عند الله بل باخراج المجتهد برائه فهو مما يوجد فيه اختلاف ثم اورد هو نفسه بانه لو كان هذا اي كون القياس لا من الله معلوما لما احتيج الى الآية المذكورة بل نضمه الى المقدمة الثانية ويتم الدليل اقول ليس تقريره ما ذكر بل تقريره انها دلت على ان ما من عند غير الله فيه اختلاف بهذا يعلم ان القياس من عند غير الله وهو المجتهد وهو لا يستلزم ضرورة ان لا يكون من عند الله وان استلزم بنظر دقيق حتى يضم الى المقدمة الثالثة وانما لا يستلزم ضرورة لجواز ان يكون شئ من شيئين جوازا عقليا والا لم يكن وقوعيا فلا بد من الرجوع الى الآية لاثبات ما يضم اليها كما مر وان قيل يمكن اثباته بوجه آخر قلت لا يجب على المناظر تعيين الطريق قلنا المنفي هو التناقض والاضطراب المخل بالبلاغة عن القرآن الشريف لا الاختلاف مطلقا فان اختلاف الاحكام ثابت لا ريب فيه فليس الآية مما نحن فيه والقياس ايضا كاشف عما عند الله لكن ظنا كظاهر الكتاب فافهم مسئلة ذلك التعبد هي التعبد بالقياس الذي كان جائزا واقع البتة خلافا لداود الظاهري والقاساني والنهروانى فانهم وان جوزوا البعبد عقلا لكنهم منعوه سمعا وحكى عن داود انكار القياس في العبادات خاصة دون المعاملات وعن القاساني والنهروانى انكار وقوع اذ كان العلة منصوصة دليلا يجوز وانما انكر فيما عدا ذلك واما القائلون بالوقوع اي وقوع التعبد فالاكثر منهم قائلون بالوقوع بالسمع وطائفة من الحنفية والشافعية وقالوا بوقوعه بالعقل ايضا وهو المختار ثم دليل السمع قطعي عند الاكثر من القائلين خلافا لابي الحسين فانه يقول ان ظني فانقلت قد تقدم انه قال بالوجوب العقلي وهنا قد قال بالظنية وبينهما تناف قيل هذا اي ظنية وقوع التعبد لا ينافي وجوب التعبد به عقلا اذ الشئ يجب ولا يقع فيجوز ان يكون وجوبه قطعيا ووقوعه مظنونا اقول معنى وجوب التعبد عنده انه يجب على الشارع او منه نظرا الى الحكمة الازلية الثابتة له وما يجب على الشارع او منه يقع قطعا فقطعية الوجوب يلزمه قطعية الوقوع وهذا ينافي الا ان يتناف اللزوم فلزم التناقض فالاولى في الجواب ان القطع بالوقوف عنده بالعقل واما سمع الدال عليه فمعنى يعني انه لم يتبين قطعية الدليل

السمعي الدال عليه فقط ويجوز ان يكون مقطوعا بالدليل العقلي لنا اولا كما اقول القياس حجة لحكم شرعي ومنتج اياه وكلما هو كذلك فتعبد به واقع
لان طلب العلم بالاحكام الشرعية فرض اجماعا فطلب تحصيل العلم ايضا فرض واما المجيء فلافادة التصديق بالحكم الشرعي ولذلك اي لاجل انه يفيد
التصديق اثبته الحكماء لاثبات بعض مطالبهم بيد انه ان كان الاصل عقليا كما في الحكمة والكلام فالفرع ايضا عقلي وان كان شرعيا فشرعي اي فالفرع
شرعي فاذن هو حجة على الحكم الشرعي ولنا ثانيا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانقيل المراد ههنا الالفاظ اذ القياس هو الاكان المعنى
ان الله تعالى فعل بني النضير ما فعل فقيسوا الارز بالشعير وهو كما ترى ايضا الاعتبار ظاهر في القياس العقلي دون الشرعي كقياس العالم في الاحتياج
الى الصانع على حاجة البناء الى البناء قال الرضي والمشي الى نظيره في مناطه في المثلثات وغيرها لان العبرة لعموم اللفظ ولفظ الاعتبار موضوع
لهذا المعنى والانتقاط نوع منه فيحمل على العموم وليس له اختصاص بالقياس العقلي بل هو ايضا نوع منه ولا يرجع الحاصل الى ما ذكرتم بل الى
انا فعلنا بهم ما فعلنا فقيسوا الامور بامثالها انتم يا اهل الابصار فدخل فيه قياس افعالنا على افعالهم في وصول الجزاء فيحصل الانتقاط
وهذا المعنى في غاية اللطافة والبلاغة ولو حمل على الانتقاط فقط دون الاعم دل على القياس ايضا بدلالة النص كما قال صدر الشريعة
كما في التوضيح وذلك لان فاء التفريع في قوله تعالى فاعتبروا يدل على ان القصة السابقة هي اخراج بني النضير من المدينة الى الشام وقذف
الرعب في قلوبهم وتخريب بيوتهم بايديهم وايدي المومنين علة لوجوب الانتقاط بناء على ان العلم بالسبب يوجب الحكم بوجود المسبب فيجب في
كل ما هو سبب ومسبب وهو معنى القياس الشرعي وهذا هو تقرير الذي عبر عنه الامام فخر الاسلام بالدليل المعقول واورد بالتلويح ان هذا
انما يتم لو دل التفريع على ان ما قبله سبب تام وان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي علة التامة بل انما يقتضي الدخل في الجملة ايضا فلا يدل على ان كل من علم
بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب اقول في الجواب يصح هذا اي عدم ايجاب التفريع بالفاء تمامية المتفرع عليه المداخلة في الجملة
يصح ثم كالفاء في الجزاء لان الداخل في الجملة لا ينافي التراخي فان المعلول يتخلف عن علته الناقصة كثيرا ويمكن ان لا يكون له داعية
فوق هذا ان يقول هذا اقياس في اللغة فان الحروف وان كان معانيها متقاربة الا انهم وضعوا بعضها لان يستعمل في محل دون الآخر
الا ترى ان معنى ما ولا ولم واحد وما لا يجيء لنفي الجنس ولم لا يدخل الا على المضارع وهكذا فيجوز ان يكون حال كلمة الفاء وثم كذلك
فالفاء وان كان لا ينافي التراخي ويفيد مطلق الدخل لكن وضعت له دون غيرها وان قرب معناه ولما كان
لهذا توهم اردف المصنف بالقلع الايراد عن اصله وقال بل الصحيح ان الفاء يستلزم الاستلزام اي استلزام الاول للثاني
لكذا في شرح الرضي للكافية ثم لما كان يورد على الدليل ايضا ان الامر يجوز ان يكون للندب فلا يفيد وجوب التعبد وهو يتحقق
في ضمن الانتقاط الواجب خصوصا ايضا او يكون الامر للحاضرين فلا يجب التعبد علينا اجاب بقوله والامر للحاضرين ثم كون الامر للندب او للمرة
او للحاضرين فقط ونحو ذلك احتمالات مردودة لا ينبغي ان يلتفت اليه اما الاول لو كان كذلك لندب الانتقاط وغيره من الاعتبارات
واما الثاني فيابى عنه التفريع فانه يوجب العلية والتكرر وكذا المقام واما الثالث فلان الشريعة المطهرة عامة هذا واعلم انه لعل
مرادهم بالقطع الذي من قبيل القطع بالمعنى الاعم وهو الذي يقع احتمالا ناشيا عن دليل ويعد في العرف كلا احتمال فلا ينافي
وجود مطلق الاحتمال البعيد عرفا ولغة ولو لم يكن المراد هذا بل المعنى الاخص لما صح الاستدلال بهذه الآية فان احتمال
التجوز وارادة الانتقاط وعدم استعمال الفاء في اللزوم قائم ولو كان بعيدا بعدا عرفا كلا احتمال ويناسب العرف لبعد كل ما يكره
فافهم ولنا ثالثا حديث معاذ وقد تقدم وهو يدل على الاجتهاد بالراي وارد عليه ان الاجتهاد بالراي غير منحصر في القياس

بل يجوز ان يكون بنحو آخر كالاجتهاد في تاويل الظاهر او الخفي او المشكل ونحو ذلك وجوابه ان الكلام فيما اذا لم يوجد في الكتاب والسنة نص الاجتهاد الا بالقياس على المتنزل عليه وداخل فيه فالاجتهاد بهذه المثابة هو المتناول اياه ولئن كان يقال ان خبر الواحد مفيد للظن ولا يفيد في اثبات الاصول قال فانه خبر مشهور يفيد طمانينة وهو اعلى الاطمينان فوق الظن الاجتهادي لا تتعين بالمعنى الاعم المذكور وبهذا يصح اثبات الاصل في المسئلة ونبه ايضا بقوله كذلك الى ما قلنا والتبار المعاقد اتر عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم المجتهدين العادلين العمل به عند عدم النص وان كان التفاصيل اي تفاصيل اعمالهم احادا فان القدر المشترك متواتر والعادة قاضية في مثل ذلك لوجود القاطع بحجية والعلم وهذا استدلال بالقاطع الذي كان عندهم وعلمهم شائعا ذائعا دليل عليه ايضا شاع بينهم الاحتجاج به والمباحثة فيه والترجيح فيه عند المعارضة من غير نكير من احد والعادة تقضي بان السكوت في مثله من الاصول العامة الملزمة للعمل وفاقا وهذا استدلال بنفس اجماعهم على حجيته فافهم علوا به وهو استدلال بامر غير نكير واشار الى دفع ما يورد ان الاجماع ان كان سكوتي فلا يفيد الا الظن ولا يغني من الحق في الاصول شيئا بانه علم ضروري بان الكل متفقون وسكوتهم للاتفاق فان السكوت في مثل هذا الاصل لا يكون الا عن موافقة فمن ذلك الاحتجاج انه قاس افضل البشر بعد الانبياء عليهم السلام ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الزكوة على الصلوة وقال والله لاقاتلن من فرق بين الصلوة والزكوة رواه الشيخان فرجعوا اليه وسلموا اقياسه وهذا اجماع منهم على حجية القياس وورث ذلك الصديق ام الام دون ام الاب فصيل في التيسير القائل عبد الرحمن بن سهل تركت التي لو كانت هي الميتة وورث بنو الكل بشركها في السدس على السواء فاخذ القياس هذا القائل وفي شرح السراجي القائل ام الاب وهذا الاباء في ثبوت الحديث وسماعه رضي الله من محمد بن سلمة كما لا يخفى وورث امير المومنين عمر المبتوتة في مرض الزوج الفار بالراي ورجع ذلك الاسير في مثل الجماعة بالواحد الى اي امير المومنين علي حسين قال رايت عمر نفر في السوق اكنت تقطعهم فقال نعم فقال بكذا ههنا كذا في الحاشية وقال امير المومنين عثمان رضي الله عنه لعمر امير المومنين رضي الله عنه ان ابعثت رائك سديدا ان يتبع راي من قبلك فنعم الراي فقد جوز العمل بالراي وقاس امير المومنين علي الشارب على القاذف في الحد واجمعوا عليه كما تقدم ورضي الله عنهم اجمع راي ورای امير المومنين عمر في ام الولد وقد تقدم وقاس ابن مسعود الذي امير الصحابة بالتمسك بعهده موت زوج المفوضة على موت زوج غيرها كما تقدم قصته واختلفوا في توريث الجد مع الاخوة بالراي روى الامام ابو حنيفة في مسنده عن امير المومنين علي رضي الله عنه قال امير المومنين عمر رضي الله عنه حين شاور في الجد مع الاخوة انه قال ارايت يا امير المومنين لو ان شجرت الشعب من العصن فحضنان اليهما اقرب من احد الغصنين اصاحبه الذي خرج منه ام الشجرة وقال زيد بن ثابت لو اخذت منه ساقية ثم انبعث من الساقية ساقيتان ايهما اقرب احد الساقيين الى صاحبها ام الجدول ومقصودهما توريث الاخ مع الجد قياسا على توريث العصبات الآخرين بجامع القرب بالقرابة والشجر والجدول تمثيل التقرب بالقرابة لانه القياس حتى يرد عليه انه ليس من القبيل المتنازع فيه وصح عن ابن عباس انه ارسل الى زيد بن ثابت قال الا تتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا تجعل ابا الاب ابا فانظر تشديده حين خالف هذا القياس فافهم وذلك سائر الاحتجاج بالقياس اكثر كما روى في المطولات من كتب السير علم انه كان في هذا الدليل شبه الاولى التيسير قد اشير الى اندفاع بعضها ونحن نذكر حلها مع حلها فمنها ان المسلم ان احادا من الصحابة قاس وما نقل منهم اخبارا احادا لا يفيد القطع فيجوز ان يكون عدم نقله عنهم لا يدل دلالة واضحة على كون فتواهم بالقياس بل يجوز ان يكون عندهم نصوص عليه او خفية

لم يذكروها ولها انه سلمنا ان فتواهم للقياس لكن لا قضية جزئية من نوع فلا تدل على صحة الاستدلال بمثل الا قضية والجواب عنها ان المنقولات وان كانت كل واحد واحد منها اخبار احاد الا ان القدر المشترك بينها وهو الفتوى بالقياس مع كون عادتهم ذلك متواترة يحدث العلم به بكثرة مطالعة اقضيتهم وتواريخهم وعلم ايضا بتكرر علمهم بالا قضية انه لم يكن بخصوص نوع او فرد وعلم ايضا بقرائن قاطعة للمناقلين انه لم يكن عندهم نص وايضا الضرورة العادية قاضية بانه لو كان عندهم نص استدلوا به في فتاويهم لاظهروا وانكار هذا مكابرة وما نقلنا عنهم وقائع متعددة تمثيلا فلا يضر عدم دلالة البعض على كونها بالقياس والى هذا كله اشار بقوله تواترا وبهذا ظهر الجواب فساد ما في المحصول ان غاية ان النقلة عشرة او عشرين ولا يحصل بهم التواتر فلا يثبت به هذه المسئلة القطعية ولا حاجة الى ما اجاب به ان المسئلة ظنية علمية يكفي فيها الظن ومنها انه سلمنا ان العمل بالقياس ثبت عن بعض الصحابة لكن لا يلزم منه الاجماع وانما يلزم لو كان سكوتهم للرضا بل يجوز ان يكون للخوف قال النظام انه لم يعمل به الا عدد قليل من الصحابة لكن لما كان مثل امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين عثمان وامير المؤمنين علي وكانوا سلاطين فخاف الآخرون في مخالفتهم لان العادة جرت بمعاداة من اتخذ قولا مخالفا لنا من خالفه فاذن لا اجماع اصلا وجوابه ان تكرر السكوت في وقائع كثيرة لا يحصى لا يكون عادة الا عن رضى لا سيما فيما هو اصل الدين فهذا السكوت سرا وعلانية من كل احد في كل واقعة والتزامهم احكام الخلفاء الراشدين الناشئة عن الا قضية يفيد علما عاديا ضروريا بالرضا والوفاق وتوهم نسبة الخوف اليهم بهت فان من اخلاقهم الكريمة المتواترة انهم كانوا لا يخالفون في امر ديني من احد لا سيما مدة طويلة وعسى ان يكون انكار هذا مكابرة ونسبة المعاندات الى الخلفاء الراشدين بمخالفة ما تخذوه مذهبا حماقة عظيمة فانهم كانوا الالين للحق ومن يتتبع التواريخ والسير علما قاطعا انهم كانوا يخالفون قول الخلفاء كثيرا واذا لم يكن لهم خوف في المخالفة في وقائع فاي خوف لهم في واقعة واحدة ومنها سلمنا ان الكل راضون به لكن يجوز ان يكون رضا البعض قبل رجوع الآخر فلا يثبت الاجماع وهذا لان الكل لم يجتمعوا في محفل واحد ولم يتكلموا معا وقد مر جوابه في الاصل الثالث من انهم وان لم يتكلموا دفعة لكن حصل العلم بقرائن الاحوال انهم لم يرجوا مدة عمرهم وايضا لو تم لزم بطلان الاجماع مطلقا وما في المحصول ان الصحابة كانوا معدودين في اول الزمان فيمكن الاجماع في محفل او تكلم معا ففيه ان المقصد انه لو تم لدل على بطلان تحقق الاجماع فيما تحقق قطعا لانه لا يتحقق اجتماع المجتمعين في الحوادث الاجماعية بان يتكلموا معا ان سلم وهنا ايضا وقع الاتفاق على قتال مانعي الزكوة بالقياس بقضية حين خرج اليه فتامل ومنها انا سلمنا انه وقع اتفاق الصحابة على العمل على مقتضى اقيستهم لكن لا يلزم منه علمها على موجب اقيستنا بل يجوز ان يكونوا مختصين بهذا لكونهم من افضل الامة وكون اذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم متوقدة بنور الهي فاصابة الحق برايهم اكثر واقوى من اصابتنا فجاز تعبدهم بالقياس لا يوجب جواز تعبدنا به والجواب انه لا شك في فضل آرائهم على آرائنا وفي كون اصابتهم للحق اكثر لكن تعبدهم بالقياس لم يكن لاختصاصهم به بل تلك الوقائع دلت على ان تعبدهم به لكونه حجة لا غير ونحن مع هم رضوان الله عليهم سيان في اتمام الحجج على ان من بعدهم ايضا من التابعين ايضا قالوا من غير نكير فلا وجه للاختصاص اصلا فافهم وتثبت وعورض بان اجلة الصحابة ذموه والمذموم منهم لا يكون حجة ويكفي ان يحتمل ان يحتج ايضا على الاستدلال بالاجماع فمن افضل البشر بعد الانبياء سيد الصديقين بعدهم ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حين سئل عن الكلالة اي سماء تظلني واي ارض تقلني لو قلت في كتاب الله برائي وهذا ليس من الباب في شيء فانا نافي القول بالراي في تفسير كتاب الله تعالى لا انه انكر الراي والقياس مطلقا وعن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه ايا كم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن وانت لا يذهب عليك ان الازم فيه الاصحاب الراي والمتبادر منه من هو ملازم للراي

ولا يلتفت الى غيره كاصحاب الظواهر وهذا لا ينفي قياس صاحب السنن وعن امير المومنين علي وعثمان لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانت لا يذهب عليك انه انما ينفي كون الدين ناشيا عن الراي وهو كذلك لان وضع حكم ابتداء لا يصح بالراي اصلا ولا يلزم منه استعمال الراي في مماثل لما ثبت من الدين ليعرف الحكم به وعن ابن مسعود اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرمه الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وهذا انما يتم لو كان الخطاب للكل وهو خفي بعد بل لعله لقوم لا وصلوا الى درجة الاجتهاد بالقياس عن ابن عمر السنة ما سنه الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وهذا لو تم فانما يدل على ان الراي ليس سنة الا انه ليس حجة الجواب انه اي المعقول محمول على الصحيحة فيما لا يصح كالمعنى الاعتباري والمصالح المرسلة وتقديمه على ما يقدح فيه من الكتاب والسنة توفيقا بين هذه الروايات وبين ما تواتر عنهم من العمل بالراي واستدل بما تواتر معناه وان كانت آحادا من ذكره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام العلل للاحكام مثل ارايت لو كان على ابيك دين في اباحة اجزاء حج الرجل عن ابيه او قضى الطيب اذا جف حين الجواب عن من سئل عن بيع الرطب بالتمر فانهم يحشرون في تعليل وفن شهداء احد من غير غسل انها من الطوافين في تعليل طهارة سور الهرة فانه لا يدري اين باتت يده وفي تعليل نهي المستيقظ عن غمس اليد في الاناء فلعل الماء اعان على قتله في تعليل حرمة ما قتله الكلب المرسل بابقائه في الماء وقيل في الاعتراض عليه لو تم هذا الدليل في المنصوص العلة فلا يتم في غيره وفيه اشارة الى انه غير تام فيه ايضا لجواز ذكر العلل بيانا للحكمة لا للقياس فتامل فيه فان فيه تاملا اقول لا يبعد ان يقال في دفعه من علم عادته التعليل لعلل معقولة علم تصحيحه للسكوت ايضا بهذا المسلك فانه يحدث علما ضروريا بالتجربة والتكرار ان الاحكام المسئلة بالمصالح كالتجربيات فتامل المنكرون قالوا قال الله تعالى نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ ونحوه فلم يبق شئ يبين بالقياس حتى يكون هو حجة فيه قلنا نعم هو تبيان لكن اجمالا لانعدام تفصيل الكل فيه قطعا فيفصل بالاجتهاد والقياس وقالوا ثانيا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا قلنا هو معارض بمثله فانه يلزم منه ان لا يكون الكتاب والسنة ايضا حجتين فافهم اقول الحل لديهم ان المنع عن التسوية بين الثلثة والتمييز في العمل لا مطلقا عن نفس العمل بالقياس وايضا يحتمل ان يكون المراد النهي عن التفريق في العمل في بعض الاحيان لواحد وفي زمان آخر بآخر وفي زمان باخر فهم اي المفرقون ضلوا وانما الواجب عليهم اتباع الحجج كلها في زمان واحد فافهم وتامل مسئلة النص على العلة تكفي في ايجاب تعدية الحكم في محال تحققها ولو عدم التعبد بالقياس مطلقا عند الحنفية والامام احمد وابي اسحق الشيرازي الشافعي وهو المختار وعليه النظام لكنه قال انه منصوص باستعمال الكلام فيه عرفا او لغة وعند ابي عبد الله البصري المعتزلي يجب التعدية في النهي فقط خلافا لجمهور من اهل المذاهب لنا اولا ان ذكر العلة مع الحكم يفيد تعميمه في محال وجودها لانه المتبادر الى الفهم من هذا النحو من القرآن كقول الطبيب لا تاكله لبرودته يفهم منه كل واحد نهي عن البارد مطلقا من غير نظر وفكر ولا يحتاج في الفهم الى المعرفة بشرع القياس ولنا ثانيا لو لم يعم الحكم بل يخص في المنصوص لزم التحكم لان الظاهر من التعليل استقلالها فتخلف الحكم مع وجود العلة المستقلة في بعض المحال دون بعض تحكم صريح وانت لا يذهب عليك ان غاية ما لزم من هذا البيان ثبوت الحكم في موارد العلة لا ثبوته مع قطع النظر عن بلى القياس فانا لو تم لزم عمومه في المنصوصية والمستنبطة جميعا فافهم ولنا انها حرمت الخمر لانها مسكرة في معنى علة الحرمة حقيقة الاسكار عرفا فافهم المناط عرفا فلزم تعميم الحكم ايضا عرفا واما القول بان حرمة الخمر معلل بالاسكار المنسوب اليها لا الاسكار مطلقا في غاية الضعف

لان الكلام فى العلة المتعدية يعنى ان الكلام فيما لا يدل القرينة على الاختصاص بل يكون الظاهر فيه التعدية
كقول الطبيب فاذا فرق لاختصاص خرج عن محل النزاع المنكرون قالوا اولا لو ثبت ايجاب التعدية فعن دليل ولا دليل على الوجوب وهو الامر او الاحبار
ولم يوجد شيئا منهما قلنا لا نسلم انه لا دليل بل ثبوت الحكم من الشارع من الدليل وههنا قد ثبت بالتعليل ولا نسلم ان الدليل منحصر فى صيغة الامر
او الاخبار به وقالوا ثانيا لو صح وجوب التعدية من دون توقف على شرح القياس لزم عتق كل اسود عند قوله اعتقت فانما السواد لعموم العلة
قلنا لا يلزم من حجة ايجاب الشارع على غيره من العبيد حجية ايجاب احد على نفسه يعنى سلمنا ان نفاذه عتق كل اسود لكن لا يلزم لزومه بخلاف
حكم الله تعالى فانه والى وجبار على الاطلاق اللهم الا ان يكون العموم بالصيغة بان يكون الصيغة دالة عليه حقيقة او مجازا فان الشارع انما اعطاها
ولاية الاعتاق وجميع التصرفات الانشائية بتلفظ الصيغة لا دالية عليه وهو ممنوع فلا يلزم العتق فى غير عالم من السود ان لعدم موجبه وهو
اللفظ الدال عليه مطابقة حقيقة او مجازا على ان للنظام ان يفرق بالمنطوق والمحذوف فيقول الموجب للعتق المنطوق دون المحذوف
وههنا اللفظ وان عم جميع السود ان لكنه محذوف وفيه تأمل قال البصرى العلة فى التحريم يدل على ان الضرر منها قائما وجدت
وجد الضرر وعدم رفع كل ضرر واجب فيعم التحريم جميع محالها بخلاف فعل كل خير فانه ليس واجبا والعلة للقتادة لا الامر انما يوجب الحرمة
فيكون كل محالها خيرا ولا يلزم الوجوب منه قلنا ايجاب كل شئ حرمة ضده اى موجبه فتركه اى ترك الواجب كالنهى يكون مشتملا على
ضرر بحسب وقعه فوجب العموم بتدبر فانه دقيق الا ان يفرق بما بالذات وما بالعرض فالاولى ان يقرر منعا وبان لا نسلم ان كل فعل
خير ليس بواجب بل الامر كالنهى فى دفع الضرر وطلب الخير فافهم مسئلة الحنفية قالوا لا يجرى القياس فى الحدود خلافا لمن
عداهم لاشتماله اى الحد على تقديرات لا تعقل بالراى كالمائة والثمانين هذا دعوى من غير دليل والخصم لا يمنع عليه بل يقول عدم معقولية
التقادير ابتداء لا نسلم ولا يضر واما اذا وجد اصل وعرف علية فمعقولية التقادير راجعا بالتعدية ليست ممنوعة بل واقعة ثم اشار الى دليل
آخرهم بقوله ولو عقل التقدير كما قيل فى اليد السارقة فالشبهة الثابتة فى القياس دارية للحد فلا يثبت بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم ادرءوا الحدود بالشبهات رواه فى بعض السنن وهذا ايضا غير واف فان الشبهة الدارية هى الشبهة فى تحقق السبب والحديث
محمول عليه والمامور به هو الاحتيال فى ثبوت الحد كيلا يثبت باستقصاء السوال عن الشهود وعدم طلب المشهود عليه ونحو ذلك
لا اسقاط ما هو ثابت من الشرع بشبهة فى دليله غير مانعة عن وجوب العمل كيف ولو كان مطلق شبهة مانعة عن الحد لما وجب الحد
بالدلائل الظنية كالعام المخصوص ونحوه واخبار الاحاد فما قال المصنف اخبار الاحاد مثل القياس فى عدم الاثبات فلا يقض بما
غير نافع مع انه قد تقدم الرواية عن الامام ابى يوسف ثبوت الحدود بخبر الواحد وكذا لا ينفع الجواب بان خبر الواحد ليس فى دلالته والاثبات
ضعف وانما الضعف فى السند بخلاف القياس فان الضعف فى اصل دلالته لانا لا نسلم جميع صور النقض ولان الفرق بين المنصوص
والحكم فان كليهما يوجبان شبهة عدم الثبوت فافهم المثبتون قالوا ولا ادلة الحجية اى حجية القياس عامة لجميع الاقيسة فى فرد وكان او
غيرها فيجب القول بحجية جميع الاقيسة قلنا لا نسلم انها عامة بل مخصصة بعدم المانع فانه تخصيص عقلى كيف وقد شرط فى الاية
فالقياس الغير المشتمل على بعضها غير حجة والقياس فى الحدود من هذا القبيل لان التقدير مانع وقالوا ثانيا حد فى الخمر من
الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بقياس امير المومنين على كرم الله وجهه ووجوه ابكة الكرام كما مر قلنا لم يثبت فى الخمر بالقياس
بل بالاجماع المعلل بشبهة القياس فلا يلزم منه اى من الجواز بالقياس المنزل شبهة الجواز بالقياس مطلقا ولا يجب عليك

ما فيه اولا ان هذا الكلام ان اورد نقضا على الدليل الاول لا يتوجه هذا الجواب فانه قد عقل بالراى التقديري وثانيا ان الاجماع انما ينعقد بالاستدلال بالقياس واذ قد استدل اهل الاجماع به لم يكن مزال الشبهة اصلا وانما زالت شبهته بعد تقرر الاجماع فعلم بعمل الاجماع ان الشبهة الراسخة فى القياس غير مانعة عن العمل به فى الحدود على انه كان الحد عليه باجماع ادلة سمعيه عليه عندنا ولم يكن بالقياس وفيه ان استدلال امير المومنين على بحضرت امير المومنين عمر وشهد من الصحابة مع عدم انكارهم عليه يفيد ان التعبد به فى الحدود كان جائزا عندهم وهذا لا ينافى اجتماع ادلة سمعية عليه ايضا فافهم ثم اورد عليه ايضا ان الادلة السمعية ما دلت على ان حد الشرب ثمانون وهذا انما يثبت بالقياس لا غير ويؤيده ما روى الحاكم عن ابن عباس ان اهل الشرب كانوا يضربون على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وذريته وسلم بالايدى والنعال والعصى حتى توفى وكان ابو بكر يجلد اربعين حتى توفى الى ان قال فقال عمر ماذا ترون فقال على رضى الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وعلى المفترى ثمانون فاذن علم ان تحديد ثمانين بالقياس لا غير واجيب ان المقصود ان حده كان اخذ باشارات رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان امره فى الزيادة والنقصان موقوفا على فساد الزمان وصلاحه ولذا زاد واتم اجمعوا على ثمانين منعا للزيادة عليه عند ظهور فساد شديد فمراتب الحدود كانت ماخوذة من صاحب الشرع والراى لتعين كل حد بحسب الزمان ويؤيده ما روى البخارى عن الثابت ابن يزيد قال كنا نأتى بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابى بكر وصدر من خلافة عمر فنقوم عليه بايدينا ونعالنا وارديتنا حتى كان آخر امرة عمر بجلد اربعين حتى عتوا وسقوا اجلد ثمانين هكذا قالوا تم الكفارات كالحدود فى الخلاف المذكور فالحنفية قالوا لا يجرى القياس فيها لان الكفارة ساترة للذنوب ولا يهتدى اليه العقل ولانها مندرئة بالشبهات وفى القياس شبهة وغيرهم قالوا نعم يجرى فيها لعموم ادلة مسئلة هل يجرى القياس فى العلل والشروط لا خلاف فى انه لا يثبت العلل واوصافها العلية كالسببية فى ربوا النساء وصفة السوم فى نصاب الزكوة ولا الشروط واوصافها كاشتراط الشهود فى النكاح وذكورتها مثلا ولا الاحكام واوصافها بجواز التبيراء ووجوب الوتر ابتداء من غير نص مقيس عليه فان هذا نصب الشرع بالراى من غير حجة شرعية بل انما امر القياس لتعدية حكم اصل الى مسكوت بجامع ثم اختلفوا هل يصح هذه التعدية فى العلل والشروط والاسباب بان توجد علة وسبب لحكم او شرط لعليتها لحكم لاجل مناط فيقاس ما يوجد فيه المناط عليها ويحكم بعليتها وسببيتها وشرطيتها فكثير من الحنفية ومنهم الامام فخر الاسلام والشافعية نعم يجوز وكثير قالوا لا يجوز وختاره ابن الحاجب المالكى قال فى الكشف وعليه عامة اصحابنا فيما اظن والذى يدل على ان هذا الحبر العمام اعنى فخر الاسلام على الجواز قوله بعد انا نقول ان هذه الامور لا يثبت بالقياس وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له فى الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به المنكرون قالوا ان استقل الجامع فهو العلة ان كان مضبوطا والا فمظنته وكل من الاصل والفرع من افراده وكذا الحال فى الشرط وانت لا يذهب عليك انه يجوز ان لا يكون المناط علة لاصل الحكم وان كان مضبوطا بل انما هو مناط لعلية العلة وشرطية الشرط فلا يلزم من وجودها فى الفرع الا كونه علة او شرطا لا ان يكون من افراد العلة فافهم ودليل المجوزين ان العلية والسببية والشرطية احكام من الله تعالى كالوجوب والندب وغير ذلك فتخصيص القياس ببعض الاحكام دون بعض تحكم كيف والامر بالاعتبار وكذا عمل الصحابة بغير مختلفة بصورة دون صورة انما تذكر قول امير المومنين عمر كيف قاس سببية الشرب على سببية القذف وكيف قالوا انت حرام

على انت طالق بائن ثم لو تدبرت الفقه علمت ان مشائخنا لا يبالون بالقياس في الاسباب والشروط فاعلم ثم بعضهم جعلوا الخلاف لفظيا بان المجوز انما يجوز اثبات سببية شئ لحكم بالقياس على ما هو سبب لذلك الحكم والمانع انما يمنع قياس سببية شئ لحكم على سببية آخر لحكم ولم يوجد بهذا التحمل اثر في كلماتهم وبعضهم قالوا الخلاف انما هو في المستنبطة دون المنصوصة قال المصاحق انه اي هذا المختلف فيه كالمتفق عليه في اشتراط التاثير او كفاية المناسبة او تجويز الارسال فمن شرط التاثير في التعليل للاحكام شرط ههنا ايضا ومن اكتفى بما عداه فيها اكتفى ههنا ايضا لان الفرق بينهما حكم فان المسلك مسلك على كل تقدير الا انه لا الحاق عند الآخرين لاستقلال المسلك فانح لا بد في القياس من مناسبة يكون لها علم من غير حاجة الى امر آخر كالتاثير وغيره فلا يحتاج الى اصل يلحق به فافهم ومثال ذلك اي القياس في الاسباب ونحوها قياس امير المومنين علي السكر على القذف بجامع الافتراء وقياس الردة على السرقة الكبرى للحكمة الضرورية فالاول فيه تهمك الدين والثاني فيه تهمك المال والى كل منهما حاجة ضرورية واما المثقل اي قياسه على المحدد للقصاص بجامع القتل العمد العدوان والاكل اي قياسه على الوقاع للكفارة لكونه جناية على صوم الشهر المبارك متلا فليس منه لان القياس على السبب عبارة عن ان يثبت علية علة قياسا على علية اخرى لذلك الحكم او لغيره فلا بد ههنا ك من وصفين احدهما اصل والآخر فرع وههنا العلة امر واحد وهو القتل العمد العدوان والجناية الكاملة على الصوم لكن الخلاف انما كان في تحققها في القتل بالمثقل والاكل عمدا ام لا بل هذا التقسيم لما ورد به النص بتحقيق المناط فتامل فتقسيمات للقياس اما عند الشافعية فباعتبار القوة بتقسيم الى قياس جلي وهو ما علم فيه انتفاء الفارق كالامة على العبد في حق التقويم على معتق البعض قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا له في عبد وكان له مال يبلغ بثمن العبد تقوم العبد عليه قيمة عدل فاعطى شركاءهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق ما عتق رواه البخاري وظاهر ان خصوصية المذكورة ملغاة وانما التقويم لتنقيص ملكه وخروج العبد من ان يتصرف فيه سيد بعضه ان يبيع والامة فيه مساوية للعبد فيعدي الحكم ونفي الفارق والحق ان هذا دلالة نص فمن عدها من القياس يكون هذا قياسا والا فالى قياس خفي بخلافه اي ما لم يعلم فيه انتفاء الفارق وانما قصاري الامر الظن ولذا اختلف فيه فنفى التعبد به واما الجلي فهو متفق عليه بين الانام وقيل القياس الجلي قياس الاولى بالحكم على غيره كالضرب على التافيف في التحريم فان الاول اولى بالحرمة من الثاني وقياس الواضح المساوي بحيث لا ينبغي ان يشك فيه كاحراف مال اليتيم على اكله فان كليهما متساويان في التلف المحرم والخفي الادنى اي قياس الادنى على الاعلى كالتفاح اي قياسه على البر في حرمة الربوا وينقسم باعتبار العلة الى قياس علة ما صرح فيه بها كقولهم التفاح مطعوم فيجري فيه الربوا كالبر والى قياس دلالة ما لم يذكر فيه العلة صريحا ودل عليها بلازمها كقطع الجماعة بالواحد كقياسه على قتلهم بناي بالواحد الثابت باجماع الصحابة بجامع وجوب الدية فان الدية واجبة فيهما اذا كانا خطائين وهو دليل القصاص فعلم من وجوب الدية وجوب القصاص لانهما اي وجوب الدية ووجوب القصاص موجبان يتلازمان فيما بينهما للجناية العلة لهما فاذا علم وجوب الدية فيهما علم وجود الجناية لانها العلة وحدها دون وجوبها وجب القصاص فالمذكور لازم العلة لا العلة نفسها والى قياس في معنى الاصل وهو ما لا يجمع بين الاصل والفرع الا بنفي الفارق ولو كان ظنيا ولا يحتاج الى امر آخر كالنار كون المفطر جماعا في ايجاب الكفارة فانها يستدعي الجناية والذنب لانها كما سبها ستارة وخصوص الجماع لا دخل له في الجناية والذنب وانما هي افطار الصوم عمدا فيجب الكفارة بعد الاكل ايضا والحنفية فباعتبار التبادر اليه قسموا الى قياس جلي وهو ما

وكذلك

الى الذهن فى اول الامر والى قياس خفى منه وهو ما لا يتبادر اليه الذهن الا بعد التامل والثانى الاستحسان بالمعنى الاخص وكثيرا ما يراد به فى الفقه هذا المعنى وقد يقال لكل دليل فى مقابلة القياس الظاهر نص كتاب او سنة كالمسلم اى كنصه وهو الآية والحديث اللذان تقدما ولهذا قال الامام انا اثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس والمراد به نص الرجم فاندفع ايراد الرازى الشافعى ان هذا الاستحسان ان كان قياسا فقد اثبتم الحد به والا فلا يكون حجة اصلا او اجماع كالاستصناع صورته ان يقول للخراز اخرز لى خفا بقيمة كذا من جلد كذا وقدره كذا وهذا ينعقد عندنا بيعا لا حدة مع ان القياس يابى عنه لعدم المبيع الا انه انعقد الاجماع على جوازه فى الصدر الاول لانهم كانوا يتعاملون به من غير نكير او ضرورة كطهارة الحياض والآبار بعد نجسهما والقياس تقتضى ان لا يطهر ابد البقاء الماء النجس ولو قليلا وكذا ارضه نجس لم يستعمل فيه المطهر الا انه حكم بالطهارة للضرورة والوقوع فى الحرج العظيم ثم هذه الضرورة اما راجعة الى الاجماع والضرورة مستنده او الى القياس الخفى فافهم فمن انكر الاستحسان وهو الامام الشافعى حيث قال من استحسن فقد شرع لم يرد المراد به عفى الله عنه وليس هذا الا كما يقول الشافعى عند تعارض الاقيسة هذا استحسن والحق انه لا تحقق استحسان مختلف فيه فانه ان اريد بهما ما يعده العقل حسنا فلم يقل بثبوته احد وان اريد ما نحن فيه فهو حجة عند الكل فليس هو امرا يصلح النزاع وبالجملة ليس الاستحسان عندنا الا دليلا معارضا بالقياس وهو عارضه وهو اى الاستحسان ان كان قياسا تعدى حكمه الى ما وراءه لوجود علة متعدية خالية عن الموانع والا يكن قياسا بل نصا او اجماعا لا يتعدى الحكم منه الى المسكوت لان النص او الاجماع ح على خلاف القياس فلا يجوز القياس عليه وذلك كايجاب يمين البائع عند اختلافهما فى الثمن قبل قبض المبيع فى ضمن التحالف استحسان قياسى لانكاره وجوب التسليم الذى هو دعوى المشترى كما ان المشترى ينكر زيادة الثمن المدعاة من البائع فكل مدعى عليه الآخر مجبور على الخصومة والجواب لصاحبه واليمين عليه من قضية القياس فتعدى الى الاجارة اختلفا قبل استيفاء المستاجر المنافع فانه يدعى التسليم بانقد من الاجرة وينكره المواجر وهو يدعى زيادة الاجرة وينكر مستاجر فوجب التحالف والوارثين للبائع والمشترى لكون كل منهما مدعيا للآخر قبل القبض فيخالفان فافهم وايجاب يمين البائع فى ضمن ايجاب التحالف بعد القبض بالنص وهو حديث التحالف الذى مر فقط لا بالقياس لان المشترى لا دعوى له وانكان قوله فى صورة الاثبات لانه ممن يجبر على الخصومة واذا ترك لا يترك فلم يبق الا مدعا عليه فالقياس ان لا يحلف لكن انما يحلف بجعل التحالف فلا يعتد اليهما هى الى الاجارت بعد استيفاء المعقود عليه والى الوارثين واورد عليه ان البينة من المشترى مقبولة وهو فرع الدعوى فيكون المشترى ايضا مدعيا فتامل وجوابه ان بينة المدعى عليه ايضا قد تقبل اذا كان قوله مما يدخل تحت العلم الا ترى ان بينة ذى اليد على النتاج مقبولة مقدمة على بينة المدعى هذا غاية الكلام فى هذا المقام ولهذا العبد ههنا كلام هو ان البائع قبل القبض مدعى لزيادة الثمن ومدعى عليه من جهة المشترى المدعى للتسليم وكذا المشترى فيجب عليهما اقامة البينة تنويرا لدعوهما عند عدمها يحلفان بالنص هو قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام البينة على المدعى واليمين على من انكر لا بالقياس وفى صورة القبض يحلف البائع مخالفا لهذا النص وانما يحلف بحديث التحالف لو كان فى قوت هذا حتى يصلح معارضا فيخصصه لكن قالوا هذا الخبر مشهور وخبر التحالف خبر واحد بل تكلم فى صحته ايضا فينبغى ان لا يجب التحالف بل يمين المشترى ولا يجب فليس مما نحن فيه اصلا فافهم ثم قسموا الاستحسان الى ما قوى اثره ولم يكن فيه فساد خفى والى ما ظهر صحته فى بادى الراى وانكان هذا الظاهر خفيا بالنسبة الى القياس الخفى فساده ويعرف بالتامل

وقسموا القياس الى ما ضعف اثره بان يعرف بالتامل فساده والى ما ظهر فساده فى بادى الراى وخفى صحته وذلك بان ينضم اليه معنى يفيده قوة فاول الاول وهو الاستحسان الذى قوى اثره مقدم على اول الثانى وهو القياس الضعيف الاثر وثانى الثانى وهو القياس الخفى الصحة مقدم على ثانى الاول وهو الاستحسان الخفى الفساد وهذا ظاهر فالاول كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم لان السور معتبر باللحم ولحمها حرام نجس وطاهر استحسانا كسور الآدمى فالقياس عليه جيد من القياس الاول والمكان هو اظهر وذلك لضعف علة القياس وهو اى علة القياس والتذكير باعتبار تاويلها بالوصف الجامع مخالطة الرطوبة النجسة فى السور ولا يوجد هذه العلة فى سباع الطير اذ يشرب بمنقارها فيخالط فى المار دون اللعاب وهو عظم ظاهر فما لاقى الاطاهر وملاقات الطاهر لا يوجب النجاسة فكان كسور الادمى وهذا اقوى لان تاثير ملاقات الطاهر فى بقائه طاهرا اشد واقوى قيل ما يقع منها اى من سباع الطير على الجيف سورة نجس لان منقاره لا يخلو عن نجاسة عادة لاكله الجيف فيصير نجسا لمخالطة هذه النجاسة واجيب بان عادتها ذلك المنقار بالارض بعد الاكل منه فيطهر المنقار نعم فيه شبهة بقاء اثر النجاسة فلهذا سن شبهة وقوع اثر اللعاب فيه ايضا حكم بكراهته عند وجود ماء آخر فتامل الثانى وهو ما فيه القياس خفى الصحة دون الاستحسان كسجدة التلاوة والقياس ان يودى بالركوع فى الصلوة لظهور ان المقصود من ايجاب هذه السجود التعظيم لله تعالى مخالفة للمتكبرين من المشركين ولذا صح التداخل فيها اذا قرأت آية او سمعت مرارا فى مجلس واحد وهذا القياس فاسد ظاهر اللزوم ما دى المامور به لغيره فان الركوع ليس مامورا والاستحسان ان لا يجزء وهو قول الائمة الثلثة قياسا على سجود الصلوة لا ينوب ركوعها عنه فكذا هذا والجامع كونه غير المامور به وهذا الاستحسان فاسد باطنا لان كلا من الركوع والسجود مطلوب فى الصلوة بطلب يخصه فيكون كل مطلوبا بالذات قال الله تعالى واركعوا واسجدوا فامتنع تادى احدهما فى ضمن الآخر والآفات مقصود الامر بخلاف سجدة التلاوة فانه غير مقصود بالذات انما التعظيم عند قراءة هذه الآيات وهو كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع ولذا عبر فى بعض آيات السجدة بالركوع وانما لم تياد بالركوع خارج الصلوة لان الركوع خارجها لم يعرف قربة والتعظيم انما يكون بما هو قربة عند الله تعالى وانما لم تياد بالركوع من ركعة بسجدة آية قرأت فى الاولى لانها لم يود فى محلها صار دينا فى الذمة لازم القضاء فى هذه الصلوة فصار مقصودا بالذات فصارت كالصلوتية فلا ينوب الركوع عنها كذا قالوا وفى الحاشية نقلا عن التقرير عن ابن عمر انه كان اذا قرأ النجم واقرأ باسم ربك فى صلوة وبلغ آخرها كبر وركع وان قرأها فى غير صلوة سجد وعن ابن مسعود انه سئل عن سجدة يكون فى آخر السورة ايسجد بها ام يركع قال ان شئت فاركع وان شئت فاسجد ثم اقرأ بعدها سورة وان استدل بهذه الآثار فحسن ثم الحق عدم اختصاص القوة وفساد الباطن فقط بالاستحسان فقلبه اى قوة الباطن والضعف بالقياس وقول الامام فخر الاسلام سميناها ضعف اثره قياسا وما قوى اثره استحسانا لما دل بانه ليس مقصوده التسمية باعتبار القوة والضعف بل باعتبار الظهور والخفاء كما سيجيء ما قدمه وانما ذكرنا عنهما وانما ذكرنا هما اشارة الى معنى كلام الامام محمد حيث قال فى مواضع انا ناخذ بالاستحسان وتركنا القياس ان المراد بالاستحسان القياس الخفى القوى الاثر وبالقياس الجلى الضعيف الاثر والى رفع ما يورد عليه امكان القياس قويا فلا معنى للعدول عنه للاستحسان الذى ليس بحجة وامكان ضعيفا فلا معنى للمشتركة للاستحسان بل هو واجب الترك فى القسم او اصطلاح خاص منه فقط لا يشارك فيه غيره ولا مشاحة فيه وكانه بعيد جدا فباعتبار القوة القياس والاستحسان اما قويان او ضعيفان او القياس قوى والاستحسان ضعيف وبالعكس اى

