



تشنيف المسامع
بجمع الجوامع



أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر
الزركشي الشافعي

الماسيل قال الهندكي وابن الحاجب ان الامر بمطلق الماهية امر جزئي من جزات
 الماهية لا بالكلية المشتركة فاذا قيل ان من غير تعين فالمطلوب الفعل الجزئي
 الممكن لطابق الماهية الكلية المشتركة لان الماهية هي المطاوعة ان الماهية
 الكلية مستحيل وجودها في الايمان فلا تطلب قال المصنف وليس بشي يعني لانا
 نفرد من الماهية بشرط شي وبشرط لا شي وبالشروط واذا فرقت بينها علمت ان
 المطلوب الماهية من حيث هي لا بقيد اكبره ولا بقيد اقله ولا يلزم من عدم اعتبار
 احدهما اعتبار الاخر ثم ان ذلك غير متحمل بل موجود في الجزاء وهذا تمام
 خبر الذين الى انه امر بالماهية المشتركة بين الافراد الجزئية معين وهو ما حكاه
 ابو القاسم في الرجاء من مذهب الشافعي وان الاول مذهب ابي حنيفة والمحقق ان الماهية
 من حيث هي لا تستلزم التعدد والوحد بل هي صاحبة كل واحد منها ووجه
 ما اتاوا اليه المصنف من تاهن المسئلة على هذا الاصل ان من قال الامر بمطلق الماهية
 امر بواحد من جزائنه فالمطلق عند غيره عن جزئي مثل مطابق الماهية لا عين
 الماهية من حيث هي ومن قال بانها امر بالماهية من حيث هي فالمطلق عند غيره عن
 الماهية من حيث هي واشتمالها في الامول لكونها في المراد منه وقوله ان من
 اشار احتمال ابداه الصفي الهندكي في ما ياب القياس في الامام على حقيقته بقوله عار
 فاعتبر واحب ان يرضي الخصم بان الدال على اليقيني لا يدل على الجزئي ولا يلزم الامر
 بالقياس الذي هو جزئي للدال على الذي هو مطلق الاعتناء قال الهندكي ويمكن
 ان يخاف بان الامر بالماهية الكلية وان لم يصح الامر بجزئها لكن يصح تخبير
 المكلف في الايمان بكل واحد من تلك الجزئات بدلا عن الاخر عند عدم القربة
 المعينة لواحد منها او بجمعها ثم التوجيه بما يعنى جواز فعل كل واحد منها **مس**
مسئلة المطلق والمفيد كالعام والخاص وزيادة انها ان يتحد حكمها وكانا
 متبينين واما الخبيرين وقت العمل بالمطلق فهو ما صح والاحتمال المطلق عليه ونيل
 المفيد ما صح ان اخره وقبل العمل المفيد على المطلق **مس** ما سبق في ما يلخص
 والعام من مفق عليه وتختلف فيه تجري في المطلق والمفيد ويريد مسئلة في
 حمل المطلق على المفيد ولا حوا اما ان تختلف حكمها او لا فان لم تختلف حكمها ولا

ان

ووجهها

المصنف
 في
 الماهية

علوان اما ان يتبدل موجهها اي سببها او لان فان اعتد موجهها فلا علوان اما ان
 يكونا متبينين او متعنيين او احدهما متبينا والاخر متعنيا القسم الاول ان يكونا متبينين
 بان ذكر ارضه مطلقه في كفارة القتل وسيد بالايان في كفارة القتل ايضا
 فان تاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو خارج وان لم يتاخر المقيد فيه
 بل انه مذهب اهل المطلق على المقيد جميعا من الدليل ويكون المقيد
 بايا المطلق اي يكون المراد بالمطلق المقيد لان حاله سواء تقدم المطلق و تاخر
 والثاني انه عمل المطلق على المقيد ويكون المقيد اسما للمطلق في تاخر المقيد
 والثالث انه عمل المقيد على المطلق سواء تقدم او تاخر وحاصله انها مسلمان
 حمل المطلق على المقيد وفيه قولان والثانيه اذا قلنا بحمل قبل هو يلين او تسخ
 قولان والاصح الاول واعلم ان جماعه نقلوا الاتفاق في هذا القسم على حمل
 المطلق على المقيد منهم القاضي ابو بكر ولي بن الامر كذلك وذكر ابن السهالي في القواعد
 ان كسفيه انفقوا على انه لا عمل اذا اختلف السبب وشتم من كان يحمل المطلق على
 المقيد واختلفوا اذا اختلف السبب فقال بعضهم حمل المطلق على اطلاقه والمقيد على
 نفسه كما اذا اختلف السبب وشتم من كان يحمل المطلق على المقيد في هذه الصور وهي
 وذكر الطرطوشي في المالكيه ان اصحابه اختلفوا في حمل المطلق على المقيد مع اتحاد
 السبب والحكم كاطلاق المسح في قوله مسح المساء لانه اتمام وتسيده لقوله اذا نظهر
 فليس **مس** وان كانا متبينين مقابل المفهوم لتسده به وهي خاصه وعمام **من** القسم الثاني
 ان يكونا متبينين نحو لا يعق مكابا ولا يعق مكابا كما في امر يخصه بالمفهوم لا بد ان
 سيد المكاتب مفهوما قوله مكابا كما في امر وهو من باب خصص العام للكونه في بيان
 اتفق لا تعيدا لمطلق وانما لا يقول بالمفهوم فلا يعق المكاتب اصلا ويعق حمل
 بمعنى الاطلاق ولا يخصه بالهي المقيد لانه بعض ما دخل تحتها هذا حاصل مراد
 المصنف وفيه شبهه على ان جعل ابن ابي حبان لهذا من باب المطلق والمقيد
 معترض وكلام ابن ديمس بعد حاله فانه قال في قوله صلى الله عليه وسلم لا
 يمسك احدكم ذكره بميتمه وهو يقول انه لم يمسك احدكم الذي يحاله البول وورد
 روايه اخرى في النبي من مسه بالميز مطلقا من غير تعيد بحاله البول ثم الناس

من

من احد هذا الم
 وفيه بحث
 في صور الاط
 القيد وذلك
 اللفظ المطلق
 المفهوم على ط
 بعد الصفة
 فاعق ربه و
 اعان الر
 يجوز على
 ابو حنيفة
 فان اختلف
 الخلاص
 بات فيكون
 المقيد مع
 فيا من رغب
 اصحابا و
 المصنف
 الشافعي
 وطهران
 خصصه
 اللفظ
 احدا الموجه
 في كتابه الم
 في التيم

من احدث هذا المطلق وتيسر الى التعمد ان العام محمول على الخاص من حيث اللفظ كما له
 وفيه بحث لان هذا حقه في باب الامر والابان فاننا لو جعلنا الحكم للمطلق او للعام
 في صور الاطلاق او العموم لان فيه اخلاق باللفظ الدال على طلب التقييد وقد زاد في ^{الامر}
 التقييد وذلك غير جائز واما في باب النهي فاننا اذا جعلنا الحكم للمتيقن اطلاقا لمعنى
 اللفظ المطلق مع تناول النهي له وذلك غير باع وهذا كله بعد النظر في تقديم
 المفهوم على ظاهر العموم **ص** وان كان احدهما امرا والآخر نهيا فالمطلق مبيد
 بعد الصفة **ث** الثالث ان يكون احدهما متبنا والآخر مبنيا مثل ان ظهرت
 فاعق ربيته ويقول لا مملك رقبه فانه بعد المطلق يبقى الكفر لاستحاله
 ايمان الرقبه الكافر مع عدم ملكها هنا ضروري لذلك امر اجل المطلق فيها
 محمول على التقييد ولهذا قال المصنف بعد الصفة **ص** وان اختلفت لاسبغ
 ابو حنيفة لاجل وتعلل لفظا وقال لسانه في تاشق تاشق جميعه عند اعاد ^{الكلمين}
 فان اختلفت كاطلاق الرقبه في كفارة الظهار وتسيدها بالامان في القتل في محل
 الخلاق فقال ابو حنيفة لاجل عليه اصلا ولا يلزم رفع ما انقضاء المطلق بأي صورة
 كانت فيكون نسخا ولا تناس لا يكون نسخا وذهب المعظمه الى انه محل المطلق على
 القديم اختلفوا هل محل بوجوب اللفظ ولا يوقف على جامع او لا يدس دليل من
 تناس وغيره كما يجوز تخصيص العموم بالناس وغيره والاول هو الذي عليه جمهور
 اصحابنا وقال الماوردي والرواي في باب التصا انه ظاهر مذهب لسانه واما
 المصنف فابع الامد في نسبة الماني الى الشافعي والاقرب الاول فان اصحاب
 الشافعي اعرف بمذهبه وقد قال سليم الرازي في القرب انه ظاهر كلام الشافعي
 وظهر ان في حجابيه كلام المصنف لهذا المذهب امرن احدهما ما ذكرنا وانيهما
 خصصه اكلت تناس وهو منه منابع لان الحاجب مع ان القائل انه لا محل منس
 اللفظ يقول لا يدس دليل اما تناس وغيره على ما سبق وخصصه بالناس **ص** وان
 اعتدل الموجب واختلف حكمها فتعلل الخلاق **ث** كما قاله القاجي بوكر بن العدي
 في كتابه المسمى بالمحصول بانه الرصوفانه فيد في مثل ايدن الى المرفقين والمطلق
 في الليم الايدي والسبب واحد وهو احد وان الحاجب قال ان اختلفت حكمها