الاستحسان قوي والقياس ضعيف ولاريب في رجحان القوي على الضعيف لان من قضية العقل والاجماع تقديم الراجح على المرجوح واما ترجيح القياس في الاولين اي اذا كان قويين او ضعيفين بالتبادر فيكون القياس ارجح ففيه نظر اذ لا دخل للتبادر في الرجحان اصلا بل ربما يكون غير المتبادر راجحا لما ينضم اليه بالقوية بل الترجيح انما يكون في المرجحات الآتية ان امكن وبالاعتبار الآخر غير القوة والضعف كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او فاسد الظاهر صحيح الباطن وبالعكس صحيح الظاهر فاسد الباطن فصور التعارض ستة عشر حاصلة من ضرب اربعة من القياس في اربعة من الاستحسان لكن الاليق اسقاط فاسد الظاهر والباطن اذ لا شائبة للحجية فيه قيل القائل صدر الشريعة الظاهر امتناع التعارض في الصحيحين باطنا من القياس والاستحسان سواء كانا صحيحين ظاهرا ايضا او لم يكن والقويين منهما اثر اللزوم المتناقض في الشرع بتحققهما وهو محال نعم يقع التعارض للجهل واذا فرضا صحيحين باطنا او قويين باطنا فلا دخل فيه لجهلنا وعلمنا فافهم **الترجيحات القياسية** لما ذكر معارضة القياس والاستحسان وفهم منه امكان المعارضة بين قياسين عقب البحث بحث الترجيح يقدم القياس قطعي العلة على منصوصها الظنية اجماعا ويقدم منصوصها من القياس صريحا على ما ثبت فيه العلة بايماء لان الصريح اقوى دلالة من الايماء وفيها اي في المنصوص مراتب كما يثبت بظاهر النص او بنصه او بخفيه فيقدم الغالب على المغلوب ويقدم ما ثبت عليته بالاجماع على ما ثبت بالمناسبة واذا اتفقا فيهما اي في المناسبة فالعين في العين اولى من الجنس في العين اي في العلة التي لعينها باثير في عين الحكم اولى من القياس الذي فيه العلة التي لجنسها ما تاثير في عين الحكم وهذا اولى من عكسه او فيما لعينه تاثير في جنس الحكم لان الظن الحاصل بسبب التاثير في العين اقوى من الحاصل بسبب التاثير في الجنس وقيل بالعكس نظرا الى الوصف وكل منهما اي مما لعينه في الجنس ولجنسه في العين تاثير اولى من الجنس في الجنس اي مما لجنسه تاثير في جنس الحكم وللقريب من البعيد اي لما لجنسه القريب تاثير اولوية مما للبعيد تاثير والمركب من بسيط اي ما فيه تاثير مركب من هذه الاربعة مقدم على ما في فيه تاثير واحد بسيطا والاكثر تركيبا تاثيره من الاقل تاثيره تركيبا وفي المساواة اي فيما تركب التاثيرات متساوية الاعتبار لرجحان الجزء فما كان فيه تاثير العين في العين جزءا اولى مما ليس فيه هذا التاثير جزءا وقد تقدم ثم المظنة مقدم على الحكمة لان الاحكام في الاكثر ينيط بالمظنات دون الحكم والظن تتبع الاغلب وقيل بالعكس اي الحكمة متقدمة على المظنة اذ لا تاثير الا عند انضباطها وح فهي الاولى بالاعتبار والوجودي مقدم على العدمي للكثرت حتى اختلف في العدمي هل يصلح علة ام لا والحكم الشرعي مقدم على غيره لتوافق الوصول لكونه حكما شرعيا والوصف البسيط كالطعم مثلا على الوصف المركب كالقدر والجنس الا عند الحنفية رحمهم الله تعالى وكثيرهم فانهم يقولون هما متساويان وهو الاظهر اذ المعتبر التاثير والاعتبار والبسيط والمركب فيه سواء والشافعية رحمهم الله الاخالة على الدوران ورجحوا السبر عليها بما فيه من التعرض لنفي المعارض ومنها ولا يتاتى من الحنفية لانكارهم الثلثة الاخيرة من السبر الى النص وقيل بل الدوران مقدم عليهما لزيادة الانعكاس فيه وليس فيهما والحق انه ليس بشرط في العلية فلا دخل له في القوة وفيه ما فيه لانه وان لم يكن شرطا لاحتمال التعليل بعلل شتى لكن الاصل في العلة التوحد فالاصل الانعكاس فيصلح مرجحا وما في التحرير من ثبوت الانعكاس في السبر ايضا للحصر والبطلان ما وراء الباقي بل الحجية فقط كما مر ثم في المصالح الضرورية مقدمة على الحاجية والحاجية مقدمة على التحسينية وكل مثل المكمل فكل الضرورية مقدم على مكمل الحاجية وهكذا وفي الضرورية يقدم حفظ الدين ثم النفس

ثم حفظ النسب ثم حفظ العقل ثم حفظ المال وهو ظاهر لاهمية الدين ثم النفس ثم العقل ثم المال قيل يتقدم هذه الاربعة على الدين لانها اى هذه الاربعة حق الآدمي والدين حق الله تعالى وحق الآدمي مستقدم ولذلك قدم القصاص على قتل الردة اذا قتل شخص ثم ارتد العياذ بالله فيسلم الى الولي ليقتله قصاصا لا الى الامام لقتل الردة مع ان الاول حق الله تعالى دون الثاني ويترك الجمعة والجماعة لحفظ المال لخوف السرقة ونحوها فترك حق الله تعالى لحق العبد ورد بان القصاص فيه حق الله تعالى ايضا فان القاتل هدم بنيان الرب وانى ما نهى الله تعالى لغرض الغالب حق العبد لما جعل الله تعالى لوليه سلطانا بينا فاستسلم الى الولي جمع بين الحقين فالدفع لهذا لا لان البقاء حق العبد مقدم والترك الى خلف كما في الجمعة والجماعة ليس من التقديم المبحوث عنه فان فيه ترك الآخر بالكلية واما ترجيح احدهما اى احد القياسين المتعارضين بترجيح اصله على الآخر فله اى فلذلك الترجيح للقياس بالعرض وللنص بالذات وقد تقدم وجوهه في السنة وفيما ذكرنا كفاية للمستبصر واصل الباب اعني الاصل في باب الترجيح غلبة الظن فما افاد الظن الغالب مقدم على ما افاد المغلوب ثم الحنفية رحمهم الله تعالى انما ذكروا في هذا الباب ثمانية تراجيح اربعة صحيحة واربعة فاسدة اما الاربعة الصحيحة فمنها قوة الاثر اذ بها يتقوى القياس وتفيد الظن الغالب كنكاح الامة مع طول الحرة يجوز للحر قياسا على العبد فانه يجوز له بالاتفاق وقال الشافعي لا يجوز هذا النكاح قياسا على من تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع غنية عنه قياسا اقوى لان اثر الحرة في التسباع الحل الذي هو من المنعم اقوى من الرق في اثر الحل تشريفا له على العبد ومن ثمة اى من اجل ان الحرية مؤثرة في التسباع الحل يباح للحر اربع من النساء وللعبد ثنتان فالتضييق في ذلك اى الحر والتوسيع في هذا اى العبد قلب المشروع وعكس المعقول وقيل في التلويح ان هذا التضييق من باب الكرامة فلا باس به كيف وانما كان التسباع الحل للكرامة فلا يثبت بوجه يفوته حيث منع من الشريف من تزوج الخسيس كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم وفي السند شئ فان جوازه ليس من باب التوسيع فقد فوع بان الاخسية كالكفر وقد جاز نكاح المسلم مع طول المسلمة بالكتابية اتفاقا فلو كان الاخسية مانعة لكونها تحت الاشرف لما جاز الكتابية الا ضرورة واما الارقاق الذي جعل الشافعية علة للحرمة فمنقوض بالعبد المقيس عليه فان ماءه حر اذ الرق من جهة الام لا الاب واذ قد جاز له النكاح مع الامة مع طول الحرة لزم ارقاق مائه على العزل ونكاح الصغيرة وللعجوز والعقيم جاز اتفاقا مع انه اتلاف له حقيقة فالارقاق الذي هو اتلاف حكمي اولى ان يجوز تدبر واعلم ان جواز نكاح الحر مع الامة وانكان عند الطول ثابت بالعمومات وهذا القياس معدله والذي جزم الامام الشافعي قوله بالمفهوم كما مر ومنه اى ومما فيه قوة الاثر قياس مسح الراس كالخف في كونهما مسحيين فالتثليث اقوى من قياسه اى الشافعي مسح الراس ركن للوضوء فالتثليث كالمغسول من الاعضاء وانما كان قياسنا اقوى لانه لا اظهر تاثير الركنية في التثليث لكن على هذا ينسد القياس والكلام كان في الترجيح ولذا لم يذكر وقال ولو سلم تاثير الركنية في التثليث فتشريع المسح سيما مع عدم الاستيعاب ليس الا للتخفيف فللمسح تاثير في التخفيف فلا يثلث واما الركنية فانما تاثيره في التكميل وقد سن بالاستيعاب ومنها اى من الترجيحات الصحيحة الثبات على الحكم اى كثرت اعتبار الشارع للوصف فيه اى في الحكم فله قوة يفيد غلبة الظن كالمسح انه موثر في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الجبيرة والجرب والخف فلم يشرع فيها التكرار فله كثرة اعتبار في التخفيف

بخلاف الاستنجاء من الحجر وقد شرع فيه التكرار فانه تطهير معقول قد قصد فيه ازالة الخبث والتكرار في التنقية موثر واما الركنية فانها
في الاكمال فان اركان الصلوة من اكمالها وكذا اركان الحج وكذا اركان الغسل لكن الاكمال مختلف ففي الغسل بالتكرار ولكن
ههنا اي مسح الراس بالاستيعاب ومنها اي من الترجيح الصحيحة كثرة الاصول على القول المختار فانه ايضا يفيد قوة في القياس
ولا يلزم كثرة العلل اي الدلائل حتى يمنع الترجيح به على مذهبنا لاتحاد الوصف المعلل وما دام هو واحد فالقياس واحد فالتعدد
للدلائل فاقسم قيل القائل الامام فخر الاسلام وصدر الشريعة رحمهما الله تعالى الترجيح الثالث قريب من الترجيح الثاني
لان كثرة باعتبار الشارع يوجب كثرة الاصول وقال في التلويح والتحرير ان التفرقة بين الثلثة بالاعتبار فالاول اي
قوة الاثر بالنظر الى الوصف والثاني اي كثرة اعتبار الشارع بالنظر الى الحكم والثالث بالنظر الى الاصل لكن الكل يرجع الى قوة الاثر لاغير وعليه
الامام شمس الائمة رحمه الله تعالى اقول الحق ان الثالث اعم من الثاني فان الثبات على الحكم بعينه انما هو اذا كان التاثير
لجنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فان الثبات انما هو كثير لا التاثير اما اذا كان التاثير في جنسه فقط فذلك كثرة الوصول فقط
ولا يصدق فيه كثرة الاعتبار واما عدم تخلف كثرة الاعتبار عن كثرة الاصول فظاهر وهذا انما يتم لو كان المراد بكثرة الاعتبار كثرة
تاثيره في عين الحكم ولو كان اعم منه ومن كثرة تاثيره في جنسه لم يتم مع ان اتباع فخر الاسلام وشمس الائمة يدعون انتفاء تاثير
في الجنس بسيطا واما التفرقة بالاعتبار ههنا فغلط الا ترى ان المسح اقوى في التخفيف ولو عدم النظائر بل القوة عبارة عن فتح قوة المناسبة
بين الوصف والحكم بحيث يكاد يحكم بعلية العقل ولولا الشرع كما قيل في الاسكار للحرمة فمع تحقق قوة الاثر وان لم يكن كثرة الاعتبار
وكثرة الاصول فلا تغفل ومنها اي من الترجيح الصحيحة العكس كمسح اي كالقياس بان مسح الراس مسح لا يعقل فلا يسن تكراره
بخلاف القياس بانه ركن فيسن تكراره لانه منقوض بالمضمضة انها تكررت وليست ركنا وهذا اي العكس ضعيف الوجوه
للترجيح لان الحكم يثبت بعلل شتى فلا يستلزم عدم العلة عدم الحكم لكن مع ذلك مرجح لما بينا ان الاصل في العلة الاتحاد فالاكثر
فيها العكس فتذكر فرع على ما سلف في الاصل الثاني في بحث المعارضة من عدم الترجيح بكثرة الادلة ان لا يرجح قياس
بقياس آخر موافق له في الحكم مخالفه في العلة على قياس آخر معارض اياه وكذا كلما يصلح علة استقلالا لا يصلح مرجحا
والا لزم الترجيح بكثرة الدلائل فلم تتفاوت تفاوة الملك للشفيعين بان يكون ملك احدهما ثلث الدار المشفوعة بها وللآخر
الثلثان ما يشفعان فيه حتى يكون انثلاثا بل يستحقان على التناصف خلافا للشافعي الامام له ان الشفعة من مرافق الحكم
والولد والثمرة من مرافقه فيقسم بقدر الملك فيختلفان في الاستحقاق واجيب بان ذلك الانقسام في العلل المادية فقط
بل المرافق في العرف انما يقال ما تولد منه ولذا قال في الهداية ان تملك ملك الغير لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه وهذه كالعلة
الفاعلية فلا ينقسم بانقسامها وقد جعل الشارع الملك مطلقا علة للشفعة دفعا لضرر جوار السوء فجعل كل جزء من العلة
علة لجزء المعلول نصب الشرع بالرأي فهو باطل بل اي قدر من الجواز فرض علة مستقلة لاستحقاق كل المشفوعة اقول فيه ما فيه
لانه ليس مبنى كلام الشافعي على ان الترجيح بكثرة العلل ولا جوابنا متوقف عليه بل مبنى النزاع ان كل جزء من المشفوع بها
علة جزء من الشفعة ام لا فتامل واما الترجيح الفاسد فمنها كثرة العلة وقد عرفت ومنها الترجيح بغلبة الاشباه واذا كان فاسدا فلا يفيد
ولو مشبهين على شبه واحد خلافا للشافعي فانه يقبل هذا الترجيح ويقدم ذا شبهين وانما قلنا بفساده لان كل شبه علة والترجيح

بكثرة العلل كما لو قيل الاخ كالابوين فی المحرمية قلنا بهما شبه واحد ومثل ابن العم فی حل القتيلة اى حليلة له وحل اخذ الزكوة منه واستهما له والقصاص اذا قتل احد الاخوين لآخر فله مع ابن العم اشباه فيلحق به فلا يلحق بالملك كابن العم وهذا فاسد فان هذه الاشباه علل بزعمكم فلا ترجيح لها والا فلا دخل لها فی الحكم بل الموجب عندنا القرابة المحرمة المقتضية للصلة ومنها الترجيح بزيادة التعدية كالطعم فی باب الربوا بيع القليل فی التفاح دون الكيل ولا اثر له اى لهذا فی الترجيح بل انما الترجيح للقوة فی التاثير وبزيادة التعدية لا يثبت القوة ومنها البساطة اى بساطة العلة وعدم تركبها من اجزاء كطعم اى كترجيحه على الكيل والجنس فی باب الربوا مع ان المختصر والمطول سواء فی البيان والعبرة للمعانی التی بها التاثير فلا ترجيح بها اصلا كذا فی البديع فصل فی آداب المناظرة وهی المخاصمة لاظهار الصواب احترز به عن المجادلة التی المقصود منها الزام الخصم والمكابرة التی بها يعجز عن اظهار الصواب اعلم ان المستدل اذا بين دعواه بدليل فان خفی علی الخصم مفهوم كلامه لاجمال او غرابة فيما استعمل استفسره وعلی المستدل بيان مراده عند الاستفسار والا بقی مجهولا فلا يمكن المناظرة ولو كان بالنقل من لغته او اهل عرف او بلا ذكر قرينة وبعضهم شرطوا استعمال لفظ علی قانون الاستعمال حقيقة كان او مجازا والحق ما قال المصنف فان المفهم بعد البيان غير متوقف عليه وكفی للمقصود فاذا اتضح مراده فان كان جميع مقدماته مسلما ولا خلل فيها بوجه لا تفصيلا ولا اجمالا لزم الانقطاع للبحث وظهر الصواب والا يكن جميع مقدماته صحيحة مسلمة بل بعضها مختلة فان كان الخلل فی البعض تفصيلا يمنع بذا المختل مجردا عن السند او مقرونا مع السند ويطالب بالدليل عليه فيجاب بانتباث المقدمة الممنوعة او كان الخلل فيها اجمالا من غير تعيين لمقدمة اصلا وذلك الخلل اما تخلف الحكم عنه فی صورة فيكون الدليل ح اعم من المدعی اولزوم محال آخر فينقض ح ويدعی فساد الدليل فلا بد من اقامة دليل واما الوجود دليل معارض لدليل المستدل وحاكم بمنافی حكم به فيعارض ح فی بدين اى النقض والمعارضة ينقلب المناصب فيصير المعترض مستدلا والمستدل معترضا وكل مقدمة من الدليل استدل عليها فالكلام فيه كالكلام فی اصل المدعی بالمدليل فكل بحث اما منع او نقض او معارضة لانه حصر فی الطرفين واما التوجيه بان النقض يرجع الی المنع مع السند فلا يخفی فساده تم الاسولة الواردة علی القياس انواع خمسة النوع الاول ما يمنع التمكن عن القياس لعدم كون المحل صالحا اياه ويسمی فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص او اجماع الذين يمنعان علی التعليل واوجه فی الكشف ناقلا عن بعض الكتب الاصولية فی فساد الوضع وجعله احد نوعيه وحاصله مخالفته لما هو مقدم شرعا وجوابه الطعن فی السند انكارا مردودين بالاعتماد ومنع دلالته علی المدعی لكم القياس او بانه مؤول او مخصص بدليله او ترجيح بسببه اى بسبب التوجيح بحيث يتقدم علی الخبر او بالمعارضة بمثله فيما المعارضة تساقطا ويبقی القياس معمولا ولا يجيب بيان المساواة الواقعية فی ابداء المعارض لانه متعسر لا يكاد يوجد فسد باب المعارضة الا ان للمعترض ان يرجح غيره فيفوت المعارضة نعم يجب ان لا يكون هذا الترجيح مرجحا اتفاقا كما حاد مع المشهور فان مراعاة هذا تيسير واعلم ان الصحابة كانوا يرجعون عند تعارض النصوص مطلقا الی القياس وانكان فی جانب واحد وفی آخر اكثر فعلم ان لا يترجح بالكثرة الاولة فلو عارض المعترض بنص آخر لم يسمع فان الواحد يعارض الاثنين من غير ترجيح وعلم ايضا ان لا معارضة بين النص مع القياس والا كان الاخذ بالقياس ترجيحا فلو قال المستدل عارضت قياسك بقياسی لم يجز والسر فيه ان الضعيف كالقياس وان امكن فی مقابلة القوی لكن يرجح المساوی عند التعارض كالبينة مع الاسلام فانه مرجح وهذا ظاهر وعلی ان الدليل بالذات هو النص والقياس مرجع اياه وهذا ناظر الی ما ذهب اليه البعض ان الدليل الضعيف

مرجح القوی وہذا غیر سدید فان کل دلیل صحیح بنفسہ حجۃ لا یرجح غیرہ بل الحق ان الدلیل بالذات القیاس والخبر ان المتعارضان تساقطا وقد مر ما یفی للمستر شد وعلم ایضا ان المعتبر فی مساواۃ الاعتبار مخالفتہ نفس سالم عن المعارض کیف وبالمعارض لیسقط ہذا وہو فلم یبق مخالف حتی یفسد اعتبارہ تدبر مثالہ ما یورد من قبل الشافعی الامام علی صحۃ حل متروک التسمیۃ عامدا او الذابح مسلم وبح التارک للتسمیۃ وقع من اہلہ وہو من لہ ملۃ فی محلہ وہو المذبوح الحلال فی بحہ فیحل بالمذبوح کالناسی فی ترکہا بجامع فیقال ہذا القیاس فاسد الاعتبار لقولہ تعالی لا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ الآیۃ فیجاب من قبلہم بانہ ماؤل بذبح الوثنی بقولہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم المومن یذبح علی اسم الصنم او لم یسم قال العینی فی شرح الہدایۃ المحفوظ سمی او لم یسم مالم یکن متعمدا وعلی ہذا لا یصلح حجۃ علی ما یزعمون فلو منع المعترض معارضۃ خبر الواحد لعام الکتاب فلا یصلح ہذا الخبر معارضا ایاہ فعلی المستدل اثباتہ حتی یتم دلیلہ ولا لحمۃ الدبرۃ ویجاب بان قیاسی ارجح من قیاسک لانہ قیاس علی الناسی المخصص للنص بالاجماع للعلۃ المذکورۃ الموجودۃ فی الفرع قطعا والقیاس علی المخصص متقدم علی العام المخصص ایاہ قطعا فح لا ان یقول خطاب للناسی لان الفہم شرط فلا مخصص فالقیاس انما ہو علی حکم منصوص غیر مخصص للعام بل العام قطعی کما کان فتم فساد الاعتبار قالوا فان ابدا المعترض الفرق بین العامد والناسی بین العامد مقصر حیث ترک المامور بہ مع العلم بخلاف الناسی فانہ معذور فلا یصح القیاس لیس لہ ذلک لانہ انتقال من بحث الی آخر ومعارضۃ فی العلۃ مع انہا لا تسمع اقول یجوز ان یکون الفرق سند المنع الا ارجحیۃ لانہا موقوفۃ علی الاجماع علی العلۃ المذکورۃ مطلقا وہو ممنوع بل العلۃ ہو مع عدم التقصیر فاذا لم یکن القیاس ارجح بل ولا مساویا یبقی ان الفرق ان امکن تقریرہ ممانعۃ تقرر لک وقیل تم انہ انتقال ممنوع لانہ ہدم بما اعترض بہ علی المقصود وہو ارجحیۃ القیاس فان الفارق اثبت نقصانا فیہ فما ظنک فی الارجحیۃ قال فی النوع الثانی من اعتراض ما یرد علی حکم الاصل ولا یستدل علی خلافہ لانہ غصب لمنصب المستدل فیصیر مستدلا ولم یجوزہ ولم یظہر الی الآن وجہ امتناعہ کیف ولیس ہذا الا المنع عن اظہار الصواب فانہ لا شک ان تمام الدلیل یتوقف علی ثبوت حکم الاصل وان تجد ابطالہ المعترض باثبات منافیہ فقد بطل الدلیل قطعا ثم ہذا اولی من منعہ فان المنع لا یبطل بالمقدمۃ بل یبقی فی دائرۃ الاحتمال وبہذا اللنحو من الابطال یظہر کذبہ بحیث لا یرجی الاتمام بوجہ ویظہر الحق فافہم فہو الاخری بالقبول بل منع حکم الاصل ان قبل المنع وقول ابی اسحق الشیرازی لا یسمع المنع علی حکم الاصل لانہ حکم شرعی کالمدعی قد بدلہا مالا یدلہ فیطول البحث لا یسمع کیف وعلی ہذا یلزم ان یتم الدلیل مع الشک فی مقدمۃ منہ وایضا یلزم الزام تسلیم ما ہو کاذب عندہ او مشکوک الصدق قیل فی وجہہ ان مدعی المستدل ثبوت حکم الفرع لو ثبت حکم الاصل فلا یضر منع حکم الاصل لنقض المصر بالعلۃ فان مثلہ یجری فیہا ایضا فلا یصلح منع العلۃ ایضا والحل ان ہذا مکابرۃ فانہ من البین ان المقصود اثبات حکم الفرع فی الواقع ولو ظنا لتحصیل حکم شرعی موجب للعمل فافہم الا ان شرط اجماعا فیہ ولا یجوز القیاس علی اصل یخالف فیہ الخصم فح لا یصلح المنع قطعا لکن ہذا الشرط تحکم محض ومنع عن بعض انواع استدلالات مثالہ قول الشافعی مسح الرأس لیس بتکرار کالغسل فیمنع الحنفی سنۃ تکرار الغسل بل انما السنۃ اکمالہ ای الغسل فی محلہ الا انہ ای الغسل لما استوعب المحل صوای اکمالہ انما یکون بتکرارہ فالتکرار انما صار سنۃ لانہ نوع من الاکمال فی الاعضاء المغسولۃ لا لانہ تکرار بخلاف المسح فانہ لما لم یستوعب الرأس خصوصا عند المستدل فتکمیلہ باستیعابہ کما ان تکمیل القراءۃ باتمام السورۃ لا بتکرار الآیۃ ولا ینقطع المستدل بما کان فیہ من البحث للانتقال من اثبات المدعی الی اثبات حکم الاصل علی المذہب الصحیح لانہ اثبات مقدمۃ من الدلیل فی اثبات المدعی کما کان ولا یخرج عنہ کالعلۃ اذ لا یخرج عن اثبات المدعی بالاشتغال باثبات العلۃ

باب الاعتراض

اتفاقا ولو اصطلحوا على الانقطاع اى على هذا الانقطاع للبحث كان هذا الاصطلاح باطلا لانه منع عن اظهار الحق المتوقف على اثبات الاصل
وقول الامام حجة الاسلام الغزالى ذلك امر وضعى لا مدخل للعقل فيه فمن شاء فليضع كما شاء ممنوع بل قوانين المناظرة عقلية كيف وهذه
القوانين انما وضعت ليتمكن من اظهار الصواب واعلانه المسترشد فلا بد من وضعها بحيث يوصل الى المقصد فافهم ولا ينقطع
المعترض عن الاعتراض على المختار وان ظن شرذمة قليلة خلاف ذلك بمجرد اقامة الدليل على حكم الاصل لانه لا بد من صحته فله الاعتراض
على الدليل بالمنع القاطعون قالوا فيه بعد عن المقصود بالاشتغال بغيره فلا يجوز قلنا لا نم البعد بحيث يقع فى غير مقصود
بل لما يحصل المقصود الا به كان مقصودا بالضرورة فلا بد من الاشتغال به واعلم هذه القضية انما يكون الجواب ايضا بالقلب عن نظر المناظر موافقة
للمستدل فى حكم الاصل وتصحيحه فلا يتمكن من المنع لكن هذا انما يصح اذا كان المستدل حافظا للوضع مقصودا منه الالزام واما اذا كان المقصود اثبات
الحكم الواقعى فلا يتم الا اذا اثبت الاصل بالدليل فافهم ثم قد تمنع بعد تردد وسيجى تفسيرها فيمنع احد هما اى احد الشقين الحاصلين بالتردد والحال
انه هو المراد وسلم الآخر الغير النافع او كلاهما وذلك اى منع الشقين اذا كان لكل من المعنيين جهة مختلفة واما اذا كان جهتا المنع متحدة فلا فائدة
بالتطويل بالتشقيق مثاله فى الصحيح الفاقد للماء وجد سبب التيمم هو الفقدان فيجوز التيمم له كالمسافر الفاقد جازله فقال المعترض لسبب الفقد مطلقا
فى الحضر كان او فى السفر او الفقد مع عدم الاقامة ما اذا اديتم والاول ممنوع والثانى لا ينفعكم اقول حاصله اى حاصل الاعتراض منع مع ابداء سند
فلا بد للمستدل من اثبات المقدمة الممنوعة فاندفع ما قيل ان حاصله ادعاء المعترض ما ليس موجودا فى الفرع وانما بيانه عليه لان الدعوى
بلا بينة لا تسمع ويكفى للمستدل ان الاصل عدمه وجه الدفع ظاهر فانه ليس ادعاء المانع بل منع العلية ثم نقى فى التمثيل شئ فان الكلام
كان فى منع حكم الاصل والاعتراض ههنا يرجع الى علة الاصل مثال آخر قول الشافعية صوم شهر رمضان صوم فرض فيجب تعيينه عند النية كالقضاء
يجب تعيينه فيقال من قبل الحنفى انكان المراد بوجوب التعيين الوجوب بعد تعين الشرع فممنوع فى الاصل فان القضاء ليس متعينا من
قبل الشرع وانكان الوجوب قبله اى قبل تعين الشرع فممنوع فى الفرع ولا يمكن اثباته فيفوت شرط القياس وقد يمنع الاصل كالعلة
والفرع اى كما ان العلة تمنع والفرع يمنع باعتبار شرط مجمع عليه او مختلف فيه الالزامى اى من جهة الالزام فان المعتبر ههنا تسليم المناظر
دون الصحة الواقعية هذا عند القاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة وقال الامام فخر الاسلام لا يجوز منع الشرط المختلف فيه وصحح صاحب الكشف
الاول كما هو الظاهر ثم الالزام انما يتحقق اذا كان للمستدل لا الى الشرط دون الخصم واما فى العكس فيجوز منع الشرط ولو كان للمستدل
فى عهدة الالزام كما يخفى مثاله قول الشافعية الوضوء عبادة فيجب النية فيه كالتيمم يجب فيه النية فيقال الاصل فيه معدول عن القياس
فان التراب ملوث فلا يصلح مطهرا الا ان الشارع جعله مطهرا فلا يقاس عليه النوع الثالث من الاعتراض ما يرد على علة الاصل وذلك
وجوه اولها منع وجودها فى الاصل مثاله قول الشافعى مسح الرأس مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فمنع كون الاستنجاء مسحا بل الاستنجاء
ازالة النجاسة ولذا لا يشترط عندنا عدد بل المعتبر فيه التنقية على اكمل الوجوه باى عدد حصل وجوابه اى جواب هذا المنع باثبات وجودها
فيه بحس ان كان من الحسيات او عقل ان كان من العقليات او شرع ان كان من الشرعيات وثانيها اى ثانى وجوه اعتراضات
علة الاصل منع العلية للوصف المذكور وان وجد فى الاصل مثاله ان يقال فى القياس المتقدم لا نسلم ان تثليث الاستنجاء
معلل بانه مسح كيف ولا مناسبة بينه وبين التكرار بل معلل بكونه ازالة للخبث وهو يناسب التكرار واختلف فى هذا الاعتراض فقيل
لا يقبل والمختار قبوله والا اى ان لم يقبل بل يكتفى بوجودها مع حكم الاصل يصح التعليل بكل طرد وهو اى الطرد لا يفيد الظن بالعلية فالتأثير

باطل المنکرون للقبول قالوا الاقتصار ای اقتصار المعترض علی المنع دلیل عجزه عن الابطال وهو ای العجز دلیل الصحة ای الدلیل واذا صح فلا یسمع الاعتراض علیه بل لا یقبل قلنا کون العجز دلیل الصحة ممنوع فان رب دلیل یکون باطلا ولا یقدر علی ابطاله ولو تم هذا الکلام لزم صحة دلیل النقیضین کالحدوث للعالم والقدم له اذا تعارضا وعجز کل من المستدلین عن الابطال لدلیل آخر قیل فی تقویة قول القائل السیر ههنا دلیل ظاهر علی العلیة للمناظر والمناظر فیدفع به منعه فلا بد ان یعدل بعد هذا الی الابطال فلیفعل ابتداء اقصر المسافة بخلاف سائر الادلة اذ لیس فیها دلیل ظاهر لاثبات المقدمة اقول فیه غصب للمنصف من غیر ضرورة وقد منعتم من قبل فلا یقدر علی الابطال اذ لا دلیل ههنا علی العلیة حتی ینقض او یعارض فلا بد ان یمنع حتی یاتی بمسلکه فیفعل به من وجوه الاعتراض علی ان السیر قد لا یسلمه احدهما کالحنفیة ای کما اذا کان احد المتسمین حنفیا فلا یتمکن من الاستدلال له به ولا علیه به ولک ان تقوم ایضا لا یجب علی المناظر تعیین الطریق فله ان یسلک ای طریق شاء قصیرا کان او طویلا فافهم وجوابه ای جواب هذا النحو من الاعتراض باثباتها ای باثبات العلیة بمسلک من مسالکها التی مرت فیرد علیه ما یلیق به فعلی النص یرد اذا استدل به الاجمال ای انه مجمل لا یصلح حجة من دون بیان وتاویل ای انه ما دل لیس علی ظاهره فلا یثبت مدعاکم والمعارضة بنهی آخر الی غیر ذلک مما یرد علی الاستدلال بالنصوص وعلی الاجماع اذا استدل به یرد منع وجوده ان کان احادیا وعلیه اثباته بالسند وانه سکوتی فلا یکون حجة هذا من قبل من لا یری حجیة هذا النحو من الاجماع ونحو ذلک مما یستنبط من شرائط حجیة وعلی الدوران اذا استدل به ونحوه ای نحو الدوران من الاحالة والسبر ما اختلف فیه یرد علیه منع صحته وللمستدل اثباتها ان امکن فان لم تیسر انتقل الی مسلک متفق علیه کما فی محاجة الخلیل صلوات الله علیه وعلی نبینا والله واصحابه وسلم حین قال للنمرود ربی الذی یحیی ویمیت وقال انا احیی وامیت الی انه تعالی یقدر علی اتیان الشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذی کفر فان المقصود من قوله ربی الذی یحیی ویمیت اثبات انه المدعوی بان من هو قادر علی الاحیاء والاماتة ربنا والمقصود من النمرود ادعاء صفات الربوبیة فیه فاستدل ان یکون قدرت الرب عامة وانت لا تقدر علی اتیان الشمس من المغرب الی المشرق فانتقل بمراعاة عن صفات الربوبیة فلیس هنا استدلال منه علی دلیل آخر وذلک ای جواز الانتقال لان العمدة فی المناظرة محافظة المقصود بالذات وههنا المقصود اثبات الحکم بالعلة المدعاة فما دام فی سعی العلة لیس خارجا عن المقصود فلا باس به وفیه وقفة فان بعضهم ناظرین احدهما اصل المناظرة لاثبات الحکم بالعلة وثانیهما لاثبات العلة وانکان هذا بدلیل فبالانتقال کانتقال من حجة الی حجة اخری لاثبات اصل المقصود وقسم ثم للانتقال صور اربع الاول الانتقال من علة الی علة اخری لاثبات العلة الاولی قال فی الکشف هذا الانتقال انما یکون فی المدافعة فان الخصم اذا منع علته وصعب المجیب لم یجد بدا من اثباته بدلیل آخر الثانی الانتقال من العلة الاولی الی علة اخری لاثبات حکم آخر یحتاج الیه الحکم الاول وهذا ایضا لیس بانتقال اذ موما لانه اثبات بما یتوقف علیه فهو بالحقیقة اثبات المقدمة بالدلیل مثاله قولنا الکتابة عقد یحتمل الفسخ بالاقالة فلا یمنع التکفیر کالبیع بشرط الخیار فاعترض الخصم ان غایته الزام عدم مانعیة الکتابة وانی اقول ان بل المانع انتقصان فی الرق فتقول الرق لم ینتقص بدلیل ان الکتابة عقد معاوضة فلا یوجب نقصانا کالبیع فههنا وان انتقل الی اثبات عدم انتقصان لعلة اخری لکن لکونه مقدمة من اصل الدلیل الاول لهذا الکتابة عقد لا یوجب نقصانا فی الرق ولهذا قبل الفسخ فلم یتحقق المنع فیجری الثالث الانتقال الی حکم آخر یحتاج الیه الاول لعلة الاولی وهذا ایضا لیس بانتقال اذ موما لانه اثبات بمقدمة الدلیل قبل هذا انما یکون اذا اعترض الخصم بالقول بالموجب فلیس للخصم بد من اثبات المدعی الذی هو غیر الحکم

الاستفادة فتأمل ومثاله ما تقدم فمقول في جواب المعترض انها لما قبلت الفتح لم يجب نقصانها في البرق كما لا يجب البيع بشرط الخيار نقصانا في الملك فهذه الاقسام كلها يرجع الى الانتقال الى مناظرة اخرى لاثبات مقدمة من مقدمات المناظرة الاولى واتمامها وليس واحد منها كما زعم المصنف انتقالا من دليل على اثبات العلة الى آخر عند عدم تمامية الاولى وما استدل به عليه من انه وفي بالتزام من اثبات الحكم بالعلة المدعاة فقد عرفت ما فيه الرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات اصل المدعى وهو منه ما ذكر المصنف من الانتقال من مسلك الى آخر فانه علة لاثبات المقصود من المناظرة الثمانية فالانتقال منه الى آخر انتقال من علة الى علة اخرى فذهب الجمهور الى عدم جوازه ومنهم الامام فخر الاسلام قدس سره وخالف شرذمة قليلة وذهبوا الى الجواز لنا انه عجز عن الوفاء بما التزم في المناظرة من اثبات المقصد بالعلة المدعاة فلحق الدبرة وتمت المناظرة ولو تم ما انتقل اليه صار مناظرة اخرى كيف ولو جوز هذا لم تتم مناظرة ابدا لابد وان استدلوا بقصة الخليل التي مر تناوله وجوه من الاجوبة الاول مامر وهو جواب تام الثاني ان الممنوع من الانتقال ما كان عند عدم ظهور تمامية الاولى الى آخر لذلك المطلوب وههنا ليس كذلك فان الاستدلال بالاحياء والاماتة كانت تامة في الواقع وعند ما ذكر نمرود اللعين من احياء نفسه واماته فانما اراد بالاحياء الاطلاق من السجن وعدم القتل وبالاماتة القتل وهذا لم اصل مما اراده الخليل وكان له ان يقول اردت بالاحياء الاحياء الحقيقي والموت الاماتة الحقيقة وان قدرت فاحي هذا المقتول دامت هذا المطلق من غير مباشرة سبب كما يفعل ربي سبحانه تم الكلام لكنه لم يجب بل انتقال استخفافا بالكلام وبتنبيها على سخافته ثم اقام حجة اخرى فبهت هذا الا يخلو اما ان نوع قلق بل الاولى ان يقال ان مقصود الخليل من الاستدلال بالاحياء والاماتة الاستدلال بالقدرة الكاملة العامة لكن ادعاها في مثال الاحياء والاماتة ولما كابر في ذلك الدليل في مثال آخر فليس فيه انتقال اصلا فافهم الثالث ان الخليل لم يكن التزم الا اثبات ربوبية الله تعالى بدليل ما ايا كان وقد وفى والممنوع من الانتقال الانتقال مما التزم اثباته وفيه نوع من الخفاء فان ايفاء المناظرة بنحو التزم بتمام اثبات ما ادعى بما استدل فالانتقال منه انتقال مما التزم الرابع انه من معرفات ربوبية الله تعالى والكلام بالانتقال فيه وانما الكلام في العلة الباعثة وهذا ليس بشيء فان الخروج عما نظر فيه قبيح على كل حال ثم ههنا انتقالات اخر كالانتقال من علة الى اخرى لاثبات حكم آخر غير محتاج اليه او من ذلك حكما آخر كذلك اليه ولعل هذا الانتقال ان كان بعد ظهور فساد الدليل الاصل فقد لحقه الدبرة في اصل المناظرة المطلوب آخرا وان كان بعد تمام اصل الدليل فقد لحق الدبرة المعترض وهذا شروع في مناظرة اخرى فليس هذه الاقسام مما نحن فيه وان عد هذا الكلام من تتمة المناظرة الاولى فهو خروج عنه ينبغي ان يفهم المقام

وثانيها اي ثالث وجوه الاعتراض على علية الاصل ولم يذكرها الحنفية لعدم استقلاله لرجوعه الى المنع او المعارضة بعدم التاثير او الاعتبار للوصف فيه وقسم الجدليون الى اربعة مرتبة الاول ان يظهر عدم تاثيره في الحكم مطلقا ثم الثانية عدم التاثير في ذلك الاصل خاصة ثم الثالثة عدم تاثير المقيد والغاء قيد منه وادماجه في المطلق مطلقا ثم الرابع عدم تاثير هذا المقيد في المتنازع فيه والغاء القيد في محل النزاع مثال الاول وهو عدم التاثير مطلقا ويسمى عدم التاثير في الوصف كما لو قيل المنفعة لا يعتبر نفعها فلا يعتبر عدمها اذا اتى على الوقت كالمغرب فيرد عدم القصر طردي اذ لا مناسبة له بتقديم الاداء فلا يعتبر اصلا انتفاء والثاني عدم ظهور التاثير في ذلك الاصل ويسمى عدم التاثير في الاصل كما لو قيل للشافعية في بيع الغائب غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء لا يصح بيعه

فيرد ان العجز عن التسليم مستقل بالتاثير في الاصل وهو الطير في الهواء فلا دخل لكونه غير مرئي ومثال الثالث وهو عدم تاثير القيد ويسمى عدم التاثير في الحكم كما قوله الحنفية في المرتدين مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا يضمنون اذا اسلموا كسائر المشركين لا يضمنون ما اتلفوا بعد الاسلام فيرد لا تاثير لعدم دار الحرب في انتفاء الضمان عندكم معشر الحنفية مطلقا عن المرتدين الذين اتلفوا ثم اسلموا او مثال الرابع وهو عدم الاعتبار بالغاء القيد في محل النزاع ويسمى عدم التاثير في الفرع كما قوله الشافعية زوجت نفسها من غير كفو فيرد شاهد كزوج الولي الصغيرة من غير كفو فانه لا ينفذ فيرد ان لا اثر لغير الكفو عندكم ايها الشافعية لان النزاع بيننا وبينكم مطلق في انعقاد النكاح بعبارات النساء من كفو كان او غيره فعندكم لا ينعقد وعندنا ينعقد قالوا الاول وهو عدم التاثير في الوصف والثالث وهو عدم التاثير في الحكم راجعان الى منع العلية عما ادعى المستدل عليه فانه ادعى عليه بهذا المقيد وقد منع عليه اما منع العلية مطلقا او المقيد بالغاء القيد والثاني وهو عدم التاثير في الاصل والرابع وهو عدم التاثير في الفرع راجعان الى المعارضة في الاصل فان فيها ابداء علة اخرى وهو المطلوب وفي التحرير الاصل الرابع راجع الى الثالث لوضوح ظاهر فانه اذا يسمى القيد فقد منع علية المقيد كما منع في الثالث ولكنه يحتمل كون معارضة فانه اذ لا نفي في هذا حكم مقتضى المطلق عليه فقد ابداء علة اخرى ايضا لكنه ليس مطمح نظر المعترض فان الظاهر ان مقصوده الاعتراض على علة الخصم لا اثبات علة اخرى ولهذا قال المحقق وهو الاستبراء اورد على ما قالوا الفرق بين منع العلية المدلل عليها وبين اقامة الدليل على عدمها وههنا ادعى عدم التاثير فيكون ابطالا لا امتناعا وكذا الفرق بين ابداء ما يحمل علة وبين ابداء ما هو العلة قطعا والمعارضة في العلة هو الاول وفي الثاني يلزم ابطال العلة قطعا اقول العمل بالارجاع المذكور لما لا يلزم الغصب المنصب المستدل في نفس صورة المناظرة والا يكن هذا الغصب فكل معت منه يقبل المنع ولو مجازا لكن الدلالة على بطلانها ابتداء فكذا ههنا ايضا يكن ونحن لا نمنعه لكنا نرفع حذرا عن لزوم الغصب فافهم وانت قد عرفت ان استماع غصب المنصب لابطال مقدمة الدليل تحكم بل منع له عن نوع من انواع اظهار الصواب بل هذا النوع اولى من المنع فان من المنع حينئذ للمستدل جمع اتمام كلامه باثبات المقدمة الممنوعة وبعد تمام الدليل على بطلانها انقطع طمعه عن الاصل ثم اختلف في القيد فظهر مما ذكرنا القيد الطردي مردود لان اعترف المستدل بطرديته فلا يليق ايراده في الاستدلال لانه كاذب حينئذ في جعله من العلة بايراده بالطرد ويقبل لا يرد لان الاعتراض من العلة استلزام الحكم والجزء اذا استلزم الحكم وهو المطلق عن القيد فالكل وهو المقيد بالقيد الطردي يستلزم قطعا فلا يضر ما بالمقصود اقول قد يكون الجزء مختصا بتخصيص فيحمل المقيد بالاستلزام ظاهرا لجواز ان يكون المقيد بهذا القيد مختص منه فيود في الاخر الى زيادة بيان الايضاح غائل فيه والا فان لم يعترف بطرديته فغير مردود ويجوز التقييد به لجواز ان يكون له غرض صحيح وهو دفع النقض عن العلة الى المنقض المكسور فانه اصعب على المعترض من الاول فربما لا يتوجه له اقول في كونه عذرا صحيحا في المناظرة نظر لانه تلاعب لا اظهار الصواب بل هو اي طابع وجوه الاعتراضات على علة الاصل الشافعية ما يختص بالمناسبة كما قيل في شرح المختصر الاظهر وجه اختصاصها بالشافعية فان مناسبة العلة شرط عند الكل غاية ما في الباب ان الشافعية يقولون بها وحدها وشرائطها يشترطون في ذلك الشافعية فينبغي ان يكون هذه الايرادات مقبولة عند الكل الا ان الحنفية لم يذكروا لعدم وجوب مراعاة القدح في المناسبة بايراد صحيحة او مساوية بها على الخرام المناسبة فلا يرد الا على المعاند بالاخرام وجواز ان يكون مع ذلك في المناسبة اجمالا لانها لو لا رجحانها لم يلزم التعبد بالعمل الذي هو حكم الاصل فقائل ان يكون حكم الاصل معلل عليه ولو بعد الاستدلال

واقامة الحجة على الخصم فلا بد من كونه مشتملا على مصلحة البتة لكن لا يلزم منه رجحان مصلحة المستدل اذ يجوز ان يكون تلك المصلحة غيرها فلا يكفي بيان الاجمالي بهذا ولا بد من رجحان مصلحة المستدل على مفسدة المعترض بخصوصها كذا في الحاشية وجوابه ايضا ترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلا بما في الخصوصيات من المرجحات مثل قول الشافعية لاثبات خيار المجلس وجد سبب الفسخ في المجلس وهو دفع الضرر عن البائع فيثبت الفسخ اي حقه فتعارض المفسدة بمساوية وهو تضرر الآخر وهو المشتري بزوال ما ملكه من المبيع من ملكه فيجاب بان هذا اي المشتري يجلب نفعا بتملك المبيع وذلك اي البائع يدفع ضررا في خروج ما كان ملكه عن ملكه بثمن غير مرضي وبمصلحة دفع الضرر وهو اهم من جلب النفع وانت لا يذهب عليك ان المبيع قد دخل في ملك المشتري بنفس العقد فضرر المشتري في خروج ما ثبت فيه ملكه عن ملكه من غير رضاه وهذا اشد ضررا والبائع انما يريد العود في الملك بعد الزوال فهو يريد جلب النفع باضرار الآخر فافهم ومثل التخلي للعبادة النافلة افضل من التزوج عند الشافعي وغيره وروي عن الامام ابي حنيفة التزوج افضل كما في الفتوحات المكية لما فيه من تزكية النفس فيعارض بقوة مصلحة راجحة ثابتة في التزوج لما فيه من اتخاذ الولد وكسر الشهوة وغيرهما من المصالح فيرجح حفظ الدين ارجح من حفظ النسل فان الكلام فيما لم يبلغ حد التوقان والشبق وفي النكاح مصلحة اخرى مذكورة في فصوص الحكم في فص المحمدي وهي ارجح على الكل ثابت الاعتبار ولا يليق ذكره بهذا الكتاب ولعل مطمح نظر الامام الهمام تلك والله اعلم بحال عباده

الثاني من قدوح المناسبة القدح في الاقضاء الى المصلحة في شرع الحكم الذي لا بد للمناسبة كتحريم المصاهرة للحاجة الى رفع الحجاب فانه اي التحريم يفضي الى دفع الفجور المتوهم لانه يرفع الطمع عن نكاحها فمنع افضاءه اليه بل النفس الحريصة على ما منعت فيه تضيق كثيرا الى الفجور فيدفع ببيان الاقضاء بان تابيد التحريم يمنع الطمع عادة واحتمال حرص النفس بعيدة غير واقعة في العادة او تصير هذا المنع كالطبيعي فلا يبقى مستهى اصلا كالامهات الثالث من القدوح الواردة على المناسبة كون الوصف خفيا لا يدرك فلا يصلح للعلية كالرضى في العقود فانه امر مبطن لا يعرف اصلا وجوابه بالضبط بامر ظاهر يكون مظنة له كالصيغ الدالة عليه والافعال الدالة عليه كالتعاطي في البيع واشارات الاخرس في العقود كلها الرابع من الاسولة الواردة على المناسبة كونه وصفا غير مضبوط مثل الحرج والزجر ونحوهما فانها مشككات ولا يعتبر كل قدر منه والجواب ان الوصف المناسب اما منضبط بنفسه بان يعتبر مطلقه كالايمان لو قيل بتشكيك اليقين فالمعتبر مطلق اليقين في اي فرد تحقق من افراد المختلفة او منضبط في العرف كالمشقة والمضرة فانهما وصفان مضبوطان عرفا ومنضبطان في الشرع بالمظنة كالسفر وبه تبعين مرتبة الحرج وهو حرج السفر والحد وبه يتحدد وحد الزجر اعلم انه لم يذكره الحنفية مع انه لازم العلة الباعثة مطلقا فيقبل عندهم لانهم ادرجوه فيما ذكروا من منع الصلاحية للوصف ومنع الشروط هذا وخامسها اي خامس وجوه الاعتراض على علة الاصل النقض ويسمونه الحنفية مناقضة وتسمى المناقضة في المشهور في اصطلاح من عداهم المنع وذهب الامام فخر الاسلام الى ان النقض مختص بالعلل الطردية ولا يجري في المؤثرة لان الصحيح من العلة ما ظهر تاثيره بالكتاب والسنة والاجماع والحق عندهم لا فرق بينهما لان كل ذلك ذهبت اليه الاصوليين الى حد في المؤثرة ايضا وهو الذي اختاره المصنف وقال لا يختص النقض بالطردية من العلل كما توهم الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة انما اقتضى الامام ابي حنيفة عليهم الرحمة واتباعه كالعلامة النسفي لانه اي النقض انما يرد على ظن المناط بالغلبة ولا يرد باعتبار نفس الناظر فربما يكون علة في نفس الامر ويمنع منه فيها وهو يخطي ويصيب فلا يلزم التناقض في الشرع فاذا اورد نقض على المؤثرة واحد الطرفين خطاء فلا يلزم التناقض في الشرعيات كما في الطب