ومثله

المشهور

او اما ان
 ان يكونا من
 العقل ايضا
 المقيد فيه
 من المقيد
 طلقا واما
 خرا المقيد
 بها مسدان
 بل ان
 م على حمل
 في في الترتيب
 المطلق على
 والمقيد على
 الصورة هي
 المقيد مع اتحاد
 اذا ظهر
 التسم اللابي
 يوم لا يدس
 في بيان
 ويعمل
 حاصل مراد
 والمقيد
 وسلم لا
 ليعول وورد
 في مثل الناس

ان

مثل انس تونا واطعم طعاما فقيشا فلا عمل احدهما على الاخر لوجودها معا في سوا
 احد السبب او اختلف وقال المصنف في وحي غيره الى المخالفة فقال معنى ان يكون
 التوب نقيشا كالطعام ويشهد لخبران الخلاف وهو ما ذكره الباقي في الفصول
 وعنه اختلاف قول الشافعي في ان القابل اذا لم يقدر على الصيام بل يجب عليه
 الاطعام جلا لكانه الفحل في كفاه الظهار كما قيدنا الرقعة المطلقه بالامان
 جلا لها على ابيه المبيد والامع المنع لان به القتل لم يتع من الاطلاق والاصام
 فلا يبق بها حصلة بالسه واما اعتبارنا الامان لان ارقبه مذكوره في الامين
 وان اطلب في احدهما واما الاطعام فسكوت عنه من اصله والمسكوت عن
 في المذكور **والمبيد** لمتانين بسبب فيهما ان لم يكن اولى باحدهما قياسا ما
 سبق جمعه فيا اذا قيد في موضع واطلق في موضع فاما اذا اطلق في موضع
 قيد في موضعين فيسبب متساويين لمن قال بالحل لفظا قال سفي اطلق في اطلاقه
 ادلتنا للمبيد باحدهما اولى ومن قال بالحل قياسا حمله على ما حمله عليه اولى
 فان لم يكن قياس رجوع الى اصل الاطلاق وهذا يدفع اعراض الحسبه حيث
 قالوا لم نعلم لا بشرط التسابع في قصار معان مع كونه ورد مطلقا في بعد
 من ايام اخر ولم يخلو على القتل ولا على صوم الطار ولذا صوم كفاه الميسر
 لم يخلو على الصوم في كفاه القتل والظهار فان الاظهر عندكم حوارا المصدق
 فيه لانا يقول هذا الكل قد تجادبه اطلاقا اعني صوم المتعد حيث نص فيه التسابع
 في الفرقين وصوم الطار حيث نص فيه على التسابع فلم يكن اجاؤه باحدهما اولى
 من اجاؤه بالآخر فتركناه على حاله والتكلام في مطلق له معتد واحد ونابع
 بعض الحسبه في كون صوم المتعد مقيدا بالفرق وانما لم يجر قبل يوم التمر لانه
 نضاف الى وقت الرجوع بحرف اذا في قوله وسعه اذا رجعت سلناه لكن ليس
 هو في الكل بل في بعض اجزائه قال الامعاب وحب بقا كل من المقيد على نصيه
 واما حمله على مقيد واحد فينظر فيه فان تاتي الجمع بينها كصوم الطهار
 مع صوم المتعد لم عمل احدهما على الاخر وان لم يتنا فيا ففي حمله من غير دليل وجها
 فان حملناه صار كل منها مقيدا بالمتدين معا فانه لما ورد في الروايات في باب