الذي سيجئ ان شاء الله تعالى فانه يجري في المؤثرة مع انه يتخلف العلة معلولا فيلزم التناقض في الشرعيات قال في الكشف لعل مراد الشيخ ان النقض لا يرد على المؤثرة اتفاق الخصمين على التاثير فما قبله فيرد انتهى وبهذا ظهر من تعليله رحمة الله عليه ولا يرد انه ينبغي ح ان لا يرد على طردية ايضا فانه بعد اتفاق الخصم على انه وصف طردي لا يمكن النقض لانه لا يمكن اتفاق الخصم بالحكم بالطرد والتلازم فانهما متنافيان في الفرع واذا لم يمكن متحققا في جميع الصور امكن النقض ببعض المواد لكون الطرد بالاستقراء التناقض ثم انه لو عمم الطرد والاحالة والسبر ايضا فاتفاق الخصمين لا يمنع ورود النقض فان المناسب ربما يتخلف عنه الحكم بان يكون ملغى الاعتبار ونحوه لكن يرد على هذا انه لا تخصيص للنقض بل كل الاعتراضات بهذه المثابة فانه بعد تسليم اعتبار الشارع لا يمكن منعه ولا يعارضه فافهم وقيل لا يمكن دفعه عن العلل الطردية بعد الورود اذ الاطراد لا يبقى بعده اي بعد النقض الموجب للتخلف بل يبقى هذا النقض المعلل الى التاثير ولهذا وجه ايضا كلام الامام فخر الاسلام وبهذا ظهر على قصرها على ما ثبت بالدوران فان النقض انما يمنع اللزوم لا المناسبة ولا وجه له اي لقصرها عليه بل بل هي اي الطردية غير المؤثرة مطلقا فيعم ما ثبت بالاقالة عاما مر من الشيخ ابن الهمام فيمكن الفرق ح في مادة النقض وغيره بدون التاثير ثم يرد عليه ورود آخر لانك عرفت ان النقض انما يرد على ظن الناظر والمناظر فيحتمل كون ظن الناقض خطاء فلا يبطل الاطراد فافهم واعلم انهم ردوه الى منع مع السند صرح به الشيخ ابن الهمام وقال في الكشف هي ممانعة في التحقيق هربا عن لزوم الغصب فمنصب المعلل وقد عرفت سابقا انه لا خلف في المغصب اصلا كيف وهو نوع من اظهار الصواب اقول على هذا لا تجه جوابه بالمنع فان المنع على المنع خارج عن قانون العقل والاوجه انه لما كان يرد تفصيلا على مقدمة معينة واجمالا بان احد مقدمات الدليل فاسد ويرد قبل الدلالة على العلية بمسلك من مسالكها وبعدها باي مسلك كان اعتبر فيه جهة الاستدلال والابطال من حيث الاجمال وليس فيه غصب المنصب بالذات فان المقصد كان هو المنع لكن لورودوه نحو اجمالي ايضا ورد هذا الوجه والاضير فيه والجواب عن النقض اولا بمنع وجودها في محل النقض فللمعترض الاستدلال عليه ان امكن لان له ان ينفي ما قصد ولو منع عن هذا منع عن اظهار الصواب قيل لا يقبل الاستدلال انكان حكما شرعيا لانه حينئذ يصير مثل المستدل وقيل لا يقبل انكان له قادح اقوى والحق ان الكل تحكمات فتامل ولو كان المستدل استدل عليها من قبل بدليل موجود في محل النقض فنقضها المعترض فمنع المعلل وجودها فقال المعترض يلزم اما انتقاض العلة لانتقاض دليلها قبل هذا النحو من الاعتراض انتقاضا او لنقض دليلها اي دليل العلة عينا فالمحدثيون قالوا الاسبع لان نقضه ليس لنقضها اي نقض الدليل ليس نقضا وانظر بان القادح غيرها في دليل العلة قدح فيها فلم يخرج عما ذكرنا فتدبر اقول ان اراد الناظر من القدح فيها بطلانها لانه لا يتم لان بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدعى وان اراد طلب الدليل عليها ثانيا ثم لانه لا ينفع الدليل الاول بالنقض فلا بد لاثباته من دليل آخر ثم ان هذا انتقال ام لا فقد حققنا من قبل والجواب ثانيا يمنع انتفاء الحكم مع ثبوت العلة فللمعترض اقامة الدليل عليه ان يسلم له ايضا لما التزم والا يلحق الدورة على المختار ولا اعتداد بمنع لا يقبل لانه منع له عن اظهار المطلوب بالاخذ بدليل لم يظهر صحته ثم المختار عدم وجوب الاحتراز عن النقض بيد كر قيد لا يوجد في مادة النقض في متن الاستدلال وقيل يجب الاحتراز واختاره السبكي من الشافعية وقيل يجب الا في المستثنيات وهي ما يرد نقضا على كل علة كالعرايا عند الشافعية وهو بيع الرطب على النخيل بشئ مما على الارض خرصا فيما دون خمسة اوسق قال الشافعي هذا البيع جايز وانه

مستثنى عن نص الربوا وان وجد فيه الطعم لما روى البخاري ورخص في العرايا وما عندنا فهذا البيع فاسد لشبهة الربوا ولا العرايا اعم من فيها فهية ما على النخيل قدرا ثم اعطاء وشل ذلك مما على الارض خرصا وهذا ليس بيعا حقيقة فانما على النخيل لم يدخل في ملكه حتى يباع به ما على الارض بل هو برهة اولهذا اتفقوا على ان المستثنى لا يقاس عليه لخروجه عن قاعدة عامة فان الحكم فيما سواه اقول الاستثناء لا يكون الا لمانع موجود فيه عن حكم المستثنا منه او مقتض للمخالف من الحكم اقوى موجود فيه دفعا للتحكم فالاستثناء منقوض البتة فلا معنى لعدم الاحتراز عنه تامل فانه غير واف لان المقصود ان المستثنيات قد بلغ امرها في الشهرة فلا حاجة الى الاحتراز عن فاهم لنا انه الى ما سئل عنه من دليل العلة في التشريع والنقض معارضه ونفي المعارض ليس عنه اى دليل العلة واستدل انه لا يكون الا حترازا الا بزيادة قيد والقيد لا يفيد في دفع النقض لانه طرد اتفاقا بين المعلل والمجيب اقول المقصود دفع النقض الضرور بما يحصل ذلك بالقيد الا ان يكون به انتفاء المانع او وجود الشرط فيجيء الجواب عن النقض الثاني بدعاء المانع المقتضي عدم الحكم او انتفاء الشرط لتحصيل المصلحة فلا يقدح في علية العلة كالعرايا الواردة نقضا على الربوا دفعه بعموم الحاجة فالمصلحة في ترخيصه وكالدية الواجبة على العاقلة فقط دون القاتل في قتل الخطا عند الشافعية الواردة نقضا على تشريعها للزجر على القاتل في العمد يعني ان الشافعية اوجبوا الدية على القاتل في العمد معللا بالزجر ايجاب الدية للزجر والقتل العمد اليق بالزجر فيجب فيه فورد النقض بان الخطاء لا يجب فيه الدية عندكم الا على العاقلة ومحل الزجر انما هو القاتل كذا قالوا ولا يظهر لهذا الالتفات وجه فان الاصل المقيس عليه هو الخطاء وحكمه لم يتعد بعينه الى الضرر بل تغير فافهم ودفع هذا النقض بابداء المانع لان العزم بالضم فانه لو كان هو المقتول لاغتنموا الدية واذا كان هو القاتل عزموا فلهذه المصلحة تخلف الحكم هذا كله عندهم واما عندنا فلقاتل شبيه في دية الخطاء وفي العمد لا دية بل يجب القصاص عينا او دفع بمفسدة على قوله تحصيل المصلحة كحل الميتة للمضطر المتخلف عنه حكم الحرمة لمانع دفع مفسدة فان هلاك النفس اعظم مفسدة من اكل الميتة ولو كانت العلة منصوصية يكفي تقدير المانع لدفع النقض كما مر وما مانعوا تخصيص العلة فلا يقولونه بوجود المانع لان عدمه شرط لعلية العلة فانتفت بانتفائه لانتفاء الحكم عندهم حتى لا يبقى الحكم لاجل مع بقاء العلة وقد تقدما فيه وقد تقدم منا ليعلم ان هذا البحث قيل الحدوي ويرجع الى اللفظ ومن ههنا اى من اجل عدم جواز تخصيص العلة مشى من مشى من المانعون تخصيص العلة الخ وفسره اى النقض بهذه الاربع فقط بابداء عدم الوصف نجس اى كقياسنا ما خرج من ثقبة غير السبيلين خارج نجس من البدن فينقض الوضوء كما في السبيلين ينقض بخارج فيها فنقض بما لم يسئل من الجرح فانه غير ناقض فيدفع بعدم الخروج فانه غير خارج بل هو مستقر في مكانه فلم يوجد الوضوء وبعضهم منعوا كونه نجسا ومنع معطوف على قوله بابداء عدم وجود المعنى الذي به العلة علة ان وجد الوصف صورة ودخل في الجواب بعدم المانع اذ باتتفائه يتحقق المعنى الموجب كون المتغير في الحال مثل قياسنا مسح الراس مسح فلا يثلث كالخف اى بسجة فينقض بالاستنجاء بالحجر فانه مسح مع انه يتكرر فمنع فيه المعنى الذي شرع له المسح وهو التطهير الحكمي كالتيمم فانه تطهير حكمي والتثليث لا يؤكد بالحقيقي لكونه غير معقول المعنى فعلية المسح لعدم التكرار من جهة كونه تطهيرا بمعنى الاستباحة شرطه غير معقول وتاكيده بالتكرار غير معقول لكونه مبالغة في تحصيل الغرض المطلوب من شرعيته ومنع التخلف هذا معطوف على قوله منع اى منع تخلف الحكم في محل النقض كما انواع النقض القياس الاول وهو قياسنا الخارج من عين بالحجر السائل لانه ليس صدقا بل انتقاض العبارات تخرج الوقت الخارج

عن الصلوة يمنع عدم الحكم بل هو حدث لكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت عندنا او الفراغ من المكتوبة عند الشافعي للضرورة يعني ان الشخص متصف بالحدث ومحدث حقيقة لكن لم يؤمر من الشرع بالتوضي قبل خروج الوقت كشهر رمضان في حق المسافر وليس فيه تخصيص كما قال في الكشف فافهم وتامل فيه وبالغرض عطف على قوله ويمنع التخلف اى ويدفع النقض ببيان الغرض من القياس ولا يرد عليه النقض فيقول فهو دفع السائل عن نقض الاقطع الخ السائل غرضي من القياس التسوية بين الخارجين الخارج من احد السبيلين والخارج من غيرهما في كونهما حدثا واذا استمر صار عفوا وهذا الحكم غير متخلف ولا يخفى ان الثاني راجع الى الاول لان منع المعنى الذي به العلية منع علية الوصف كالرابع اى كما ان الرابع يرجع الى الثالث فان المقصود من بيان الغرض عدم تخلف الحكم في مادة النقض تدبير فقد انحصر وجه الدفع عندهم في الوجهين المذكورين اولا وسادسها اى سادس الاعتراضات الواردة على العلة فساد الوضع وهو ثبوت اعتبار الوصف الجامع في نقيض الحكم اى منافيته بنص او اجماع وهو اخص من فساد الاعتبار من وجه فانه قد يوجد فساد الاعتبار من غير ثبوت اعتبار الوصف في المنافي وان وجد ثبوت الاعتبار في النقيض من غير وجود نص او اجماع على ثبوت خلاف الحكم يوجد فيه فساد الوضع ولا يوجد فساد الاعتبار وان وجدا معا فهما يجتمعان هذا وقد نقل صاحب الكشف عن بعض كتب الاصول ان فساد الوضع عبارة عن فساد وضع الاعتبار بان كان هناك نص او اجماع مخالف لحكم القياس او اعتبر الوصف في نقيض الحكم فخرج فساد الاعتبار نوع منه فافهم مثاله قياس الشافعي مسح الرأس مسح فيتكرر كالاستنجاء فيورد انه اى المسح معتبر في كراهة التكرار كالخف فان تكرار مسحه غير مشروع مثال آخر للحنفية اضافة الامام الشافعي الفرقة الى اسلام الزوج فيما اذا كان الزوجان كافرين ثم اسلم الزوج فيقع الفرقة فهذا التعليل فاسد الوضع فانه اعتبر عاصما للحقوق لا من يلاها فالوجه الصواب اضافتها الى اباحا عن الاسلام بعد العرض وهو وصف صالح للتاثير في ازالة الحقوق واعلم ان ثبوت النقيض للحكم مع الوصف نقض فان زيد ثبوته اى ثبوت النقيض بالوصف فساد الوضع فهو نقض مع قيد زائد وان ازيد كونه باصل المستدل فقلب فهو ايضا نقض وفساد وضع مع زيادة والنقض بدون ثبوته اى نقيض الحكم معه اى للوصف وبيان المناسبة للنقض معه قدح في العلية قريب من فساد الوضع اذ كانت المناسبة من جهة واحدة هي جهة المناسبة باصل الحكم واما اذا كانت من جهتين فلا يضر العلية لانه يكون ناشيا منها مصلحة ومفسدة فبوجه صار مناسبا للحكم ومن وجه لنقيضه اقول وافقا هنا ابن الحاجب مع انه يقول بالحكم والقول به يقتضي ان لا يكون له مناسبة بنقيضين فافهم والجواب عن فساد الوضع اجوبة النقض مع زائد لا يخفى وهو لا يخل الزيادة فيه وهي اما يمنع سند النص الموجب تاثير الوصف في نقيض الحكم او تاويله او غير ذلك مما وسابعها اى سابع اعتراضات علة الاصل المعارضة في الاصل معناه ابداء وصف آخر صالح للعلية مستقل بالتاثير او لا يكون مستقلا بل جزء لكن يكون بحيث لا يوجد في الفرع المتنازع فيه والحنفية يسمونه مفارقة ويندرج فيه سؤال اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع كقول الشافعي اللواطة ايلاج فرج في فرج ايلاجا محرما قطعا فوجد اللائط كالزاني بجد لكونه مرتكبا للايلاج المحرم فيقتل فيقال ان المصلحة في الاصل في شرع الحد منع اختلاط الانساب فانه يحتمل ان يكون الولد من الزنى وفي الفرع هو اللواطة دفع رذيلة اخرى لانه لا احتمال للاختلاط فقد اختلف جنس المصلحة فلا يلزم تعدية الحكم ثم اختلف في قبولها اى المفارقة

والشافعية تم قالوا نعم يقبل والحنفية قالوا لا يقبل لنا المفروض ثبوت وصف المستدل بمسلك صحيح عند الفارق والامكان هو الاعتراض لا بذا فلو لم يستقل وصفه بعلية لزم نقضه لان جزء العلة ليس بعلة فيكون الاعتراض بذا لا الفرق بل يحمل ممانعة بوصف المستدل ان صحة الممانعة وامكنت فبعد تسليم العلة لا يبقى في اليد شيء لو روح لانيا فيه اي وصف المستدل وصف المعترض لانه ان لم يثبت بدليل فظاهر انه لا ينافيه لان غير الثابت لا ينافي الثابت وان اثبت بدليل فاجتماع علتين مستقلتين جائز اتفاقا فكلا هما علتان فلا تنافي فلو قال اعتاق عند الرهن تصرف لافي حق المرتهن فيبطل كبيعه مقولة القول بان العلة في الاصل كونه تحيل الفسخ وهو اخير موجود في الفرع لم يقبل منه لانه لا تنافي في كون العلة ما ادعاه الخصم وهو موجود فيه فيلزم الحكم فلا يفيد الفرق شيئا بل تقول على سبيل الممانعة ان ادعيت ان حكم الاصل البطلان بمعناه فان بيع الراهن المرهون ليس باطلا بل متوقف على قضاء الدين او اجازة المرتهن لان حكم الاصل التوقف فغير حكمك في الفرع فانك لا تثبت فيه توقف العتق فقد اختلف حكم الاصل والفرع ففات شرط القياس وهذا النحو من القول يقبل القارقون قالوا ولما احتمل وصف المعلل الاستقلال وعدمه فالاستقلال اي دعواه حكم فلم يثبت فصح المعارضة بابداء وصف آخر زائد عليه قلنا لما اثبت المعلل استقلالها كما مر فلا احتمال لعدمه ولو لم يات بمسلك يفيد الاستقلال فلا يراد بذا اي منع العلية الا الفرق وقالوا ثانيا ان مباحث الصحابة رضوان الله تعالى عليهم كانت جمعا لعموم وصف وفرقا بخصوصه ولم ينكر احد منهم الفرق فيكون اجماعا على القبول قلنا ذلك انما كان قبول ظهور الاستقلال بالاستدلال بمسلك من مسالكه واما بعده فممنوع والكلام فيه ثم ان وقوعه مباحثاتهم وفرق ممنوع بل كانت ممانعة للعلية لكن قد يكون مع ابداء علة آخر سند المنع لانها كانت معارضة والكلام فيها ثم عند القائلين بالفرق المختار انه لا يلزم الفارق بيان الغاية اي وصف المعلل عن الفرع الا اذا ادعاه لان غرضه عدم الاستقلال اي عدم استقلال وصف المعلل وهو لا يتوقف على بيان الغاية في الفرع واما اذا ادعى فلا بد من وفاء وقيل يلزمه بيان الانعدام والا يمكن ان يوجد في الفرع فيثبت الحكم فيه وقيل لا يلزم مطلقا ادعى او لم يدع لان المقصود بيان عدم استقلال وصف المعلل فقط فحاز ويتبع ولا يلزم الفارق ذكر اصل يعلم تاثيره اي تاثيرها بدي فيه لانه مجوز ان يكون ما يدعي علة لاسبب فينتفي وجوده في اصل المستدل فانقلت الفارق معارض فيكون مدعيا فعليه اثبات دعواه قلت معارض لصحة العلة وقابليته له ويكفيه ما وجوده في الاصل فقط واما وجوده في اصل آخر والتاثير فيه فامر زائد والجواب عن الفرق منع وجوده اي الوصف المبدي في اصل المستدل او ظهوره او انضباطه او مناسبته ولو ثبت المستدل في الاثبات بالسبر لا اما الصلاح والمناسبة في الواقع شرط في العلة مطلقا وقيل لا يستقيم منع المناسبة عند استدلاله بالسبر لانه لم يدع المناسبة والمنع انما يتوجه على ما ادعى او بانه اي الوصف المبدي عدم معارض وليس وصفا مناسبا وهو ظاهر فلا يكون علة مثل ان يقيس الشافعية الكره على المتناسي في وجوب القصاص بجامع القتل المحرم العمد فان فيه معارض بالطوعية اي العلة في المختار لقتله مع الطواعية فيجب بها عدم الاكراه المناسب لعدم القتل فيكون عدم معارض فلا دخل له في العلية ولو جعل ممانعة كما هو المختار فلم تتوجه اليه ما اجابوا به عن الفرق او الجواب بانه وصف ملغى في صورة ما نص او اجماع فلا يصلح للمعارضة كالتتبع والطعام بالطعام الى بذا الحديث في جواب معارضة الطعام ادعى علة للربوا بالكيل بان يقول قد ورد الحرمة للربوا في بعض الاطعمة

بهذا النفي مع عدم وجود الكيل فهو ملغى وهو اي المستدل من غير مناسبة في اثبات المطلوب بالعموم والا كان اثبات الحكم بالنص لا بالقياس وقد كان الكلام فيه ولا يلغى لضعف الحكمة التي هي اصل للعلية ان سلم المظنة اي ان سلم انه يصح مظنة لها كالردة علة القتل اي كقول الشافعية على علية القتل الردة فتقتل المرتدة كالمرتد فيقال في الفرق العلية الردة مع الرجولية لانه مظنة الاقدام على قتالنا فيلغيه المستدل بمقطوع اليدين لانه اضعف من الساعي في المجازية فلا يكفي الرجولية دون ذلك اي عدم صحة الالغاء بهذا النمط لان المعتبر في العلية المظنة عند عدم انضباط الحكمة ولم يلغ كما في الملك المرغوب ابدى الفارق خلفا عن الوصف في محل الالغاء وليس بعد الوضع فساد الالغاء كقول الشافعية امان العبد امان من مسلم عاقل فيقبل كالحر اي انه لانهما اي امان العبد والحر مظنتي الاحتياط للايمان اي جعله آمنا فيتعارض بالحرية اي العلة الاسلام مع الحرية لانها مظنة الفراغة عن الشغل بخدمة السيد فنظره اكمل فيلغيه المستدل بالماذون في القتال فيعترض المعترض بان الاذن خلفها فسقط الجواب ولو حر مانعة كما هو المذهب لم يتوجه الاعتراض بالتخلف اصلا كما لا يخفى فلو الغى المجيب التخلف صح الغاء خلوا بدى المستدل خلفا آخر فسد هذا الالغاء ويتسلسل البحث الى ان تقف احدهما وعليه الدبرة ثم الصحيح جواز تعدد الاصول بقياس واحد قيل للمعارض الاقتصار على دفعها عن اصل واحد فيه قولان احدهما ان له ذلك لان مقصوده الزام الخصم وقد تم والاخر انه لابد من ذلك لان مقصود المستدل اثبات مدعاه ولا يفوت بالدفع عن بعض الاصول فلا تتم الاعتراض الا بالدفع عن الكل فالقائل الاول نظرا الى انه يكفي الالزام المستدل والثاني نظرا الى اصل المقصود فان البطال واحد من الاصول لا يضر مدعاه فافهم النوع الرابع من الاسولة على القياس ما يرد على ثبوت العلة في الفرع وذلك سوالان الاول منهما منع وجودها في الفرع فلا تعد اليه الحكم كقولهم اي الشافعية بيع تفاحة بتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فلا يصح كصبرة اي كبيعها بصبرتين تشبيه الربوي فيمنع وجودها اي المجازفة في الفرع لانها اي المجازفة انما تكون باعتبار الكيل والوزن فان المعتبر في الاموال الربوية التساوي فيهما دون الاسوء الاخر وهو اي جنس التفاح عددي عادة فلا يجري فيه المجازفة والجواب عن هذا المنع ببيان وجودها في الفرع كما تقدم في جواب منعها في الاصل ولو كان بيان الوجود بعد بيان مراده كامان اي كقولهم امان العبد امان من اهله فتعتبر كالماذون في القتال لغير امانة فيمنع الاهلية للامان في العبد فيحتاج المستدل بانى اريد كونه مظنة لرعاية مصلحة الايمان وهو بايمانه بالعالك مسلما ولا يمكن للسائل من تغيره بان يقول ليس مرادك هذا التبين على التفسير صدمه على المذهب الصحيح لانه ليس وظيفته وهو اظاهر لكن يمكن من منع العلية حينئذ بان يقول كنت ظننت معناه كذا فمنعت وجوده في الفرع مع تسليم العلة والان قد ظهر بيانك غيره ما منع العلية وسوال اختلاف الضابط في الاصل والفرع مندرج فيه كشهود الزور في القياس الشافعية شهود الزور تسببوا للقتل فيقتص منهم كالمكره فيقول المجيب الضابط في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة فلا مساواة والجواب عن هذا السوال بيان القدر المشترك من الضابط كما في المثال المذكور الضابطة التسبب للقتل الحرام تعمدا وهو قدر مضبوط مشترك ولا يضر الاختلاف بوجه آخر اصلا والعرض المثال والا قلنا منع علية التسبب بل القصاص جزاء المباشرة المكره مباشرة بنى لكون المكره آلة لما تقدم الاشارة في الاحكام والثاني من سوال الفرع المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم فلا بد من اصل يقاس عليه الفرع المذكور ليفي معارضته قياسين فصار المعترض مستدلا والمستدل معترضا وقيل لا يقبل لان هذا خروج عن وظيفة

المعترض والمختار قبولها لان المعارض مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للمناظر باستدلاله الا بدفعه ولا يلزم غصب المنصب فانه بعد تمام استدلال المستدل والممنوع الغصب قبل ذلك والجواب عن المعارضة بجميع ما صح من قبل المعترض اقول المعارضة لان الدليل المعارض الذى اقامة المجيب معارض لكل دليل يقام على المطلوب فلا يندفع المعارضة الا عند من يرجح بكثرة الادلة والجواب عنها ايضا بالترجيح على المختار لان الرجحان رفع الموانات المانعة عن العمل فاذا وجدت فات المنع وتم غرض المستدل من ثبوت العمل بمقتضى وقيل لا يقبل الجواب بالترجيح لتعذر العلم بتساوى الظنين فلا تشترط فى المعارضة والترجيح فرعه بل لا يقع به اندفاع المعارضة قلنا لزوم هذا البطل الترجيح فى الادلة مطلقا وهو باطل اجماعا والحل ان المعارضة بحسب ظن المعترض فيعارض بما يظنه مساويا بالترجيح يدفع ثم اختلف فى انه هل يجب الاشارة فى الاستدلال الى الترجيح وعلى المختار من انه يجب فى قبول الترجيح فالمختار انه لا يجب الاشارة اليه فى متن الدليل لانه ليس بشرط فى الدليل مطلقا بل يجب عند المعارضة ولا معارضة حين اقامة الدليل فلا وجه للاشارة اليها وقيل يجب قطعا لطمع المعترض فى المعارضة ثم المعارضة عند الحنفية نوعان احدهما معارضة فيها مناقضة للدليل وهى القلب فمنه اى بعض ما يسمى قلبا والا فهو لفظ مشترك جعل المعلول اى الذى جعله المستدل معلولا لعلة فى قياسه وقلبه اى جعل علة المستدل معلولا له وبه انتقض الدليل وبطل وانما يكون هذا فى التعليل بحكم شرعى ليتمكن من قلب العلة معلولا مثل قول الشافعى الكفار يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فيقول الحنفى فى الجواب انما جلد بكر المسلمين لانه رجم ثيبهم فالرجم فى المسلمين علة البكر لا كما زعمت والا حراص عنه يجعله ملازمة والاستدلال باثبوت الملزوم على ثبوت اللازم ان امكن كما فى التوأمين فى الحرية والرقية والنسب فاذا ثبت هذه الاشياء فى احدهما ثبت فى الآخر من غير حاجة الى العلية فيقال فى المثال المذكور ان جلد بكر الكفار فيرجم ثيبهم والمدلوم حق فاللازم كذلك لكن على هذا يتوجه المنع على الملازمة فيجب اثباتها واعلم ان هذا القلب يدفع باثبات التاثير فان بعد ظهوره لا يمكن من قلب العلة معلولا لكونها المدبر تعلق به حق الحرية بعد الممات فلا تباع كام الولد الذى لا تباع اجماعا لذلك ولا يمكن المعترض من القول بانه انما تعلق حق الحرية بعدم البيع كما لا يخفى وبنيه جعل وصفة شاهدا لك فى اثبات نقيض الحكم وقد كان شاهدا عليك باثبات الحكم نفسه ولو بزيادة تيسير بل لا بد منها كتغيير قياس الشافعى صوم رمضان صوم فرض فلا يتأتى بلا تعيين فى النية فيقول صوم فرض معين من الشارع فلا يحتاج اليه بعد التعيين كالقضاء بعد الشروع فيه اى كما لا يحتاج الى التعيين فى القضاء بعد التعيين الحاصل بالشروع بالنية الا ان التعيين فى الصوم الشهر المبارك من قبل الشارع ابتداء وههنا من قبل بعد التعيين فقد زيد فيه قيد التعيين واعلم انتقال الامام فخر الاسلام رحمه الله القلب بالمعنيين وجعل كلا منهما من اقسام المعارضة الواردة على العلل مطلقا طردا كانت او مؤثرة فورد عليه ان هذا النحو من المعارضة مشتملة على النقض فينبغى ان لا يرد على المؤثرة واجيب عنه بان المناقضة فيها تبع ومضمن فى المعارضة وكم من شئ لا يثبت قصدا ويثبت تبعا ولا استحالة فيه واما المناقضة فهى ليست تبعا وهذا الجواب ليس بشئ فان التوجه فى عدم جريان المناقضة فى المؤثرة عنده كان عدم وجود التناقض فى الشرعيات وهذا عام فيما اذا كان تبعا لشئ آخر او لا لان التناقض فى الشرعيات محال قطعا وان بنى كلامه على ظن المعارضة والمستدل فيجوز المناقضة فان مناقضة مظنونها غير مستحيل فافهم والشافعية تسموا هذا القسم من سمى القلب الى قلب تصحيح مذهب بان يكون الوصف مذهب المعترض كما سبق اى كما

لو قال الحنفي الاعتكاف اللبث في مكان فمجردة لا يكون قربة كالوقوف بعرفة ليس مجردها قربة بل بعد ضم الاحرام فيجب في الاعتكاف ضم الصوم فيقول ضمه اذا كان لبثا فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة والى قلب يكون الابطال مذهب الخصم صريحا بان يكون نتيجة القلب منافي مدعى المستدل كما لو قيل من قبل الحنفية لمنع كفاية شعرة او شعرات في مسح الراس من اعضاء الوضوء فلا يكفي اقله كبقية الاعضاء وهي المغسولات فنقول فلا تقدر بالربع كبقيتها وبه يبطل مذهب المستدل ولا تثبت مذهب الخصم من كفاية الاقل بل يجوز ان يكون الكل مفروضا اقول مافي التحريران ورود ه مبني على انتفائهما على ان الثابت احدهما من قول المستدل والمعترض حتى ينتهض المعترض لابطال قوله محل نظر لان الناظر بما لم يتعين مذهبه بل يقول يجوز ان ينتج من القلب مبطل قول المستدل وان لم يكن موافقا لمذهبه لان غرضه دفع الدليل للاثبات شئ فافهم والى قلب لابطال مذهبه التزاما بان نتيجة القلب مالا منافات لمذهب الخصم الان لها لازما نيا في مذهبه وذلك انما ينفي اللازم بمطلوب الخصم مع اعترافه الملازمة فالنتيجة هذا النفي وهو يلزم نفي المدعى كبيع الغائب اي كما لو قيل من قبل الحنفية بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح الغائبة فيقول الشافعي اذا كان كالنكاح فلا تثبت به خيار الرؤية كما لا تثبت فيه وهو لازم الانعقاد والصحة عند الخصم فلا يصح البيع لانتفاء اللازم واما باثبات الملازمة بالقلب مع قبوله انتفاء اللازم فيلزم انتفاء الملزوم الذي هو منافي مطلوب المستدل وقد لزم الملازمة ويسمى قلب المساوات كما لو قيل من قبل الحنفية المكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه كالمختار في التطليق فيقول الشافعي صحيح الاقرار والايقاع كلاهما كالاصل وهو المختار يصحان منه مع ان الاقرار منه غير معتبر اتفاقا وقد اثبت الغالب الملازمة بينهما واعلم انه قال صاحب الكشف غيره الاشكالة اوردها الشافعية فرضا لتقسيم اقسام لا انها واقعية صدرت من الحنفية لاثبات المذهب كيف لا والاوصاف المذكورة فيها طردية غير مقبولة عندهم بقولهم بالتاثير فافهم واعلم انه قد يقلب العلة من وجه آخر هو ان يثبت بنقيض وصف الاصل نقيض حكمه كصوم النفل اي كقول الشافعية صوم النفل عبادة فلا يجب المضي في فسادها احترازا عن الحج فانه يجب المضي في فساده ويجب الاتمام والقضاء بالافساد فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول فيتوي النذر والشروع فيها كالوضوء فيلزم بالشروع لانها يلزم بالنذر جماعا وقد ثبت المساواة بينهما ويسمى هذا باعتبار المعارضة عكسا لان حاصله عكس حكم الاصل في الفرع فان الحكم في الوضوء كان عدم الوجوب بالشروع وفي الصوم الوجوب وهو نوع قلب قياس العكس لان حاصله انها يلزم بالنذر فيلزم بالشروع كالوضوء لما لم يلزم بالشروع قال الامام فخر الاسلام روح الله روحه العكس نوعان نوع يصلح للترجيح وصحيح في نفسه ومثل بهذا القياس وحاصله يرجع الى ترجيح الوصف بتاثير لنقيضه في نقيض الحكم في الاصل كالوضوء مثلا ونوع آخر حكم بفساده ومثله بالمثال الاول وحاصله الى اثبات مطلق المساوات بين الشيئين بالقياس ثم الاستدلال لاحكم احدهما على الآخر ثم اختلف في قبوله فالاكثر ومنهم القاضي ابو اسحق الشيرازي الشافعي وفخر الدين الامام الرازي الشافعي قالوا لا يقبل وهو المختار عند المصنف وقيل لا يقبل وعليه القاضي من الشافعية والامام فخر الاسلام رئيسنا واختاره الشيخ ابن الهمام لنا جعل المعترض وصفه اي المستدل لما يستلزم نقيض مطلوبه وهو الاستواء وهذا متوجه وقد قال الاستواء ليس نقيضا لمطلوبه الا بحسب الوجوه الخاصة ولم تثبت بهذا النحو من القلب بل لعدم اثباته من امر آخر وليس الاستواء مقصودا لذاته حتى يعدى والذي هو مقصود غير معدى والسر فيه ان المستدل انما ادعى وصفه علة للحكم في محل ولم يدع انه علة للمساواة في محل آخر حتى يلزم من التعليل بل ان لزم فلا يلزم الا المساوات في بعض

ان وجوده غير قربة

الوجوه وهي المساوات في الحكم الذي علله بالوصف وليس هذا منافيا المطلوب المستدل اصلا فتأمل فيه فعليك بالتأمل الصادق المنكرون قالوا اولا كون الوصف يوجب شبهها لايستلزم عموم الشبه ليلزم الاستواء مطلقا حتى في نقيض الحكم والمقصود هذا النحو من الاستواء اقول انما يوجب هذا نظرية اللزوم وبيان اللزوم على المدعى الذي هو المعارض ولا يلزم من نظرية عدم القبول كالقلب المقبول ربما يكون مقدماته نظرية تدبر وجوابه ان الاستواء امر عام ويكون في امور مختلفة لايصح وصف واحد يوجب ذلك في جميع الوجوه فلا يفي هذا القياس والعلة ان اوجب فلا يوجب الا اشبهة ببعض الوجوه ولو اثبت في الوجوه فبدليل آخر فلم يكن هذا القياس موجبا لمنافي مدعي المستدل فلا يقبل فافهم وقالوا ثانيا ليس الحكم المستدل عليه ولا بد في القلب من ذلك قال في الكشف القائلون بالصحة يقولون ليس المنافات ان يكون ذاتية وههنا منافات بالعرض فان الاستواء ان لايختلفا في الحكم وحكم احدهما مخالف لما ادعى المستدل فحكم الآخر كذلك ولا يبعد ان يقال ان العلة لايوجب المساواة كيف كانت بل لواجب فانما يوجب في بعض الاحكام فلا يستنبط منه الحكم المنافي الا بدليل آخر فهو مستقل والعكس يصير فضلا فافهم وقالوا ثالثا انا بحكم مجمل لايعلم الا بعد الاستفسار فيكون مستفسرا فيلزم قلب المناصب قائل وتذكر ما سلف منافي غصب المنصب والثاني المعارضة الخ لصحة عن المناقضة ولا بد فيهما من اصل آخر وعلة اخرى وان كان الاصل والعلة واحدا كان فيه المناقضة وهي اي العلة انما يوجب النقيض اي المنافي للحكم كالمسح اي بقول الشافعية مسح الراس ركن فيثلث كالغسل فيقول مسح الراس مسح فلا تثليث فيه كالتيمم فهذا يفيد ان المسح لاتثليث نقيض الحكم وانما يوجب اخص منه اي النقيض كفى صغيرة اي كالقياس في صغيرة بلا اب وجد صغيرة فيولى عليها في الانكاح كذا الاب يولى عليها فيقول الخصم الخ قاصرا الشفقة فلا يولى عليها في النكاح كالمال ان لايولى عليها فيه فنتيجه هذا القياس عدم صحة تولية الاخ عليها وهي اخص من نقيض الحكم الاول وهو لزوم التولية مطلقا او يوجب مايستلزمه اي النقيض كقول الامام ابي حنيفة في المنفي اي من نفى خبر موته الى زوجته بولدها المنفي صاحب فراش صحيح فهو احق من الفراش الفاسد فيقول الخصم وهو تابع الصاحبين والائمة الثلثة الثاني صاحب فراش فاسد فلحقه الولد كالمتزوج بلا شهود يلحق ولده به فالحكم اللازم منه نسبته الولد الى الثاني وهذا ليس نقيضا لثبوت النسب من الاول لكنه يستلزمه وذلك الاجماع على ان النسب ليس منهما بل من احدهما فاذا ثبت من احدهما انتفى من الاخر ثم اعلم ان مبنى قول الامام على عموم نص الولد للفراش فافهم النوع الخامس من اسولة القياس مايرد على المقصود من الحكم وهو القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع في الحكم كما كان في حاصله منع الاستلزام اي يستلزم الدليل ويعبر عنه في غير هذا النص بعدم تمامية التقريب فلا يخص هذا النحو من الاعتراض بالقياس ولا بالطردية من العلل كما عليه بعض الحنفية بل محققهم والكلام فيه يعرف بمقدمتين في النقض وهو اقسام ثلثة القسم الاول منه مايكون لاشتباه الحكم على المستدل كقول القائل الناصر لقول الصاحبين في المثقل القتل به فقتل بما يقتل به غالبا فلا نيا في القصاص كالحرق لانا نفيه فيسلم المعترض عدم منافاته والنزاع انما هو في ايجابه وهو باق كما كان ومنه كركن اي كقول الشافعية مسح الرأس ركن فيثلث فيقول ثلثنا بالاستيعاب سلمنا حكم قياسك لكن النزاع باق القسم الثاني من القبول بالموجب مايكون باشتباه الماخذ للحكم كقوله اي القائل المتبع لها التفاوت في الوسيلة لايمنع القصاص كالمثقل اليه فان التفاوت فيه تقلت الجراحات وكثرتها لايمنع القصاص فالقتل بالمثقل لايمنع القصاص فيقول سلمنا ان التفاوت

فی الوسیلۃ غیر مانع عن القصاص من بل المانع فی المنقل غیرہ ولم یلزم بطلانہ من دلیلک ویصدق المعترض فی ذلک ای فی بیان
الماخذ وان بین اجمالا علی المذہب الصحیح ولا یعتد بخلاف من خالف لانہ اعرف بمذہبہ فیقبل قولہ اقول علی ان البیان علی
من ادعی وہی المنع فانک قد عرفت ان حاصل القول بالموجب یرجع الی منع الاستلزام فافہم والثالث من وجوہ القول بالموجب
ان یسکت عن مقدمۃ المستدل بظن العلم بہا ای بسبب ظنہ علم المخاطب بہا فیسلم المقدمۃ المذکورۃ والحال انہ ہی بدون المطوبۃ
لا یستلزم النتیجۃ فیبقی النزاع کما کان کما یقول القائس ما ہو قربۃ شرطہ النیۃ فیقول الخصم ما ذکرت مسلم لکن من این یلزم ان الوضوء
شرطہ النیۃ والنزاع انما وقع فیہ اقول ہہنا نظر وہو ان القول بالموجب فرع المنوجیۃ ای فرع کون الدلیل موجبا والکبری وحدہا
لیس بدلیل ولا موجب لہا بمعنی یسلم فلا بد من ضم الصغری وح لا یستقیم تسلیمہا تدبر ثم المجدلیون متفقون علی انہ لا بد فیہ من انقطاع
احدہما ای المستدل او السائل اذ لو بین المستدل انہ محل النزاع او انہ ماخذہ بالنقل مثلا او ان المخذوفۃ ماہی وہی معلومۃ
وبمنجۃ القطع المعترض لانہ لا یمکنہ ان یسلم الموجب ویناقش فی المدعی والا یکون ذلک فالمستدل منقطع واستبعد ابن الحاجب
فی الاخیر لان المقدمۃ المعلومۃ اذا ذکرت کان لہ المنع ولعل مرادہم انہ ینقطع المعترض عن النحو الذی اعترض من القول بالموجب والا
فکیف یدعی عاقل انہ ینقطع عن الاعتراض مطلقا وفی التحریر وکذا الثانی مستبعد ایضا فللمعترض ان یقول ماخذی غیر ما ذکرت فانہ
یمکن حملہ علی المستدل الا ان یقال فح انقطع المستدل بظہور ان مازعمہ ماخذا غیرہ والا استطاع ان یقول ماخذی
غیر المقطع المعترض لانہ لم یبق فی یدہ شئی یعترض بہ ومن ہہنا ای مما ذکرنا من بیان المستدل ما ینقطع بہ المعترض یستبین
انہ لا یجی اہل الطرد الی القول بالتاثیر کما زعم بعض الحنفیۃ زاعمین انہ لما بقی النزاع مع تسلیم المقدمات لم ینفع الطرد شیئا
فلا بد من القول بالتاثیر فان الاجوبۃ المذکورۃ غنیۃ عن ثبوت التاثیر فلا الجاء الیہ فافہم ثم الاعتراضات اما من جنس او نوع واحد
بان یکون کل منعا او معارضۃ او نقضا فیجوز تعددہ اتفاقا بین النظار او من اجناس مختلفۃ کمنع ونقض ومعارضۃ فمنع تعددہ
اہل سمرقند للزوم الخبط فی المباحثۃ والغصب للمنصب فان المانع بالنقض او المعارضۃ یکون مستدلا والمختار جوازہ لان کلا واحد
من الایرادات مع قطع النظر عن الآخر کدلیل بعد دلیل وہو تعدد الدلائل جائز فکذا تعدد الابحاث ولا یلزم غصب المنصب فی بحث
واحد بل انما یلزم تعدد المباحث فی ابحاث والاضیر فیہ فانہ بمنزلۃ فتحین باحثین واذا جاز التعدد فمنع اکثر النظار تعددا لانظار المترتبۃ طبعا
بان یکون بحث فی مقدمۃ والآخر فی اخری لمنع حکم الاصل ونقض العلیۃ لان الجزء الثانی من الدلیل انما یکون بعد تسلیم الاول فہو ای
الثانی متعین للاعتراض والمختار جوازہ لان التسلیم فرضی لا اعتقادی حتی لا یقدم علی الایراد علیہ فیقدم ما یتعلق بالاصل فیمنع اصلہ
ثم یوتی ما یتعلق بالعلیۃ فیقال لہ سلم الاصل فالعلیۃ منقوضۃ ثم ہو متعلق بالفرع فیقال لہ سلم العلۃ فیمنع وجودہا فی الفرع مثلا وانما
یترتب ہکذا لئلا یلزم منع بعد تسلیم ضمنا فانہ یتکلم علی الفرع والا فقد سلم ضمنا الاصل والعلۃ فلا یحسن المنع بعدہ ومع ہذا الوقع جائز لان
التسلیم فرضی فافہم تکملۃ للاربعۃ لائمۃ المبادلین جہدہم لاقامۃ مبانی الدین واساس الشریعۃ ابی حنیفۃ النعمان بن الثابت الکوفی ومالک
ابن انس المدنی ومحمد بن ادریس الشافعی واحمد بن محمد بن حنبل رضوان اللہ تعالی علیہم وعلی من تبعہم باحسان علی الاصول الاربعۃ
الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس اتفاق واختلف فی امور وحجیتہا وتقدم منہا شئ مع ما فیہا من قبلنا اکثرہ لبعض من اتباع ہؤلاء
الائمۃ والاتحسان وقد تقدم انہ لیس حجۃ خلافیۃ واما المرسلۃ نسب صحتہا الی الامام مالک وقول الصحابی ذہب الی حجیتہ بعض الحنفیۃ

وتقدمت مع ماله وعليه منها عدم الدليل عند الخصم فيدل على العدم واختاره بعض اصحاب الشافعي والحق عند الجمهور انه ليس بدليل فان انتفاء الدليل لايستلزم انتفاء المدلول الا بالشرع فانه دلت القواعد الشرعية على ان مالم يقع فيه دليل بخصوصه فهو على الاباحة كما مر الاشارة اليه ومنها الاخذ بأقل ما قيل كدية اليهودي قيل الثلث وقيل النصف وقيل الكل فاخذنا بالثلث وهذا فاسد فانه من اين نفي الزيادة وبعضهم ادعوا انه اجماع وقد تقدم والحق انه يرجح للعمل للكون الاقل منتفيا لانه استدلال كالاخذ بالاصل في تعارض الاشباه فانه يعمل بما وافق الاصل فهو مرجح كما قلنا في سور الحمار ومنها الاستقراء واختاره البيضاوي من الشافعية والحق انه لايدل على حكم شرعي لعدم ورود الشرع بكل حكم كل جزء جزء تفصيلا حتى يستدل بالجزئيات على حكم الكلي والقليل بوروده بالعموم فلم يبق استقراء بل العموم هو الدليل الا اذا دل على وصف جامع للجزئيات فالحكم بهذا الوصف والاستقراء انما هو تحققه في الجزئيات فآل الى القياس ومنها الاستصحاب وهو استدلال بالتحقق في الماضي على الوقوع في الحال وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الحنفية منهم الامام حلم الهدى الشيخ ابو منصور الماتريدي قدس سره مطلقا للاثبات وللدفع وعند القاضي الامام ابي زيد والامام شمس الائمة والامام فخر الاسلام رحمهم الله تعالى حجة للدفع فقط لا للالزام ونفاه كثير ومنهم المتكلمون مطلقا في الاثبات والدفع وعليه الشيخ ابن الهمام وهو المختار ومن ثمرات الخلاف المفقود فعند الشافعي رحمه الله تعالى يرث من الذي مات بعد فقده انه لانه كان حيا يقينا ولان حي ايضا باستصحاب الحال وعندنا لا يرث لان حيوته الآن غير معلوم والاستصحاب ليس حجة ولا يورث ماله ايضا عندنا فمن قال يكونه حجة دافعة قال الاستصحاب دافع لتوجه حق الغير بماله ومن لا يقول يقول لان الموت لم يعلم فلم يوجد شرط كونه مورثا فافهم لنا ما يفيد الوجود بل عدمه لا يوجب البقاء بل وان كان العلة الموجدة والمنفية واحدة وليس وجود العلة التامة للمعلول موجبا ومستلزما لبقائه فسها فلا يوجب بقاء المعلول ولا يستلزمه ويجوز ان تنتفي المعلول بعد تحققه بانتفاء العلة التامة بعد تحققها لا يلزم من الوجود البقاء فالحكم ببقائه بلا دليل اذ غير الاستصحاب مفروض الانتفاء والوجود السابق لا يوجب البقاء والحكم بلا دليل باطل فالاستصحاب ليس بشئ واورد بان المدعى ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي بوجوده يفيد ظن البقاء قوله ما يوجب الوجود لا يوجب البقاء ممنوع مطلقا بل عند عدم ظن المنافي يوجب ظنا اقول كلتا المقدمتين اعني كان موجودا ولم يظن انتفاءه صحيحتان مع الشك في الوجود وان كان هذا امكابرة صريحة فالحكم بالوجود حكم لكونه مع الشك فلا يفيد الظن اصلا نعم قد يرجح الدفع على الاثبات في ثبوته بالاستصحاب لان عدم الطاري اصلي فلا يتغير حكمه الى ان يظهر طريان الطاري تدبر قالوا الحجية قالوا او لا بان افادة الظن ضروري فهذا هو الذي ادعاه صاحب التلويح بمنعه وعليه مدار تصرفات العقلاء من ارسال الرسل والهدايا فانه لو لم يكن الوجود دليلا على البقاء لجاز موت المرسل فلا يهدي ولا يرسل ويستبعد بذا الدليل بانه دعوى الضرورة في محل النزاع فلا يسمع واما ظن بقاء الحيوة وعدم طريان الموت فلان الموت عجلة خلاف العادة ولو ذهب زمان كثير يشك في الحيوة البتة اقول على انه لو سلم الظن لا يلزم منه الحجية الشرعية والكلام فيها اذ لم يلزم منه النصب من الشارع وهو شرط كونه حجة شرعية ولا اجماع على اتباع الظن انما هو فيه اي في الظن الذي حدث نصب الشارع مع انه يجوز ان يرد الظن الذي حدث فيما حدث الى ما ثبت به الاصل كالاحكام الشرعية الثابتة بالانشاء فان الاصل هناك البقاء لا الانشاء ما لم يظهر عليه مزيل وهذا لا ينافي ما ادعينا ان موجب الوجود لا يوجب البقاء لانه كان حكما كليا وانما كان التصرفات اي تصرفات العقلاء مبنية على الشك ودون الظن فلا يلزم من بنائهم تصرفاتهم عليه كونه مفيدا

للظن كالاحتياط اى بمعنى الاحتياط الشك او الوهم كذا نقلوا ثانيا لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يجزم ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ
والموجب للوجود لا يوجب البقاء فلا يصح العمل بحكم علم نزوله قطعا والجواب منع الملازمة لجواز التواتر للشرائع وايجاب العمل اى لجواز
ايجاب الشارع العمل الى ظهور الناسخ فهذا لا يجاب دليل موجب لبقاء الشرائع ولا يحتاج الى الاستصحاب اصلا اقول على ان القطع
بالشرائع لم نقل به احد بل القطع فيما قام على بقاءه دليل قطعى كالشريعة المطهرة لسيدنا صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه
وسلم لدلالة المعجز القاطعة على تقائه الى يوم القيمة وبعض احكام الشرائع السابقة الباقية بالدلائل القاطعة وقالوا ثالثا الاجماع على
بقاء الوضوء والزوجية والملكية وكثير كطهارة الماء ونحوه مع طريان الشك فى بقاءه فلو لم يكن الاستصحاب حجة لما صح الحكم بالبقاء قلنا
الاشتباهات توجب احكاما باقية الى ظهور الناقص فتلك الاشتباهات موجبة للبقاء فليس هناك البقاء بالاستصحاب اقول على ان اللازم
مما ذكرتم بقاء حكم الفروع لا ظن حكمنا بالبقاء والاستصحاب هو اذا الاذاك كيف يحكم بظن البقاء وانشك ينافيه وقد فرضت ايضا
المستدل الشك فى البقاء فمن اين الظن ولئن تقرر الاستدلال بانه لو لم يكن الاستصحاب حجة لما حكم ببقاء حكم من الاحكام
كالزوجية الثابتة بالنكاح والملك وغير ذلك بما ذكرتم من عدم لزوم كون موجب الوجود والبقاء واحدا والثانى باطل بالاجماع
وح لا يرد بذوه العلاوة فافهم ومنها اى من الامور الزائدة على الاصول الاربعة التلازم بين الحكمين بلا تعين العلة والا اى
وان تعين العلة فقياس هو لا امر آخر وهو من الاستدلال عند الشافعية حيث عرفوه بما ليس من الادلة الاربعة فالاستصحاب
والتلازم واخلان فيه وهو اما بين ثبوتين من الطرفين بان يكون هذا لازما له وهو لهذا كما فى المساوات بينهما او من طرف فقط وهو يجوز
الانفكاك من الطرف الاخر كما فى العموم مطلقا كمن صح ظهاره صح طلاقه وبينهما تساو عند الشافعية وعموم مطلقا عندنا لاطلاق النبى
صح عندنا فعلن الظهار او بين نفى وثبوت بان يكون النفى يلزم الثبوت وبالعكس كما فى المنفصلة الحقيقية لان صدق الطرفين ممتنع
وكذبهما فيكون رفع كل ملزوم بالثبوت للاخر والا يلزم ارتفاعهما وثبوت رفع الآخر والا يلزم الاجتماع نحو الخنثى اما رجل او امراة فكما
فانه لا يخلو عن احدهما ولا يجتمعان فيهما واكثر احكامها احكام النساء عندنا اذا كان مشكلا او بين نفى وثبوت ما يكون نفى ملزوما
لثبوت كما فى مانعة الخلو فان طرفيه لا يكذبان وقد يصدقان فنفى كل ملزوم لثبوت الاخر دون العكس نحو ما لا يكون جائزا فمنهى عنه
اراد به ما يعم المكروه او بالجائز ما يعمه او بالعكس اى اللزوم بين ثبوت ونفى بان يكون الثبوت ملزوما للنفى فقط كما فى مانعة الجمع نحو ما
يكون مباحا فليس بحرام والحق انه اى الاستدلال بالتلازم كيفية للاستدلال باحد الاصول الاربعة ومثل هذا الكوالك هذا ما دل عليه وكلما دل عليه
الامر فهو واجب فهذا واجب فنحن ان هذا النحو من الاستدلال كيفية الاستدلال باحدهما لك الاستدلال بالتلازم الا ان هذا استدلال
على كيفية الاقتراني والاستدلال بالتلازم على هيئة القياس الاستثنائى كيف لا يكون هذه كيفية الاستدلال باحد الاصول والتلازم بينهما
اى ان كان ليس بمعقول اذ لا مجال للعقل فى درك الاحكام الشرعية بل شرعى فلا تثبت الا بالشرع وهو الاصول تدبر فانه حقيق
بالقبول واما على تقدير الحاق خاتمة الاجتهاد بذل الطاقة من الفقيه فى تحصيل حكم شرعى ظنى اقول المراد من الفقيه من اتصف بمبادية
اى مبادى بالقدر بحيث يقدر على استخراجه من القوة الى الفعل لا المجتهد بالفعل العالم بالكل كما هو ظاهر المتصر حيث قال
والفقيه ما تقدم وشدد فى شرح البديع الهذا والا اى ان لم يكن كذلك بل يكون المراد المجتهد العالم بالفعل لزم التسلسل فى الاجتهاد و
استقصاء على اجتهاد سابق وهو متوقف على اجتهاد اخر وهلم جرا اى وليس المراد من تحفيظ الفروع الفقهية فقط على ما شاع الان لان كل

سعيه ليس باجتهاد واصلاحا واذا عرفت هذا فقد انكشف حقيقة ما قالوا قيد الفقيه احتراز عن بذل الطاقة من غير الفقيه وتعقبه صاحب شارح الشرح انه لا وجه له فانه لا يكون فقيها الا بعد الاجتهاد فبينهما تلازم مع انه يرد عليه ايضا فانى التحرير ان التلازم بين الفقيه والمجتهد لا يضر فان المذكور في التعريف بذل الطاقة وهو اعم من الاجتهاد وبهذا اندفع ما قيد الحكم بالشرع لانه المقصود بهذا وبذل الطاقة للعمليات خارج عن الاجتهاد على هذا واما التقييد بالظنى احتراز عن نحو الاركان الاربعة وحرمة الزنا والمشرب والغصب من الضروريات الدينية فمبنى على ان النظرية لتستلزم الظنية وقيل النظرية لتستلزم الظنية وقيد النظرية لا بد منه فقيد بلزومه والا يستلزم اما هو في الشرعيات فانه لا يفيد بالهند سيادت لانها النظرية اما بالضعف ولالة المتن او السند فان الامر الثابت من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالتواتر مع قوة الدلالة والاحكام فيه تفيد القطع ضرورة وفيه ما فيه لان مبنى النظرية على الخفاء والخفى ربما يكون قطعيا فتامل فيه ثم تسموه اى الاجتهاد والى اجتهاد وجب عينا وفرض على المسئول عن حكم عند خوف قوة الحادثة بحيث لا يستطيع السائل السوال من غيره قيل وواجب علينا في حق نفسه بحيث احتاج هو للعمل وواجب كفاية عند عدم الخوف قوة الحادثة وثم مجتهد غيره يمكن السائل من السوال عنه فيما يتوان تبركه وينقطع عن ذمة الكل بفتوى احدهم لحصول المقصود ولو ظن المجتهد الاخر كونها اى الفتوى خطاء لان ظنه هذا لا يكون حجة على المفتى ويحتمل الخطاء مثله فلا يمنع العمل فلا يجب عليه التنبيه والى اجتهاد مندوب كالاجتهاد قبل الوقوع الحادثة الغير المعلومة الحكم والى اجتهاد حرام في معارضة قاطع هذا وهذا ليس اجتهادا حقيقة ولا يصدق الحد عليه ايضا والتقسيم اما لانه اريد مطلق بذل الطاقة لنحو استخراج حكم او هو كتقسيم الفرس الى الفرس المركوب والى ثجه المرسوم على الخ ثم المجتهد على قسمين مجتهد مطلق اى من له قدرة الاجتهاد في كل حادثة التفت ومجتهد في البعض ويسمى حاله وشرطا اى شرط المجتهد حال كونه مطلقا بعد صحة ايمانه فانه شرط في كل عباده وايضا الاجتهاد استخراج الحكم فلا بد من معرفة الحاكم ومن هو سبيل في تبليغ الاحكام وسائر صفاته من القدرة والعلم والارادة والكلام والحكمة ونحوها ولو بالادلة الاجمالية يعنى معرفة الادلة التفصيلية المذكورة في الكلام بحيث يقدر على دفع شبه المكابرين المجادلين ليس شرطا ومعرفة الكتاب متنا ومعنى وحكما لانه اساس الاحكام ثم معرفة الكتاب كله ليس شرطا بل القدر الذى له تعلق بالاحكام والى تقديره اشار بقوله وقيل بقدر خمسمائة آية وبعد معرفة السنة متنا فيعلم معناه وطرق تاويله ثم ليس معرفة جميع السنن شرطا بل القدر الذى يدور عليه اكثر الاحكام قيل التى يدور عليه العلم الف ومائتان ومعرفة سنة سندا بان العلم تواتره او شهرته او سندها الذى رويت به احاديث مع العلم بحال الرواة والا لم تميز عنده الصحيح عن السقيم فلا يظهر باخذ الحكم ولو بالنقل عن ائمة الشان لاشتراط معرفة ذلك بلازمة اياهم وبعد معرفة مواقع الاجماع لئلا يجتهد مخالفا له مع كونه قطعيا ان يكون خبر بقبوله وشرطا اى شرط ايضا بعد هذا الشرط ان يكون ذا حظ وافر من العلم مما تصدى له هذا العلم علم الاصول فان تدوينه وان كان حادثا لكن ايحادون صيغة الفحول سابقا ان طرق استخراج الاحكام انما يتبين منه ثم لا بد له من معرفة الصرف والنحو واللغة لكن بقدر ما يمكن به من معرفة معاني الكتاب والسنة لا كونه مثل الاصمعى والخليل وسيبويه واما العدالة فشرطه قبول الفتوى فان الفاسق ايجب التوقف في اخباره بالنص وليس شرطا في نفس تحقق الاجتهاد كما لا يخفى مسئلة اختلف في تجزى الاجتهاد بان يكون مجتهدا في بعض المسائل دون بعض ويتفرع عليه اجتهاد الفرضى اى من معرفة في تفويض فرائض السهام والاقارار الورثة في الفرائض مجتهدون غير

من الاحكام فالاكثر قالوا انهم يتجزى الاجتهاد ومنهم الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره من الشافعية والشيخ ابن الهمام رحمه الله من الحنفية وصاحب البديع به ايضا وهو الاشبه بالصواب وقيل لا يتجزى وتوقف ابن الحاجب لنا كما اقول تارك العلم الى حصل عن الدليل الى تقليد وهو ليس بعلم حقيقة خلاف المعقول فلا يلتفت اليه كيف وفيه اى فى التقليد ريب عند المقلد ايضا مطابق امر الاوامر عن الدليل خال عن هذا الريب وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى اصحابه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولنا ثانيا قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم استفت نفسك وان افتاك المفتون ففيه ترجيح اجتهاده على اجتهاد غيره حيث امر بالاستفتاء عن نفسه ولنا ثالثا ان المجتهد فى البعض يعرف حكمه عن دليل منصوب من قبل الشارع فيحصل له معرفة حكم الله تعالى فيجب اتباعه ولا يسوغ تركه لقوله احدفانا امرنا بالاتباع لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم واتباع غيره لظن انه هالك واذا علم حكم الله من قوله فقد ظن انما وراءه مخالف لحكمه فيحرم اتباعه ومن له حسن ادب باحكام الله تعالى لا يتعدى عن هذا الاصيل فاما قوله استدل على المختار اولا لو لم يتجز الاجتهاد وانحصر الاجتهاد فى الكل لعلم اى لزم للمجتهد بعلم جميع الماخذ للاحكام كلها فعلم جميع الاحكام وهو باطل قطعا فالاجتهاد متجز واجيب بمنع الملازمة الثانية بجواز التوقف اى لجواز توقف معرفة بعض الاحكام على الاجتهاد فى الماخذ ولا يكفى العلم بالماخذ فقط وعدم المانع من التعارض وغيره اقول ولك ان تمنع الملازمة الاولى وهى لزوم معرفة جميع الماخذ لعدم التجزى لان امير المؤمنين عمر رضى الله عنه وغيره من الصحابة رضى الله تعالى عنهم اجتهدوا فى مسائل كثيرة ولم يستحضروا فيها النصوص الواردة حتى روى تلك النصوص لهم فرجعوا اليها وذا غير واف فانه ان جهل ماخذ بعض الاحكام ولم يكن من يستخرجه منها علم يكن مجتهدا فى الكل ومعرفة الماخذ عبارة عن معرفة امور يمكن بها استخراج حكم واقعة فامير المؤمنين وان كان لم يستحضر بعض الاحاديث لكنه كان يعلم امورا يمكن منه استخراج حكم ما ورد الخبر به بالقياس ثم بعض الصحابة افتوا ببعض المسائل وفى بعضها احتاجوا الى التغير فاما للتعارض او نحوه ومن الموانع عن الوصول من دلائل تتجزى الاجتهاد كما حكى صاحب الكشف عن الامام حجة الاسلام فافهم واستدل على المختار ثانيا انه اى حصل ما يتعلق بمسئلة مما يتوقف عليه تحصيلها كالاصول وغيره وغيره من حصل ما تعلق به بالمسائل كلها فيها اى فى تلك المسئلة سواء كما انه يمكن بذلك من استخراجها كذلك يمكن فلك فيقبل قول ذلك ويحرم التقليد كما يقبل قول هذا ويحرم التقليد والمرتبة فى غير هذا الباب الا فصل له فيها فى تلك المسئلة واجيب بمنع الاستواء بينهما فى استخراج تلك المسئلة كيف قد يكون عالم بعلة متعلقا بها فلا يمكن من استخراجها فانقلت فالمجتهد المطلق ايضا غير عالم بالجميع بالضرورة فيجوز ان يكون هذا لا بعلة تتعلق بجميع المسائل فلا يصح اجتهاده قال وهذا اى التعلق بجملا بعلة بها غير ظاهر فى المجتهد المطلق بل الظاهر عدم التعلق والحق ان ابداء هذا الاحتمال فى المجتهد فى البعض ايضا بعيد لا يلتفت اليه المنكرون قالوا كل تقيد بجهل به المجتهد فى البعض يجوز تعلقه بالحكم فلا يمكن من استخراجه الحكم فلا يصح الاجتهاد وفيه قلنا المفروض غيبة حصول جميع ما يتعلق بمسئلة ولو كان هذا يصح تقريرا لاحتمال البعيد الذى ذكرتم لا يقدح فى الظن وعليه المدار فانقلت قد سلم المصنف فى الجواب استدلاله على انتفاء احتمال التعلق وههنا لم تعلم ذلك كان فى جواب الاستدلال ويكفى للمنع الاحتمال وههنا الاصح يبنى على هذا المقدار من الدليل ولا يفيد الاحتمال ولا اعرف غير خاف عليك قوله ايضا ولو تم هذا الدليل لكان كل مجتهد مساويا للكل وكل باب من العلم والا لكان بعض مجتهدا لبعض فيجوز ان يكون له حصل فى المسائل فلا يصح بطلا وكيف وبديهى ان يكون ابن خمسين سنة ابى

نسخه

مساويا للائمة الاربعة بل للخلفاء الراشدين والعبادلة وای خلف اشنع من هذا مسئلة بل كان يجوز له عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الاجتهاد فی الاحكام وهی فی خصوص القياس فقط لان معرفة المنصوصات لان المرادات من النصوص واضحة عنده عليه وعلى آله واصحابه وسلم فليس اجتهاده فی معرفة المراد من المشترک ونحوه ولا تعارض عنده فليس الاجتهاد لدفعه وانما الاجتهاد بالحاق مسكوت بمنطوق وهو القياس فمنعه الاشاعرة التابعون للشيخ ابی الحسن الاشعری واكثر المعتزلة شرعا او عقلا الظاهر انه لفشر غير مرتب وجوزه الاكثر واذا جاز فهل كان متعبدا به فالاكثر قالوا نعم كان متعبدا لكن عند الحنفية كان متعبدا بعد انتظار الوحی الی خوف فوت الحادثة لان المجتهدين لا يتركون عند امكانه فيذهب الی المظنون وهذا امر معقول ضروری وانكاره مكابرة فان ما قرر عليه بعد اجتهاده صار اجتهاده كالنص قطعيا فی الافادة لانه لا يقر على الخطاء لنا علل الاحكام واضحة عنده فيكون منصوصة فی حقه وفی منصوص العلة التعبد لازم كما تقدم فلزم التعبد فی الاحكام فانتفت فاذا كانت العلل واضحة ينبغی ان لا يقع الخطاء وقد وقع ثم قلت الخطاء لعلة الخطاء فی تحقق العلل فی الفروع لا الخطاء فی تعليل الاصول فان العلة كانت معلومة عنده من حين النزول ولا اقرار على الخطاء واستدل على المختار بقوله تعالى ما كان للنبی والذين آمنوا ان يكون لهم اسری حتى يثخن فی الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم يعنی لو لا سبق المكتابة فی اللوح المحفوظ انه لا يعذب من اجتهد نبی لنص النية مجتنبا عن شائبة الهوی واخطاء من غير تقصير فی بذل المجهد لمسكم العذاب وقيل معناه لو لا كتاب سبق انه لا يعذب ما دمت فيهم والاول اوفق بالسياق فافهم روی مسلم حديثا طويلا مشتملا على قصته بدر فيه قال ابن عباس فلما اسر الاساری قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لابی بكر وعمر ما ترون فی هؤلاء الاساری قال ابو بكر يا رسول الله هم بنو العم والعشيرة اری ان تاخذ منهم فدية يكون لنا قوة على الكفار فعسى الله ان يهديهم الی الاسلام فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تری يا ابن الخطاب قلت لا والله يا رسول الله ما الذی رای ابو بكر ولكن اری ان تمكننا فنضرب اعناقهم فتمكن عليا من عقيل فيضرب عنقه وتمكنني من فلان نسيبا لعمر فيضرب عنقه فان هؤلاء ائمة الكفر وصناديده فهوی رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال ابو بكر ولم يهو ما قلت فلما كان من الغد جئت فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر قاعدان يبكيان فقلت يا رسول الله اخبرنی من ای شیء تبكی انت وصاحبك فان وجدت بكاء بكيت وان لم اجد تباكيت بكاء لبكائكما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابكی للذی عرض علی اصحابك من اخذهم الفداء لقد عرض علی عذابهم ادنی من هذه الشجرة لشجرة قريبة من نبی الله صلى الله عليه وسلم وانزل الله عز وجل ما كان للنبی ان يكون له اسری حتى يثخن فی الارض الی قوله فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا فاحل الله الغنيمة لهم وفی كتب التواريخ من ازيد مما هو فيها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابی بكر مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم قال فمن تبعنی فانه منی ومن عصانی فانك غفور رحيم ومثل ابی بكر مثل عيسى قال ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ومثلك يا عمر مثل نوح قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ومثلك مثل موسى قال ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فی رواية الواقدی فی كتاب المغازی قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء عذاب ما نجی منه الا عمر فقد بان لك ان هذا الحكم كان عن رای والا لما وقع التقابل بين قوله هذا الايدل على كون احد الفداء او بالرای فانه يجوز ان يكون مخيرا بين الفداء والقتل ويكون القتل اولى والعتاب لترك الاولى والا فحتى ان هذا العهد فان مثل هذا الوعيد الشديد لا يكون على خلاف الاولى فافهم واستدل على المختار ثانيا بقوله صلى الله عليه وسلم

في حجة الوداع لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي فعلم ان سورة الهدي كان بالراي والا لما قال ما قال قيل معناه لو علمت سابقا ما علمت الآن من الحرج الذي وجد في السوق لما سقت ثم هذا لا يقوم حجة فان هذا الحديث وقع في حجة الوداع حين امر القوم بالتحلل عن احرام الحج بالعمرة ولم تحلل هو نفسه صلى الله عليه وسلم لما ساق الهدي فتحرجوا عن التحلل واراد ان يقتدوا بهدي رسول الله صلى الله عليه وسلم علما منهم لما في ما فعل من الاجر فقال ان سوق الهدي مانع اي من التحلل قبل ان يبلغ محله ولو علمت بانكم لا تطيبون انفسكم الا بالاتباع في فعلي لما سقت الهدي وتحللت وهذا لا يدل على ان السوق كان عن راي وظهر الآن خلافه بل كان حكمه صلى الله عليه وسلم امرا مندوبا وكان اختياره صلى الله عليه وسلم امرا مندوبا ثم قال تطييبا لو علمت كذا لتركت هذا المندوب ولو تدبرت في قصة حجة الوداع المروية في الصحيحين وغيرهما لما وجدت الحق متجاوزا عما قلنا واستدل ثالثا بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله اذ لا يصح فيه الا ابصارا اي لا يصح ان يكون الارادة بمعنى الابصار فان الاحكام امور معقولة لا محسوسة ولا يصح العلم ايضا اي ولا يجوز ان يكون الرؤية بمعنى العلم لعدم المفعول الثالث فلا بد له منه ومفعوله الثاني ضمير منقدر راجع الى الكتاب الذي هو في معنى المذكور فيلزم الاقتصار على المفعول الثاني وهو غير جائز بل المراد الراي والمعنى لتحكم بما جعل لك الله وارادك اياه لا بما استدل به المنقول عن الامام ابي يوسف رح فانقلت لما لا يكون المصدرية وكلا المفعولين متروكين فلا استحالة والمعنى لتحكم بالهام الله اياك قلت ان جعل المصدرية ضعيف لانه قل ان ينسبق الى الهم صوت وقد ايضا الباء على هذا للسببية فيلزم ترك المحكوم به وهو بعيد متامل فانقلت لعل المراد بالراي الالهام كما حمل عليه الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى قال وحمل فخر الاسلام على الالهام لا يصار اليه بصيرورته لفظا واجبرة له فالالهام فرد من افراده لانه هو المعنى وجيب عن هذه الوجوب انما لا تدل على التعبد وجوب العمل وانما يدل على الوقوع وجواز والمطلوب اكثر من هذا وانت لا يذهب عليك ان جواز الاستدلال بالراي يفيد حجة من حجج الله في حقنا وحجة الله تعالى واجبة العمل لا سيما عند خوف فوت الحادثة بعد تظاهر الحجة القوية فقال رابعا بانا اي الاجتهاد منصب شريف فانه هو الله يعلم ما اصلهم واكثرهم ثوابا من العلم بالظاهر لانه اكثر نصبا اي تعبا فلا تختص به غيره والا لزم فضل الفضيلة وقد يقال قد لا يدرك الافضل رتبته لما ادرك اعلى منها وههنا التفاوت على من درجة الاجتهاد فيمنعه عنها واجيب بان منع الاعلى انما يكون اذا كان شاغلا وههنا لا تنافي فافهم واجيب بان اختصاصه بدرجة اعلى يقتضي تخصيصه بخصائصه من الاحكام فيجب عليه ما لا يجب على غيره له ما لا يحل لغيره كاباحة الزيادات على الاربع في النكاح والاستلام تهجدا الى غير ذلك فليجز ان يكون ممنوعا من الاجتهاد وذلك ان تستدل بعمومات دلائل القياس مثل فاعتبروا والتخصيص من غير دليل المنكرون قالوا ولا قال الله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والقياس غير وحي فلا ينطق هو به قلنا ما ينطق مختص بالقرآن بانه رد قولهم افتراه من عند نفسه فانقلت اليس العبرة لعموم اللفظ قلت نعم الا ان ههنا قرينة التخصيص فانه صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول بالراي في امور الحرب وامور اخرى فلا بد من التخصيص فنجعل مخصصا بسببه ولو سلم عمومه فالقياس وحي باطن عند الحنفية وليس نطقا بالهوى قبل القياس ولو كان وحيا لكن المتبادر منه في اطلاق الشرع ما كان سواه قلت كلا فان كل ما يكون من الله تعالى فهو وحي فتامل ولو سلم ان نفسه ليس وحيا فلما كان متعبدا به بالوحي كقوله تعالى فاعتبروا لم يكن نطقا من الهوى بل لاتباع الوحي وهل هو الا كنطق الادعية في الصلوة فافهم قالوا ما ثبت لو جاز التعبد بالقياس لجاز نسخ نفسه لانه لازمه والملزوم باطل فالملزوم مثله قلنا الملزوم ممنوع بل اللزوم انما هو اذا لم يقترن به قاطع وههنا قد اقترن وهو التقرير وهذا يدل بظاهره على انه يجوز النسخ نفسه بتقرير

وهو كما ترى فالاول ان اللزوم ممنوع مطلقا بل انما يصح المخالفة لرأى من ليس له رتبة الاجتهاد في كل قول وفعل الا بمنع
هو نفسه فافهم وقالوا ثالثا لو كان صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم متعبدا به لم يخرجوا بما سئل عنه وقد آخر كثيرا كما في الظهار واللعان
وفي التمثيل بها نظر فانه لم يوخر الجواب فيها بل اجاب في اللعان وقال البينة والحد في ظهرك لهلال بن امية كما ورد في الصحيح وقال في الظهار
لاوس بن الصامت ما ارى الا انه قد بان منك ثم نسخ الحكمان بنزول آيتيهما فافهم قلنا لا نم الملازمة وجاز ان يكون التاخير لاشتراط
الانتظار كالحنفية اى كما انهم يشترطون او لعدم وجود الاصل لو لا استفراغ وسع في الاجتهاد فلم يجب سريعا وبالجملة الخير ما عينوه وقالوا
رابعا وصلى الله عليه وسلم قادر على اليقين بنزول الوحي والقادر على اليقين يحرم عليه الظن اى اتباعه قلنا الوحي غير متعذر
لم يل من مشيئة الله تعالى فالقدرة فيما نزل فقط ولو سلم القدرة فمقتضاه اى مقتضى الدليل ان لا يجتهد ما دام راجيا الوحي وهو قول
الحنفية لان القدرة ما دام الرجاء فافهم فائدة الوحي عند الحنفية فيما اوحي باطن وهو الاجتهاد والمقرر عليه قيل اجتهاد وكاجتهاد و
غير محتمل الخطاء والصواب فتسمية وحيا دون اجتهاده غيره اصطلاح في التقرير يعلم انه صواب فالوحي هو التقرير لا الاجتهاد والقياس
لكن الحق ان اجتهاده مخالف لاجتهاد الامة فان العلة واضحة له صلى الله عليه وسلم كالشمس على نصف النهار وانما الرأى
في وجوده في الفرع مع عدم المانع وهو يعرف بالحس او العقل فهو في الحقيقة تطبيق ما علم بالوحي على الجزئيات وهذا لا يخرجه عن كونه
وحيا بل يؤيده الا انه قبل التقرير احتمال الخطاء قائم في كون الفرع من جزئيات العلل الموحى بها لاطلاق الوحي عليه وبعد التقرير زال
بهذا الاحتمال الا ترى ان دلالة النص وحي البتة وليس الا لانه العلة الجامعة غير مدركة بالرأى بل الوحي لغة فافهم ووحي ظاهر هو
ما يسمعه من الملك قرانا كان او غيره او ما يشير اليه الملك كما اشار بقوله الى هذا النحو ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب ولا تطلبوه بطريق محرم او ما يلهمه الله تعالى مع خلق علم ضروري انه منه كما سيجيء الاشارة
رحمه الله تعالى جعل الالهام من الباطن والجمهور جعلوه وحيا ظاهرا لان المقصود ينال به بلا تامل بخلاف القياس وقيل الرويا
فانه ايضا مفهم للمراد بلا تامل لما قالت عائشة ام المومنين اول ما بدء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرويا الصادقة
الرويا الا جاءت مثل فلق الصبح رواه الشيخان ثم ان هذا انما يتم لو لم يحتج رويا الى التعبير وما قالت ام المومنين لا ينافيه فانه انما قالت
في رويا كانت في البدء فالاولى ان يقيد بخلق علم ضروري بتعبيره ثم الهامه صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم حجة قطعية عليه وعلى
غيره كفر منكر حقيته وفسق تارك العمل به كالقرآن واما الهام غيره من الاولياء الكرام فقيل حجة في الاحكام ونسب الى قوم من الصوفية
وفرقوا بين الهامهم والهام الانبياء ان الهامهم لا يكون الا موافقا لما اسسه شرع نبيهم المتبوع ومؤيدا بتائيد منه لا يتلقون العلوم
اللابوسطة روح نبيهم المتبوع ونيابون هذا الشرع بالتبعية واما الانبياء فيلهمون موافقا لما شرع سابقا فيقرره او مخالفا فينسخه وليس
لهم حاجة الى التائيد بل ياخذون من الله تعالى من غير وساطة فافهم والجعفرية من الروافض بل الروافض كلهم يرون الائمة الاثني عشر
كرم الله وجوههم معصومين من الخطاء مثل الانبياء فان اراد هذا فلا وجه للتخصيص بالجعفرية وان اراد نحو الالهام فلا يفيد موته وقيل حجة
على غيرهم فكيف يكون مذهبهم اتباعه وقيل الالهام حجة عليه اى على الملهم عليه فقط دون غيره ونسب الى عامة العلماء وقيل
وجه ان الهامهم والكتاب حجة قاطعة الا انه لا يجب عليهم دعوة الخلق اليه من حيث انه الهامه ولا على الخلق متابعتهم في كونهم ملهما عليهم
والحجة فرع التصديق والافيد عليهم انه اما حجة يفيد كونه حاكما بما في الواقع فالكل في التمسك به سواء واما ليس حجة فلا يكون

حجة فی حق نفسه ایضا وقیل لیس حجة اصلا واختاره الشیخ ابن الهمام وعلل بانعدام ما یوجب بنته الله تعالی ای لیس هناک ما یدل علی انه من عند الله تعالی حتی یکون مطابقا لحجة وفیه فان الالهام لما کان لامع خلق علم ضروری انه من عند الله تعالی او من عند الروح المحمدی فمع لا یتطرق الیه شبهة الخطاء وهذا النحو من العلم اعلی مما یحصل بالادلة غیر القاطعة فالعجب کل العجب عن مثل هذا الشیخ قدر فضل وعلاء من العلم وبعد رعرفان امهام ما یحدث فی القلب من قبیل الخطرات ولیس کذلک کما سمعت ما کتب الشیخ قطب دقته ابو یزید البسطامی قدس سره الشریف لبعض من المحدثین انتم تاخذون عن میت فتنسبون الی رسول الله صلی الله علیه وسلم ونحن ناخذ عن الحی الذی لا یموت وان تاملت فی مقامات الاولیاء ومواجیدهم وازدواقهم کمقامات الشیخ محی الدین وقطب الوقت السید محی الملة والدین عبد القادر الجیلانی الذی قدمه علی رقاب کل ولی والشیخ سهل ابن عبد الله التستری والشیخ ابی مدین المغربی والشیخ ابی یزید البسطامی وسید الطائفة جنید البغدادی والشیخ ابی بکر الشبلی والشیخ عبد الله الانصاری والشیخ احمد الناقی الجامی وغیرهم قدس اسرارهم علمت علم الیقین ان ما یلهمون به لا یتطرق الیه احتمال وشبه بل هو حق حقیق مطابق لما فی نفس الامر ویکون مع خلق علم ضروری انه من الله تعالی لکن لا ینالون هذا الوعاء من العلم الا بالمحمدی وقلما یوجد الا بالذات من غیره وسیلة اصلا وان تاملت فی کلام الشیخ الاکبر قدس الله سره فی الفصوص خاتم فص الولایة المحمدیة یتجلی لک ان المحمدی والدین الشیخ محمد ابن العربی قدس سره ورفقائهم کلمات الشریفة لما بقی لک شائبة وهم وشک فی ان ما یلهمون به من الله تعالی ومما یصح منبها انه علم ضرورة من الدین ان اولیاء هذه الامة افضل من اولیاء الامم السابقین کما ان نبیهم افضل من نبی السابقین ولا شک ان الاولیاء الذین کانوا فی بنی اسرائیل مثل مریم وام موسی وزوجة فرعون کان یوحی الیهم ولا اقل من ان یکون الهاما ولا یکون الا مع خلق علم ضروری انه من الله تعالی فهو حجة قاطعة ولو لم یکن احد من هذه الامة المرحومة الفاضلة منهم فی تحصیل العلم القطعی فیکون مفضولة عنهم غایة المفضولیة لان التفاضل لیس الا بالعلم والافضل بما عداه غیر معتد به فلا تغلط تتبع من هذا اللازم فافهم **فرع** هل یجوز علیه صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم الخطاء فی اجتهاده وکذا فی اجتهاد سائر الانبیاء علیهم السلام اکثر اهل السنة قالوا نعم یجوز وقیل لا یجوز ونقل هذا النفی من الروافض ایضا لنا مفاداة اساری بدر کان بالرای وکان خطاء لنزول العتاب کما مر وایا ما کان عدم نقصه فلان حکم الاجتهاد لا ینقض وایضا روی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم یخرج عن احد ما خذوا به فلما نزل فکلوا مما غنمتم حلالا طیبا اخذ قال القاضی الامام ابو زید رحمه الله تعالی ان هذا لم یکن خطاء کیف وقد قرر الخطاء مما لا یقر علیه بل کان اخذ الفداء جائزا الا ان قبلهم کان عزیمة المفادات رخصة فعوتب باختیار الرخصة وهذا لا یکاد یفقهه مثال هذا العهد فانه قد ورد التنبیه فیه بین التقریر والعمل بالرخصة لاستحق ان ینزل العتاب فکیف وقد العذاب من الشجرة واما الاخذ بعد ظهور الخطاء فانما ورد لتعلیل بعدم وکذلک ابتداء وبعدم النص یسوغ الاجتهاد بعد ظهور الخطاء ولنا ایضا انه خطاء داود علی نبینا وآله واصحابه وعلیه الصلوة والسلام فی الحکم فی الحرث وفی القضاء فی الولد وفی کلیهما اصاب سلیمان وغیر ذلک من الوقائع واستدل علی المختار ایضا اولا لو امتنع الخطاء لکان لمانع والاصل عدمه وبعد نظر ظاهر فانه لا بد من وجود مقتض وهو ممنوع فی محل النزاع واجیب ایضا بعد تسلیم ان الامتناع لمانع بانه ای المانع کمال فهمه وعلو درجته فانقلت وقع السهو مع وجود کمال الفهم قال ونحوه فسجد لیس مما نحن فیه لاشتراط استفراغ الوسع کما فی الاجتهاد ولا استفراغ ههنا واستدلت ثانیا قال رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم انکم تختصمون الی آخر الحدیث وهو مما فی الصحیحین انکم تختصمون الی فلعل بعضکم الحن بحجته من بعض فاقضی له علی نحو ما اسمع فقضیت

وذلک لا یجوز فیما فیه تفاوت فی مقادیر الاعواض

لہ شیئی من حق اخیہ فلا یاخذ منہ شیئا فانما اقطع لہ قطعۃ من النار اجیب ان الکلام فی استنباط الکلیات من الاحکام لا فی تطبیق الجزئیات علیہا والحدیث یدل علی الخطاء فی الثانی لا الاول ولو ثبت بدلالۃ النص وتنقیح المناط لم یبعد المنکرون قالوا او لا الشک فی الاصابۃ یخل بمقصود البعثۃ فان المقصود منہ ان یصدق قوانیما بلغ ویعملوا بہ قلنا الاخلال مطلقا ممنوع وانما یکون للاخلال لو کان الشک فی الرسالۃ ولیس کذلک اقول فی السند ثانیا علی ان التقریر حاشم للشک فلا اخلال وانما الاخلال یبقی الشک ۔ وقالوا ثالثا لو جاز الخطاء لزم الامر من قبل الشارع باتباع الخطاء والنا مامورون بالاتباع لہ علیہ وسلم وعلی آلہ واصحابہ الصلوٰۃ والسلام فی الامور کلہا قلنا نحن معشر المجتہدین منہ کالعوام من المجتہد بل لیس ہذہ النسبۃ فان العامی یجوز لہ انکار ہذا المجتہد واختیار غیرہ ولیس لنا اختیار نبی آخر واذ قد امر العوام باتباع الخطاء من المجتہد لکونہ افضل منہم فالامر باتباع الخطاء الصادر من سید البشر اولی بالتحقق وقالوا رابعا اجتہادہ اولی بالعصمۃ من الاجماع فانہ افضل من اہل الاجماع اقول لو تم ہذا لم یکن الاجماع مقدما علی النص عند التعارض ہذا ولیس بشیئی فان تقدم الاجماع علی النص لیس لانہ اولی بالعصمۃ من النص بل لان الاجماع کاشف عن وجود ناسخ او ضعف فی ثبوت النص او انہ مأول والا لزم المعارضۃ بین القاطعین بل الحق فی الجواب ان الاولویۃ دعوی من غیر برہان وکونہ افضل من الاجماع لا یوجب الفضل من کل الوجوہ الجزئیۃ فان الفضل الجزئی لا ینافی من الفضل الکلی الم تر انہ کیف فضل امیر المومنین عمر فی اساری بدر فافہم وفرع علی ہذا الفرع واذا جاز صدور الخطاء فی الاجتہاد من الانبیاء والعمل بحکم خطاء من سیدہم الذی کان نبیا وآدم بین الماء والطین صلوات اللہ وسلامہ علیہ وآلہ الطاہرین واصحابہ المعظمین فای استبعاد فی وقوع الخطاء لابراہیم علیہ السلام فی تعبیر رویاہ بل امر فی المنام بذبح الکبش ورآہ مذبوحا لکن فی صورت الولد فلم یعبرہ وزعم انہ مامور بذبح الولد والدلیل انہ رای انہ یذبحہ کما قال انی اری فی المنام انی اذبحک فلو لم یکن الرویا معبرا لوقع ذبح ابنہ او یکون کاذبۃ وکلاہما باطلان فمن شنع علی الشیخ الاکبر صاحب فصوص الحکم فی تجویز ہذا النحو من الخطاء فمن قلۃ تدبرہ وسوء فہمہ وانما شنع علی نفسہ وصار بحیث یضحک من صنعہ ہذا الصبیان فافہم وتثبت مسئلہ قال طائفۃ لا یجوز اجتہادہ فی عصرہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ الصلوٰۃ والسلام ومختارا لاکثر الجواز مطلقا غیبۃ وحضورا وقیل الجواز تشترط غیبۃ للقضاء لا لغیرہ لقصہ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ وقیل بالاذن یجوز واذا جاز ففی الوقوع مذاہب الاول نعم واقع مطلقا حضرۃ وغیبۃ لکن ظنا قال السبکی لم یقل احد انہ وقع قطعا کذا فی الحاشیۃ واختارہ الآمدی وابن الحاجب والثانی لا یقع وعلیہ الجبائی وابنہ من المعتزلۃ علی المشہور والثالث نعم وقع فی الغائب لقصۃ معاذ بن جبل رحمہ اللہ تعالی وقد مر ولانہ صلی اللہ علیہ وسلم قال حین توجہ الی بنی قریظۃ لا یصلین العصر الا فی بنی القریظۃ فادرک بعضہم العصر فی الطریق فقال بعضہم لا یصلی حتی ناتیہا وقال بعضہم بل نصلی لم یرد منا ذلک فذکر ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وازواجہ وسلم فلم یعنف واحدا منہم رواہ البخاری عن ابن عمر وفی روایۃ ابن اسحاق فاتی رجال من بعد العشاء الاخیرۃ ولم یصلوا العصر لقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلین احد الا فی بنی قریظۃ فصلوا العصر بہا بعد العشاء الآخرۃ فما عابہم اللہ بذلک فی کتابہ ولا عنفہم بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم

وقال حدث بهذا الحديث ابو اسحق ابن يسار عن معبد ابن كعب بن مالك الانصاري دون الحاضر الذي يمكن له السوال من صلى الله عليه وسلم وعليه الاكثر والرابع الوقف مطلقا خضرة وغيره وقيل الوقف الا فيمن غاب وعليه عبد الجبار المعتزلي وكثير الظاهر انه تفسير للقول بالوقف والحق ان ترك اليقين الى محتمل الخطاء مختارا مما يابا ه العقل فلا يعبر بالقياس والاجتهاد عند امكان السوال ومن ثمة كانوا يرجعون اليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الا لضرورة مانعة عن السوال كالغائب البعيد فانه لا يقدر على السوال قبل فوت الحادثة والاذن من الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالحكم فان الرغبة عما اذن به الى غيره حرام ولان الاصابة حينئذ مقطوعة لتحكيم سعد بن معاذ رضي الله عنه في بني قريظة حين حاصرهم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ونزلوا على حكم سعد ابن معاذ فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لقد حكمت بكتاب الله وفي لفظ البخاري قال قضيت بحكم الله وانما قول افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام ورضي الله عنه ابي بكر بن الصديق حين قتل ابو قتادة الانصاري مشركا وقال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه فقام وقال قتلت قتيلا فقال رجل صدق وسلبه عندي فارضه وسلبه عندي فارضه يا رسول الله لا ها الله فقسم فوالا يعمد الى اسد من اسود الله يقاتل عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فيعطيك سلبه رواه البخاري في حديث طويل في قصة حنين فاقول في كونه اجتهاديا لما زعم البعض ويستدل على وقوع الاجتهاد عند الحضرة نظرا لانه قال بعض قوله عليه وآله الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه فقد تعلق حق القاتل بسلب المقتول سواء كان هذا شرعا عاما كما زعم الشافعي او اذنا وعدة لكونه اماما كما هو عندنا وقد كان عالما موقنا بانه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لا يضيع الحقوق الا في مواضعها ومن ثمة اكد هو رضي الله عنه بالقسم فلم يكن احتمال الخطاء عنده رضي الله عنه كما في التحرير انه كان يعلم لو كان خطاء رده وما دل هذا على ثبوت الخيرة له بين الرجوع والاجتهاد كما في المختصر فتدبر بل الرجوع هو الثواب المختار عند الامكان قبل فوت الحادثة مسئلة المصيب من المجتهدين اي الباذلين جهدهم في القطعيات واحد والا اجتمع النقيضان لكون كل من القدم والحدوث مثلا مطابقا للواقع وخلاف العنبري المعتزلي فيه بظاهره غير معقول بل بتاويل كما سيجيء ان شاء الله تعالى والمخطئ فيها اي القطعيات ان كان نافيا لملة الاسلام فكافر وانتم على اختلاف في شرائطه من بلوغ الدعوة عند الاشعرية ومضي مدة التامل والتمييز عند اكثر الماتريدية وان لم يكن نافيا لملة الاسلام كخلق القرآن اي القول به ونفي الرؤية والميزان ونحو ذلك فاثم لا كافر ومن ثمة اي من اجل انه عندنا ليس بكافر لو اما روي عن الامام الشافعي مثل ما روي عن الامام ابي حنيفة من تكفر قائله في اصول الامام فخر الاسلام قول ابي حنيفة من قال بخلق القرآن فهو كافر اما بكفران النعمة حيث اتى على المنعم بما ليس له هو اهله والشرعيات القطعيات كذلك اي مثل العقليات كمنكر الضروريات الدينية كالاركان الاربعة التي بني الاسلام عليها الصلوة والزكوة والصوم والحج وحجية القرآن ونحوها كافر اتم ومنكر النظريات منها كحجية الاجماع وخبر الواحد وعدوا منها حجية القياس ايضا اتم فقط غير كافر والمراد بالقطع المنفي الاخص وهو ما يحتمل النقيض ولو احتمالا بعيدا ولو غير ناش عن الدليل وقال ابو سلم

الجاحظ المعتزلي لا اثم على المجتهد الباذل جهده في طلب الحق اصلا وان جرى عليه في الدنيا حكم الكفر لنفيه ملة الاسلام بخلاف الكافر المعاند الذي يعلم الحقيقة ثم ينكر عنادا كاليهود وكفار القريش وكذا من لم يجتهد بمعرفة الحق وقيل هو مراد العنبري لقوله كل مجتهد ولو في العقليات مصيب قال التفتازاني انه اراد من لا يكون نافيا ملة الاسلام بل كان من اهل القبلة وكيف يدعى من ينتمي الى الاسلام دخول الكفرة في الجنة ولا يتصور منه وهذا مخالف لنقل اكثر الثقات والكان الاليق هذا النا اولا اجماع السابقين على هذا الخلاف من الصحابة والتابعين وتبعهم كلهم على انهم من اهل النار مطلقا سواء اجتهدوا ام لا وهذا اولى مما في بعض الكتب انهم اجمعوا على قتلهم من غير فرق بين ان كفروا اجتهادا ام عنادا فان هذا لا يطبل قولهم لانهم قائلون بجريان احكام الكفرة عليهم في هذه الدار ولنا ثانيا مثل قوله تعالى فويل للذين كفروا من النار ومن قوله تعالى ولهم عذاب عظيم وقوله تعالى وفي الاخرة من الخاسرين فالقليل لعمل الآيات مخصصات لغير المجتهدين منهم والتخصيص لغير المجتهد بل احتماله مدفوع بالصيغة كانها قطعية في العموم كما مر كذا في شروح التحرير والحاشية وهذا غير واف لان العام قطعي بالقطع بالمعنى الاعم وهو القاطع عن احتمال ناشئ عن الدليل والذي يهمنا ههنا القطع بالمعنى الاخص القاطع الاحتمال مطلقا لان هذه المسئلة من هذا القبيل فالاولى ان يقال هذه الآيات وردت بهذه الالفاظ بالفاظ اخرى يوجد معناها قد كثرت غير محصورة وكذا الاحاديث المؤيدة لها ومثل هذا ينقطع عن احتمال غير المعنى المفهوم في الخطابات كما لا يخفى او مدفوع بالاجماع على التعميم فافهم وتثبت الجاحظ واتباعه قالوا اولا لا تكليف في امثال قوله آمنوا بالذات الا بالاخبار والايمان لا يقبض الايمان لان الاعتقاد كيف لا يصح التكليف بكونه غير مقدور للعبد وقد فعل المجتهد ما كلف به قلنا لا نسلم انه مكلف بطلق الاجتهاد لانه مكلف بالنظر الصحيح في المواد القطعية المفروضة فاذا لم يود نظره الى المطلوب علم انه مقصر فيه ولم ينظر فيما يجب ان ينظر فيه والسر فيه ان الآيات الدالة على وجود الصانع المتقن البري عن النقصانات جلية مما لا سبيل الى ان يتمارى او يماري وكذا المعجزات الدالة على النبوة فاذا لم يصل بنظره الى المطلوب علم انه مقصر في النظر وعمية عن الآيات الدالة على الواحدانية والرسالة بتقصير منه قطعا فثبت وقالوا ثانيا التكليف بنقيض الاجتهاد اي بتصديقه تكليف بما لا يطاق لان التصديق خلاف ما ظن او قطع جهلا مركبا محال وما يودي اليه ضروري مضطر فيه فيمتنع التكليف بتصديق نقيض ما اجتهد فلا يتم قلنا ذلك امتناع بشرط الوصف وصف النظر في مقدمات غير صحيحة واعتقاد نتيجة ولا يلزم منه الامتناع في زمانه ولو كان عاديا فانه لو عدم هذا النظر وجد بدله نظر في مقدمات صحيحة حصل له العلم القطعي خلاف ما حصل بالاجتهاد الكاسد حتى يكون غير مقدور فلا يكلف به هذا وقالوا ثالثا ان الله تعالى لم يكلف الا ما هو اليسر الا ترى كيف اعتبر مشقة اخراج الرجل من الخف فشرع المسح واعتبر خوف المرض فشرع التيمم واعتبر مشقة السفر فشرع الافطار وهكذا وراى حاجة المقاليس فشرع السلم ومن يكون رحمته بهذه المثابة واعتبر هذه التضررات فمحال ان لا يسمع العذر عند عدم الفصال نظره الى ما هو الواقع وتوقع في العذاب الدائم من لم يوقع في عذاب تبرد الرجل عند اخراج الرجل من الخف قلنا