العصا

العصا قائل و
 بشرط ص
 واصطلاحا
 في الغايظ فتو
 وهذا الدر
 ان احتمال مر
 افا دة مرجو
 حمله لدليل
 من آل بول
 النفس في مع
 حبل الظاهر
 فلا ينبغي تاو
 سمي تا و لا
 تصحيح سوا
 اول التي فلع
 قد يافيه
 وقد جرت
 ليعاس علا
 نما البعد
 عشر
 اربع سنه
 المزوج
 فاطعام
 مسكينا
 مذكورا

تكون مفعولا لا طعام ثم هذه العلة واقعة لا اعتماد العذر الذي هو حكم الاصل
 فكانت مطلقة له ولا يجوز ان يستنبط من النص معنى يعبر على اصله بالاطفال وان
 في العدد ثابته وهي ان دعاهم ارب الى الاجابة فلا يجوز ان الغاها **ص** واما امره
 نكتت نفسها على الصغير والامه والمثابته **ص** اي جلا امره في الحديث على ذلك وجه
 بعده ان الصغير ليست بامرته في حكم اللسان كما ان الصبي ليس برجل والزمو اسقوط
 التاويل في مذهبهم فان الصغير لو زوجت نفسها فاقعدت عندهم صحيح موقوف
 بقاؤه على اجازة الولي **ص** واما من ذلك وما لولا هو محمول على الامه فالزموا
 بطلانها بقوله فلما امر ومهر الامه لا يجب لها بل لسيدها **ص** واما ذلك فالتاويل
 هو محمول على المثابته فقيل لهم هو باطل ايضا والتمس وان قوي فما في نفسه لكن
 دلالة العام قويم لا بد قال اي وهي كلمة عامه واكدها بكلمة ما في عهد الامان بين
 الصبي والمكدره مع اراده صوره ما دون نهان التامل لم يخطوا بالمال ومن هذا
 المربر يظهر لك حسن جمع المصنف بين هذه الملايه واراها على هذا الترتيب وهو
 منه مشيع لان الحجاب وقد فعل منه **ص** واما صيام لمن لم يستعمل النكاح واندر
ص لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنبيه في الزمان بمجملوه كاللغير اذ جهلوه على المنازعة
 استماله على صبيحة العوم **ص** ودكاه الحسين ذكاه امه على المشيئة **ص** عند الحنفية
 بحب ذكاه الحسين وعندنا لما سمي ان ذكاه امه يعني عن ذكاه ان المذكر ذكاهه والحديث
 روى ربيع الذكاه والصبر والرفع هو المعروف المحفوظ وهو من اصل استدلال لما سمي
 ورواه الحنفية بالنصب وزعموا انه يدل على كلا الروايتين ووجهما التبرير
 اعدهما ان التقدير ذكاه امه حذف الكاف فانصب اي ذكره كما تدركون امه
 واما ما انه اعلم فيها الذكاه الاول لان مصدره فانه قال فان ذكاه الحسين
 ذكاه مثل ذكاه امه واكثر محذوف اي واجبه واما على الرفع لان التقدير مثل
 ذكاه امه وطائل جمله على النسبه كما قاله المصنف واما اعطابنا وهو اذ رواه
 النصب وتاويل المحفوظ في الرواية كما قاله الجمله الحديث كما كخطابي وغيره وهي تحمل
 او حقا حسنا ذكاه الحسين حين تقدم ذكاه امه مستدا والتقدير ذكاه ام
 الحسين ذكاه له ما لولا ولو كان كما قالت الحنفية لم يكن للحسين مريمه وحقيقه

الحسين

الحسين ما
 ذكاه امه
 وفي رواية
 النصب
 زيد عن اي
 النصب ان
 العاصم النبي
 وقا للاول
 وقت المنا
 احتيا جده
 نسا عدم
 في آخرة وهو
 الحديث وسو
 الصنت الما
 الحواب مع
 استيعاب
 للتاويل
 ووجه تع
 بالصبي
 في التعريف
 قال
 والذكي