ایجاب معرفة نفسه ایضا من جملة رحمته حتی لایبقی انسان مثل الوحوش ومن جملة رحمته ان جعل آیاته وحدانیته ورسالة رسوله واضحة لایتطرق فیها شبهة من الشبهات فاذا لایمکن ان ینظر الرجل فی الآیات من غیر مکابرة الهوی علی العقل فلایؤدی النظر الی المطلوب الواقعی وعدم الوصول الیه مقصور منه فلایسمع العذر فی هذا الواضح وکیف یسمع فانه انما نشأ من حماقته وعدم استعمال العقل الموهوب له ومثله لمکابرة العقل علی الهوی ولایسمع عذر الحماقة بحال فافهم واستقم کما امرت فاعلم ان الحدس فی الجهل بالخالق اصلا واما الظنیات المعلومة ظنا بالمعنی الاعم الذی فیه احتمال الخلاف ولو بعیدا فیما لیس عن دلیل فلا اثم علی المخطی فیها واذا اجتهد کل المجتهد فادی رائه الی الاحتمال البعید فاول النص الی ذلک الاحتمال فانقلب قطعیا مثل تفسیرک القاطع الذی فیه احتمال غیر ناش عن دلیل وخلافه باطل قطعا حتی ینقض القضاء بکیف یصح عدم الاثم قلت هذا القاطع یحتمل الخلاف فی کونه قطعا ولما ادی اجتهاده الی الاحتمال البعید صار قشریا فی ظنه فلم یبق قاطعا فلا یأثم الا اذا ادعاه الهوی الی ذلک الاحتمال وح نحن نقول بالاثم قطعا واما نقض القضاء لکونه مقطوعا عند قاض ناقض متبلی به منهم عنده باطلا یقین فینقض هذا نهایة الکلام فافهم ولا یعبأ بتأثیم البشر وابی بکر الاصم المعتزلیین وهما غیر اماهی للهدی من الاولیاء الکرام البشر الحافی وشیخ ابی بکر الاصم قدس سرهما فانهما لا الاعن دلیل بل زعما منهم ان کل حکم علیه دلیل قطعی ای بالمعنی الاعم فلا ینفع فاتجب الاثم وان اراد القطعی بالمعنی الاخص فالدعوی خلاف الضرورة مکابرة وقیل علیه الظاهریة والامامیة اما عند الامامیة فظاهر فانه لایخلو علی ظنهم الکاسد کل عصر عن امام معصوم قوله قطعی کقول الرسول صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم وقد ابطلنا زعمهم فی اهل الاجماع فتذکر وانما قلنا بعدم التأثیم لدلالة اجماع الصحابة علی نفیه ای نفی التأثیم اذ تواتر اختلافهم بلا تأثیم لاحد من المتخالفین وقولا ابن عباس الاتقی الله زید ابن ثابت یجعل ابن الابن ابنا ولایجعل اب الاب ابا غیر مستلزم للتأثیم فیهما کما فی التحریر لجواز ان عدالة القطعیة الشائبة بالدلالة او دعائه المبالغة فی التخطئة هذا هو الظاهر هذا کله توضیح هذه العبارات والاجماع علی هذا غنی عن تجشم الابانة وقد بلغ حد التواتر حتی صار من ضروریات الدین واستدل الشیخ عبد الحق فی مدارج النبوة بما قر من حدیث صلوة العصر فی بنی قریظة الا انه خبر واحد لایفید فی المسائل الیقینیة الا ان یدعی الشهرة الموجبة للطمانینة مسئلة کل مجتهد فی المسئلة الاجتهادیة ای فیما یسوغ فیه الاجتهاد یة مصیب عند القاضی ابی بکر والشیخ الاشعری کما قال اهل العراق وقال اهل خراسان لم یثبت من الاشعری کذا فی الحاشیة ونسبا الی الامام حجة الاسلام الغزالی قدس سره والمزنی من کبار اصحاب الشافعی وغیرهما ولایذهب علیک امافی هذا القول من الاشارة الی ضعف هذه النسبة فلاتغفل وهو لاء ظنوا ان الاحکم لله تعالی فی تلک الواقعات الا انه اذا وصل رای مجتهد الی امر فهو الحکم عند الله تعالی ولا ینافی هذا قدم الکلام کما ظن زعما منه بان قدمه یوجب قدم الحکم کقدم العلم ای کما لاینافی قدم العلم حدوث المعلوم هذا لان الکلام وان کان قدیما لکن التعلقات بحدوث الاجتهادات فاکثرهم ومعتبر منهم قالوا الحکم من الازل هو ما ادی الیه المجتهد وعلیه الجبائی من المعتزلة ونسبة الی جمیع المعتزلة لم یصح وکیف والحسن والقبح عندهم فی مرتبة الذات فما فیه حسن واقعی هو الواجب لایمکن ان یکون محرما وما فیه القبح الواقعی فهو محرم لاغیر ولا ینقلب الحسن والقبح الذاتیان واذا کان کل مجتهد مصیبا فالحق عندهم متعدد وفعلی کل من ادی اجتهاده الی حکم فهو الحکم واذا ادی رای آخر الی آخر فهو الحکم علیه فعلی الحنفیة الفرض مسح ربع الراس فی الواقع وعلی الشافعیة ثلث شعرات وعلی المالکیة مسح کل الراس ولکن اختلفوا ان ذلک الحقوق

متساویۃ کما ہو الظاہر علی ذلک التقدیر او احدہما احق وہو القول بالاشبہ المنسوب الی بعضہم والمختار ان لہ حکما معینا فی افعال العباد وجب طلبہ علیہ دلیلا لا کما زعم البعض انہ لم ینصب علیہ دلیلا وانما یصل الیہ العبد بالاتفاق المحض ثم ہذا الدلیل ظنی عند الاکثر قطعی عند من تقدم فمن اصابہ فلہ اجران اجر الاجتہاد واجر الاصابۃ ولا وجہ لہذا الاجر الا الرحمۃ الالہیۃ لان اصابتہ لیس بفعل مقدور انما المقدور لہ بذل الجہد فان اتفق ہادی نظرہ الی مقدمات مناسبۃ لہ اصابہ لکن النص دل علی ان لہ اجرین فیجب القبول ومن اخطاء فلہ اجر واحد لامتثالہ امر الاجتہاد ببذل الوسع ولا اجر بمقابلۃ الخطاء فان الخطاء فہم یکون مواخذا بہ لانہ لا یجب الا اجر علیہ وہذا معنی قول الحنفیۃ ان المجتہد المطلق مصیب ابتداء ای ما جور بفعلہ ومخطئ انتہاء وہذا الی کون الحق واحدا ہو الصحیح عند الائمۃ الاربعۃ وعبر عنہ الامام ابو حنیفۃ رحمہ اللہ کل مجتہد مصیب والحق عند اللہ واحد فقد اصاب وفق۔ لا واعلم ان النزاع المذکور انما ہو فی الفقہیات المتعلقۃ بالاعمال فلا یتوجہ الیہ ان قولنا لیس کل مجتہد مصیبا صواب او خطاء وعلی التقدیرین للایجاب کلیا اما علی الاول فظاہر واما علی الثانی فہذا خطاء فالمجتہد الواصل نظرہ الیہ علی خطاء فثبت المدعی ووجہ عدم التوجہ ظاہر لنا اولا اطلاق الصحابۃ کثیرا الخطاء فی الاجتہاد ولم ینکر وتکرر بحیث حدث علم بالتجربۃ ان الکل کانوا متفقین علیہ فخطاؤا ابن عباس فی عدم القول بالعول وہو خطہم فقال ان اللہ لم یجعل فی مال نصفا ونصفا وثلثا ہذا اللفظ فی کتب الفرائض ورواہ سعید بن منصور عن ابن عباس قال یروون الذی احصی رمل عالج عددا جعل فی المال نصفا وثلثا وربعا ان ما ہو نصفان وثلثہ اثلاث وارباعہ ارباع وقد عرفت ان الحنفیۃ ینکرونہ ویقولون فیہ انقطاع باطن ثم ان ہذا القول بعید منہ ایضا فان اصحاب القول لا یقولون ہذا بل ہم یقولون لم یجعل اللہ تعالی لنصف والثلث والربع البتۃ وبین خصص ہذا المنقول علم ان ہذا خصص کل عند الانفراد وعند الاجتماع ینقص کل علی نسبۃ جعلہم ثم ما روی عنہ انہ یقدم المقدم ویہدر الباقی فان اراد المقدم فی المیراث عند التعارض فہو غیر معلوم ولیس مرادا ایضا وان اراد المقدم الزوجان والام والموخر الاخوات والبنات کما ورد فی روایۃ البیہقی والحاکم فہو حکم محض لان الاستحقاق للکل بالنص علی السویۃ ثم احتجاب الاولاد والاخوات بالازواج مما یحجہ العقل والحق ان ابن عباس برئی عن مثل ہذا القول ومنہ قول افضل الصدیقین بعد الانبیاء علیہم السلام وعلیہ ابی بکر بن الصدیق رضی اللہ عنہ فی الکلالۃ اقول برائی فان یکن صوابا فمن اللہ وان یکن خطاء فمن الشیطان لم یعلم اسنادہ ومثلہ قول ابن مسعود فی المفوضۃ قد تقدم لکن لفظ الخطاء لیس الا فی المروی من کتب الاصول ومنہ قول امیر المومنین علی لامیر المومنین عمر کرم اللہ وجہہما فی الہجۃ بضم المیم وکسر الہاء وہی الامرۃ التی احضرت عند امیر المومنین فالفت بطنہا فقال لعبد الرحمن بن عوف ما تقول قال انما انت مؤدب لا علیک قال امیر المومنین علینا فقال ان اجتہدا خطاء وان لم یجتہد فقد غشک ای خانک ارای علیک غرۃ عبد او امۃ والضمیر لعبد الرحمن ابن عوف رضی اللہ تعالی عنہ فی روایۃ البیہقی کذا فی التقریر وما فی شرح الشرح وغیرہ ان اجتہدا بصیغۃ التثنیۃ والضمیر لامیر المومنین عثمان وعبد الرحمن ابن عوف فلم یثبت ولنا ثانیا المجتہد طالب للمطلوب فخبری بخبر لا جدوی وہو یحتمل الصواب والخطاء فانا لکان بطابقا ووصل المجتہد الیہ فقد اصاب والا فقد اخطاء کما فی العقلیات والقول فی الجواب بان المطلوب ما یفید بہ ظنہ من الدلیل ای شئی کان لا ینفع لان الظن الحاصل من الدلیل

انما يتعلق بالنسبة الحاكية البتة فلا بد من مطلوب خبري قابل للصدق والكذب فقد وجد الخطاء ممن لم يصل اليه وما في شرح المختصر
ان تلك النسبة ليس التذكير باعتبار الخبر كونه حكم الله تعالى بل كونه اليق بما عهد من الشارع اعتباره وليس هذا امرا فقهيا فاقول
فيه انه يجري الكلام في الاليقية فيجوز الخطاء فيها بل يقع لتخالف المجتهدين فيكون بعض ما ادى اليه راى مجتهد ليس اليق
بما عهد من الشارع اعتباره وهو حكم الله عندهم وحق فيلزم على رايهم ان بعض حكم الله تعالى في الواقع مما لا يليق بما لا يليق
بما عهد من الشارع اعتباره في الواقع وذلك باطل كما ترى فافهم ولهم ان يقولوا في الجواب عن هذا ان المطلوب كونه حكم الله تعالى
في حقي وهو الكان بالنظر الى المفهوم قابلا للصدق والكذب الا انه يكون صادقا لكون حكم الله تعالى بحسب الظن فقد برد استدل
على المختار واولا لو كان الحكم الالهي تابعا لظنه لاجتمع النقيضان لانه اي المجتهد لظنه بقطع انه حكم الله تعالى والظن باق كما كان
من قبل ضرورة واذا صح له الرجوع عنه ولو لم يكن الظن باقيا بل صار مقطوعا لما صح الرجوع لان المقطوع غير محل الاجتهاد والرجوع
فيكون عالما به اي بالحكم حين كونه ظانا به فاجتمع الظن والعلم وهو ملزوم اجتماع النقيضين ويرد عليه وجوه اولها كما اقول ان متعلق
الظن ليس حكم الله اي ليس كونه حكم الله بل ما هو اليق بالاصول كما عرفت والقطع تعلق بكونه حكم الله فاختلف المتعلقان
وفيه انه من المستحيل ان يكون حكم من احكام الله تعالى غير لائق بالاصول فكونه اليق من لوازم كونه حكم الله تعالى فالظن
يستلزم احتمال انتفائه ومع هذا الاحتمال وجد القطع بكونه حكم الله تعالى وهو في قوة اجتماع النقيضين فتدبر وثانيها ان المجتهد
عندهم كنبي ذي شريعة في حق الحكم فكما ان النبي صلى الله عليه وسلم يحكم بحكم بوحي كذلك يحكم هو بظنه والظن كالوحي موجب للحكم
قطعا مالم يثبت الرجوع الذي هو كالنسخ فلا بقاء للظن حين وجود القطع بل هناك الباقي القطع فقط والظن كالعلة المعدة وكجواز
الرجوع لا يقدح في القطع كتجويز النسخ فانه لا يقدح فيه ولك ان تقول انه قد وقع الاجماع على ان المقطوع لا يجوز فيه اجتهاد
يوصل الى نقضه فلو حدث ههنا يقين وقطع لما صح الرجوع وكون الرجوع نسخا انما يكون اذا بقي مظنونية الحكم اللهم الا ان يفرق بين القطع
الحاصل بتوسط الظن وبينه حاصلا عن قاطع شرعي موجب للقطع ابتداء ويجوز نقض الاول بالاجتهاد دون الثاني فافهم وبهذا
الجواب يندفع ما قيل لو كان الظن موجبا للعلم لامتنع من نقضه مع تذكره لامتناع ظن نقيض ما علم يقينا مع تذكره موجب العلم
لان العلم لازم لموجبه بخلاف الامارة اذ لا ربط عقلي بين الامارة وبين ما هي امارة له وجه الدفع ان الرجوع من حكم الى علم آخر
متعلق بنقيضه كالرجوع من العلم الحاصل بالمنسوخ الى الحاصل بالناسخ والسر فيه ان الحاصل بعد الظن علم لا يحتمل الخلاف من
البدو ولكن يحتمل الارتفاع بالرفع الطاري فبقاءه مظنون فيحمل تبدله بمبدل هو الظن بنقيضه وثالثها انه مشترك الالزام للاجماع
بيننا وبينكم على وجوب اتباع الظن قطعا فاجتمعا ايضا ويدفع بان محل الظن عندنا هو حكمه تعالى ومحل العلم حرمة مخالفته ما ادى
اليه رايه ما دام على ظنه فاختلف المتعلقان فلا استحالة ان قيل انما اوجبتم بهذا فيمكن الجواب لهم عن دليلكم بان متعلق الظن كون
الدليل دليلا ومتعلق العلم ثبوت مدلوله الذي هو حكم الله تعالى فاختلف المتعلقان ايضا اجيب عنه كما في المختصر بان كونه دليلا
حكم شرعي ايضا وان كان غير عملي فاذا ظنه دليلا فقد علمه والا يعلمه بل احتمل انه ليس دليلا في الواقع لجاز التعبد بغيره في الواقع فلم يتيقن
الحكم المدلول متيقنا بل جاز التعبد بضده المدلول بدليل آخر فقد لزم العلم بكون الدليل دليلا وقد فرضتم مظنونا هذا خلف وخيل ان العلم
بالمدلول انما فرعوا على الظن بالحكم فقط بان جعلوه من غير ادعاء العلم بدليل كيف ولم يقولوا لحصول العلم بالحكم بهذا الدليل حتى

يجب علمه وجواز التعبد بغيره ما دام مظنونا ممنوع فان التعبد بالمظنون لا غير وانما الجواز بعد بطلان ظنه ولا استحالة فيه فانسخ يبطل بهذا
بمنزلة يجي الناسخ مع انه كونه اي الدليل دليلا لقلبي ليس شرعيا اصلا نعم وجوب العمل بمقتضاه شرعي واعلم ان هذا غير صالح للمختصر فانه
لو كان عقليا يجب قطعيته ولا يحتمل التعبد بغيره فلا يكون المدلول مقطوعا كما مر تقريره اقول فلا وجه في الجواب ان يقال الظن في
الدليل يستلزم الظن في المدلول اذ لا علم به اي للمدلول مع الاحتمال فيه اي الدليل لان العلم لا يحصل بالظن فيعود الاجتماع
كما كان فتدبر هذا كلام متين لكن للمجادل ان يجادل ان القطع لم يحصل بالدليل بل انما حصل الظن بالمدلول فقط ثم هو افضى الى القطع
بالاعداد ولا استحالة انما الاستحالة معصول القطع بالمدلول مع ظنية الدليل فافهم واستدل على المختار ثانيا ان التساوي دليلا هما
اي الاجتهادين المتخالفين تساقطا فالحكم بالخفية تحكم والا فالصواب هو الراجح فلا حقيقة للكل واجيب بان الرجحان عند متابع
ظن المجتهد فنقول كلاهما راجحان في ظن المجتهدين فمدلولا هما مظنونان لهما فهما حقان عليهما في نفس الامر اقول على ان الخطا
في الرجحان لا يستلزم الخطا في الحكم فلا نم ان الصواب هو الراجح لان الرجحان ولو بحسب ظنه غير مطابق للواقع يقضي الى الظن وهو
الى القطع تدبر واستدل على المختار ثالثا اجمعوا على شرع المناظرة بين المجتهدين وانما فائدتها ظهور الصواب فلو لم يحتمل كل مجتهد
الخطا لما كان لهذا الشرع المجمع عليه فائدة واجيب بمنع الحصر اي حصر الفائدة في ظهور الصواب لجواز ان يتبين الترجيح اي يجوز
ان يكون الفائدة تبين الترجيح فيرجعان الى دليل واحد وحكم واحد او تبين التساوي فيطلبان دليلا آخر اقول بعد علمها بان كليهما
حكم الله تعالى اجتهادا وهما فالاشتغال لذلك لترجيح او التساوي تحصيل الحاصل فانه لا فرد عليه بعد الرجوع الى الراجح او الى دليل
آخر معارله فانه بعد هذا يحصل العلم بحكم الله وقبله كان كذلك فلا فائدة في شرع المناظرة اصلا واستدل على المختار رابعا يلزم على
التصويب ان يكون كل مجتهد حل المجتهد وحرمتها معا على بعلها لو قال بعلها انت بائن ثم قال راجعتك والرجل يرى الحل اي حل الرجعة
بعد التطليق بهذا النحو المرأة الحرمة وكلاهما حق فيكون فعل المرأة هو الوطي حلالا وحراما معا ويلزم عليهم ايضا حلها اي حل المرأة
المجتهدة لاثنين لو تزوجها مجتهد بلا ولي وهو يرى انعقاد النكاح من غير ولي ثم مجتهد آخر بولي وهو يرى اشتراط الولي فالنكاح
الاول نافذ عند الاول فالثاني باطل وعند الثاني الاول فاسد والثاني صحيح وكلاهما حقان في نفس الامر فيكون امرأة واحدة
حلالا لزوجين واجيب بانه مشترك الالزام علينا وعليكم اذ لا خلاف بيننا وبينكم في وجوب اتباع الظن فيكون اتباع الزوجة الزوج ظنيهما
واجبا وظن احدهما الحرمة والآخر الحل وكذا يجب على المتزوجين اتباع ظنيهما وظن كل منهما الحل له وما قيل لا يلزم الا الحل عند مجتهد
والحرمة عند آخر فيه ان الوطي فعل واحد لا يتم الا بهما فح يلزم اتصاف فعل واحد بهما والحل للدليل ان شئته كتعارض دليلين فلا حكم اي
لا يحكم بحكم بل يرفع الى حاكم فحاكم به فهو الحكم وهذا كله غير واف فان هذا الحل يكفي لدفع النقض لا لدفع الدليل لان وجوب العمل بالاجتهاد
انما هو اذا لم يمنع مانع وههنا تعارض الاجتهادين مانع فيرفع الى حاكم فبقضائه تبرجح احد الاجتهادين فيعمل وما عند هو لا فاجتهاد
كل مطابق للواقع فيجتمع الحل والحرمة او الحل الاثنين في زمان واحد قطعا بخلاف ما نحن فيه فان احد الاجتهادين خطا في الواقع
وانما كان لنا العمل لكل الفراد اذا اجتمعا فبترجيح آخر فافهم والجواب بان الحل انما هو بالاضافة الى احدهما والحرمة بالاضافة الى
الآخر فلا استحالة فيه كما في شرح الشرح فاقول لا يخفى وهنه لان ذلك اي حل المرأة والحرمة منعكس فعند احدهما الفعل له فيها حلال
وللآخر حرام وعند الآخر بالعكس والمفروض ان كليهما صوابان مطابقان للواقع فيجتمع الحل لهما في زمان واحد في الصورة الثانية

تدبر المصوبون قالوا اولا لو كان المصيب واحدا من المجتهدين المختلفين وجب التقصان على المخطى ان وجب الصواب عليه ايضا كما وجب ما ادى اليه اجتهاده والا يجب الصواب فيجب العمل بالخطاء وحرم بالصواب وهو خلاف المعقول والاظهر ان يقال ان وجب على الخ على العمل بالصواب فهو تكليف بما لا وسع له فيه وبما لا علم له به والا وجب العمل بالخطاء وحرم بالصواب واجيب باختيار الشق الثاني ومنع بطلان التالي وهو وجوب العمل بالخطاء كما فيما لو خفي عليه قاطع موجود واجتهد بخلافه وجب العمل به الى ظهوره مع انه خطاء اتفاقا واستدلوا ان الامر برجمه الازلية سهل وبنى قصر العمل على الظن مطابقا او غير مطابق وبطح نظره الى الاخلاص والاطاعة ما يقلب فاهمه وقالوا ثانيا قال صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم عزى اسناده الى ابن عدي فانه دل على ان اقتداء كل هداية فيكون صوابا لان الاقتداء بالخطاء ضلال واجيب بانه هدى من وجه لا يجاب الشارع العمل به فلا نسلم ان الاقتداء بالخطاء مطلقا ضلال بل بالخطاء الذي لم يوجب الشارع العمل به فالاقتداء به هداية ثم الحديث قد ضعف ايضا تتمة من الخفية الخطاء من الجهل لانه غير مطابق للواقع وهو اي الجهل مطلقا اقسام الاول جهل لا يصلح عذرا بحال لا في الدنيا ولا في العقبى ولا شبهة ايضا كجهل الكافر بالله ورسوله لان الدلائل الدالة على الواحدانية والصفات والرسالة من الحوادث والمعجزات واضحة بحيث التحقت بالضروريات الواضحة فانكار الضروريات مكابرة لا يلتفت اليه ولا يعذر ولذا لا يلزمنا المناظرة معهم الا لمن لم يبلغه الخبر فيدعى او لا بل يلزمنا الدعوة بالسيف لانه جزاء الكفر والمكابرة الا ان يعطى الجزية فنتركه ونايدين به لانه ايضا نوع اذلال يصلح جزاء المكابرة الا بعد المرافعة الينا فانا لا نتركهم عند المرافعة على دينهم بل نحكم عليهم باحكامنا نقضي بها الا الربا والزنا فانا نتركهم وهم يأتون بهما لحرمتهما في كل ملة من الملل وانما تركناهم مع دينهم لامع اي شيء فعلوا ولا نحد بالحمر اجماعا لاعتبار ديانتهم الباطلة التي تركنا عليها وكجهل المتبدع مثل التزايه بنفي الصفات كما عن المعتزلة والتنزيهية بنفي الرؤية كما عليه المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى والمشبهة بالتجسيم كما عليه بعض الجسمية ونحو ذلك كانكار الشفاعة لاهل الكبائر وعليه الروافض والمعتزلة وتضليل اكثر اجلة الصحابة وعليه الروافض والخوارج فان الكتاب والسنة الصحيحة المتواترة المعنى والان دلالة واضحة قاطعة بحيث لا مساغ للامتراء فيه على بطلان نحو هذه العقائد بل بطلان كل عقائد اهل البدع لا شك فيه لكن لا نكفره لتمسكه اي المبتدع بالقرآن او الحديث او العقل في الجملة فهم يلتزمون حقية الله ورسوله واما ما اتى به اجمالا وهو الايمان وانما وقعوا فيما وقعوا الله بنيهم وتوهمهم الفاسد انه الدين المحمدي واما لزومهم تكذيب ما ثبت قطعا انه دين محمدي فليس كفرا وانما الكفر التزام ذلك وللنهي عن تكفير اهل القبلة بقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله ورسوله فلا تخفروا الله في ذمته رواه البخاري اي دخل اي كل الفرق في النار الا واحدة وهم المتبعون للصحابة بالنص فالروافض والخوارج من هذا وذلك لان هذا الجهل لما لم يكن عذرا التزم التعذيب للاثم الا ان عاقبتهم الى الجنة بعد المكث الطويل في النار ان ماتوا على ملة الاسلام وان كان شاتمة بعض اولياء الله من اكابر الصحابة ازالة عن الاعتقاد بالله ورسوله عند الموت وليس بعيد فهم مخلدون ابدا في النار وعليه الى عدم التكفير جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو الحق وفيه لم يوجد الخلاف في اهل السنة الا ما عن الامام مالك في تكفير الروافض وعن متاخرين مشائخنا الا من انكر ضروريا من الدين وكان بحيث لا مساغ للشبهة في كون انكاره خروجا عن الدين كالاركان الاربعة وحقية القرآن اعلم ان في رائت في مجمع البيان لتفسير الشيعة انه ذهب بعض اصحابهم الى ان القرآن العياذ بالله كان زائدا على هذا المكتوب قد ذهب بتقصير من الصحابة الى معين العياذ بالله ولم يخبر صاحب ذلك التفسير بهذا القول فمن قال بهذا القول فهو كافر لانكاره الضروري فانهم وجهل الباغي وهو الخارج على الامام الحق متاول

فاسد وہذا الجہل ایضا لا یکون عذرا فیعذب فی الآخرۃ ویقتل فی الدنیا ولم یکفرہ واحد من اہل القبلۃ منہم قال امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ وجودہ وآلہ الکرام منہم اخواننا بغوا علینا قال اللہ تعالی وان طائفتان من المومنین اقتتلوا فاصلحوا بینہما فان بغت احدہما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی فسمی اللہ تعالی البغاۃ مومنا وینبغی ان یناظر اولا قبل القتال لعلہ یرجع وقد بعث امیر المومنین علی ابن عباس رضی اللہ عنہما لذلک فان رجع فحسن والا وجب القتال فی الدر المنثورۃ روی عبد الرزاق والحاکم والبیہقی عن ابن عباس قال لما اعتزلت الحروریۃ وکانوا فی دار علی حدتہم قلت لعلی یا امیر المومنین ابرد عن الصلوۃ لعلی انی ہؤلاء القوم فاکلمہم فاتیتہم ولبست احسن ما یکون من الحلل فقالوا مرحبا بک یا ابن عباس فما ہذہ الحلۃ قلت ما تعیبون علی لقد رائت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لبس احسن الحلل ونزل قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبات من الرزق قالوا اما جاء بک قلت اخبرونی ما تنقمون علی ابن عم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وختنہ اول من اٰمن بہ وصاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم معہ قالوا انتقم علیہ ثلثا قلت ما ہن قالوا اولہن انہ حکم الرجال فی دین اللہ فقد قال اللہ تعالی ان الحکم الا للہ قلت ہذا قالوا وقاتل ولم یسب ولم یغنم ان کانوا کفارا لقد حلت لہم اموالہم وان کانوا مومنین لقد حرمت علیہ دماہم قلت وماذا قالوا ومحی نفسہ من امیر المومنین فان لم یکن امیر المومنین فہو امیر الکافرین قلت ارائتم ان قرأت علیکم کتاب اللہ الحکم وحدیث نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم ما لا تشکون ارجعون قالوا نعم قلت اما قولکم انہ حکم الرجال فی دین اللہ فان اللہ تعالی یقول یا ایہا الذین اٰمنوا لا تقتلوا الصید وانتم حرم الی قولہ یحکم بہ ذوا عدل منکم وقال فی المرأۃ وزوجہا وان خفتم شقاق بینہما فابعثوا حکما من اہلہ وحکما من اہلہا انشدکم اللہ احکم الرجال فی حقن دمائہم خیر ام فی اصلاح ذات بینہم ام فی ارنب ثمنہا ربع درہم قالوا فی حکم دمائہم واصلاح ذات بینہم قال اخرجت من ہذہ قالوا اللہم نعم واما قولکم انہ قاتل ولم یسب افتسبون امکم عائشۃ فتستحلون منہا ما تستحلون من غیرہا فقد کفرتم وان زعمتم انہا لیست بامکم فقد کفرتم وخرجتم من الاسلام ان اللہ تعالی یقول النبی اولی بالمومنین من انفسہم وازواجہ امہاتہم وانتم تترددون بین ضلالتین فاختاروا ایہما شئتم اخرجت من ہذہ قالوا اللہم نعم واما قولکم محی اسمہ من امیر المومنین فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم دعی قریش یوم الحدیبیۃ علی ان یکتب بینہ وبینہم کتابا فقال اکتب ہذا ما قاضی علیہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا واللہ لو کنا نعلم انک رسول اللہ ما صددناک عن البیت ولا قاتلناک ولکن اکتب محمد بن عبد اللہ فقال واللہ انی لرسول اللہ وان کذبتمونی اکتب یا علی محمد بن عبد اللہ ورسول اللہ کان افضل من علی اخرجت من ہذہ قالوا اللہم نعم فرجع منہم عشرون الفا بقی اربعۃ آلاف فقتلوا او مالہم صیر لہم متعۃ یجری علیہ الحکم فتقیل بالقتل ویحرم الارث بہ ویوخذ بما اتلف من مالنا ودمہا ای مع المتعۃ لا یجری الحکم فی الدنیا الا الاثم فی الاخرۃ فلا یضمن ما اتلف من نفس او مال لاہل العدل اذا اخذوا تائبا کما لو زنی بعد الاسلام لا یضمن ما اتلف من مال المسلم وقت المحاربۃ وعلی ہذا انعقد اجماع الصحابۃ فانہم لم یضمنوا النہروانیین ولا قتلہ امیر المومنین عثمان رضی اللہ عنہ بشیء ویرث القاتل مورثہ الباغی اذا قتلہ لاتباع الامام اہا قالان ہذا القتل عبادۃ لا یتعلق بہ الجزاء بالحرمان وکذا العکس ای کذا یرث الباغی اذا قتل مورثہ العادل لکن اذا کان مستحلا لدیتہ عند الامام ابی حنیفۃ وامام محمد رحمہما اللہ تعالی خلافا للامام ابی یوسف فانہ اتی بالقتل المحرم فیجری بالحرمان والبغاوۃ ما زاد الا خبثا وجبرا وجہ قولہما انہ لما اعتبرتا بلہم الفاسد فی عدم قصاص النفس فی الدنیا باجماع الصحابۃ علم انہ لم یبق لقتلہ جزاء الا النار فلا تجری بالحرمان فافہم ولا یملک مالہ بالغنیمۃ بوجدۃ الدار بالشرکۃ فی الاسلام وعلی ہذا اطبق امیر المومنین علی والصحابۃ کلہم رضی اللہ عنہم وروی ان امیر المومنین علیا لما ہزم طلحۃ واصحابہ امر منادیہ فنادی الا لا یقتل مقبل ولا مدبر ولا یفتح باب ولا یستحل فرج ومال وفیہ ست مائۃ من الخفاء فان عدا لہ طلحۃ قطعیۃ وباقی فہو

فيه انما كان باجتهاد لا عن تاويل فاسد ولذا اذا ظهر فساده رجع عما كان عليه وجد والبيعة قبل ان يموت كما هو في الاستيعاب وغيره فيجوز ان يكون النداء لاجل انه كان متابا في الفعل والفعل الاجتهادي لا ينقض عصمة المال في فهم فالاولى ان يستدل بان امير المومنين نهى عن اخذ غنيمة مال النهروانيين الذين فعلوا ما فعلوا بتاويل باطل وكجهل من عارض مجتهدا الكتاب فانه لا يكون عذرا في احكام الدنيا فلا يقضى به ولا يقضى الا بما اخذ به في الآخرة اصلا كحل متروك التسمية عامدا مع قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فنقض بيعه ولو قضى القاضي به فانتقلت فما بال الناسي حل مذبوحه متروكا كما قال في الناسي اقيم الملة مقامه اي مقام الذكر اجماعا دفعا للحرج ويفهم من الهداية ان متروك التسمية من الناسي كان مختلفا بين الصحابة وبقي الى الآن مختلفا فيه فاين الاجماع ونحو القضاء بشاهد ويمين للمدعي مع قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فانه لو صح القضاء بالشاهد واليمين لم يكن الثاني لازما بعدم وجدان الاول بل يكفي شاهد ويمين تدبر او عارض مجتهد السنة المشهورة كالقضاء المذكور اي القضاء بشاهد ويمين مع حديث البينة على المدعي واليمين على من انكر فانه حديث مشهور تلقت الامة بالقبول وعن الزهري قال مضى اي القضاء بشاهد ويمين بدعة اول من قضى بها معاوية فالحديث المروي في القضاء بالشاهد واليمين وان رواه المسلم لكنه ضعيف لا يعمل به لهذا الانقطاع وكونه من مروياته لا يوجب القطع بالصحة والصدق لان مسلما لم يكن معصوما وخبر الواحد من غير المعصوم لا يفيد القطع فلا يقبل عند المعارضة بما هو اقوى منه فافهم والتحليل عطف على القضاء اي كتحليل المطلقة ثلثا على الزوج الاول قبل دخول الزوج كابن المسيب اي كما روي عن سعيد ابن المسيب مع حديث العسيلة وهو حديث مشهور رواه الجماعة عن ام المومنين عائشة رضي الله عنها روى الشيخان وغيرهما عنها انها جاءت امراة رفاعة القرظي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كنت عند رفاعة القرظي فطلقني فابت طلاقي فتزوجت بعده بعبد الرحمن ابن الزبير وانما معه مثل هدبة الثوب فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك وعارض مجتهده الاجماع كبيع امهات الاولاد كما روى عن داود الطاهري مع اجماع التابعين على منعه فلا ينفذ القضاء بشيء منها وهذا هو ثمرة عدم كونه عذرا فاما الاثم فليس اصلا لانه ليس في مقابلة القاطع بالمعنى الاخص بل دخلت هذه المسائل تحت الاشكال كذا قالوا وفيه نظر لان ذلك عند كون الادلة قطعيات وقطعية هذه الادلة ولو بالمعنى الاعم غير ظاهر فان كريمة لا تاكلوا مخصوص بالناس والعام المخصوص ظني وفيه تامل وحديث اليمين على من انكر ايضا مخصوص بالتحالف عند الاختلاف في المبيع او الثمن بعد القبض وقدم من قبل وحديث العسيلة معارض للكتاب فلا وجه للقطع وفيه ايضا تامل والاجماع على حرمة بيع امهات الاولاد بعد تقرر الخلاف في الصحابة فلا يكون قطعيا الثاني جهل لا يكون عذرا للمن يصلح شبهة فيسقط

ما يندرئ به قتل احد الوليين القاتل بعد عفو الآخر لا يقتص وان كان هذا القتل تعديا بالشبهة فقال بعض العلماء من اهل المدينة بعدم سقوط القصاص لعفو البعض فلو علم سقوط ثم قتله عمدا يجب القود الظاهر منه ان المسئلة مفروضة فيما اعتقد الولي المقاتل بعد عفو الآخر حل القصاص وعلى هذا فهذا الجهل في مجتهد فيه فيكون عذرا في الدنيا والاخرة البتة فلا يصلح هذا مثالا لهذا القسم ومن زنى بجارية والده او زوجته فظن حلها لا يحد لشبهة الملك غلاظ اشتباه بالانبساط بينهما في الاستمتاع بمال الآخر فاورث شبهة هذا الاستمتاع لكن زنا حقيقة فلا نسب لما يكون من هذا وان ادعى ولا عدة لانها تختص بما بعد الزنا بخلاف وطي الاب جارية ابنه فانه يثبت اذا ادعاه ويصير ام ولد له ودخلت في ملكه ويضمن الاب قيمتها لان الشبهة المستقرة ههنا نشأت عن دليل شرعي وهو قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام

داود الطائي

انت مالك لا بيك وهو بحقيقة يقتضي ان يكون مال ابيه وجارية ملكا له ولا اقل من ان يحل له الاستمتاع الا ان الاستيلاء يقتضي الملك فيحل
الجارية في الملك والحربي معطوف على قوله ومن زنى وخمر دارنا فاسلم فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لا يحد لانها ليست بحرام في جميع الاديان ولم يكن هو عالما
بذلك فنجوز هو ان يكون جهلا في دين الاسلام العياذ بالله فاورث شبهة مسقطة للحد بخلاف الذمي الذي اسلم فشرب الخمر فانه يحد لان حرمتها
من ضروريات دار الاسلام فمن نشأ فيها يعلم ان الخمر محرمة في الاسلام فلا يكون هذا الجهل شبهة دارية للحد الثالث جهل يصلح له عذرا
وان لم يكن نشأ عن دليل كمن اسلم في دار الحرب فيترك صلوات جاهلا لزوجها في الاسلام لا قضاء عليه خلافا لزفر رحمه الله فهذا الجهل
عذر لانه مجبور فيه وقد ورد في الخبر الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والهجرة تهدم ما قبلها وكل خطاب نزل ولم يشتهر فجهله
عذر في حقه اقول لا ينافي هذا ما تقدم من انه اذا بلغ الحكم الى واحد من الامة لزم الكل اجماعا وعدم التنافي لان سماع القدر قد يكون
بعد اللزوم ووجه كونه عذرا انه لم يقبل من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انه الزم الحكم النازل الجاهل بها من وقت
النزول او من وقت الاخبار به للبعض فلذا لم يامر اهل قبا بالاعادة فتامل وكالامة معطوف على قوله كمن اسلم المنكوحة اذا جهلت اعتاق
المولى فلم يفسخ نكاحها او علمت اعتاقه اياها وجهلت ثبوت الخيار لها شرعا بالاعتاق لا يبطل خيارها في الفسخ في الصورتين بخلاف
الحرة اذا زوجها غير الاب والجد من الاولياء الصغيرة فبلغت جاهلة بثبوت حق الفسخ لها فهذا الجهل لا يكون عذرا ويبطل حق
الفسخ وذلك لان الدار دار العلم يمكن التعلم فيها وليس ما شغلها عن التعلم عند البلوغ بخلاف الامة فالجهل بتقصير منها فلا يكون
عذرا كذا قالوا وفيه بحث لانها كانت قبل البلوغ غير مكلفة بتعلم العلم اصلا لعدم التعلم قبله يكون عذرا البتة لانه من غير تقصير فتامل
مسئلة المجتهد بعد اجتهاده ومعرفة الحكم ممنوع من التقليد فيه اجماعا لان ما علمه حكم الله لا يتركه بقول احد فانتقلت ليس
الامام ابو حنيفة حكم بنفاذ القضاء خلاف ما اجتهد فيه فاين الاجماع قال وما صح من مذهب ابي حنيفة ان القاضي المجتهد
لو قضى بغير رائه ذاكرا له نفذ هذه رواية وفي اخرى لا ينفذ وفي صورة النسيان ينفذ رواية واحدة خلافا لصاحبي في الموضعين
فلا ينافيه لان النفاذ على تقدير الفعل لا يستلزم حله فالمنع اتفاق واعلم ان المذكور في الهداية وغيرها ان الفتوى على
قولهما في الصورتين واما قبله اي قبل الاجتهاد فقيل جائز مطلقا وقال الاكثر ممنوع مطلقا وقيل ممنوع الا ان خشي الفوت
وعليه ابن سريج وظني انه تفسير للقول السابق وقيل ممنوع فيما يفتي به لا للعمل في حق عن الامام ابي حنيفة روايتان في رواية يجوز
وفي اخرى لا وعن الامام محمد يقلد من هو اعلم منه وهو ضرب من الاجتهاد فانه لا يكون الا بالتامل في الرجال ليعرف الاعلم وقال
الامام الشافعي رحمه الله والجبائي المعتزلي يجوز ان كان المقلد به صحابيا وقيل يجوز ان كان صحابيا او تابعيا وقيل
الشيخين افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام ابي بكر الصديق وامير المومنين عمر رضي الله عنهما فقط دون غيرهما
للاثر على المنع اولا الجواز حكم شرعي فيفتقر الى دليل لانه لا يثبت الحكم من غير دليل ولم يوجد فلا يوجد الجواز لان ما لا دليل عليه
شرعا يجب نفيه شرعا واجيب بانه اي الدليل الاباحة الاصلية فانه قد علم من الشريعة ان ما لم يقم عليه دليل فهو مباح بخلاف
تحريمكم فانه لا بد له من دليل بخصوصيته وللاكثر ثانيا الاجتهاد اصل كالوضوء والتقليد بدل كالتيمم ولا يترك البدل الا
عند تعذر الاصل فلا يختار التقليد الا عند تعذر الاجتهاد قيل لا نسلم ان التقليد بدل للكل منهما اصل للعمل كذا في شرح المختصر
اقول لا يخفى انه جدل لا يسمع فان القادر على اليقين كما انه ممنوع من الظن كذلك القادر على الظن الاقوى ممنوع من الظن الاضعف والامر

والظن الحاصل بالاجتهاد اقوى من الظن بقول غيره بل قد لا يوجد الظن بقول الغير عند التقليد اصلا وقد ثبت البدية بعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فان الاعتبار واجب بهذا النص على الكل فتجويز التقليد بدل منه ورخصة للتخفيف وكررنا ثانيا لو جاز التقليد قبله لجاز بعده اذ لا مانع منه الا ملكة الاجتهاد وهي متحققة في الصورتين والجواز بعده باطل اجماعا فكذا قبله واجيب بكون المانع ملكة الاجتهاد ممنوع بل المانع حصول اقوى الظنين بالفعل بل فيه ترك لما يظنه حكما الا يقول رجل اتباع الشافعي قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم قلنا هذا الحديث ضعيف ولو ثبت فخاطب المقلد كما مر على انه يستلزم تجزي المدعى وهو جواز التقليد اصحابي للمجتهد الآخر وهو صدم جواز تقليد غير الصحابي المجوزون مطلقا قالوا او لا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو قبله لا يعلم فدخل قبل الاجتهاد في من لا يعلم الجواب الخطاب مع المقلدين بدليل ان كنتم لا تعلمون لان المعنى انكم تكونوا اصحاب علم وعقل فاسئلوا العقول وبدليل فاسئلوا بصيغة الامر اذ لا وجوب للتقليد على المجتهد اتفاقا ثانيا غاية الاجتهاد الظن وهو حاصل بالفتوى فلا وجه لمنع احدهما دون الآخر اجيب بان الظن الحاصل باجتهاده اقوى فليس هو والتقليد سواء في الفائدة مسئلة اذا تكررت الواقعة وقد اجتهد فيها قبل مرة فهل يجب تجديد النظر فيها قبل لا يجب بل يكفي النظر السابق اشاره ابن الحاجب للاول بلا موجب شرعي وقيل نعم يجب وعليه القاضي ابو بكر لان الاجتهاد كثيرا ما يتغير فاحتمال التغير يوجب التجديد ليظهر حقيقة الحال قيل اذا كان التجديد لهذا فيجب تكريره ابدا لدوام الاحتمال احتمال التغير ولا يخفى ضعفه لان بسبب التجديد لنظر وقوع الواقعة لاحتمال التغير وهو اي وقوع الواقعة لا يدوم فلا يدوم التكرار بل الجواب الحق الظاهر الاستصحاب وبقاء الاجتهاد فلا احتمال لا يجب شيء كما كان في الزمان الشريف لا يجب استفسار من كان يجيء من النظر في المدينة ان هذا الحكم بقي او نسخ ام لا وقيس الثاني على الاول بجامع تكرار الحادثة فلا يجب التجديد والا لتم يجب وعليه الآمدي والنووي ولا يظهر للتذكر وخل فان يظهر من المعدات التي لا يجب وجودها مع المطلوب فتذكر المطلوب كاف واحتمال التغير باق في الحالين فتامل والعامي اذا استفتى مرة ثم تكررت الواقعة فهل يلزم السؤال ثانيا فيه قولان فعند قائل يجب وعند آخر لا مسئلة لا يصح للمجتهد في مسئلة اثنين ولا فرق بينهما لوحدة الجامع قولان للتناقض لانه لا يكون قولا له الا اذا تعلق بمحله فلو كان له قولان متناقضان كان النقيضان مظنونين الا بالرجوع من احدهما وهو التناقض فانقلت كيف يصح هذا وقد اختلف الروايات عن مجتهد واحد قال واختلاف الرواية ليس منه لانه اي هذا الاختلاف من جهة الناقل وخطائه وذلك ما يغلط في السماع او لعدل العلم بالرجوع له وعلم الآخر فروى كل بحسب علمه او يكون من جواب احدهما جواب القياس والآخر جواب الاستحسان فنقل كل ما علم او يكون هناك قولان من مجتهدين كالعزيمة والرخصة فنقل ناقل واحد احدهما او اذ قال الشافعي رحمه الله في سبعة عشر مسئلة فيها قولان فحمل على ان للعلماء قولين لا ان له قولين فائدة الحكاية اما عدم الاعمال او التسوية او عمل على احتمالها عندهم للتعاول للبيان فيحتمل قولان ولا يخفى بعده فانه ليس متنه التعاول والتباين بين قولين موجودين او حمل على ان لي قولان بناء على القول بالتخيير عند التعاول فالمكلف مخير في العمل بايهما شاء لا بناء على الوقف عند التعاول ولا يذهب عليك انه اشبه بالمصوبة اي بمذهبهم فانه على تقدير ان يكون الحق واحدا يلزم التخيير بين الحكم الله تعالى وبين ما ليس بحكم وقد مر في بحث التعارض ثم انه لا يستقيم على قول المصوبة ايضا فانهم انما قالوا بالتصويب اذا ادى اليه رايه مجتهد وكذا هذا التعارض وليس عند مجتهد فما تعلق منه بحرف فلا يكون صوابا للمصيب في التخيير الا التخيير بين ما يحتمل ان يكون حكم الله وما ليس بحكمه