الخمين ما كان في البطن ودرجته في البطن لم يكن فم انما ليس المراد انه يدرك
 لذكا فامه بل ذكاه امه كانه ويورد روايه النهدي ذكاه الخمين في ذكاه امه
 وفي روايه بذكاه واما توجيه المنفيه للنصب فتعريف اما الاول وهو تقدير
 النصب بحدف حرف اكبر فقال ابن عمرون ليس في لانه يلزم منه جواز قولك
 زيد عمرا اي كبر واما الثاني فلان فيه حدف اكبر والاصل خلافه بل روايه
 النصب ان صحت محموله على ان تقديره وقت ذكاه امه ثم حدف الحضان وانتم
 الحضان اليه مقامه فانصب على الطرف وهو يدل للسامعي لان الثاني انما يكون
 وقت الاول اذا اعني الفعل الثاني عن الاول والامن الحان وتوع الذكاه الاولى
 في وقت الثانية وهذا التقدير للنصب اول من تقدمهم لو حصر احدهما عدم
 احتياجه للجهزون واما ما وافقه لروايه الرضع واما ما قالوه في تقديره لرفع
 فما عدمه ابر حتى على عادته وقال اذا حمل على ما قاله ابو حنيفة يكون الجازوع
 في اكبر وهو الكبر فكان الحمل عليه اول وهذا مردود كما قاله ابن عمرون لان بيان
 الحديث وسواه يقتضيه انما قلده لم يكن لانهم شكوا ان ما ذكره ذكاه وذي من هذا
 الصنف اما كقول علي كله واما ما رواه عثمان بن عمار في الدع فوجب حمله على ذلك ليكون
 الجواب مطابقا للسؤال **ص** واما الصدقات على بيان المرفوع اي دون زياده
 استيعاب الاصناف بالاعطاء وان المنعصر على المعطى لصف واحد يعطل
 للتناول **ص** ومن ملل ذارحم محرم على الاصول والعروغ **ص** هذا الحمل لبعض السامعي
 ووجه تعديه تعطيل لفظ العموم فانه بعد ان ياتي النصب على الله عليه وسلم
 بالصيغة العامة ويريد به الاب والابن مع ان له اسما آخر يعرف به وهو ابلغ
 في التعريف كقول من دخل دارك فله درهم ثم قال اردت به الاب ليس بان
 قيل كيف جعل المصنف هذا تعبيرا وهو مذهبنا فالجواب ان مذهبنا احصاء
 العتق بالاصول والعروغ اما حمل الحديث فلا واما تلك طريقه ضعيفه لبعض
 اصحابنا وحدثهم ابرصولا لانهم يفتنون الحديث فقال السامعي حديث منك
 وقال الترمذي اسامع ضمير عليه وهو خطأ عندنا هل الحديث ولذا قال ابن عساکر
 والذي كثرنا عليه بالبعد انما هو حمل الحديث على جلات طائمه واما مقام الاحتجاج

اما ان

حكم الاصل
 لا يطال وان
 واما امره
 ذلك وجوه
 فما سقط
 موقوف
 فالزموا
 ذلك في الاول
 منسبه لكن
 بيان بين
 من هذا
 رتب وهو
 معا والذد
 في الماد مع
 هذا المنفيه
 كانه وحديث
 ان السامعي
 لو حصر
 ذكاه امه
 الخمين
 فتقديره من
 وهو اراده
 وهو حمل
 ذكاه ام
 حقيقة