فافهم او حمل على ان في الزمان المتقدم على قولان فللمجتهد في المذهب الترجيح بالمرجحات او حمل على انه يختلف الى قولين وحاصله التردد بينهما واختاره الامام امام الحرمين والامام حجة الاسلام الغزالي قدس سرهما وهذا التوجيه اشبه بالصواب مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات اذا لم يخالف قاطعا وهو الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة والاجماع وفي الهداية المراد اجماع الاكثر والا يكن كذلك بل جاز انتقض هذا النقض ايضا لاجتهاد لاحق وتسلسل فيفوت فائدة نصب الحاكم من فصل الخصومات فانه لا يتحقق خصومة قاطع يقطع وما ذاك مجتهد فيه فيتسلسل الامر ولو حكم بخلاف اجتهاده كان باطلا اتفاقا وان قلد غيره من المجتهدين لانه يجب العمل بعلمه ويحرم اتباع غيره كما مر فانه ترك بما علمه حكما الهيا بما ظنه غير حكم الهي ولا يجوز التقليد مع اجتهاده اجماعا فينقض ما بني عليه كذا في شرح المختصر واورد عليه ان عدم الحل مسلم ولا يلزم منه عدم النفاذ للحكم وتقضه كما عرفت قول الامام ابي حنيفة وههنا ايرادان الاول ان نقل الاجماع ليس في محله فان الامام ابا حنيفة قائل بالنفاذ وهذا الايراد حق والثاني انه لا يصح الاستدلال بعدم الحل على عدم النفاذ فان الشيء لا يحل ولا ينقض كالطلاق في الحيض وهذا ليس بشيء فان الحكم كان مبنيا على الحرام اورث شبهة فينقض ولذا حكم الصاحبان بالنقض وهذا ظاهر جدا في العبد وفي النسبان ايضا عدم التثبت وايضا في هذا القضاء اعطاء مال احد الآخر جبرا ولا سبيل له عليه فهو كالغصب فينقض القضاء ويرد المال فافهم فرع لو تزوج مجتهد بلا ولي ثم تغير اجتهاده واختار ابن الحاجب التحريم مطلقا التصل به حكم حاكم ام لا الا ستديم لما يعتقده وعزا ما القول فيه ان صحة البقاء فرع صحة الانعقاد وقد كان يعتقد صحته وقت الانعقاد فهو منعقد فكان ينقض الحكم تدبر وفيه انه اذا كان يعتقد فيقال انه صحيح لكن الآن اعتقد انما كنت زعمت جهلا مركبا والنكاح كان فاسدا فيلزم الاستدامة على ما اعتقد انه حرام من الاصل وهذا الخلاف كخلاف الكافر من غير شهود عند ابي حنيفة فانه لما لم يكونوا ماموربن وكان ذلك جائزا عندهم فقد انعقد النكاح في نفس الامر فلا ينسخ بالايمان لانه عاصم واما ههنا فقد اعتقد انه كان مطلقا بالتعبد بالفساد واعتقاد الصحة جهلا مركبا فتامل فيه نظر وقيل التحريم ان لم يتصل به حكم حاكم والا فالاباحة قال المصنف وهو الاشبه بالصواب لان القضاء يرفع حكم الخلاف كما مر في ابطال التصويب وهذا غير واف فان القضاء يرفع الخلاف بان لا في محلا مختلفا فيه تعدو لا ينقض لانه يجعل ما كان في معتقده حراما حلالا نعم قد ذهب الامام الى ان القضاء يوجب الاسباب بشهود الزور ينفذ ظاهرا وباطنا واين هذا من ذلك ولا خلاف فيه لاحد الا ما عن ابي يوسف في مجتهد مطلق البينة تقضي بالرجعة ومعتقده البينونة ياخذ بها اي بالبينونة ولا يلتفت الى القضاء فتامل ووجه ايضا ما ذكرنا ان معتقد المطلق ان الحكم الآتي التحريم فلو اخذ بالقضاء لزم ارتكاب ما هو محرم في معتقده الا ان يجعل القضاء حلالا في المجتهد فيه فافهم ولو كان المتزوج مقلدا ثم علم تغير اجتهاد امامه فكذلك لا اختلاف فيه عند البعض ياخذ بالتحريم وعند البعض كذلك الا ان يتعلق به القضاء وهذا موقوف على ان المقلد لا يجدد له ترك تقليد امامه وقيل لا يجب على المقلد المغارفة مطلقا لانه ليس للمقلد معتقدا انما كان يعمل على حسب فتوى امامه فاذا رجع الامام فلا ان يبقى على القول المرجوع عنه لان المرجوع عنه والمرجوع اليه سواء اللهم الا ان صار برجوعه مجمعا عليه اختار المرجوع مسئلة هل يصح التفويض وهو ان يقال للعالم للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب والمختار عند اكثر الشافعية والمالكية وبعض منا الجواز عقلا وتردد الامام الشافعي رحمة الله عليه وعليه الامام الحرمين وقيل يجوز التفويض للنبي فقط وغيره وقال اكثر المعتزلة لا يجوز التفويض اصلا وعليه الامام الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي وهو الحق لان الحكم انما يكون على طبق الحسن والقبح العقليين كما مر وما هو حسن في نفس الامر فحسن وما هو قبيح فهو قبيح فلا معنى للتفويض ثم النحارير عندنا وعند اصحاب الائمة المتاخرين الباقية عدم الوقوع للتفويض لنا انه

ای التفویض ممکن لذاته والاصل بقاء ما کان وانت لا یذهب علیک ان الامکان ممنوع کیف وبل هو لا عین المدعی او مساویة فی الابهام والظهور ثم الامتناع قد یدعیٰ واما عدم الوقوع فللتعبد بالاجتهاد او التقلید فلم یبق محل التفویض اتباع الشیخ ابی بکر الرازی قدس سره قالوا لو جاز التفویض لادی الی جواز انتفاء الصلوٰة المنوطة بها الحکم لجعل التعبد بها والا یکن ذلک بل حکم بحسبها کان اجتهادا لا تفویضا قلنا لا یلزم من عدم علمه بها انتفائها فی نفس الامر فلعل الامر یعلم انه یختار ما فیه الصلوٰة فیفوض الیه وانت لا یذهب علیک ان حقیقة التفویض تحکم بین ان یکسر به او بضده فهو تخییر بین تفویت المصلحة وعدمه وان کان یتبع اختیاره لما فیه مصلحة وهذا الخیر لا ینافی من الحکیم علی ما قیل الموقعون عن الله قالوا ان الله تعالیٰ کل الطعام کان حلا لبنی اسرائیل الا ما حرم اسرائیل علی نفسه فبما اختیار التحریم قد حرم قلنا لا نسلم انه ادی التحریم بالتفویض بل بدلیل ملغی لاح له بالاجتهاد فقرر علیه فصار شریعة ولعل هذا الدلیل هو انه کان مضر البدن فهو حرام علیه وعلیٰ امته ما عن ابن عباس قال جاء الیهود فقالوا یا ابا القاسم اخبرنا عما حرم اسرائیل علی نفسه قال کان یسکن البدو فاشتکی عرق النسا فلم یجد شیئا یلائمه الا لحوم الابل والبانها فلذلک حرمها قالوا صدقت وقالوا اثنیا قال علیه وعلی آله واصحابه الصلوٰة والسلام فی شان مکة لا یختلی خلاها ولا یعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فانا نجعله فی قبورنا فقال علیه وعلی آله واصحابه الصلوٰة والسلام الا الاذخر رواه الشیخان فی حدیث طویل فهذا اما بوحی او اجتهاد او اختیاره ولا وحی ولا اجتهاد فی ذلک اللفظ فتعین الثالث قلنا لا نسلم ان الاذخر من الخلا فان الخلا ما بقی رطبا اخضر والاذخر نبت ذو رائحة فالاستثناء منقطع علم حکمه بالاستصحاب فاباحة قطعه کانت معلومة من قبل فبقیت علیه ولو سلم ان الاذخر داخل فی الخلا فلم نسلم انه اراده لجواز التخصیص بغیر الاستثناء من قبل فالاستثناء تقریر للمراد وهو منقطع من المذکور تحقیقا للخروج بغیره نعم هو الاستثناء متصل لو قدر نحو هم لا یخفی ما فیه من التکلف فانه لا بد من التقدیر ضرورة فان کلام المتکلمین لا یرتبط احدهما بالآخر وکذا کلام متکلم واحد فی زمانین وان اقدر فهو استثناء متصل وانما انقطاعه وثبوت التخصیص من غیره لا بد له من قرینة ولو سلم العموم للاذخر ایضا فیجوز النسخ ای یجوز کونه منسوخا بوحی کلم البصریا علی رای الحنفیة ان الهامه وحی هذا هو الحق فی الجواب فان قبل الاستثناء یاباه ای النسخ فانه یمنع الحکم من الابتداء والنسخ تجویز یرفعه قلنا هو الاستثناء من المقدر فی کلام لتمیاس او من المقدر فی کلامه علیه وآله واصحابه الصلوٰة والسلام ثانیا الا الاذخر علیه وعلی آله واصحابه الصلوٰة والسلام فانه یعم سلطانهم انتسخ حکم بعض افراده اقول فعلی هذا استثناء العباس رضی فی مقابلة النص وذلک مبنی علی جواز التخصیص بالاجتهاد وهذا لیس بشیء فان المقصود القیاس السوال باستثناء الاذخر فانه یتوقف علیه حوائج کذا فی المیت وبناء البیوت فاجاب الله دعوته ونسخه من عموم حکمه فمعنی قوله یا رسول الله الا الاذخر یا رسول الله حرم الخلا کلها الا الاذخر ولیس هذا التخصیص مبنیا علی شیء فافهم وقالوا ثالثا قال رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک وقد تقدم وقول الاقرع ابن حابس احجنا هذا العام سنة ام للابد فقال لو قلت نعم لوجب وهذا ظاهر فی الاختیار والقول بانها شرطیة تقدیریة معتبرة عن لزوم المحال الآخر بسبب ان العرف فیه للاختیار ولما قیل النضر بن الحارث صبرا وکان اشقی الکفرة وقد کان یعادی شدید الرسول صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم فمکنه الله تعالیٰ فضربه وسمع علیه وعلی آله واصحابه الصلوٰة والسلام ما انشده ابنته او اخته بمکة بلهان للاخت اعمد انت صعر الفصاد فتحها الذی حل بیسلم قدره بجیته فی نحوها والفعل فعل سرق علی بناء المفعول ای من عنقه عیر وق فی بالکرم ما کان طرک لومنت ورحما من الضی وهو المغبط المشق التحنیق الاغضاب ای ورب وقت بمن الفتی مسکونه بمضضا

بحماقة من ميز عليه قال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لو سمعته قبل قوله لمنت عليه وبذا ظاهر في الاختيار قلنا لا نسلم ان المذكورات
يدل على الخيار بل يجوز ان يكون الوحي كذلك فلا تخيير اصلا او صرفها تخيير اسعينا اقول ولا يلزم منه وقوع التفويض كما توهم ابن الهمام
سلم التخيير في الحكم لان التخيير بين امرين في الحكم وهو الاباحة في الفعل اما التفويض فتخيير في تعيين ولا يسري في شيء من حكم بين قبائل فانه وقيق لا يذهب عليك الصحيح في
الاخير هو الصور ان المسايقتان فيهما الا يخلو عن نسمة ويلزم فيه ما الزم الشيخ قائل مسئلة يجوز خلو الزمان عن المجتهد شرحا حلوا والحنابلة فانهم لا يجوزونه شرعا
وان جاز عقلا والنزاع انما هو فيما قبل اشتراط الساعة من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ودابة الارض وطلوع الشمس من المغرب فالخلو بعد اشتراط الساعة ضروري
واما عيسى عليه السلام فهو انما ينزل في الدين المحمدي لكن التحقيق ان نزوله ليس بالعنوان الذي به الاسلام بل لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ان حكم الحادثة في الدين المحمدي فحكم
به لا عن اجتهاد والنزاع في المجتهد المطلق بل هو المراد والاطلاق لما قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض
العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسا جهالا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا رواه البخاري وبذا يدل على عدم بقاء عالم
في الارض اقول فيه ما فيه لان غاية ما يلزم منه خلو الزمان عن العالم والنزاع انما وقع في خلوه قبل وقوع اشتراط الساعة فالزم غير المدعى
وما هو مدعى غير لازم فتامل ثم انه استدل بما صرح به الامام حجة الاسلام قدس سره والرافعي والقفال انه وقع في زماننا هذا الخلو
وفيه ما فيه لان وقوع الخلو ممنوع وما ذكر مجرد دعوى والامام حجة الاسلام والنحان من جملة الاولياء لا يصلح حجة في الاجتهاديات ثم ان
من الناس من حكم لوجوب الخلو من بعد العلامة التي ذكرناها واختتم الاجتهاد به وعنوا الاجتهاد في المذهب واما الاجتهاد المطلق فقالوا
اختتم بالائمة الاربعة حتى اوجبوا تقليد واحد من هؤلاء على الامة وهذا كله هوس من هوساتهم لم يأتوا بدليل ولا يعبأ بكلامهم وانما هم
من الذين حكم الحديث انهم افتوا بغير علم فضلوا واضلوا ولم يفهموا ان هذا الخبر بالغيب في خمس لا يعلمهن الا الله تعالى السابقة
قالوا ولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يزال طائفة من الناس ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله او حتى
يظهر الدجال او حتى يقاتل آخر هذه الامة الدجال واجيب بانه غاية ما لزم منه عدم وقوع النفي لكن لا دليل على نفي الجواز فان احد
المجانزين ربما لا يقع وربما نه يلزم منه الامتناع شرعا والا لزم كذبه اي بالشرع العياذ بالله والنزاع انما وقع فيه اقول على
ان الدوام لا يخلو عن الضرورة في الواقع ولو عرفا اذ قد دل الدليل على الوقوع الدائمي فلزم الوجوب قطعا ولو بالغير وان تأملت
حق التامل لما وجدت بهذه العلاقة مغائرة لما تقدم وقالوا ثانيا الاجتهاد فرض كفاية في كل عصر لان الحوادث غير متناهية
فلا يكفي تقليد الميت لانه ما بين حكم الحادثة التي حدثت بعده فلو خلا عصر عنه اجتمعوا على الباطل وهو باطل بالشرع والجواب
الملازمة ممنوعة فان الخلو عن المجتهد المطلق لا يلزم منه الاجماع على الباطل لجواز ان يوجد في كل عصر مجتهد في المذهب
او مجتهد في البعض والجواب ثانيا اذا فرض موت العلماء فالبطلان للثاني ممنوع لان المبادي شرط ومن جملتها العلماء
واجتماع العلماء لا يكون على باطل لا مطلقا فتدبر وفيه شيء فانه يلزم منه ان يميل كل الامة بالباطل فلم يكونوا على الحق فالاولى
ان يقال انه لا يلزم الاجتماع على الباطل وانما لو اتفق كل احد بالحادثة الجديدة التي لم يستخرج حكمها المجتهدون السابقون وهو
ممنوع فافهم **فصل** التقليد العمل بقول الغير من غير حجة متعلق بالعمل والمراد بالحجة حجة من الحجج الاربع والا فقول المجتهد
دليله وحجته كاخذ العامي من المجتهد واخذ المجتهد عن مسئلة فالرجوع الى النبي عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام او الى الاجماع
ليس منه فانه رجوع الى الدليل وكذا رجوع العامي الى المفتي والقاضي الى العدول ليس هذا الرجوع منه تقليدا بل اتباعا للدليل

بما اخذوا به وعدوه تقليدا الايجاب النص ذلك عليهما فهو عمل بحجة لا بقول الغير فقط لكن العرف دل على ان العامي مقلد للمجتهد بالرجوع اليه
قال الامام امام الحرمين وعليه معظم الاصوليين وهو المشتهر المعتمد عليه والمفتي المجتهد من حيث يجيب السائل فيرخص له ويستفتي بقابله اي السائل من المجتهد من حيث
هو سائل وقد يجتمعان في شخص واحد بناء على التجزي في الاجتهاد فيكون في بعض المسائل مجتهدا مفتيا وفي بعضها مستفتيا
متعدد الجهات والمستفتى فيه الذي وقع السؤال عنه المسائل الشرعية والعقلية على المذهب الصحيح صحة ايمان المقلد عند الائمة الاربعة
الامام ابي حنيفة والامام الشافعي والامام مالك والامام احمد بن حنبل رضوان الله تعالى عليهم وكثير من المتكلمين خلافا للاشعري وابكان الحكم
في ترك النظر والاستدلال اما قبول ايمان المقلد فثابت بدلائل القطعية فانه تواتر ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
قبل ايمان كل احد وان حصل من دون نظر حتى عن الصبيان الذين لم يقدروا على النظر اصلا وكذا تواتر من الصحابة والتابعين من غير
نكير والخلاف انما نشأ بعدهم واما التابعين بترك النظر فلم ينص عليه الائمة انما حكم المتاخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجبا وهذا لا يبقى فان النظر انما كان واجبا لاجل التحصيل الايمان واذا حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا فرق في الترك كما اذا اسلم الكفار فانه
يسقط الجهاد الذي كان وجب من غير فرق فافهم مسئلة لا يجوز التقليد في العقليات كوجود الباري ونحوه عند الاكثر وبه الايمان
امام من الائمة الاربعة على صحة ايمان المقلد لان التقليد الممنوع هو ان يعتمد على القول الغير فيقول بحسب قوله وبه الايمان في
صحة الايمان والتصديق اذا وجد بقوله لكن رسخ بحيث لو ذهب قوله من البين لبقي هو على التصديق فافهم والعنبري وبعض الشافعية
قالوا يجوز التقليد فيها وطائفة قالوا يجب التقليد ويحرم النظر لنا الاجماع القاطع على وجوب العلم باسمه وصفاته ورسالة رسوله وبما يعتمد
الجازم المطابق بحيث لا يقبل التشكيك اصلا ولا يحصل التقليب لامكان كذب المخبر لكونه غير معصوم نعم ان حدث بعد التقليد
تصديق كما يحدث نتيجة قاطعة عن مقدمات مشهورة ثم يذيل بها وبقي تصديقها يقبل ولا نه يلزم النقيضان في تقليدين اثنين الاثنين
في حدوث العالم وقدمه لكون منهما علما فلا بد من النظر الصحيح ليحصل العلم وبها نتم لو قلنا ان كل تقليب يفيد العلم بل مجوز والتقليد
لعل مطمح نظرهم ان التقليد قد يفيد الجزم ثم ان كان مقلد المن له علم واقعي يكون جزمه علما فقد حصل بتقليد بعض الكملة العلم القاطع لعل
انكار هذا انكار للمقطوعيات بل الحق في هذا المقام الواجب تحصيل العلم فقط وهو قد يحصل بصفاء السريرة ضرورة فلا يجب على النظر قطعا كما حكي
الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره عن افضل المصدقين بعد الانبياء عليهم السلام وسيد المتقين امام الاولياء ابا التحقيق ابا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وقد يحصل للبعض بتقليد من يعلم انه على حق ولا يحتاج فيه الى النظر لكن ان نظر كان اولى وقد يحصل
بنظر وهذا اكثر في الرجال فالنظر واجب عليهم فقط فافهم مجوزو التقليد قالوا لو وجب النظر لفعله الصحابة وامروا به وذلك منتف لان النقل
كاف لسائر الفروع بل دواعي هذا النقل اوفر لاشتغال كل احد بالعلم بكيفية قتال الكفار ومسائل الحيض والطلاق ونحوها ولم يكن النظر منهم ولم يسبقهم الى ابطاله بل بالعلم باسمه وصفاته بوجه ما وهو
باطل اجماعا وضرورة من الدين فاذن لم يكن نظروا او امروا به واما النقل فمع انه لا كثار من النظر وبعثهم عليه كما هو وظيفة الكلام وسم
كانوا مستغنين عن الاكثار والاشتغال بالبحث فيها لاذ بارى مشاهدة الوحي ولا نسلم عدم امرهم اي عدم امر الصحابة لمن تبعهم لكنهم كانوا
عالمين بجهل المتابعين فانه ليس المراد بهذا التحرير الا دلالة على قواعد المنطق فانه ليس التصديق موقوفا الا للبعض الاندر بل المراد
تفهيم ادلة التقليب ليعلم طريق حصول العلم كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير والاثر الاقدام على المسير فسمار ذات ابراج وابراج
ذات سمار تدل على اللطيف الخبير وعلى الجواب منع عدم نظرهم بالكلية ومنع عدم امرهم فان المراد بالنظر قد يطلق به التقليب

بحصول التصديق وهو كان حاصلا لهم كما يشهد به قصة الاعرابي واما دعوى انه لو لم يكن بينهم لزم الجهل بوجه فغير ظاهر الصحة فان كل دليل استفيد منهم وتوجيه الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لعلمنا بوجوبه العلم الضروري حكاية ان رجلا من البدلاء مات في بلاد الروم فذهب قطب الوقت الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني قدس سره الشريف في ساعة او نصف ساعة وكان هو قدس سره في ارض اتهما وحضر ابو العباس الخضر عليه السلام والبدلاء الآخرون فصلى عليه ودفنه وامر الخضر ان يأتي رجلا وسماه له من القسطنطنية وكان هو كافرا فاخبره بالخبر عنده فاتفق الشيخ كلتي الشهادتين وفصل الشوارب واوصله الى مقام البدلاء واقامه مقام الميت واخبر البدلاء الحاضرين فجهل سماعه وطاعته وقد تواترت امثال هذه الحكايات منه رضي الله تعالى عنه تواترا معنويا فانظر بعين الانصاف اين كان ههنا النظر انما بله في قلبه علم ضروري موجبه التقليد قالوا النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال فان طريق النظر غير امن والتقليد طريق امن فلا بد من ان يكون قلنا هذا منقوض بالتقليد على صيغة المفعول اي من قلد به فانه غير مقلد للغير والا يكن كذلك بل كان هو مقلدا ايضا فتسلسل الامر عن المؤيد بالوحي ليس تقليد ابل هو علم نظري فلو كان المقلد به مقلدا فكان له مقلد به ايضا هذا وفيه نوع شبهة فانه يجوز ان ينتهي السلسلة عند الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولا نسلم ان الماخوذ منه علم نظري بل يكون ضروريا حاصلا من بركة الصحبة الشريفة والاولى في الجواب ان يقال ليس التقليد طريقا الى تحصيل العلم اليقيني وان كان قد يحصل به ايضا بخلاف النظر فانه اذا وقع في مقدمات مقطوعة لزم حصول العلم وانما يكون غير مامون بتقصير منه مثل المنكر بالبديهيات وغيره فافهم مسئلة غير المجتهد المطلق ولو كان عالما يلزمه التقليد للمجتهد ان لا يقدر عليه من الاجتهاديات اي على تحصيله ومعرفته فقط لا فيما يقدر على تحصيله باجتهاده بناء على التجزي في الاجتهاد ويلزمه التقليل فيما يقدر عليه فيما لا يقدر عليه بناء على القول بعدم التجزي وقد وقع ان الحق هو الاول وقيل انما يلزم التقليد العالم بشرط ان يتبين له الصحة بدليل يدرك المجتهد لنا المجتهدون من الصحابة وغيرهم من التابعين كانوا يفتون من غير ابداء المستند ويبعثون من غير نكير علماء كانوا الهند وشاع ذلك ذاع حتى واستدل على المختار بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو نعم فيمن لم يعلم فانهم مخاطبون بما لا يعلمون من المسئول عنه سواء كان مقدورا او مجتهدا فاشكل المقتضى لان الامر المقيد بسبب يتكرر بتكرر وههنا سبب السؤال عدم العلم فانما يوجد واجيب بوجوب السؤال لقوله تعالى لا لانه على وجوب السؤال بالمسئلة فقط من دون السؤال عن ابداء المستند نظر كيف والدليل ايضا عام لا يعلمون من الدليل والحق انه لو سئله المستفتي لابداه الشارطون تبين الصحة قالوا التقليد من غير تبين صحة ما قلد فيه من دليله يودي الى ان يجوز اتباع الخطاء الجائز فانه لا قاطع بالفرض وهو خلاف المعقول واجيب اولا بانه مشترك الالزم فانه لو ابدى فلك فهو ظني كما كان وكل نفسه يجب عليه اتباعه وهو مظنون عنده اقول فيه ان المراد انه بعد تبين الدليل يطمئن نفسه وكانه لا خطاء واما قبله فلا اطمينان لجواز خطئه مالم يسر امارة الاجادة فافهم واجيب ثانيا بان الممتنع اتباع الخطاء من حيث انه خطاء لا من حيث انه ظن والملزم هو الثاني والممكن هو الاول وعليك ان تذكر ما سبق من الحصر انه لا دليل للمقلد ظنه فلا ظن مجتهده حتى غير شاف بل الاولى ان يقال الممنوع اتباع الخطاء من حيث هو خطاء لكن انما يعمل به من حيث انه مامور من الله تعالى بان يعمل بما اخبر انه حكم الله تعالى فافهم قال الشيخ الاكبر في الفتوحات قد شرط في التقليد ان يقول المسئول عنه ان هذا حكم الله تعالى فاعمل به فاذا قال هذا قد وجب عليه العمل وان قال بالراي فقد سال مفتيا آخر ولا تعمل به اذ ليس الحكم الا لله تعالى وهذا هو الحق المطابق للواقع واجب الايمان والاذعان ولا يجوز لمن يقول بهذا الحكمي حكمت برائي الا ان العبرة للمعنى المقصد فمن اراد انه حكم الله تعالى وعرفت برائي فينبغي ان لا يكون في اتباعه باس بل يجب

والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة الاتفاق على جواز الاستفتاء من مفت معلوم الاجتهاد والعدالة ولو كان غير اهل لعلم انه فيما يرجع
الناس اليه اي لبساطته معظمين له في امورهم والاتفاق على انتفائه ان ظن عدم احدهما من الاجتهاد والعدالة اما عند الظن بعدمهما الاجتهاد
فلكونه ظنا الجهل واما عند الظن بعدم العدالة فلوجوب التوقف في قوله انه ظهر من اجتهادي لاحتمال الكذب فيه كالمجهول مطلقا في العلم
والعدالة معا فانه لا يجوز استفتاؤه اتفاقا وان جهل علما اي اجتهاده دون عدالته هي مظنونة فالمنع من تقليده واستفتائه
وذهب بعض من لا يعتد بقولهم انه لا منع بل يجوز لنا الاجتهاد شرح القبول للفتوى وهو لكثرة سواده اعز من الكبريت الاحمر فالكثرة لعدم
تابع لكثرة فيظن عدمه فلا يصح استفتاؤه مع فقد شرطه المجوزون قالوا لو امتنع التقليد حينئذ اي عند الجهل بالاجتهاد دون العدالة لامتنع
التقليد في عكسه اي فيما جهل العدالة دون العلم مع انه متفق لجوازه واجيب بالتزام الامتناع فيه ايضا لاحتمال الكذب في الاخبار بالحكم ويسر
متفقا ولو سلم عدمه اي عدم الامتناع في العكس وهو الحق فالفرق ان العدالة هو الغالب في المجتهدين فلا يضر الجهل فلان للظن تتبع الكثرة
بخلاف الاجتهاد في العدول فانه اعز من الكبريت الاحمر ثم هل يقبل قول العمل الى مجتهدا خلف او الا ظهر انه كذا وما اصحه يقبل الا اذا
فيه شهته ودعوى الرتبة فافهم مسئلة افتاء غير المجتهد فيما يفتي به بمذهب مجتهد لا بان يجده منصوصا صريحا بل انما يفتي تخريجا على اصول امامه
مطلقا على مبانيته اي مبادئ مذهب المجتهد اهلا للنظر فيه والمناظرة للمذهب عما يرد وهو المسمى بالمجتهد في المذهب في الاصطلاح جاز خبر بقوله
افتاء وعن امتنا لا يحل لاحد ان يفتي بقولنا مالم يعلم من اين قلنا اي من اي اصول قلنا وافتيانا فانحان من الخبر فمن اي سنة رويت
وانكان من القياس فباي علة قيس بعلم موانع تلك العلة ثم في النص يعلم ما يتعلق به كذا نقل في التبيين عن الشيخ ابي بكر احمد الجصاص
الرازي وقيل يشترط فيه عدم مجتهد وقال ابو الحسين لا يجوز اصلا واما النقل لقولهم المنصوص كالاحاديث اي كالعلماء فاتفاقي في الجواز
ويقبل بشرائط الرواية ان لم يكن متواترا والا فيقبل مطلقا لنا وقوعه اي الافتاء المذكور تخريجا من العلماء المتبحرين في جميع الاعصار
بلا نكير وينكر الافتاء تخريجا من غيرهم اي غير المتبحرين فكان اجماعا على جوازه لهم دون غيرهم قيل اذا فرض عدم المجتهدين فلا اجماع
لان اهلية هم المجتهدون واجيب باعتبار التجزي يعني الاجتهاد متجزء والعلماء الاعلام في كل امر افتوا زعما منهم بجوازه بالافتاء اجتهادا
فتامل فيه اقول وايضا وقع هذا الافتاء في زمان المجتهدين فان اصحاب الامام ابي حنيفة كانوا يفتون بمذهبه في زمان الامام الشافعي والامام
احمد وغيرهما كابن معين وابن عيينة وعطاء وغيرهم بلا نكير من احد فكان هذا اجماعا وح اي حين جاز عند وجودهم جاز عند عدمهم بذلك
الاجماع او بطريق اولى فانما يجوز عند وجود من يمكن الاستفتاء منه بل الحق فعند عدمهم يجوز بالطريق الاولى على ان اتفاق العلماء المتبحرين
على مر الاعصار وانكانوا غير مجتهدين حجة كالاجماع فانه يابى العقل من اجتماعهم من غير ان يكون في اصحابهم وانكان باجماع من مجتهدي لهم
قال المانع لو جاز بعالم لجاز لعامي اذا عرف هو ايضا حكم حادثة بدليلها كما ان العالم العلم كذلك فهما سواء ولا يجوز للعامي بالاتفاق فلا يجوز
للعالم ايضا قلنا الحكم موقوف على عدم المعارض وهو اي العامي غير عالم به فلا علم له بدليله بخلاف العالم مسئلة يجوز تقليد المفضول من اهل
الاجتهاد مع وجود الافضل منهم في العلم عند الاكثر وروي عن الامام احمد وكثير ممن بعدهم المنع عقل يجب على المقلد التفرق الارجح اي في ان ايهم
ارجح فيقبل الارجح ثم يجب اتباعه لنا اولا كان قول عموم قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون عام للمفضول والافضل ولسنا به القطع في
عصر الصحابة بافتاء كل صحابي مفضول وكان هذا اجماعا منهم على الجواز وعرف ذلك بالتواتر والتجربة والتكرار ومن ثم قيل اولا الاجماع الصحابة لكان
مذهب الخصم فان الاصابة في الاصل ارجح واعترض في التحرير بانه يتوقف هذا الاستدلال على كون اي الافتاء من المفضول عند عامة الكل وذلك ممنوع

والا فانما يستقيم لكون رأيه بعينه هو رأي الافضل القول لا يتوقف على خلاف الكل بل انما يتوقف على عدم التوقف على الموافقة وهذا قد خرج جدا فانه قد علم بالتجربة ان المستفتين كانوا يستفتون ولا يتوقفون على علم الموافقة اصلا فعلم انه يجوز عند الصحابة افتاء المفضول مع وجود الافضل وكذا استفتاء العوام التوقف على الموافقة فقط لا على مخالفة الكل كما قالوا ابن مسعود وان توفي مع مخالفته امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وافتاء زيد بن ثابت وامير المؤمنين علي مع مخالفة سيد الصحابة وافضلهم امير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنهم واما مخالفة الكل فكمخالفة الاجماع اي قريب منها كما مر في بحث الاجماع واستدل على المختار بتعذر الترجيح بين المجتهدين للعامي فلو شرط ذلك لامتنع عادة التقليد ولا قل من الحرج العظيم واجيب بانه يمكن الترجيح بالتسامع ومشاهدة رجوع العلماء اليه على ان غير المجتهد الذي يجب عليه التقليد ربما كان عالما بصيرا فيتمكن من الترجيح وبهذه العلاوة غير وارد فان مقصود المستدل انه لو شرط الترجيح للتقليد في الكل كما يوجبه مذهب الخصم لادى الى الحرج العظيم في العامي ولا قائل بهذا فصل فمنهم من قال الاعلم اقرب الى اصابة الحق للمقلد كالادلة للمجتهد في حق وجوب العمل فيجب عليه الترجيح في اقوالهم عند التعارض كما يجب بان الاعلم اقوى في اصابة الحق كما يجب الترجيح على المجتهد بان هذا المقيد للظن القوي اقوى واجيب بان الاجماع مقدم على ما ذكرتم من القياس على المجتهد واجيب بالفرق بين المقلد والمجتهد فانه اي الترجيح اسهل على المجتهد لكمال علمه وقوة ذهنه بخلاف العامي فانه وان امكن شرعا بتعلمهم فربما لا يتسر فيقع في الحرج اقول على ان الترجيح قد يكون بالتحري كما قال علماؤنا في تعارض قياسين متعارضين فلا يتعين كونه اعلم ثم ان كان يجب لوجه آخر فانما يجب العمل على المجتهد لظنه والظن لا يحصل عند التعارض الا بالترجيح بخلاف المقلد فانه لا عبرة لظنه وانما العبرة لقول من يقلده وصوله الى الحكم الواقعي وفيه فتوى الافضل والمفضول سواء فافهم مسئلة لا يرجح المقلد عاجل من حكم جزئي اتفاقا كذا في المختصر والتحرير للشيخ وان ذكر بهنا موافقا للمختصر وتبعا لعلى رأيه لكن كلامه في فتح القدير مشعر بالخلاف وقيل لا اتفاق بل هو مختلف فيه في الحاشية قال الزركشي الاتفاق وذكره الآمدي وابن الحاجب وليس كما قالاه ففي كلام غيرهما جريان الخلاف بعد العمل الخ ويدل على التسليث في المذاهب عدم الالتزام راي مجتهد فان وجوده اي التزام ليس اولى من عدمه ضرورة ولا معنى لرجحان احد الطرفين عند عدمه والاختلاف عند وجوده وقد يرجح الاشبه الى الصواب ان عمل بتحري عليه فلا يرجع عنه ما دام كذلك اي على التحري فانه نوع من الترجيح وتركه لا يخالف المنقول فيما لو عدل المقلد عن قول مجتهد الى قول غيره او الى تقليد غيره من قلده في غيره اي غير ما قلده فيه المختار نعم تقليد انشا لما علم من استفتاء بعضهم مرة او اكثر او تحري ما ذكره غيره بلا نكير من اصحابها اجماعا وقواعد المذهب لا تحيل الامارات ولو التزم مذهبا معينا اي احد من عند نفسه انه على هذا المذهب كمذهب ابي حنيفة او غيره من غير ان يكون هذا الالتزام بمعرفة دليل كل مسئلة مسئلة وطنه راجعا على الاصل المذاهب الاخير المعلومة نقلا بل انما يكون العهد من نفسه فظن بفضل وبه اجمالا او نسب آخر فضل يلزم الاستمرار عليه ام لا قيل نعم يجب الاستمرار ويحرم الانتقال عن مذهب الى آخر حتى شدد بعض المتاخرين المتكلفين وقالوا الحنفي اذا صار شافعيا يعذر وهذا تشريع من عند انفسهم لان الالتزام لا يخلو عن اعتماد عليه الحقيقة فيه فلا يترك قلنا لا نم ذلك فان الشخص قد يلتزم من المتساويين امر التفصيل في الحال ووضع الحرج عن نفسه ولو سلم فلا الاعتقاد لم يشهد دليل شرعي بل هو هوس من هوسات المقلد ولا يجب الاستمرار على هوسه فهم وتثبت وقيل لا يجب الاستمرار ويصح الانتقال وهذا هو الحق الذي ينبغي ان يعول عليه لكن ينبغي ان لا يكون الانتقال للتلهي فان التلهي حرام قطعا في المذهب كان ما وفي غيره فاذا لزم واجب الا ما اوجب الله تعالى فالحكم لم يجب على احد ان يتمذهب بمذهب جبل من الائمة فانه جاء بشرع جديد ولك ان تستدل عليه بان خلاف العلماء

بالنص وترقبه فی حق المحقق فلو الزم العمل بمذهب کان هذا الفقه وشدة وقیل یمنع التزام من لم یلتزم فلان یمنع ما قالوه فی ما
تقلد من شاء وعلیه الکثیر من الشافعیة فی التحریر وهو الغالب علی الظن لعدم ما یوجبه شرعا ای لانه لیس بالاتباع یذهب احد یجب شرعی ویدل
انما یدل علی جواز الدعوی هو انه یقلد من شاء ثم البیان قطعی اذ مالم توجبه الشرع باطل لان التشریع بالرای حرام واما انه لا یرجح عما قلد فلم یلتزم منه
قطعا فلا ینطبق الدلیل علی الدعوی فتامل ویخرج منه ای مما ذکرانه لا یجب الاستمرار علی مذهب جوازا شاء رخص المذاهب قال فی
فتح القدیر لعل المانعین للانتقال انما منعوا التلاعب لئلا یتبع احد رخص المذاهب وقال هو رحمة الله تعالی ولا یمنع منه مانع شرعی اذ للانسان
ان یسلک الاخف علیه اذا کان له الیه السبیل بان لم یظهر من الشرع المنع والتحریم وبان لم یکن عمل فیه باخر ناسخ علی منع الانتقال عما عمل
ولو مرة وکان علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام کان یحب ما خفف علیهم انتهی لکن لابد ان لا یکون اتباع الرخص للتلهی کعمل حنفی
بالشطرنج علی رای الشافعی قصدا الی اللهو وکشافعی شرب المثلث للتلهی بعقل هذا حرام بالاجماع لان التلهی حرام بالنصوص القاطعة
فافهم وما عن ابن عبد البر انه لا یجوز للعامی تتبع الرخص اجماعا فقد وجد مانع شرعی عن اتباع رخص المذاهب فاجیب بالمنع ای بمنع
هذا الاجماع اذ فی تفسیق متتبع الرخص عن الامام احمد روایتان فلا اجماع ولعل روایة التفسیق انما هو فی ما اذا قصد التلهی فقط لا غیر فالاولی
انه یلزم علی تقدیر جواز الاخذ لکل مذهب احتمال الوقوع فی خلاف المجمع علیه اذ ربما یکون المجموع الذی عمل به عالم یقل به احد فیکون باطلا
اجماعا کمن یتزوج بلا صداق للاتباع لقول الامامین ابی حنیفة والشافعی رحمهم الله تعالی ولا شهود اتباعا لقول الامام مالک والامام احمد
علی قول امامنا ابی حنیفة فهذا النکاح باطل اتفاقا اما عندنا فلانتفاء الشهود واما عند غیرنا فلانتفاء الولی فاقول یمنع لعدم الاجماع علی
المسئلة وقد مر ان الاجماع علی القول الثالث انما یکون اذا اتحدت المسئلة حقیقة وحکما قد یقال لانه لو تم لزم فناء وقت بعینه لئلا یقال الوقوع فیما ذکر هذا والاعلم بحقیقة الحال مسئلة اختلف المتاخرون
والمختار الجواز وقال بعض من لا یعتد به اذا مات قوله لنا الوقوع لتقلید المیت من غیر نکیر شاع وذاع حتی صار قطعیا کالعلم بالتواتر
کما تقدم مرار المنکرون قالوا المیت لا قول له والا لم ینعقد الاجماع علی خلافه لوجود قول مخالف اقول منقوض بالخبر لجواز انعقاد
بخلافه وفیه انه لا نقض فان الخبر قابل للنسخ فیحتمل ان یکون منسوخا فی الواقع ولم یحفظ ناسخه فیمکن ان ینعقد علی خلافه
الاجماع او یکون ضعیفا غیر ثابت من رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم واما اذا ثبت قطعا وعلم بقاء حکمه التزم
عدم جواز انعقاد الاجماع خلافه واما ههنا فلو اعتبر قول المیت لم یکن اتفاق المجتهدین اللاحقین کلهم علی خلافه اجماعا لان القول
المخالف موجود فالحق فی الجواب ان یقال انه قد علم من الشرع ان اتفاق عصر ما لا یکون خطا فالاجماع میت له فلذا یصح انعقاد
الاجماع خلافه وما لم یتحقق الاجماع فقولا حی مع دلیله فیصح تقلیده فرع قال الامام اجمع المحققون علی منع العوام من تقلید من شاءوا من الصحابة رضی الله عنهم لعلمهم
علیهم فان اقوالهم قد یحتاج فی استخراج الحکم منها الی تنقیر کما فی السنة ولا یقدر العوام علیه بل یجب علیهم اتباع الدین سیروا
ای تمسکوا ولا تبوبوا ای اوردوا ابوابا لکل مسئلة علیحدة فهذبوا مسئلة کل باب وتحروا کل مسئلة عن غیرها وجمعوا بینها بجامع وفرقوا
بفارق وصلوا ای اوردوا لکل مسئلة وصلة وفصلوا تفصیلا یعنی یجب علی العوام تقلید من شاء من التصدی لعلم الفقه لان الاعیان
الصحابة المجلین القعل وعلیه ابتنی ابن الصلاح منع تقلید غیر الائمة الاربعة الامام الهمام امام الائمة امامنا الکوفی والامام مالک والامام
الشافعی والامام احمد رحمهم الله تعالی وجزاهم عنا احسن الجزاء لان ذلک لم یکن ولم یدر فی عصرهم وفیه انه ای شیء قال الاعراض
انعقاد الاجماع علی من سلم فلا ان یقلد من شاء من العلماء من غیر حجر واجمع الصحابة علی ان من استفتی ابا بکر وعمر ابا موسی الاشعری فلان

الا ترى ومنافقين جهل وغيرهما وميل قلوبهم من غير نكير فمن ادعى ترجيح بدين الاجماعين فعليه البيان انتهى فقد بطل بهذين الاجماعين
قول الامام وقوله اجمع المحققون لانهم من الاجماع الذى هو الحجة حتى يقال يلزم التعارض الاجماعين بل الذين يكون مختارا عند احد
ويكون الجماعة متوقفين عليه يقال اجمع المحققون على كذا ثم فى كلامه خلل آخر وهو التشويش لا دخل له فى التقليد وكذا التفضيل
فان المقلدان فهم مراد الصحابى على والاسئال عن مجتهد آخر فافهم وبطل بهذا قول ابن الصلاح انتهى ثم فى قوله خلل آخر اذ المجتهدون
الآخرون الذين بذلوا جهدهم مثل بذل الائمة الاربعة وانكاره هو امكابرة وسوء ادب بل الحق انه انما منع من منع تقليد غيرهم لانه
لم يجد رواياته بشروطه التى لو وجدت وانه صحيح من مجتهد آخر يجوز العمل بها الا ترى ان المتاخرين افتوا بتليف الشهود
اقامة للموضع التركية على مذهب ابى يوسف فافهم هذا آخر ما قصدت ترقيمه وتبييضه بعد الاختام **بفوائح الرحموت** لما جاء من
حضرته والاقاين السنى من اكمله وان تاملت فيه وجدت تاريخ الاختتام الحمد لله الذى يسر الله على عبده ابى العياش عبد العلى
محمد بن نظام الدين محمد الانصارى اختتامه وتخصيص ختامه فى شهر المبارك والمرجو من الله ان تبارك والصلوة والسلام على
محمد المبعوث الى الامم وعلى آله والطيبين واصحابه الطاهرين لاسيما الخلفاء الراشدين وعلى اولياء الله المقربين اللهم رب
اغفر بمحمد صلى الله عليه وسلم فاغفر لى وتقبل هذا العمل قبولا حسنا وانفع به عبادك كما انفعت بمتنه واجعله وسيلة يوم الحساب
والمصطفى بشفاعته من العذاب واجعله كاسمه فواتح الرحموت واجعل بضاعتى المزجاة مسلم الثبوت وصلى على محمد
وآله واصحابه الاجادين آمين آمين آمين العباد

خاتمة الطبع

الحمد لله الذى انطق لسان الانسان بنطق فصيح يستدل على توحيد ذاته ويحتج بكمالات قدرته وصفاته وبعث الانبياء لاعلاء كلمة الايمان
وتسجيح صدورهم بنور الهداية والعرفان والصلوة الكاملة على من بعثه الله تعالى برشادة الثقلين وجعل وجوده علة غائية
لابداع الكونين اعنى سيدنا ومولانا محمدا الهاشمى النسب المكى اللقب والموطن واصحابه الذين هم شطر من التصديق وهم اولو الحق
والتوفيق اما بعد فبشرى لكم ايها الشائقون الباحثون فى بحار التحقيق والمتهيئون لانوار التدقيق ان الآن قد اطلع
السرج الفائق الاقدم للعلم منقولا عند علماء الفحول ومؤسسا على قواعد المعقول فى علم الاصول مشتملا على
تحقيقات شامخة وتحكيمات راسخة مشحونا بجواهر المطالب اللامعة بناصيتها ايدى الانظار وما فتقت منها آذان الافكار
للعالم الجزيل والفاضل الجليل حبر العيان المتقنين فخر اخيار المدققين رأس العلماء ذوى المفهوم مولانا ابو العباس
عبد العلى محمد بحر العلوم بصحيح الحبر المقدام والنحرير الهمام العالم النظير والفاضل الخبير ذى الشرف المطلق المولوى
حسن الحق دامت افاداته فى العلوم فى المطبع الرفيع الواقع فى الكنو العزيز الى المنشى نولكشور بمارج بالاقبال والسرور فى شهر ذى الحجة
سنة ثلاث وتسعين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين العلامة شهر جورى بالسنة الهجرية وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

فہرس من الجلد الاول لفواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت

صفحہ	خلاصہ مطلب
۲	الخطبۃ۔
۹	۔
۱۰	المقالۃ الاولی فی المبادی الکلامیۃ۔
۱۳	المقالۃ الثانیۃ فی الاحکام۔
〃	الباب الاول فی الحاکم۔
۲۸	الباب الثانی فی الحکم۔
۶۱	الباب الثالث فی المحکوم فیہ۔
۷۱	الباب الرابع فی المحکوم علیہ۔
۸۸	المقالۃ الثالثۃ فی المبادی اللغویۃ۔
۹۵	الفصل الاول فی المفرد والموافق فی المعنی بحروفہ الاصول۔
۱۰۰	الفصل الثانی فی المفرد الذی یعبر عنہ
۱۰۳	الفصل الثالث بحقیقۃ الکلیۃ۔
۱۱۰	تتمۃ فی النقل والاضمار والتخصیص۔
۱۲۰	تتمۃ فی المتواترۃ۔
۱۴۱	مسائل ادوات التعلق۔
۱۴۶	الفصل الرابع بالقیاس الی لفظ آخر۔
۱۸۷	التخصیصات۔
۲۴۰	فصل فی المطلق۔
۲۴۷	فصل فی الامر۔
۲۸۲	تنبیہ۔ القبح لعینہ لایقبل النسخ۔
۲۸۳	فصل فی دلالۃ اللفظ۔
۳۰۵	تذنیب۔

فہرس من الجلد الثانی لفواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت

صفحہ	خلاصہ مطلب
۳۰۹	الاصول فی المقاصد۔
۳۱۲	الاصل الاول الکتاب۔
۳۲۱	تتمیمات۔
۳۲۴	الفصل الاول التاویل۔
۳۳۲	الفصل الثانی فی الاجمال۔
۳۴۸	باب النسخ۔
۳۸۵	خاتمہ۔
۳۸۶	الاصل الثانی السنۃ۔
۴۰۹	فصل فی اخبار الاحاد۔
۴۶۵	فصل فی بیان حکم اضافۃ۔
۴۷۳	تنبیہ۔
۴۷۴	فصل فی التعارض۔
۴۸۷	فصل فی الترجیح۔
۴۹۳	الاصل الثالث الاجماع۔
۵۲۱	الاصل الرابع القیاس۔
۵۲۴	فصل فی شرائط۔
۵۴۲	المقصد الاول فی شروطہا۔
۵۵۹	المقصد الثانی فی مسالکہا۔
۵۶۲	النکتۃ الاولی القول المختار۔
〃	النکتۃ الثانیۃ النص۔
۵۶۳	النکتۃ الثالثۃ عرف الایماء۔
۵۶۷	تکملۃ للحنفیۃ۔
۵۷۲	فصل فی التعبد بتعلیل القیاس۔
۵۸۶	فصل فی آداب المناظرۃ۔
〃	الاول مایمنع التمکن۔
۵۸۷	الثانی مایرد علی حکم الاصل۔
۵۸۸	الثالث مایرد علی علۃ الاصل۔
۵۹۷	الرابع مایرد علی ثبوت العلۃ۔
۶۰۱	تکملۃ للاربعۃ۔

نات — یہ مشہور تفسیر ہے جو نیز اسکا
یہ بکاغذ دچھاپہ نفیس وپاکیزہ کلکتہ مین
وئی ہے مجلد بدو جلد —
ح وقایہ عربی مجتبی —
القرآن — مترجم وظائف قرآنی مطبوعہ
ن احمدی —
ر الازمان فی علم القرآن مصنفہ مولوی سمین الدین
سمدی —
عہ زینت القاری — مستند قراۃ مین
بوعہ اسعدی —
وعہ خطب — مشہور انتخاب ہے مرتبہ مولوی
اسمعیل دہلوی
اعد بغدادی مع پارہ عم نقل ہوئی —
ن المحمدی — چہلحدیث مین مشکوۃ شریف
نقل مع ترجمہ ہین —

اصل اصول نحو — مسائل نحویہ کا بیان ہے
زاد المعاد — یہ کتاب مذہبی اہل سنت کی
ہے نہایت معتبر —
شرح وقایہ مع حاشیہ چلپی فقہ حنفیہ مین درسی کتاب ہے
مسائل فقہ کو بہت استدلال کے ساتھ بیان
کیا ہے اور حاشیہ پر چلپی ہے —
حاشیہ عبد الغفور مع کمال عبد الحکیم شرح ملا جامی
کا حاشیہ ہے —
فتاوی کنز الدقائق — علم فقہ مین معتبر مثل فتاوی
قاضی خان و فتاوی سراجیہ
و فتاوی عالمگیری وغیرہ ہے — اور درد و شرحین
اوسکی حاشیہ پر چھپی ہین —
جامع الفصولین شرح مبسوط کافیہ از مولوی عبد الغنی
احمد نگری —
کافیہ بحثی — خط نستعلیق از ابن حاجب —

فرائض شریفی — شرح سراجیہ علم فرائض
مین بحثی اور معتبر درسی کتاب ہے اور سید شریف
جرجانی مطبوعہ گلشن احمدی —
رسالہ بہیۃ الموسومۃ بالمجددیۃ فی تعداد الشہداء
الاخرویۃ — مصنفہ محمد عبد المجید خانصاحب
داماد نواب والی ٹونک یہ کتاب بزبان عربی
مین ہے —
مقیض فارسی — تصنیف مولوی محمد عبد اللہ
بلگرامی صرف مین —
سحر بیان و سیر نبی — عربی تصنیف علامہ دہر
شیخ احمد دیربی مطبوعہ مصر کی نقل طبع ہوئی
ہے اور اسکا ترجمہ اردو مین ہو کر بھی طبع
ہوا ہے —
کنز الدقائق المحشی خیر دبیان مسائل فقہ کا
بہت توضیح سے ہے تقطیع خوش تا بتصحیح علماء فرنگ محل

عینی شرح ہدایہ حامل المتن (اشتہار)

یہ شرح ہدایہ کی سب شروح مین بہت مطول و مبسوط حامل المتن ہے تمام ہندوستان مین پورا نسخہ اسکا آجتک نایاب تھا بہت بڑے بڑے کتب خانون مین سب حصے اس کے نہین ہم پہونچتے تھے ایک نسخہ کامل و تمام بہت مبرہن نامی کتب خانہ سے بہت تفحص و تلاش بلیغ سے مالک مطبع کو دستیاب ہوا اس تصحیح علماء نامدار قصد اوسکے انطباع کا ہوا اچنانچہ بفضلہ تعالے پوری اجلاد اس شرح بسیط و نایاب کی بجمع علماء بحث مین سبالغہ کیا گیا اور اسکی صحت مین بعض نامی علماء فرنگ محل نے بھی سعی فرمائی تا اینکہ پوری اچلاد کتاب ہو صاف کے چھپ کر طیار ہوئی یہ کتاب تصنیف امام وقت افضل الفقہاء المحدثین علامہ ابو محمد محمود بن احمد حنفی رد ہے انکی تصانیف فقہ و اصول فقہ مین اور بھی معروف و متداول ہین مصنف علامہ نے اس شرح مین التزام اسکا کیا ہے کہ جسقدر اغلاط محشین و شرح ہدایہ کی مصنف پر تھی اون سب کا جواب نہایت تحقیق و تدقیق سے دیا ہے اور ہر مسئلہ مین گفتگو بطریق اصول فقہ و تطبیق احادیث کے فرمائی ہے اگرچہ شرح حامل المتن ہے مگر بغرض جامعیت اور رفاہ عالم کے اصل ہدایہ تمام و کامل بھی اسکے حاشیہ پر طبع ہوا ہے علمائے ماہرین کو ہمیشہ اس شرح کے مقامات دیکھنے کا اکثر اشتیاق رہا کرتا تھا اور اتفاق نہوتا تھا کہ دیکھنا میسر آتا اب یہ شرح بعنایت اپنے دوستون کے مصارف مین ہم پہونچ سکتی ہے باوصف اسکے مبسوط و مطول ہونیکے قیمت اسکی چارون جلدون کی بہت ارزان مقرر کی گئی یہ شرح مبسوط نہایت دبیز اعلی قسم کے کاغذ پر بہ پیمانہ طول و عرض صفحہ ۱۳ × ۱۰ انچ پر طبع ہوئی ہے جسکا فہم حسب تفصیل ذیل ہے —

جلد اول	جسمین	۱۰ سے جز	۴۰ ورق	ہین	اسکے دو جلد ہین
جلد دوم	جسمین	۷ سے جز	۶۰ ورق	ہین	اسکے دو جلد ہین
جلد سوم	جسمین	۷ سے جز	۴۰ ورق	ہین	اسکے ایک جلد ہے
جلد چہارم	جسمین	۵ سے جز	۶۰ ورق	ہین	اسکے ایک جلد ہے

ایسے مبسوط و مستند و معتبر مذہبی کتب فقہ حنفی مذہب اسلام کی یادگار کے چھاپنے مین چھاپہ خانہ اودہ اخبار کا بے دریغ سرمایہ کا صرف ہوا قدردان مذہب اسلام سے داد طلب ہے ایسے کتب کی قدردانی سے امید ہے کہ مطبع اودہ اخبار دیگر مطابع ہند مین کتب کہ جنکے لیے مشتاق و تلاشی طلبا رعلوم بدرجہ غایت شائق ہین اشاعت پاوین گے خریداران متعدد نسخہ کے لیے رعایت خاص عمل مین آرہی خریدار تجار کو توجہ سررشتہ مطبع نہایت ہی تخفیف رعایت ہو ہمیشہ مدنظر رہتی ہے رہے گی

الشہیر منشی نولکشور مطبع اودہ اخبار لکھنؤ

فتح القدیر شرح ہدایہ مع تکملہ تائج الافکار (اشتہار)

یہ کتاب نہایت مستند و معتبر و مبسوط بڑے بڑے چار جلدون مین نہایت اہتمام و انتظام تصحیح کے ساتھ چھپکر بالفعل اس مطبع مین تیار ہوئی ہے یہ شرح اکثر شروح ہدایہ مین متقدم ہے تمام علماء و فضلا کا فتوی ہمیشہ اسپر رہا ہے اکثر کتب مستند فقہیہ درمختار و فتاوی عالمگیری وغیرہ کے مسائل اسی سے ماخوذ ہین مصنف اسکے امام العلماء شیخ الاسلام کمال الدین ہین جملہ جنکے تصانیف اکثر مشہور و متداول ہین اس کتاب مین مصنف علامہ نے

قطع نظر جوابات معتبرین مذہب حنفیہ کی تحقیق ازیق حدیث کی اس مرتبہ کی ہے کہ آجتک کسی کتاب فقہ مین تحقیق حدیث کی مثل اسکے نہین ہوئی اور تطبیق کا اہتمام بھی غایت مرتبہ کو اسمین ہے نقل اس کتاب کی بہت صحیح و معتبر نسخہ مملوکہ جناب مولانا **مولوی عبد الحق** صاحب خیر آبادی مدرسہ سے ہوئی اور تصحیح اسکی تین اور نسخون صحیحہ سے جسمین ایک نسخہ پر حاشیہ باہتمام حضرت مولانا **شاہ العلوم** قدس اللہ سرہ العزیز کا اور دوسرا نسخہ حضرت مولانا **محمد مبین** مرحوم مغفور و مولانا **محمد معین** مغفور مبرور کا ہے اکملہ اسکا **شاہ عبد الغنی** حسکا وجود دسار سے ہندوستان مین ہر ایک جگہ سے بالکل مفقود تھا نقل اوسکی اوس نسخہ صحیحہ سے ہوئی کہ وہ کتاب مصنف کے عہد کی لکھی ہوئی ہے اور تصحیح اس تکملہ کی باعانت نسخہ

مفتی محمد سعد اللہ صاحب دامت افادتہ کے ہوئی مصنف اس تکملہ کے علام امام **زین الدین** افندی قاضی و مفتی مکہ روم مین اس کتاب لاجواب کی مین ادلہ الی آخرہ کمال اہتمام و جہد بلیغ سے ہوئی ہے الحق اس اہتمام بلیغ سے کہ کتاب اس مطبع مین صحیح و طبع ہوا علم دوست پر بعد ملاحظہ کے خوبی اس کتاب کی منکشف ہوجائیگی ہدایہ اصل بھی اسکے ساتھ پیشانی پر ہر ورق کے مقدار اقوال شرح کے چھپا ہوا ہے اسکی بیگمر رفاہ عام اور افادہ انام شایقین علم کے کمال ارزانی کے ساتھ مقرر کی گئی ہے حجم اس کتاب کا ایسوا کہ جزمین تقطیع کلان تر سے نسخہ متعدد کو کسیقدر کفایت سے بھی یہ کتاب کم یاب مل سکتی ہے اور تاجران کے لئے اور بھی کفایت مدنظر ہوگی علماء و فضلاء علی الخصوص روسائے والاہمت مذہب اسلام سے توقع ہے کہ اس کتاب کی خریداری سے مطبع کو اعانت و صاحب مطبع کو شکر گذار فرمائین کہ تاکہ اور اوسیوط مذہب اسلام کی اشاعت مین بہ اعانت قدردانی اصحاب مذہب اسلام کے کارخانہ اودہ اخبار کی ہمت مصروف ہو فقط

شیوہ پرشاد منیجر مطبع اودہ

اشتہار

مجموعہ دو کتاب فتاوی قاضیخان مع فتاوی سراجیہ

پروردگار مہین سید المرسلین بتعدد ان شرع متین خاتم النبیین کو نشارت ہو کہ اندنون دو کتاب معتبر مستند لاجواب ایک فتاوے قاضی خان جسمین کل مسائل مفتی بہا فقہ حنفیہ کے ضروری ضرور ہی متدرج ہین کہ جس کے طرف ابنائے زمانہ کو اکثر حاجت ہوتی ہے یہ سب مسائل لائق رغبت فقہا و ائمہ دین کے ہین بانواع و اقسام کے مسائل ان دونون فتاوون مین لکھی ہین اذا نجملہ بعضے ایسے مسائل ہین کہ جو اصحاب متقدمین سے صحیح مروی ہے ہین اور بعضے وہ مسائل ہین جو معمول بہا مشائخ معتبرہ متاخرین کے ہین بہا لکن جو مسائل متداول و مستعارت دکار آمد تھے وہ سب اسے رغبت اور تیسیر راغبین کے مفصل و مشرح صاف صاف مسطور ہین یہ دونون فتاوے مشہور ہین اہل افتا کا انہین فتاوون پر عمل درآمد ہے و ریز افضا ایے بمال خدائے متعال سے یہ تمام و کمال دونون فتاوے اس مطبع اودہ اخبار مین بہت عمدہ کاغذ تقطیع کلان پر چھاپہ صاف کمال صحت ساتھ نسخون متعددہ سے مطابقت کرکے تصحیح کاملین حضرات علمائے فرنگی محل جدید چھاپے گئے۔ فتاوے قاضیخان قطع مین بالاستیعاب اور حاشیہ پر فتاوے سراجیہ تمام و کمال مین اولائے آخرہ مرقوم ہے۔ فتاوے قاضیخان اعلا درجہ کا فتاوے مشہور و معروف ہے مجموع چار جلد مین دو جلد عبادات مین اور دو معاملات مین تصنیف و تالیف مولانا **فخر الدین** راس الائمۃ فی العالمین الامام الاجل الفقیہ الاکمل الشیخ القاضی بن المنصور بن محمود الاوزجندی تغمدہ اللہ بالرحمۃ الواسعۃ۔ اور فتاوے سراجیہ کے بھی چار جلد ہین دو عبادات مین اور دو معاملات مین جو کہ یہ مجموعہ نہایت نادر و نفیس کا ہے اور صحت اور خوش تقطیع و خوش خطی اور حسن چھاپہ مین لائق و فائق ہے امید کہ ناظرین باتمکین علم دوست ان دونون فتاوون کے قبول صحت اور حسن چھاپہ اور پاکیزگی خط اور تقطیع خوش وضع کو پسند کرکے ایسے نادر و عمدہ فتاوون کی خریداری مین صرف ہمت فرماوین گے قیمت مجموعہ ان دونون فتاوون کی نہایت ارزان اور مناسب تجویز ہوئی ہے اور خریداران متعدد نسخون کے لئے رعایت خاص عمل مین آوے گی چونکہ اغراض مطبع سے خواہش خریداران متواتر جا بجا سے آتی ہین امید کہ چند زمانہ مین یہ اغلاط درست ہوجاوین اور پھر نوبت دوبارہ چھپنے کی آوے

شیوہ پرشاد منیجر مطبع اودہ اخبار لکھنو

قومی ہمدردی کی کسی نہ کسی قدر تحریک اب ہر ایک کے دل میں نہیں ہے۔ کیا چار دانگ ہندوستان کے اخباروں میں تہذیب۔ تہذیب۔ سولزیشن سولزیشن۔ قومی ہمدردی قومی ہمدردی پیٹریاٹزم پیٹریاٹزم کا غلغلہ نہیں ہے۔ کوئی اخبار اٹھاؤ اُس میں۔ اُن میں سے کسی نہ کسی پر کوئی نہ کوئی چھوٹا موٹا آرٹیکل دیکھ لو جس گلی کوچہ میں جاؤ سید احمد کے تہذیب الاخلاق کا جھگڑا سُن لو۔ مکہ میں جاؤ تو سید احمد کو پاؤ۔ مدینہ میں جاؤ تو سید احمد کو پاؤ۔ بُرا کہو خواہ بھلا کہو۔ مگر ہم دُعاگوؤں کو مت بھولو۔

قطع کیجئے نہ تعلق ہم سے
کچھ نہیں ہے تو عداوت ہی سہی

یہ ولولہ اور غلغلہ اور ہر ایک بات کا چرچا در اصل ہماری قوم کی بھلائی کی نشانی ہے۔ اسپر ہمکو ذرا بھی خیال نہیں ہے کہ کسی کی کیا رائے ہے اور کسی کی کیا۔ کیونکہ جو بات ٹھیک نہیں ہے وہ آج نہیں کل۔ کل نہیں پرسوں سب کو معلوم ہو جاوے گی۔ اور سب اُسی پر یقین کرینگے۔ اور اُسی پر متفق ہوں گے۔ ضرور ایک دن آویگا جو قوم کہے گی کہ ہاں سید بھی کوئی دیوانہ تھا۔ پر بات ٹھکانے کی کہتا تھا۔ اگر ہمارا یہ خیال صحیح ہو اور درحقیقت ہماری قوم میں ایسی تحریک آگئی ہو۔ تو ہمارے اس ناچیز پرچہ نے اپنا کام پورا کرلیا اور اُس کی مراد پوری ہوگئی۔ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلٰی ذَالِکَ ؛

مگر ہمارے بعض محب وطن جو دل سے اپنی قوم کی بھلائی اور قومی ترقی چاہتے ہیں کبھی غلطی میں پڑجاتے ہیں۔ جب کبھی ان کو کسی سولیزڈ یعنی مہذب و تربیت یافتہ شایستہ قوم میں سے کسی کی کوئی وحشیانہ حرکت معلوم ہوتی ہے تو اُسکو بہت طمطراق سے بیان کرتے اور لکھتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جب اُس قوم میں بھی ایسی وحشیانہ حرکتیں ہوتی ہیں تو ہماری قوم کو کیوں بُرا کہا جاتا ہے۔ مگر اُن کو سمجھنا چاہیئے کہ اگر ہم کسی دوسرے کی آنکھ کی پُتلی کو ٹوکیں تو اُس سے ہماری آنکھ کا ٹینٹ نہیں چھپتا۔ ہمکو اپنی آنکھ کے ٹینٹ کا علاج کرنا چاہیئے۔ دوسرے کی آنکھ میں پُتلی ہو یا نہ ہو۔ اِنہم وہ لوگ اِس باب میں ذرا انصافانہ بھی نظر نہیں کرتے۔ قوم کی محبت انصاف کو چھپا دیتی ہے۔ جس قوم کے کسی شخص کی وحشیانہ حرکت کی ہم گرفت کرتے ہیں اُس وقت اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ اُس قوم میں خوبیاں کتنی ہیں۔ ہماری قوم میں وہ عیب تو ہیں اور وہ خوبیاں کسی میں نہیں۔ اصلی محبت اور سچی خیر خواہی قوم کی یہی ہے کہ اُس کے نقصانوں کو دیکھے اور اُن کے مٹانے کی فکر کرے۔ جو لوگ نہایت ہمدردی اور قومی محبت سے اپنی قوم کے عیبوں اور

نقصانوں سے مطلع کرتے ہیں اُن کا دل اپنی قوم کی حالت پر بہ نسبت اُن کے جو قوم کی طرفداری کرتے ہیں اور اُس کے عیبوں کو چھپاتے ہیں بہت زیادہ جلتا ہے اور حقیقت میں وہی لوگ محبِ وطن و محبِ قوم ہیں - وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ؛

ترقی علم انشاء

جہاں تک ہمسے ہو سکا ہمنے اُردو زبان کے علم ادب کی ترقی میں اپنے ان ناچیز پرچوں کے ذریعہ سے کوشش کی مضمون کے ادا کا ایک سیدھا اور صاف طریقہ اختیار کیا - جہاں تک ہماری کج مج زبان نے یاری دی الفاظ کی درستی - بول چال کی صفائی پر کوشش کی - رنگینی عبارت سے جو تشبیہات اور استعارات خیالی سے بھری ہوتی ہے اور جس کی شوکت صرف لفظوں ہی لفظوں میں رہتی ہے اور دل پر اُس کا کچھ اثر نہیں ہوتا - پرہیز کیا - تک بندی سے جو اس زمانہ میں مقفیٰ عبارت کہلاتی تھی ہاتھ اُٹھایا - جہاں تک ہو سکا سادگی عبارت پر توجہ کی - اس میں کوشش کی کہ جو کچھ لطف ہو وہ صرف مضمون کے ادا میں ہو - جو اپنے دل میں ہو وہی دوسرے کے دل میں پڑے تاکہ دل سے نکلے اور دل میں بیٹھے - ہم کچھ نہیں کہہ سکتے کہ ہماری یہ کوشش کہاں تک کارگر ہوئی - اور ہمارے ہموطنوں نے اُسکو کس قدر پسند کیا - مگر اتنی بات ضرور دیکھتے ہیں کہ لوگوں کے خیالات میں ضرور تبدیل آگئی ہے اور اُس کی طرف لوگ متوجہ بھی معلوم ہوتے ہیں - اخباروں کی عبارتیں نہایت عمدہ اور صاف ہوتی جاتی ہیں - وہ پہلا ناپسند طریقہ ادائے مضمون کا بالکل چھوٹتا جاتا ہے - بھاری بھاری لفظوں اور موٹے موٹے لغتوں سے اُردو زبان کا خون نہیں کیا جاتا - صفائی اور سادگی روز بروز عبارتوں میں بڑھتی جاتی ہے - خیالات بھی بالکل بدلے ہوئے ہیں - بہت کم اخبار ایسے ہوں گے جن میں ہر ہفتہ کوئی نہ کوئی آرٹیکل عمدہ و سلیس عبارت میں کسی نہ کسی مضمون پر نہ لکھا جاتا ہو - صرف اس بات کی کمی ہے کہ وہ سامان ہمارے پاس موجود نہیں ہے جس سے ہمارے معلومات زیادہ ہوں اور ہمارے خیالات کو وسعت ہو - جو مضمون ہم لکھنا چاہیں اُن کے ماخذ اور اُن کے حالات اور جو بحثیں کہ اُن پر ہو چکی ہیں اور جو امور اُن کی نسبت متحقق ہو چکے ہیں اُن سے آگاہی ہو - اور یہی سبب ہے کہ بعضی دفعہ ہماری قوم کے آرٹیکلوں میں غلطی ہو جاتی ہے - اور جن اُمور کا تصفیہ ہو چکا ہے اُنہی کو پھر کہے جاتے ہیں - یہ نقص اُسی وقت رفع ہوگا جبکہ انواع اقسام علوم و فنون کی کتابیں ہماری زبان میں موجود ہو جاویں گی - اور ہماری قوم کو عموماً اُن پر دسترس

ہوگی - سین ٹیفک سوسیٹی علیگڈھ نے اس کام کے پورا کرنے کا ارادہ کیا تھا - مگر افسوس ہے کہ قوم کو اس طرف توجہ نہیں ہے اور اسی سبب سے اُس کا کام اُدھورا پڑا ہے ٭

نئی اُردو نے درحقیقت ہماری ملکی زبان میں جان ڈال دی ہے - میر و درد و ظفر نے اُردو اشعار میں جو کچھ سحر بیانی کی ہو کی ہو - میر مومن دہلوی نے کوئی کہانی شستہ بول چال میں کہدی ہو کہدی ہو - جو اُس سے زیادہ فصیح و دلچسپ و بامحاورہ نہ ہوگی جو ایک پوپلی بڑھیا بچوں کے سلاتے وقت اُن کو کہانی سُناتی ہے مضمون نگاری دوسری چیز ہے جو آج تک اُردو زبان میں نہ تھی - یہ اِسی زمانہ میں پیدا ہوئی اور ابھی نہایت بچپن کی حالت میں ہے - اگر ہماری قوم اس پر متوجہ رہیگی اور ایشیائی خیالات کو نہ ملائے گی - جو اَب حد سے زیادہ اجنبی ہو گئے ہیں تو چند روز میں ہماری ملکی تحریریں بھی میکالی واڈیسن کی سی ہو جاوینگی ٭

بعض لوگوں کو شکایت ہے کہ جو لوگ اس زمانہ میں اُردو لکھتے ہیں وہ انگریزی لفظ اپنی تحریروں میں ملاتے ہیں مگر اُن کو غور کرنا چاہیئے کہ زندہ زبان میں ہمیشہ نئے نئے لفظ ملتے اور بنتے ہیں - اور جب کوئی زبان محدود ہو جاتی ہے مُردہ کہلاتی ہے - غیر زبان کے الفاظ کو اپنا کر لینا اہل زبان کا کام ہے مگر اُن کا ملالینا آسان کام نہیں - اہل زبان غیر زبان کے لفظ کو ایسی عُمدگی سے ملا لیتے ہیں جیسے تاج گنج کے روضہ میں سنگ مرمر پر عقیق و یاقوت و زمرد کی پچی کاری ہے - بے شک وہ دوسرا پتھر ہے - مگر ایسا وصل ہوا ہے کہ غور سے دیکھنے پر بھی اوپر سے جڑا ہوا نہیں معلوم ہوتا - اُسی میں سے پیدا ہوا معلوم ہوتا ہے - یہ بات اہل زبان کے سوا دوسرے سے نہیں ہو سکتی اور نہ سب اہل زبان سے - بلکہ صرف اُس سے جسے خدا نے ایسا ملکہ دیا ہو ٭

یہ بات بھی غور کرنی چاہیئے کہ اہل زبان کو دوسری زبان کے لفظوں کے لے لینے کی کیوں ضرورت پڑتی ہے - اس کے متعدد اسباب ہوتے ہیں - ایک مؤرخ جو کسی مُلک کی تاریخ لکھتا ہے اُس کو ضرور ہوتا ہے کہ اُس مُلک کے تاریخی الفاظ یعنی جو تاریخ سے متعلق ہیں اور مُلکوں کی تقسیم اور مناصب اُسی مُلک کی زبان میں قایم رکھے کیونکہ اگر اُن کے لیئے اپنی زبان کے الفاظ اور اصطلاح بدل دے تو وہ تاریخ نہایت نکمّی اور غیر مفید ہو جاوے گی - ٹونس میں جو تاریخیں غیر مُلکوں کی عربی زبان میں ترجمہ تھیں تصنیف ہوئی ہیں - اُن کو دیکھو کہ کس قدر غیر زبان کے الفاظ معرب و غیر معرب اُن میں شامل ہیں - عربی اخبار الجوائب کو دیکھو اُس کا کیا حال ہے - قرآن مجید کو پڑھو اور دیکھو اُس میں کس قدر الفاظ دوسری زبانوں کے داخل ہیں - اگر عربی زبان کے علم ادب اور علوم و فنون میں الفاظ جدیدہ شامل

ہونے بند ہوجاتے تو وہ زبان بھی مثل عربی و سنسکرت و زند کے مُردہ زبان ہوجاتی ٭

علوم و فنون پر کتابیں لکھنے والا بعضی دفعہ مجبور ہوتا ہے کہ جس زبان سے اُس علم کو لیا ہے اُسی زبان کے بعض الفاظ اور مصطلحات بدستور قایم رکھے - دیکھو یونانی زبان سے جو علم طب عربی میں ترجمہ ہوا کس قدر یونانی الفاظ اُس میں شامل ہیں - اگر کسیکو لیٹرغس نہ ہو تو ضرور اسکو تسلیم کریگا - عربی زبان سے کمسٹری انگریزی میں گئی - آج تک بہت سے عربی لفظ انگریزی زبان کی کمسٹری میں شامل ہیں ٭

پوچھو کہ اس مقام پر میں نے کیوں لفظ کمسٹری بولا - اور کیمیا کا لفظ جس سے خود انگریزوں نے لفظ کمسٹری بنایا ہے کیوں نہ بولا - اس کا سبب یہ ہے کہ بہلوگوں میں کیمیا کے لفظ کے ساتھ چاندی سونا بنانے کا خیال پیدا ہوتا ہے جو ایک محض غلط خیال ہے - اب وہ شخص جو اپنی قوم کی ہمدردی رکھتا ہے اور اُن غلط خیالات کو مٹانا چاہتا ہے کسی جگہ کمسٹری اور کسی جگہ کیمیا کا لفظ بول جاتا ہے تاکہ کمسٹری کا لفظ اُس غلط خیال کو نہ آنے دے اور کیمیا کا لفظ کمسٹری اور کیمیا کے ایک ہونے کا خیال پیدا کرے ٭

لٹریچر یعنی علم ادب اہل زبان کے لیئے نہایت وسیع جولان گاہ ہے - اُس میں وہ اپنی طبیعت کا زور دکھلاتا ہے - اُسی کے ذریعہ سے وہ اپنے دل کی بات دُوسرے کے دل میں ڈالتا ہے اپنی شستہ تقریر اور مناسب مناسب الفاظ سے لوگوں کے دلوں کو جس بات پر چاہتا ہے اُبھارتا ہے - اُنہی لفظوں سے کبھی ہنسا دیتا ہے اور کبھی رلا دیتا ہے - پُرانے دقیانوسی خیالوں کو مٹاتا ہے اور نئے نئے خیالات دلوں میں ڈالتا ہے - کبھی واحد کے بدلے جمع اور جمع کے بدلے واحد کے صیغے بولتا ہے - کبھی حاضر کو غایب اور غایب کو حاضر کہدیتا ہے - کبھی ترکیب جملہ کی دوسری زبان کی ترکیب پر گھڑ دیتا ہے - اور اس سب میں ایک لطف اور ایک قسم کا مزا رکھتا جاتا ہے - اگر وہی چال وہ چلے جو اہل زبان نہیں ہے تو سینکڑوں ٹھوکریں کھاتا ہے - یہ مطلب نہیں ہے کہ اہل زبان جو کہے سو صحیح ہے - اور غیر اہل زبان وہ چال چلے تو غلط ہے - نہیں درحقیقت اُس کا کہنا صحیح اور اس کا بولنا غلط ہوتا ہے اور اہل زبان ہی اُس میں تمیز کرسکتا ہے ٭

دوسری زبان کے لفظوں کو اپنی زبان میں بولنا کبھی عبارت کا لطف بڑھانے کے لیئے ہوتا ہے کبھی اپنی زبان کو وسعت دینا اور نئے لفظوں کو اُس میں داخل کرنا مقصود ہوتا ہے کبھی معین کو مطلب کی طرف زیادہ متوجہ کرنے کے لیئے بولا جاتا ہے - کبھی اُس مطلب کی عظمت جتانے کو کہا جاتا

ہے جو عظمت اُس مرادف لفظ سے جو اُس زبان میں مستعمل ہے دل میں نہیں بیٹھتی۔ مثلاً بعضے اہل زبان اپنی تحریر و تقریر میں مناسب موقع پر جس کی مناسبت کو اہل زبان ہی جان سکتے ہیں جنٹلمین کا لفظ بولتے ہیں۔ اگر وہ اُس کی جگہ شریف یا شریفوں کا لفظ بولیں تو اُس لفظ یا مطلب کی عظمت خاک میں مل جاتی ہے۔ اس لیئے کہ ہماری زبان اور عام استعمال میں لفظ شریف کا ذلیل ہوگیا ہے۔ اُس سے بجز اس خیال کے کہ اُس کی حسب و نسب میں کچھ نقصان نہیں ہے۔ شیخ۔ سید۔ مُغل۔ پٹھان ہے اور کوئی خیال پیدا نہیں ہوتا مگر اُس لفظ کے بولنے والا اُس خیال سے زیادہ تر وسیع اور اعلےٰ خیال دل میں بٹھانا چاہتا ہے۔ وہ اس لفظ سے ایسا شخص بتانا چاہتا ہے جو رذیل آدمیوں کی نسبت خاندان میں۔ تعلیم میں۔ حیثیت میں۔ اطوار میں افضل ہو۔ اُس کی تعلیم و تربیت۔ اُس کا چال چلن اچھا ہو۔ نیک اور خوش اخلاق ہو۔ وہ ہر بات میں جو اُس سے متعلق ہو حلیم ہو۔ چال چلن میں۔ حوصلہ و مزاج میں۔ خواہش اور ارادہ میں سلیم ہو۔ ایسا ہونا تعلیم سے شروع ہوتا ہے۔ اور بڑھے کو گنتا اور نیک صحبت میں بیٹھنا اُسکو پورا کرتا ہے۔ اگرچہ شریف کے بھی یہی معنی ہونے چاہئیں مگر جو کہ اُس کا استعمال ایک خاص بات پر ہوگیا ہے تو یہ پورا پورا خیال اُس لفظ سے دل میں نہیں آتا پس ایک محب قوم اہل زبان اُن خیالوں کو دل میں ڈالنے کے لیئے اپنی زبان کو وسعت دیتا ہے۔ اور دوسری زبان کا نیا لفظ اپنی زبان میں ملاتا ہے تاکہ نئے لفظ کے ساتھ نیا خیال دل میں پیدا ہو یہی حال اس قسم کے اَور لفظوں کا ہے۔ اگر ہم اُن سب کی تفصیل لکھیں تو ہمارا یہ آرٹیکل لغت یا اصطلاحات کی ایک کتاب ہو جاوے۔ اسی نمونہ سے ہمارے ہموطن خیال کر سکینگے کہ ہماری قوم کو اپنی زبان کی نسبت بھی کیا کیا کرنا ہے۔ اور ان لغو خیالات کو چھوڑینگے کہ وہ شخص تو انگریزیت پر مرتا ہے۔ انگریزی ہی لفظ بولتا ہے۔ اپنی واقفکاری انگریزوں کی جتاتا ہے۔ کیونکہ کسی جنٹلمین کو ایسے ذلیل خیالات کسی جنٹلمین کی نسبت کرنے زیبا نہیں +

اُردو نظم

ہم نے جو نیچر کی بہت ہائے پکار کی تو اب اُس کا قافیہ کیچڑ تو نہیں رہا۔ بلکہ شاعروں نے اُس کی طرف توجہ کی۔ ہماری زبان کے علم ادب میں بہت بڑا نقصان یہ تھا کہ نظم پوری نہ تھی۔ شاعروں نے اپنی تمام تر عاشقانہ غزلوں اور واسوختوں اور مدحیہ قصیدوں اور ہجر کے قطعوں اور قصہ و کہانی کی مثنویوں میں صرف کی تھی۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ اُن مضامین کو چھونا نہیں چاہیئے تھا۔ نہیں وہ بھی بنا بنا

عمدہ مضامین ہیں - اور جودت طبع اور تلاش مضمون کے لیئے نہایت مفید ہیں - مگر نقصان یہ تھا کہ ہماری زبان میں صرف یہی تھی - دوسرے دوسری قسم کے مضامین - جو درحقیقت وہی اصلی مضامین ہیں اور نیچر سے علاقہ رکھتے ہیں نہ تھے - نظم کے اوزان بھی وہی معمولی تھے - ردیف و قافیہ کی پابندی گویا ذات شعر میں داخل تھی - رجز اور بے قافیہ شعر گوئی کا رواج ہی نہیں تھا اور اب بھی شروع نہیں ہوا - ان باتوں کے نہ ہونے سے حقیقت میں ہماری نظم صرف ناقص ہی نہ تھی بلکہ غیر مفید بھی تھی - مگر نہایت خوشی کا مقام ہے کہ زمانہ نے اسکو بھی رفع کیا - اور اہل پنجاب اس نقص کے رفع کرنے پر متوجہ ہوئے - اردو زبان کے علم ادب کی تاریخ میں ۱۸۷۴ء کا وہ دن جب لاہور میں نیچرل پوئیٹری کا مشاعرہ قایم ہوا ہمیشہ یاد رہیگا ۔

ہز آنر لفٹنٹ گورنر بہادر پنجاب اور مسٹر ہالرائیڈ ڈائیرکٹر پبلک انسٹرکشن پنجاب نے اس مشاعرہ کے قایم ہونے پر بڑی توجہ کی ہے - جس کی شکرگزاری ہماری قوم پر واجب ہے - ہماری قوم کے لایق و فایق لوگوں نے بھی اس پر بخوبی توجہ کی ہے - مولوی محمد حسین آزاد پروفیسر عربی گورنمنٹ کالج لاہور نے اس مشاعرہ کے بقا اور قیام میں سب سے زیادہ ہمت مصروف کی ہے - انکی طبیعت کے زور اور پاکیزگی مضامین اور شوکت الفاظ اور طرز ادا سے ہمکو فایدہ اٹھاتے ہیں - ان کی مثنوی خواب امن جو آفتاب پنجاب میں چھپی ہماری دلوں کو خواب غفلت سے جگاتی ہے - مولوی خواجہ الطاف حسین حالی اسسٹنٹ ٹرانسلیٹر محکمہ ڈائیرکٹر پنجاب کی مثنویوں نے تو ہمارے دلوں کے حال کو بدل دیا ہے - ان کی مثنوی حب الوطن اور مثنوی مناظرہ رحم و انصاف جو پنجابی اخبار میں چھپی ہیں درحقیقت ہمارے زمانہ کے علم ادب میں ایک کارنامہ ہیں - ان کی سادگی الفاظ صفائی بیان عمدگی خیال ہمارے دلوں کو بے اختیار کھینچتی ہے - وہ مثنویاں آب زلال سے زیادہ خوشگوار ہیں بیان میں - زبان میں - آمد میں - الفاظ کی ترکیب میں - سادگی و صفائی میں ایسی عمدہ ہیں کہ دل میں بیٹھی جاتی ہیں - ہاں یہ بات سچ ہے کہ ہمارے ان باعث افتخار شاعروں کو ابھی نیچر کے میدان میں پہونچنے کے لیئے آگے قدم اٹھانا ہے - اور اپنے اشعار کو نیچرل پوئیٹری کے ہمسر کرنے میں بہت کچھ کرنا ہے - مگر ان مثنویوں کے دیکھنے سے اتنا خیال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ خیالات میں کچھ تبدیل ہوئی ہے - اور اس کا بھی تصور ہو سکتا ہے کہ اگر ہماری قوم اس عمدہ مضمون نیچر کی طرف متوجہ رہے اور ایسائن اور شکسپیئر کے خیالات کی طرف توجہ فرمائے اور مضامین عشقیہ اور مضامین خیالیہ اور مضامین مابین واقع اور مضامین نیچر میں جو تفرقہ ہے اسکو دل میں بٹھالے تو ان بزرگوں کے سبب ہماری قوم

کی لٹریچر کیسی عمدہ ہوجاوے گی اور ضرور وہ دن آویگا کہ ہم بھی اپنی قوم کے کسی نہ کسی پر ایسا ہی فخر کریں گے جیسا کہ یورپ کے لوگ ملٹن اور شکسپیئر پر ناز کرتے ہیں۔ مضامین بیان واقع اور مضامین نیچر ایسے پاس پاس ہیں کہ اُن میں دھوکا پڑجاتا ہے۔ مگر درحقیقت پہلا دوسرے سے بالکل علیحدہ ہے۔ پہلا تو ایک بیرونی حالت ہے اور دوسرا اندرونی۔ اسی پچھلے میں وہ طاقت ہے جو دل میں اثر کرتی ہے۔ ابھی تک ہماری قوم کا کلام بیرونی حالت سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے۔ مگر ہمکو اُمید ہے کہ بہت جلد وہ اندرونی حالت تک بھی پہونچ جاویگا ✦

ہماری حالت

ہمارا حال تو اُس بڑھیا کا سا ہوگیا ہے جس کو بانجھ کے لونڈے چھیڑا کرتے تھے۔ اور جب وہ چھیڑنے والے نہ ہوتے تھے تو بڑھیا کہتی تھی کہ کیا آج بازار کے لونڈے مرگئے۔ ہمارے کاموں کی بہ نسبت ہماری ذات اور ہمارے ذاتی خیالات سے لوگوں نے بہت بحث کی لیکن اب بھی وہ بہت ٹھنڈی ہوگئی ہے۔ بہت لوگ سوائے چند متعصبین کے سمجھ گئے ہیں کہ ہم اسلام کی اور مسلمانوں کی کیسی خیرخواہی کرتے ہیں۔ آفتاب اسلام کو جس کی شعاعیں گرد و غبار کے سبب دھوندلی ہوگئی ہیں اور جس کی کرنیں ہم تک نہیں پہونچتیں کس طرح روشن اور چمکتا ہوا کرنا چاہتے ہیں۔ اصلی سرچشمۂ حیات جاودانی کو جو بہت سے نالے ندیوں کے ملجانے سے گدلا اور میلا ہوگیا ہے کس طرح پاک و صاف کرنا چاہتے ہیں۔ ہماری خواہش ہے کہ اسلام جس کا مزا صرف لوگوں کی زبان پر رہ گیا ہے اور حلق سے نیچے نہیں اترتا اُس کا اثر دل تک پہونچایا جاوے۔ ہماری آرزو ہے کہ اسلام جسکو ہم سب سے زیادہ عزیز اور سب سے عمدہ سمجھتے ہیں اُس کا اثر مسلمانوں کے دلوں میں۔ اُن کے اخلاق میں۔ اُن کے چال چلن میں۔ اُن کے معاملات میں۔ اُن کے برتاؤ میں سب میں پایا جاوے۔ اسلام کو صرف زبان ہی سے نیک نیک نہ کہا جاوے بلکہ مسلمانوں کو اُس نیکی کا نمونہ کر دکھایا جاوے۔ ہم نہیں چاہتے کہ کوئی حاجی کہلانے کے لیئے حاجی بنے۔ بلکہ یہ چاہتے ہیں کہ حج کا جو اثر دل میں ہونا چاہیئے اُس کو حاصل کرے۔ اندھے والا حاجی بننے سے تو اسلام کو کچھ عزت نہیں ہوسکتی۔ اُن کے لیئے تو یہی کہنا بس ہے۔ کہ رحمت بر اخلاق حجاج باد ✦

نماز سے اگر صرف ماتھے پر گٹا ڈال لینا مقصود ہے تو وہ تو پوری رُوسیاہی ہے۔ نماز سے نیاز پیدا کرنا چاہیئے۔ دل پر اُس کا اثر بٹھانا چاہیئے۔ اگر طہارت کو صرف ہاتھ پاؤں دھونے پر منحصر سمجھا

تو اسلام کی کچھ پیروی نہیں کی - ظاہری طہارت تو باطنی طہارت کا اشارہ کرتی ہے - پھر اگر باطنی طہارت حاصل نہیں ہوئی تو یہ ظاہری طہارت نجاست سے بدتر ہے - ہم چاہتے ہیں کہ اسلام کے جو روحانی نتیجے ہیں وہ مسلمانوں کو حاصل ہوں ورنہ بکرے کی سی ڈاڑھی اور بکرے کی طرح مینگنوں کی جگالی اور بلی کی سی طہارت اور مکری کے سے فریب سے کچھ فائدہ نہیں - واللہ متم نورہ ولو کرہ المنکرون ٭

مدرسۃ العلوم اسلامی

مدرسۃ العلوم کے کاروبار کی ترقی اور آپس کی موافقت میں جہاں تک ممکن تھا اس سال میں بھی کافی کوشش ہوئی اور خدا کا شکر ہے کہ دونوں میں کسی قدر کامیاب ہوئے - مدرسۃ العلوم کا چندہ اس سال قریب دو لاکھ روپیہ کے پہونچگیا - کمیٹی اس کی تعمیر کے شروع کرنے کی تدبیروں میں مشغول ہے - اس کا پہلا درجہ جس کا نام صرف مدرسہ ہے جاری کر دینا بالکل تجویز ہو گیا ہے جو انشاء اللہ العزیز بہت جلد ظہور میں آتا ہے - اور یہ سب حالتیں ایسی ہیں جن کے ایسے جلد ہونے کی توقع ہرگز نہ تھی - اور جو جدید امیدیں اس کالج کی تائید کی اس سال پیدا ہوئی ہیں اور جن کا ذکر ابھی مناسب نہیں ہے وہ بھی نہایت تسلی بخش ہیں - اور سب سے زیادہ ہمکو ہمارے خدا کی رحمت تسلی دینے والی ہے جسکی رحمت سے ہمکو دعویٰ ہے کہ وہ ضرور ہمارے کاموں کا مددگار ہوگا - آمین ٭

ہمنے اپنے ہموطنوں اور اپنی قوم کے بزرگوں سے بھی التجا کرنے میں کچھ دریغ نہیں کیا - غایت التجا ہماری یہ تھی کہ ہم نے ان سے عرض کیا کہ جن امور کی خرابی کا ہمارے ہاتھ میں رہنے سے اندیشہ ہے ان کو آپ اپنے ہاتھ میں لے لیجئے - اس کے جواب میں ہمارے قدیم مخدوم جناب حاجی مولوی سید امداد علی صاحب نے لکھا کہ تم اپنے افعال و اقوال سے توبہ کرو اور ہم سے ہو جاؤ تو ہم شریک ہوتے ہیں - اگرچہ اس امر کو اس بات سے جو پیشتر کی تھی کچھ تعلق نہ تھا مگر با ایں ہمہ میں اسکو قبول بھی کر لیتا مگر مجھے خیال ہوا کہ اگر ہمارے محب قلبی منشی چراغ علی صاحب مجھ سے کہیں کہ تم ہم سے ہو جاؤ تو ہم شریک ہوتے ہیں تو پھر میں کیا کروں گا - بقول شخصے کہ "گوری کا جوبن چٹکیوں میں ہی جائے" میرا تو یوہیں تکا بوٹے ہو لیگا - میرے افعال و اقوال سے اور مدرسۃ العلوم سے کیا تعلق ہے - مدرسۃ العلوم میں تعلیم مذہبی بلاشبہ اہل سنت و جماعت کو موافق مذہب حنفی کے - اور شیعہ امامیہ کو موافق ان کے مذہب کے اصول مسلمہ کے ہونی چاہیئے - اس باب میں جہاں تک کوئی شخص طمانیت چاہے اور

پختگی کرے سب بجا ہے۔ مگر کسی شخص کے ذاتی مذہب یا اُس کے خاص خیالات سے کیا بحث ہے ؛

جناب مولوی محمد قاسم صاحب اور جناب مولوی محمد یعقوب صاحب نے جو متعصبانہ جواب دیا اُس سے ہر شخص جس کو خدا نے عقل اور محبت قومی اور حب ایمانی دی ہوگی نفرت کرتا ہوگا شیعہ مذہب کی تعلیم کا سلسلہ بالکل علاحدہ ہے جس سے اہل سنت وجماعت کو کچھ تعلق نہیں پس یہ کہنا کیسا بیجا متعصب ہے کہ ہر گاہ اُس مدرسہ میں شیعہ بھی ہوں گے اس لیئے ہم شریک نہیں ہوتے۔ خدا کرے کہ وہ یہ خیال فرما کر کہ ہندوستان میں بھی شیعہ رہتے ہیں مکہ معظمہ کو سدھاریں مگر افسوس ہے کہ میں سنتا ہوں کہ حج وطواف میں بھی شیعہ موجود ہوتے ہیں ؛

افسوس ہے کہ شیعہ وسنی ہیں اس زمانہ میں بہ نسبت اُس زمانہ کے جبکہ امام محمد اسمٰعیل بخاری شیعوں سے روایت کرنے میں کچھ مضایقہ نہیں فرماتے تھے نفاق اور شقاق بہت زیادہ ہوگیا ہے۔ مگر حالت زمانہ کی ایسی ہے کہ اگر شیعہ اپنے تعصب سے سنیوں کو چھوڑیں اور سنی اپنے تعصب سے شیعوں کو چھوڑیں تو دونوں غارت اور برباد ہوجاویں گے۔ ہندوستان میں مسلمان تعداد میں کم ہیں۔ دولت میں کم ہیں۔ عہدوں میں کم ہیں۔ اگر پھر اُن میں بھی شیعہ وسنی وخارجی وناصبی اور وہابی وبدعتی کا تفرقہ پڑے تو بجز بربادا ور غارت ہونے کے آخر کیا نتیجہ ہے۔ ارے کمبخت متعصبو! تم آپس میں لڑا کرنا اور ایک دوسرے کو کافر کہا کرنا۔ مگر جو بات سب کے فائدے کی ہے اُس میں کیوں ایک دل ہوکر شریک نہیں ہوتے۔ عالمگیر نے ایک عامل کی بددیانتی کا ذکر نظیراً کسی دوسرے عامل سے کیا۔ اُس نے عرض کیا کہ حضور ایک ہاتھ میں پانچوں انگلیاں برابر نہیں ہیں۔ عالمگیر نے کہا۔ بلے مگر بوقت خوردن ہمہ برابر می شوند۔ پس اے بزرگو اُس بات میں کیوں تعصب کو کام فرماتے ہو جسمیں سب کا فائدہ مشترک ہے ؛

جناب مولوی محمد علی صاحب مرادآبادی کی خدمت میں بھی التجا کی۔ مگر کچھ جواب نہ پایا۔ ردّ الشقاق في جواز الاسترقاق لکھنے کا کچھ مضایقہ نہیں۔ قومی بھلائی وقومی ہمدردی کے کاموں میں شریک نہ ہونا البتہ مضایقہ ہے ؛

جناب سید الحجاج مولنا حاجی علی بخش خاں صاحب سے جو معاملہ پیش آیا وہ تو طشت از بام ہے اُن کی وہماری تو وہی مثل ہوگئی ہے۔

من ترا حاجی بگویم تو مرا حاجی بگو

یعنی وہ ہمکو بدعہد کہتے ہیں ہم اُن کو بدعہد کہتے ہیں - بہرحال کسی نے بدعہدی کی ہو - وہ بات جس سے کھنڈت پڑگئی اِس قدر ہے کہ تمام امور تعلیم مذہبی تنہا جناب ممدوح کے کیوں نہ سپرد کیئے گئے - دیگر بزرگان دین کو کیوں شریک کیا - وما ھذا الاشقاق مبین ٭

مگر خدا کا شکر ہے کہ یہ مرحلہ بھی جس طرح پر ہو اطے ہو گیا یعنی ساتویں جنوری ۱۸۷۵ء کو علیگڈھ میں بہت اعزہ اسلام جمع ہوئے - اور اُن سب نے اس بات پر اتفاق کیا کہ تعلیم مذہبی کا کلی انتظام اُن سات بزرگوں کے اختیار میں دیدیا جاوے جن کے نام نامی حاشیہ پر ثبت ہیں - اور وہی اِس بات کے مجاز ہیں کہ اَور جس کو چاہیں اپنے ساتھ شریک کرکر کمیٹی مدبران تعلیم مذہب اہل سنت وجماعت مقرر کرلیں - اور جس طرح چاہیں تعلیم مذہبی کا انتظام کریں - اِن ساتوں بزرگوں نے اِس کام کو منظور کیا اور ظاہر اَب کسی کو کوئی مقام کلام باقی نہیں رہا گو کہ کہنے والے کی زبان نہیں پکڑی جاسکتی - اِس تجویز کو کمیٹی خزینۃ البضاعۃ نے بلا عذر تسلیم کیا اور جو خط کہ کمیٹی کی جانب سے بنام اُن ساتوں بزرگوں کے لکھا گیا ہمارے اس آرٹیکل کے اخیر میں بعینہ مندرج ہے جس سے ہر کوئی جان سکتا ہے کہ نسبت تعلیم مذہبی کے بانیان مدرسۃ العلوم کی کیسی نیک نیتی ہے اور اُن کے مخالفوں نے جو یہ امر مشہور کیا تھا کہ مدرسۃ العلوم میں تعلیم مذہبی میں خرابی ڈالی جاویگی وہ محض جھوٹ اور افترا تھا - اور ملکہ معظمہ اور مدینہ منورہ سے جو لوگ فتوے لائے تھے اور ہندوستان میں جو سوالات استفتار علماء کے سامنے پیش ہوئے تھے وہ کیسے اتہامات کے بھرے ہوئے تھے - اب ہماری دعا خدا سے یہ ہے کہ سب کے دل میں قومی ہمدردی کا درد پیدا ہو اور سب متفق ہوکر اُس کام میں مدد کریں جس میں کُل قوم کی بھلائی متصور ہے - ومن اللہ التوفیق ٭

محمد عنایت اللہ خاں صاحب رئیس بہیکم پور ٭
محمد عبد الشکور خاں صاحب رئیس بہیکم پور ٭
محمد مسعود علی خاں صاحب رئیس داناپور ٭
مولوی محمد اسمٰعیل صاحب رئیس علیگڈھ ٭
سید فضل حق صاحب رئیس علیگڈھ ٭
محمد اسمٰعیل خاں صاحب رئیس دناولی ٭
مولوی محمد سمیع اللہ خاں صاحب رئیس دہلوی ٭

شکریہ اعانت اخبارات

شکر خدا کا کہ ہمارے اِس قومی کام کی مدد ہمارے ملکی اخبارات نے بھی کی ہے جن کا شکر ادا کرنا

ہمپر واجب ہے۔ لوگ کہتے ہیں کہ اب صرف تین اخبار ہمارے مخالف رہ گئے ہیں۔ نور الآفاق۔ نور الانوار جو کانپور میں چھپتے ہیں۔ اور آگرہ اخبار جو آگرہ میں چھپتا ہے۔ نور الآفاق کو ہمنے مدت سے نہیں دیکھا اور نور الانوار کو تو آج تک کبھی دیکھا ہی نہیں۔ آگرہ اخبار البتہ ہمارے دیکھنے میں آتا ہے۔ اُس اخبار کو دل لگی کی عادت ہے۔ وہ ہمارے افعال و اقوال کا مخالف اور ہمارے شامتِ اعمال کا ناصح شفیق ہے۔ ایسے اخبار کو ہم اپنے کام کا یعنی مدرسۃ العلوم کا مخالف نہیں سمجھتے بلکہ ہمکو خیال ہوتا ہے کہ شاید مدرسۃ العلوم کو وہ بھی اچھا جانتا ہے اور اُس کی ضرورت بھی تسلیم کرتا ہے۔ جو اندیشہ کہ تعلیم مذہبی کی خرابی کا تھا غالباً اب وہ نہ رہا ہوگا۔ ہاں جو عظیم الشان تدبیر سوچی گئی ہے اور جس میں لاکھوں روپیہ کی ضرورت ہے اُس کے انجام میں آگرہ اخبار کو شبہ ہے اور اسلیئے وہ کبھی اُسکی ہنسی اوڑا دیتا ہے۔ اور خیالی مدرسہ یا شیخ چلی کا سا منصوبہ کہتا ہے۔ مگر آگرہ اخبار کا ایسا کہنا کچھ تعجب کی بات نہیں ہے۔ کیونکہ جو بداقبالی مسلمانوں کی ہے اور خدا کی جو نامہربانی اُن پر ہے اور جسقدر نفاق آپسمیں ہے اور قومی ہمدردی کا جو اُن میں مطلق نشان نہیں ہے۔ اگر اُن سب پر نظر کیجاوے۔ تو ہماری اس تدبیر کی اگر ہنسی نہ اوڑائی جاوے تو اَور کیا کیا جاوے۔ ہم مسلمانوں کی بدبختی کی یہی ایک نشانی کیا کم ہے کہ آگرہ اخبار جو ایک قومی اخبار ہے اور جس کے دو ایڈیٹر نہایت لائق مولوی و منشی ہیں خود اپنی قوم کے کام کی اس وجہ سے کہ ایسے عظیم الشان کام کے انجام دینے کے لائق ہماری قوم نہیں ہے ہنسیاں اوڑاوے۔ اور مثل اُن دو بھائی طالب علموں کے جو ایک دوسرے کی ماں کو من حیث انہ تیری ماں ہے گالی دیتا تھا یہ خیال نکرے کہ یہ ہنسی کس کی اوڑائی جاتی ہے۔ اگر یہ کام درحقیقت قومی بھلائی کا تھا اور بے صرف کثیر وہ انجام نہیں پاسکتا تھا۔ تو اُسپر ہنسی سے زیادہ بہتر تھا کہ اُس کی امداد میں کوشش کیجاتی اگر اُس کے انتظام اور اُسکی کارروائی میں کچھ اندیشہ تھا تو ہم اپنی قوم کے لیئے نہایت مبارک سمجھتے کہ جناب مولوی خواجہ محمد یوسف صاحب کا ایک عنایت نامہ کمیٹی میں آتا اور وہ کمیٹی میں اس لیئے شریک ہونا چاہتے کہ جو جو خرابیاں اُس کے انتظام اور اُسکی کارروائی میں ہوں اُن کو دور کریں اور اصلاح فرماویں ورنہ بولی ٹھولی کسکو نہیں آتی جس کے مونہہ میں زبان ہے کچھ نہ کچھ کہہ ہی لیتا ہے۔ مگر ہم خدا کا شکر کرتے ہیں کہ اب ہم اُن کو بھی مدرسۃ العلوم کی نسبت مہربان پاتے ہیں۔ اور بالتخصیص اُن کے اُس آرٹیکل کا جو اُنھوں نے اخبار مطبوعہ ۲۰۔ جنوری ۱۸۷۵ء میں ارقام فرمایا ہے دل و جان سے شکریہ ادا کرتے ہیں۔ اور ہم بھی یہی چاہتے ہیں کہ جو اخلاق ذمیمہ اور افعال قبیحہ ہمارے [illegible] کالائے بدبریش خاوند۔ مگر جو بات اچھی اور قومی بھلائی کی ہے اُس میں شریک ہو۔ اور جو قباحتیں

اُس میں ہوں اُن کی اصلاح کرو ۔

پنجابی اخبار لاہور۔ کوہ نور۔ سین ٹیفک سوسیٹی علیگڈھ۔ اُردو گائیڈ کلکتہ کا تو ہمارا بال بال احسانمند ہے کہ اُنھوں نے ابتدا سے ہمارے اِس قومی کام کی جسقدر تائید کی ہے اُس کا شکریہ ہم کسی طرح ادا نہیں کر سکتے۔ اُس اجڑے شہر کے اخباروں کا بھی جس کا نام لیتے دل بھر آتا ہے ہم دل سے شکر ادا کرتے ہیں میمو مموریل گزٹ نے ہمدردی قومی کے سوائے حُبِّ وطنی بھی برتنی شروع کی ہے۔ جو آرٹیکل کہ اُنھوں نے مدرسۃ العلوم کی نسبت اپنے یکم اکتوبر ۱۸۷۴ء کے اخبار میں لکھا ہے ہم اُس کے نہایت شکر گزار ہیں ۔

ناصر الاخبار دہلی کی عنایتوں کو اور بالتخصیص اُس عنایت کو جو خاص مضامین کے ایک آرٹیکل لکھنے میں کی ہے ہم بھول نہیں سکتے۔ ہمارے وطن کے اخبار ہم سے اس لیئے ناراض ہیں کہ مدرسۃ العلوم دہلی میں کیوں نہ مقرر ہوا۔ بھائی کہاں ہے وہ دِلّی اور کہاں ہیں وہ دِلّی والے۔ جو نقش کہ مٹ گیا اُس کا اب کیا نام لینا ہے۔ مرثیہ پڑھا کرو اور دِلّی اور دِلّی والوں کو رویا کرو ۔

اودھ اخبار اور اُس کے مالک اور شفیق اڈیٹر صاحب تو دل و جان سے مدرسۃ العلوم کے حامی ہیں اُن کے شکریہ میں یہی کہنا بس ہے کہ ہم اُن کا شکر ادا نہیں کر سکتے ۔

مرقعہ تہذیب لکھنؤ نے جو کچھ اعانت ہمارے قومی کار بار میں کی ہے وہ درحقیقت ایک قومی عنایت ہے اور یہی نہیں ہے کہ صرف اخبار ہی میں چند کلمۃ الخیر لکھنے پر بس کی ہو۔ بلکہ اُس جلسہ کے بعض بزرگوں نے قلم و قدم و درم سے بھی کوشش کرنے پر آمادگی ظاہر کی ہے۔ جو مضمون کہ ۱۲۔ جولائی ۱۸۷۴ء کو ضمیمہ اخبار مذکور میں چھپا اُس کے لیئے کمیٹی خزینۃ البضاعت حد سے زیادہ ممنون ہے ۔

ہم اپنے دکھنی دوستوں یعنی میسور اخبار کے اُس آرٹیکل کے لیئے جو چھٹی ۶۔ اگست ۱۸۷۴ء کے پرچہ میں چھپا۔ اور قاسم الاخبار کے اُس آرٹیکل کی بابت جو شہر ضویں اگست کے پرچہ میں چھپا دل سے شکر گزار ہیں مسلمانوں کی ایسی حالت ہے کہ جب تک دور و نزدیک کے سب مسلمان شریک ہو کر مدد نہ کریں ۱۔ ایک خزانہ آب حیات کا نہ جمع کر لیں جس کی نہریں بہہ کر تمام مُلک کو سیراب کریں۔ اُس وقت تک قومی بھلائی اور قومی ترقی ناممکن ہے۔ اور اگر لوگ یہ خیال کریں کہ ہم اپنے اپنے لیئے جُدا جُدا گڑھا کھود لیں اگرچہ اُس میں پانی کا کچھ رساؤ ہی ہونے لگے۔ مگر یقین جانیں کہ وہ رساؤ بہت جلد خشک اور بند ہو جاویگا۔ جب تک کہ ہم ایک سرچشمہ نہ بنالیں جس کی سوتوں میں کبھی کمی نہ ہو۔ اُس وقت تک قوم کی سرسبزی جو بمنزلہ ایک نہایت وسیع باغ کے ہے غیر ممکن ہے ۔

شمس الاخبار مدراس کا شکر کیئے بغیر ہم نہیں رہ سکتے کہ وہ بھی اس قومی بھلائی میں کلمۃ الخیر کہے بغیر

نہیں رہتا - اس ہماری مختصر شکرگزاریوں سے اسقدر ثابت ہو سکتا ہے کہ اب تمام ہندوستان کے اخبار ہمارے اس قومی بھلائی کے کام میں ممد و معاون ہیں اور بالاتفاق تمام ہندوستان کو اس بات کا یقین ہے کہ مسلمانوں کی حالت اچھی نہیں ہے - اُن کی صلاح و فلاح میں کچھ کرنا چاہیئے - اور اس بات کو بھی سب نے - دوست اور دشمن نے - یار و اغیار نے - مخالف و موافق نے تسلیم کیا ہے کہ اس کام کے لیئے مدرسۃ العلوم سے بہتر کوئی تدبیر نہیں ہے - مگر جو کہ ہم مسلمانوں کی بدبختی سے چند باتوں کی ہم میں کمی ہے اس لیئے اب تک یہ کام پورا نہیں ہوا - قومی کام میں ہماری قوم کو توجہ کم ہے - روپیہ فضول کاموں میں خرچ کرنے میں اندھے ہیں - الا قومی بھلائی میں خرچ کرنے کی عادت نہیں - ایک کام کا ولولا اُٹھتا ہے وہ قایم نہیں رہتا اور اُس کے پورا کرنیکا بہت جلد خیال جاتا رہتا ہے - محنت کی اور جو کام شروع کیا ہے اُسپر کد و کاش کرنے کی عادت نہیں ہے - مگر ہمکو خدا سے اُمید ہے کہ آیندہ کو بہ نسبت گذشتہ کے ہماری قوم اس قومی کام کے پورا کرنے میں زیادہ تر توجہ کریگی +

اس مقام پر جہاں اخباروں کا شکریہ ہمنے ادا کیا یہ نہ سمجھا جاوے کہ میں اپنے مُلک کے بے نظیر اخبار النفع العظیم لاھل ھذا الاقلیم کو بھول گیا - وہ اخبار ہمارے ہندوستان کا فخر اور ہمارے اخباروں کا سرتاج ہے - اسکی زبان سے ہمارا دل و جان زندہ ہوتا ہے - اُس کے شیریں الفاظ اور موزونی کلام سے ہمکو ہماری پچھلی باتیں سب یاد آتی ہیں - اُس نے جو کچھ ہمدردی اس قومی بھلائی کے کام میں کی ہے اُس کو سب سے اخیر اس لیئے بیان کیا ہے کہ ہمارے انجام مقاصد کے لیئے شگون نیک ہو - جو آرٹیکل یکم دسمبر کے پرچہ میں چھپا ایسا درد آمیز و محبت خیز ہے جس کے اثر کا نقش ہر صاحب کے دل پر ہوتا ہے - ہم ہزار ہزار زبان سے اُس کا شکر ادا کرتے ہیں - اور اُس آرٹیکل کو بعینہ اس مقام پر نقل کرتے ہیں تاکہ ہمارا یہ ناچیز پرچہ بھی اُس لعل درخشاں کی روشنی سے منور ہو +

وھو ھذا

الکلام فی حالۃ المسلمین الھندیین والیقاظھم عن نعاس الغفلۃ فی ھذا الحین

لما نری الاسلام ضعیفا واھلہ فی حضیض المذلۃ وضیعا کان او شریفا فاخذنا الاسف الشدید واللھف المزید وکذلک یعارضنا الغبطۃ اذ نشوف الھنود (ای عبدۃ الاصنام) عاکفین علی المعارج العظیمۃ من حیث الثروۃ والرخاء وما کان ذلک لھم الا بید ترقیھم وسعیھم فی

اخذ العلوم وتحصيل الفنون فانا لا نجد في المدارس من اطفال المسلمين الا عددا يسيرا بخلاف
الهنود فان اطفالهم بالرغبة والكثرة يتعلمون العلوم الحكمية والفنون الرياضية بلغة
انكليزية فيكيدنا احوال جميع المسلمين لا سيما حالة الهنديين فانهم مصرون على اخذ
الرذائل وترك الفضائل لا يجاملون بانفسهم واولادهم فكيف بالاغيار ولا يعبرون شيئ
من الحوادث الكائنة في هذه الاعصار لا يعلمون اطفالهم الا البطالة ولا يرغبون اولادهم
الا الى السفاهة او الجهالة فتعودوا على ترك الاشغال والحرف الجيدة واستعمال الملاهي
والملاهب وانهماك في المعاصي والمعائب ونبذ الرغائب وادخار العيوب والاعوار
والمثالب لا يرون الى عبدة الاصنام كيف يبالغون في الاحترام وتحصيل الحرف والصنائع
بتعلمهم لسان الحكام حتى انهم يصعدون على المشارف العالية العظيمة دوما ويصلون المراتب
الفخيمة من العز والتمكين والثروت يوما فيوما - واهل الاسلام مالهم وقع عند الحكام
ولا عزة بين الانام وهذا العصر عصور وترقي العلوم ودهور اشاعة العمل على المعلوم
واهل الاسلام في هذه الايام ايضا راقدون في رقدة الغفلة والبطالة او ما يشهد هؤلاء
النائمون في غياهب الجهالة ان امة انكليزية كيف بالغوا في اختراع الآلات العجيبة والادوات
الغريبة المساعدة على التمدن والعمران في هذه الاوان فاشرقت ممالكهم باشراق شوارق
العلم والكمال وبرعت امتهم في ايجاد العجايب وابداع الغرايب بانهماكهم في تلك الاعمال فسبقوا
الامم السالفة في العلم والعمل وفازوا فوزا عاليا في الغطانة والفضل وقد كانت امة انكليزية
في العصور الخالية والدهور الماضية هائمة في فيافي السفاهة والسمج والهوان و
غائصين في بحار الجهالة والامتهان حتى اخذوا من العلوم ما اخذوا وعملوا على ما
عملوا الى ان برعوا واخترعوا اشياء كثيرة باذهان صافية وعقول وافية فيالهم من عقول
واذهان استولوا بها على البلاد النفيسة اعني هندوستان وقد مضت مدت من
الازمان على ان امة انكليزية استولت على البلاد الهندية وبالغت في اشاعة العلوم
والفنون في هذه البلاد فقلدهم عبدة الاصنام واخذوا في تحصيل العلوم حتى انهمكوا
الى المناصب الجليلة ولكن مسلمي الهند لا يلتفتون الى تعلم العلوم يخرجوا من ظلمات
الذل والجهل الى نور العقل والعلم والفضل فلو رغبوا الى تحصيل العلوم والفضائل
لفازوا الى المشارف العظيمة والمناصب الجليلة الفخيمة وحصل لهم العز

والاعتبار والتمكين ومن وقعهم ليان على الناس وقع الاسلام فالمسلمون الهنديون قد استهنوا الاسلام بامتهانهم وصغروا الايمان بهوانهم وانا نتيقن على انهم ان مالوا الى تحصيل العلوم والفنون في هذا الحين فيظهر فضلهم في قلائل الايام على العالمين اذ اذهانهم اصفى وقلوبهم اذكى من اذهان الهنود وقلوبهم فلا بد لهم ان يقلدوا امة انكليزة في اخذ العلوم واستعمال الصنائع وامة انكليزة انما تريد تعليم رعيتها قاطبة لا خصوصية فيه للهنود ولكن نحن لا نجد الى ذلك سبيلا اذ المسلمون لا يجمعون على امر يكون فيه صلاحهم واصلاحهم ولا يرغبون الى شئ يوجد فيه فلاحهم ونجاحهم ولا يتفكرون في انه قد حان زمان انتكاسهم وطلاحهم وقربت ايام ذلهم وهوانهم وكسر طماحهم - قد استحوذ عليهم الحمق والطيش فضاق عليهم العيش وصار الهجر دليلهم وسد سبيلهم حتى انهم من يريدهم خيرا يزعموا نه معاند وذلك الخير لانفسهم شرا وضيرا - واعظم الشواهد على ذلك احوال الجناب نجم الهند السيد احمد خان بهادر الذي بالغ في حماية الاسلام والمسلمين واراد ان يوصلهم الى المناصب الجليلة والمراتب الجزيلة بتعليم العلوم الدينية والفنون الدنيوية على طراق مستحسنة فاستجمع المسلمين على ان يحشدوا ويهارقوا وافرا من المصاريف لمدرسة اسلامية لذلك فتشاخسوا في هذا تشاخسا كثيرا منهم من قام لتكفيره ومنهم من سعى في قطع تدبيره مدبرا له من غير تدبر حتى وقع الشغب العظيم في المسلمين وبعض مخالفيه اشتهروا في الجرنالات مطاعن المومى اليه الى ان تاخر كثيرا من الناس من نصرة المدرسة الموصوفة بل اخروا في تفويق بانيها وهدم مبانيها ولم ينظروا الى عوايدها ولم يفهموا فوايدها واقامة تلك المدرسة في هذا الزمان من الواجبات اذ الدهر العسوف قد استصعب على المسلمين فذل رقابهم جبرين

ليس البلية في ايامنا عجبا ✦ بل السلامة فيها اعجب العجب
ليس الجمال باثواب يزينها ✦ ان الجمال جمال العلم والادب
ليس اليتيم الذي قد مات والده ✦ ان اليتيم يتيم العقل والحسب
ايها الفاخره جهلا بالنسب ✦ انما الناس كلام واب
هل تريهم خلقوا من فضة ✦ ام حديد ام نحاس ام ذهب
هل تريهم خلقوا من فضلهم ✦ هل سوى عظم ولحم وعصب

انما الفخر لعقل ثابت ✤ وحیاء وعفاف ادب

وانا لا نشك في ان اقامة المدرسة الاسلامية الموصوفة انفع للمسلمين من شغبهم هذا اذ لا طائل تحت شغبهم وكدحهم الى تكفير الباني وتفسيقه ابدا لانهم يخرون باقوالهم الباطلة الفاسدة وارايهم الكاسدة عن النفع العظيم والربح الجسيم الذي يحصل لاطفالهم بتعلم العلوم الجديدة في المدرسة الموصوفة فيا ايها المسلمون ادركوا زمانكم هذا واجتهدوا والتعليم اطفالكم واحشدوا والمصاريف لاقامة المدرسة الاسلامية رافته على اولادكم لكي يبلغوا بعد تعلم العلوم والفنون الى المشارف العالية والمناصب الجزيلة والا فستندمون بعد قلائل الازمان حيث لا ينفعكم الندم ✤

العلم زين فكن للعلم مكتسبا ✤ وكن له طالبا ما كنت مقتسبا

واركن اليه وثق بالله واغن به ✤ وكن حليما رضين العقل محترسا

لا تسأمن قاما كنت منهمكا ✤ فالعلم يوما واما كنت منغمسا

وكن فتى ناسكا محض التقى ورعا ✤ للدين مقتسنا للعلم مفترسا

فمن تخلق بالاداب ظل بها ✤ رئيس قوم اذا ما فارق الرؤسا

واعلم هديت بان العلم خير صفا ✤ اضحى لطالبه من افضل سلسا

واما الذين يكفرون الباني فلا يدله ان لا يبالي بهم اذا اسفهاء لا محالة اعداء للكمال وهذه عادة جارية من قديم الزمان تراب على راس الزمان فانه زمان عقوق لازمان حقوق فكل رفيق فيه غير موافق وكل صديق فيه غير صديق ✤

نقل خط

جو کمیٹی خزینۃ البضاعۃ سے اُن بات بزرگوں کے نام جاری ہوا جنہوں نے اہتمام تعلیم مذہب اہل سُنّت وجماعت کا اپنے ذمہ لیا ہے ✤

مخدوم ومکرم معظم ومحتشم مطاع بندہ سلامت —

بعد سلام مسنون التماس یہ ہے کہ روئداد اجلاس کمیٹی خزینۃ البضاعۃ مورخہ ۱۱ جنوری ۱۸۷۵ء بذریعہ نیاز نامہ ہذا خدمت عالی میں بھیجتا ہوں۔ اُس سے ظاہر ہوگا کہ جو تجویزیں ۷ جنوری ۱۸۷۵ء کو بمقام علیگڈھ آپ نے بشمول دیگر مسلمانان کی تحیں وہ سب حسب ضابطہ روئداد میں مندرج ہوگئیں

اور جن لوگوں کو آپ نے کمیٹی مدبران تعلیم مذہب اہل سُنّت و جماعت کا ممبر ہونا تجویز فرمایا تھا اُن کے نام نامی حسب ضابطہ روئیداد میں مندرج ہو گئے۔ منجملہ اُن صاحبوں کے سات بزرگوں نے اپنی منظوری ممبر ہونے کی ظاہر کر دی تھی۔ مگر نواب محمد محمود علی خاں صاحب رئیس جھتاری اور حاجی محمد فیض احمد خاں صاحب رئیس دتاؤلی اور محمد ارشاد علیخاں صاحب اور مولوی محمد لطف اللہ صاحب اور مولوی عبد القیوم صاحب اور مولوی محمد علی صاحب وہاں موجود نہیں تھے۔ اُن بزرگوں نے جنہوں نے ممبر ہونا منظور کر لیا تھا یہ بات فرمائی تھی کہ ہم بطور خود تحریراً خواہ تقریباً اُن لوگوں سے منظوری حاصل کر لینگے۔ پس اُمید ہے کہ آپ بزرگان مذکورہ بالا سے نسبت منظوری ممبری کے طے فرمالیں اور اُن میں سے جو صاحب ممبر ہونا منظور کریں اور جو نا منظور کریں اُن کے اسمار مبارک سے مطلع فرماویں۔ تاکہ بنظر اطلاع دیگر ممبران مندرج روئداد کیئے جاویں۔ یہ بھی آپ کو معلوم ہے کہ بموجب تجویز مذکورہ بالا کے یہ امر بھی طے ہو گیا ہے کہ اُن سات بزرگوں کو جنہوں نے ممبر ہونا منظور کر لیا ہے اس بات کا بالکلیہ اختیار ہے کہ جس جس کو چاہیں کمیٹی مدبران تعلیم مذہب اہل سُنّت و جماعت کا ممبر مقرر کریں پس آپ ساتوں صاحب باہم صلاح اور مشورہ کر کر جس جس کو کمیٹی مدبران تعلیم مذہب اہل سُنّت و جماعت میں داخل کرنا چاہیں داخل فرماویں۔ کسی کو اس میں کچھ مداخلت نہیں ہے۔ اور اپنی کمیٹی کی کارروائی کے لیئے بھی جو قواعد کہ مناسب ہوں تجویز فرماویں۔ صرف اتنی بات چاہیئے کہ جو قواعد آپ تجویز کریں اُسکی ایک نقل اور اپنے اجلاس کی روئداد ہمیشہ دفتر کمیٹی خزینۃ البضاعۃ میں ارسال فرماتے رہیں تاکہ بنظر اطلاع ممبران کمیٹی خزینۃ البضاعۃ کے وہ کاغذات بھی چھپتے رہیں ٭

دوسرا امر قابل عرض یہ ہے کہ علیگڈھ میں جو یہ گفتگو ہوئی تھی کہ ممبران کمیٹی مدبران تعلیم مذہب اہل سُنّت و جماعت کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ اپنی کمیٹی کے کسی ممبر کو جس وقت چاہیں کثرت رائے سے موقوف کر سکیں اسکی نسبت یہ التماس ہے کہ آپ اپنی کمیٹی جمع کر کے اس امر پر اور اُسکے نیک و بد پر بہ خوبی غور فرمالیں اور جو تجویز قطعی اور اخیر نسبت امر مذکورہ کے ٹھہرے اُس سے مطلع فرمائیے۔ تاکہ اُس کی تعمیل کے لیئے حسب ضابطہ کارروائی کیجاوے ٭

تیسری عرض یہ ہے کہ تمام معاملہ تعلیم مذہب اہل سُنّت و جماعت کا اُن ساتوں بزرگوں کے جنہوں نے ممبر ہونا قبول کر لیا ہے اور اُن کے جن کو کہ آیندہ وقتاً فوقتاً آپ اپنا شریک کرینگے سپرد ہے۔ اور اُنھیں کو اُسکی نسبت اختیار کامل حاصل ہے۔ وہی لوگ مدرسان تعلیم مذہبی تجویز کرینگے اور وہی لوگ سلسلہ کتب مذہبی مقرر کریں گے۔ پس اُمید ہے کہ آپ سب صاحب متوجہ ہوں اور جو امور آپ نے

اپنے ذمہ اختیار کیئے ہیں اُن کا انتظام اور انصرام فرمادیں ٭

چوتھی عرض یہ ہے کہ سلسلہ کُتب درسی مذہبی کا جو آپ مُقرر فرمادیں اُس کے چار درجے حسب تفصیل ذیل ہونے چاہئیں۔ اوّل سلسلہ عام ضروری درسی کتابوں کا۔ یہ سلسلہ صیغہ مدرسہ سے متعلق ہوگا جس کا ذکر طریقہ تعلیم کی دفعہ ۸ میں مندرج ہے۔ اِس درجہ میں جو لڑکے تعلیم پاویں گے اُن کی مدت تعلیم جُملہ علوم کے لیئے پانچ برس مُقرر ہے۔ اِس درجہ میں ہر طالب علم کو مذہبی کتابوں کا پڑھنا ضرور ہوگا۔ اِس درجہ کے طالب علموں کی استعداد اس درجہ تک پہونچے گی کہ وہ عربی اور فارسی عبارت معہ قواعد صرف ونحو بخوبی پڑھ سکتے ہوں گے اور عربی وفارسی عبارت کے معنی اور مطلب بخوبی سمجھ سکتے ہونگے پس اِس صیغہ کے لیئے ایسے درجہ کی کتابیں عربی زبان کی تجویز کی جاویں جو رفتہ رفتہ اُس قدر استعداد کے طالب علموں کے مناسب ہوں۔ اور یہ بھی تجویز کیا جائے کہ صرف اور نحو کے کس درجہ تک پہونچ جانے کے بعد عربی سلسلہ مذہبی کتابوں کا پڑھنا شروع کرایا جاویگا ٭

علاوہ اس کے اسی درجہ کی لیاقت کے موافق ایک دوسرا سلسلہ مذہبی کتابوں کا فارسی زبان کا منتخب ہونا چاہیئے تاکہ جو لوگ عربی زبان کی تعلیم اختیار نہ کریں گے اور فارسی زبان میں تعلیم ہونا چاہیں گے اُن کو وہ سلسلہ مذہبی تعلیم کا پڑھنا پڑیگا ٭

اس کے سوا اسی قسم کا ایک تیسرا سلسلہ مذہبی کتابوں کا اُردو زبان میں مرتب ہونا چاہیئے تاکہ جن لوگوں نے یورپ کی زبانیں اختیار کی ہونگی اُن کو اُس اُردو سلسلہ کے ذریعہ سے مذہبی تعلیم حاصل کرنی ضرور ہوگی ٭

دوم سلسلہ اُس سلسلہ سے اعلےٰ درجہ کی مذہبی کتابوں کا مقرر ہونا چاہیئے۔ کیونکہ یہ سلسلہ مدرسۃ العلوم کے ادنےٰ درجہ سے علاقہ رکھیگا جس کا ذکر دفعہ ۱۰ طریقہ تعلیم میں ہے اور اس درجہ میں بشمول دیگر علوم کے چار برس تک تعلیم ہوگی ٭

اِس درجہ میں دینیات کی ایسی کتابیں عربی کی مُنتخب ہونی چاہئیں جو ایک مُستعد طالب علم کے پڑھنے کے لائق ہوں اور جو عموماً اعلےٰ درجہ کے طالب علموں کے درس تدریس میں داخل ہوں اگر اِس درجہ کے لیئے فارسی زبان کی کتابوں کا بھی کوئی سلسلہ منتخب ہو تو نہایت مناسب ہوگا بلکہ اِس درجہ کے لائق اُردو زبان میں بھی کوئی سلسلہ پیدا کیا جاوے تو مُسلمانوں کے حق میں نہایت مفید ہوگا۔ اور اگر آپ کی کمیٹی توجہ فرمائے گی تو بذریعہ تصنیف اور ترجمہ کُتب بزبان اُردو ایسا سلسلہ مرتب ہوجانا کچھ مشکل نہ ہوگا ٭

تیسرا سلسلہ اس سلسلہ سے بھی اعلےٰ درجہ کی مذہبی کتابوں کا مقرر ہونا چاہیئے کیونکہ یہ سلسلہ مدرسۃ العلوم کے اعلےٰ درجہ کی تعلیم سے علاقہ رکھتا ہے جس کا ذکر دفعہ ۱۱ طریقہ تعلیم میں ہے۔ اس سلسلہ میں ایسی مشکل اور دقیق کتابیں داخل ہونی چاہئیں جو ایک پورے اور کامل فاضل ہونے کے لیئے درکار ہیں اور اگر اس درجہ کے لیئے بھی فارسی اور اردو زبانوں کا سلسلہ بھی مرتب کیا جائے تو نہایت مُحدمات ہوگی +

چہارم۔ یہ تینوں سلسلے اس لحاظ سے مرتب ہوں گے کہ طالب علموں کو اور علوم کے پڑھنے کا بھی جس کے ساتھ یہ سلسلہ مذہبی پڑھایا جائے گا موقع رہے۔ لیکن بعض طالب علم ایسے ہونگے جن کی خواہش یہ ہوگی کہ صرف دینیات ہی میں اعلےٰ اور کامل درجہ کی تعلیم پاویں پس اُن کے لیئے ایک عُمدہ سلسلہ خاص صرف عربی زبان کا مرتب کرنا چاہیئے جس میں کتابیں ہر ایک درجہ میں کسی قدر زیادہ اور بہ نسبت کتب سلسلہ ہائے مذکورہ بالا زیادہ مشکل اور زیادہ دقیق ہوں کیونکہ جو لوگ صرف دینیات ہی میں اعلےٰ درجہ کی تعلیم پاویں پس اُن کے لیئے ایک عمدہ سلسلہ خاص صرف عربی زبان کا مرتب کرنا چاہیئے جسمیں کتابیں ہر ایک درجہ میں کسیقدر زیادہ اور بہ نسبت کُتب سلسلہ ہائے مذکورہ بالا زیادہ مشکل اور زیادہ دقیق ہوں۔ کیونکہ جو لوگ صرف دینیات ہی میں اعلےٰ درجہ کی تعلیم چاہینگے اُن کو پوری کامل درجہ کی اور دقیق تعلیم ہونی چاہیئے +

یہ تمام سلسلے جن کا اوپر مذکور ہوا مذہب اہل سُنت وجماعت کے مطابق حنفی مذہب کے مُنتخب ہونے چاہئیں کیونکہ تمام اہل ہند سُنّی حنفی مذہب ہیں اور مدرسۃ العلوم میں حنفی مذہب کی تعلیم ہوگی تعلیم دینیات میں علوم مفصلہ ذیل داخل ہیں۔ فقہ۔ حدیث۔ تفسیر۔ اصول فقہ۔ اصول حدیث۔ اصول تفسیر۔ علم عقائد۔ علم کلام۔ پس انہیں علوم کی کتابیں سلسلہ تعلیم علوم مذہبی میں جس طرح کہ مناسب ہوں داخل کیجاویں۔ یہ سب تفصیل مَیں نے اس لیئے التماس کی ہے کہ جو درجات تعلیم مدرسۃ العلوم میں مقرر ہوئے ہیں اُن سے آپ کو بلا تکلف اطلاع رہے۔ اور اُسی مناسبت سے سلسلہ کُتب درسیہ مذہبی کا قرار دینے میں آسانی ہو +

اس امر کی اطلاع کرنی بھی مجھ کو ضرور ہے کہ آپ بہت جلد اور سب سے اوّل جن لوگوں کو اپنے ساتھ شامل کرنا منظور ہو اُن کو شامل کرکے اپنی پوری کمیٹی کر لیجئے اور سب سے اوّل اور نہایت جلد وہ کتابیں جن کا ذکر سب سے پہلے سلسلے میں ہوا ہے منتخب اور تجویز فرمائیے۔ اور اُن کی فہرست سے کمیٹی خزینۃ البضاعۃ کو مطلع فرمائیے تاکہ یہ کمیٹی اُن کے بہم پہونچانے میں

سعی و کوشش کرے۔ کیونکہ جب تک یہ سلسلہ مرتب نہ ہو جاوے گا اور سب کتابیں بہم نہ پہنچائی جاوینگی تعلیم شروع نہ ہو سکیگی۔ والسلام +

آخری پرچہ

تہذیب الاخلاق

سوتوں کو جھنجھوڑتے ہیں تاکہ جاگ اُٹھیں۔ اگر اُٹھ کھڑے ہوئے تو مطلب پورا ہو گیا۔ اور اگر نیند میں اُٹھانے سے کچھ بڑبڑائے اور کچھ جھنجلائے۔ اِدھر ہاتھ جھٹک دیا اُدھر پٹخ دیا اور جھنجلاہٹ میں اینڈے پڑے رہے تو بھی توقع ہوئی کہ تھوڑی دیر بعد جاگ اُٹھیں گے۔ شاید ہمارے بھائیوں کی اس اخیر درجہ تک نوبت آگئی ہے اگر یہ خیال ٹھیک ہو تو ہمکو بھی زیادہ چھیڑنا نہ چاہیئے اور تہذیب الاخلاق کو بند کر کر دور سے نیند کے اُن خمار آلودوں کا جواب صرف جھنجلاہٹ سے اینڈے پڑے ہیں اُٹھنا اور ہوشیار ہونا دیکھنا چاہیئے۔ بچے اُٹھاتے وقت کہہ اُٹھتے ہیں کہ ہمکو اُٹھائے جاؤ گے تو ہم اَدھ پڑے رہیں گے تم ٹھہر جاؤ ہم آپ ہی اُٹھ کھڑے ہونگے بچہ کڑوی دوا پیتے وقت بسورکر ماں سے کہتا ہے کہ بی یہ مت کہیے جاؤ کہ شابش بیٹا پی لے پی لے تم چپ ہو رہو میں آپ ہی پی لوں گا۔ لو بھائیو۔ اب ہم بھی نہیں کہتے کہ اُٹھو اُٹھو۔ پی لو پی لو۔ اس سے میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ میں اپنے کو ناصح مشفق سمجھتا ہوں بلکہ جو ہٹ اور جو حالت ہماری قوم کی ہے اُس کو جتلانا چاہتا ہوں +

ایک دن تھا کہ ہم بھی اُسی رنگ میں مست تھے۔ ایسی گہری نیند سوتے تھے۔ کہ فرشتوں کے بھی اُٹھائے نہ اُٹھتے تھے۔ اب ہماری یہ مثل ہے۔

لو آج میر مسجد جامع کے ہیں امام
جن کا شراب دھوتے تھے کل جانماز کا

کیا کیا خیالات ہماری قوم میں ہیں جو ہم میں نہ تھے۔ اور کیسی کیسی کالی گھٹا
ہماری قوم پر چھا رہی ہیں جو ہم پر نہ تھیں۔ جب رند تھے تو فرہاد سے بڑھ کر۔ جب
جب زاہد خشک تھے تو نہایت ہی اکھڑ تھے۔ جب صوفی تھے تو رومی سے ٹکر
تھے۔ اب خاکسار ہیں اور اپنی قوم کے غمخوار۔ تمکو کس نے جگایا؟ دل اور زیادہ
دل کی گھڑت ایسی تھی جس میں ہمیشہ غمخواری تھی۔ پر سوتا تھا۔ زمانہ نے جھٹکا دیا اور جاگا۔
دفعتہً دیکھا کہ دُنیا اُلٹ گئی اور رنگ برنگ کی پھلواری سب اُجڑ گئی۔ قوم کی حالت
وہ دیکھی کہ خدا کسی کو نہ دکھلائے۔ اسلام کی وہ صورت پائی کہ خدا کرے کافر بھی نہ پائے۔
اِس بربادی کے سبب کا خیر قوم کو تو اَور ہی خیال ہوا۔ پر غلط ہوا۔ اور مجھ کو جو ہو
خود اپنی قوم کی حالت کا ابتر ہونا تھا۔ قوم کیا دنیا کی باتوں میں اور کیا دین کے کاموں میں
ایسے تاریک گڑھے میں پڑی تھی کہ اِدھر اُدھر کی چیزیں تو درکنار وہ اس گڑھے
بھی نہ دیکھ سکتی تھی جس میں پڑی تھی۔ پھر میرا دل آخر دل ہی تھا پتھر نہ تھا جو نہ پگھلتا
اور اپنی قوم کی حالت پر غم نہ کرتا۔ ایک مدت تک اِسی غم میں پڑا سوچتا رہا کہ کیا کروں
جو خیالی تدبیریں کرتا تھا کوئی بن نہ پڑتی نہ معلوم ہوتی تھیں۔ جتنی اُمیدیں کرتا تھا سب
ٹوٹ ٹوٹ جاتی تھیں۔ آخر یہ سوچا کہ سوچنے سے کرنا بہتر ہے۔ کرو جو کچھ کر سکو۔
اسی بات پر دل ٹھہرا ہمت نے ساتھ دیا اور صبر نے سہارا اور اپنی قوم کی بھلائی کی
قدم گاڑا۔ اس میں خدا کی طرف کا بدلہ تو نہ جب معلوم تھا اور نہ اب معلوم ہے۔ مگر قوم کی
طرف کا بدلہ اُسی وقت سے معلوم تھا جو اَب ظاہر ہے۔ کافر۔ مرتد۔ ملحد۔ زندیق۔ قوم
اسلام کا دشمن۔ مسلمانوں کا ہاجی۔ قوم کا عیب جو۔ دین دنیا سے آزاد۔ کہنا اور سننا قوم کا
دو چار صلواتیں سُنا دینا۔ اور ہم پر اِس مثل کا صادق آنا کہ "دھوبی کا کُتا گھر کا نہ گھاٹ
کا" مگر شکر ہے کہ اُن کی کسی بات نے ہمارا دل نہیں دکھایا۔ اور ہمیشہ ہمارے منہ سے
یہی آیا کہ اے خدا اُن پر رحم کر کیونکہ وہ نہیں جانتے۔

اُنہی قومی بھلائی کے ولولوں میں سے تہذیب الاخلاق کا نکالنا بھی ایک ولولہ ہوا
جس کا اصلی مقصود قوم کو اُس کی دینی اور دُنیاوی ابتر حالت کا جتلانا اور سوتوں کو جگانا
بلکہ مُردوں کو اُٹھانا اور بند سڑے ہوئے پانی میں تحریک کا پیدا کرنا تھا۔ یقین تھا کہ
سڑے ہوئے پانی کو ہلانے سے بدبو زیادہ پھیلے گی۔ مگر حرکت آجانے سے پھر خوشبو

ہوجانے کی توقع ہوتی تھی - پس کیا ہمنے جو کچھ کرنا تھا - اور پایا ہمنے جو کچھ کہ پانا تھا
خدا سے آرزو ہے کہ اگر ہمنے وہ نہیں کیا جو ہم کو کرنا تھا تو وہ وہی کرے جو اُس کو سب
ہے -

از بندہ خضوع و التجا می زیبد
بخشایش بندہ از خدا می زیبد
گر من کنم آنکہ آں مرا نازیباست
تو کن ہمہ آنکہ آں ترا می زیبد

سات برس تک ہمنے بذریعہ اپنے اس پرچہ کے اپنی قوم کی خدمت کی - ہم
جوش سے جس تاریک گڑھے میں وہ چلی جاتی تھی اُس سے خبردار کیا - دنیاوی
میں جن تاریک خیالات کے اندھیرے میں وہ مبتلا تھی اُس میں اُن کو روشنی دکھا
مذہب اسلام پر نادانی کی جس قدر گھٹائیں چھا رہی تھیں اُن کو ہٹایا اور اُس کے
نور کو جہاں تک ہم سے ہو سکا چمکایا - اُردو زبان کا علم ادب جو بد خیالات اور مہمل
و بھدے الفاظ کا مجمع ہو رہا ہے اُس میں بھی جہاں تک ہم سے ہو سکا ہمنے اصلا
چاہی - یہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ ہمنے اس میں کچھ کیا - مگر ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے
اپنی دانست میں ان باتوں میں بقدر اپنی طاقت کے کوشش کی - قومی
قومی عزت - سلف از یعنی اپنے آپ عزت کا خیال اگر ہمنے اپنی قوم میں پیدا
تو ان لفظوں کو تو ضرور اُردو زبان کے علم ادب میں داخل کیا - ہمنے کچھ کیا ہو یا نہ
مگر ہر طرف سے تہذیب و شایستگی کا غلغلہ سُنا - قومی ہمدردی کی صداؤں کا بلند
کانوں میں آنا - اُردو زبان کے علم ادب کا ترقی پانا - یہی ہماری مرادیں تھیں جو کہ
بھر پایا - اَب بہت لوگ ہیں جو اِن باتوں کو پکارتے ہیں گو اس وقت لہری مہ
لہریں کھاتے ہیں مگر پانی میں حرکت ہی آجانا کافی ہے پھر وہ خود اپنی پنسال میں
چرس ہو رہیگا - اس لیئے مناسب ہے کہ اَب ہم بس کریں اور پانی کو آپ ہی
چرس ہونے دیں +

ہمارے دوست ہماری اس خاموشی کا کوئی سبب دُور از کار نہ خیال کریں
اور نہ اُس پر التفات کریں گے جو ہمارے ناصح نور الآفاق نے اپنے اخیر پرچہ

ھا تھا بلکہ یہ خیال کریں گے کہ ہم کسی دوسری قومی بھلائی کے کام میں مصروف ہونگے جو اس سے بھی زیادہ قوم کو مفید ہوگا - خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے " ما ننسخ من آیۃ او ننسھا نات بخیر منھا او مثلھا " اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ ہمارے بہت سے ایسے دوست ہیں جو اس پرچہ کے بند ہونے سے نہایت ہی شکستہ خاطر ہوں گے - مگر ہم اُن سے معذرت کرتے ہیں اور اب اس پرچہ کو اُن سے رُخصت کرتے ہیں اور وہ دن بھی اب آنے والا ہے کہ ہم خود ہی اُن سے رُخصت ہوں گے +

ہم نے اپنے اس ارادہ سے اپنے بعض دوستوں کو مطلع کیا تھا - اور جب اُن کو معلوم ہوگیا کہ ہم نے یہ ارادہ مصمم کرلیا ہے تو اُنھوں نے ہمارے ان سات برس کے پرچوں کے ریویو لکھے ہیں جن کو ہم نہایت احسانمندی و شکرگزاری سے اس اپنے اخیر پرچہ میں درج کرتے ہیں - والسلام +