الخمين

به فاما اخرج ذلك ما قضي عليه بالبعد من اعلان انكصوم فاما بعد من قبل
 لفظه ولا يكران كون عليه دليل من خارج الزمان تلك مساعده قريبه وحظ
 الاصولي ما بناه **ص** والشارق بسرق البيضاء على اليد من هذا الناويل حكاة
 ابن تيمية عن يحيى بن ابي بكر قال حضرت مجلسه فرائته يتاول البيضاء على اليد
 واسبغ على خيال السفن ورائته يعبه وهو باطل فان هذا ليس موضع كثير لما يحذر
 الشارق واما هو موضع تقليل فانه لا يقال قبح الله فلانا نعرض نفسه للخراب في عهد
 جوهرا ما يقال عرض به في خلق رث او كبه شعر قال وكان يحدث اورد على ظاهر
 الاية في قطع القليل والكثير واراها بالبيضة بيضاء الدجاجة ثم اعلم بعد ان القطع
 لا يكون الا في ربيع دينار فصاعدا **ص** وبلاال يسفع الماذان على جعله شععا اذ ان
 ابن ام مكتوم **ص** المشهور ان الماذان متى لقوله ان بلاال يسفع الماذان ونقل عن
 بعض السلف افراده واول قوله يسفع الماذان ونقل عن بعض السلف افراده واول
 قوله يسفع جعل اذانه شععا لا اذان ابن ام مكتوم وهو ضعيف لان بلاال كان
 يادي بليل وان ام مكتوم تاخر حتى يقال له اصعبت اصعبت فكيف يكون اول
 شععا للثاني وقد عرض على المصنف في هذا المثال بان يسفع فعل مثبت للعموم له
 وجوابه ان العموم في المتعلق به وهو الماذان لسنا وله جميع كمانه **ص** **المجمل**
 ما لم يسفع دلالة من انا قال ما ولم يقبل لفظ ليشمل القول والفعل وانا قال
 لم يسفع دلالة ولم يقبل لم يدل معنى اخر اذ ان الماهل اذ دلالة له وهذا له دلالة
 دلالة غير واضحة **ص** فلا اجمال في اية التردد من اي لاني اليد والي القطع
 خلافا لبعض المنفعية فان اليد للعضو الى المنكب حسنة والاطراف اهل الكوع من
 اطلاق الكل على الحر وقد دل عليه دليل وهو فعل التوصل اليه عليه وسلم والاجماع
 وذلك اولى من الاجمال المؤدي الى التعطيل واما القطع فاما به المفضل فهو ظاهر
 منه فلا اجمال ولا في نحو حرمتم عليكم امرائكم اي فيما وقع فيه الحريم على الايمان
 لان المعقول فيه النصف فجميع ابوا عنه من العتد على الام ووطيا وهذه المسئلة
 مكررة نسبت في باب العموم في قوله وقد نعم اللفظ عرنا بالعموم ونحو حرمتم عليكم
 امرائكم واما اعادها لان عادة الاصوليين يكون ههنا احوالات ونحو الكرخي

داح

واجتمع عليه
 الحريم ولم
 غريبه وصي
 اما تعلق
 المكلف و
 الفعل اللطيف
 الفعل حرم
 معنى الحريم
 موضع عند
 منع من التصرف
 اما الذي
 الحمية بل
 يصدق
 البعض
 كقوله لا
 الليل اختلف
 وان الشري
 ومع ذلك
 المعتاد الى
 والبالغون
 لم يرد به
 معلوم وكما
 الثالث
 في القريب
 عريدها

واجتمع عليه الشرح ابو حامد بان الصحابه احتجوا بظاهر هذه الايات في اثبات
الحريم ولم يرجعوا اليه وعلى الاول فيكون من الهاد المعول حتى صار حقيقة
عربية وميل انه من باب الحذف بقدره دلالة العقل على ان الاحكام الشرعية
اما تتعلق بانفعال المتكلمين دون اعيانهم ولهذا عرفوا الحكم بانها ارتباطا متعلقا
المكلف وذات الشرحي ونحو الاسلام من الخصية الى ان الحكم متعلق بالعين كما يعان
الفعل المقتضى ومعنى حرمه العين حرمه وان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمه
الفعل حرمه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او الهاز وايضا
معنى الحريم المنع بمعنى حرمه الفعل ان العدم يمنع من اكتسابه وخصيصة العدم
ممنوع عنه وذلك لان الالف لا تشرب هذا الما وهو من يديه ومعنى حرمه العين
منعه من التصرف فيها فالعين ممنوعة والعدم ممنوع عنها وذلك كما اذا صحت
الما الذي من يديه وهو المانع **ص** واستحوار وسلم من اى الاحمال في اخلافا لبعض
الخصية بل هو حقيقة فيما ينطق عليه الاسم وهو العدم المشترك بين مخرج الليل والبعض
فيصدق مسوع البعض وعراه في الحصول للتامحي ونقل ان الخاب منه يوت
الشمعين بعين **ص** لانهاج الابول **ص** الصغ الواردة في الشرح لذوان واقعة
كقوله لانهاج الابول اصله الانهاج الكتاب لاصيام لمن لم يبيت الصيام من
الليل اختلفوا في الجهور على ان ليس بمجمله بناء على القول بنبوت الحقائق الشرعية
وان الشرعي مخصوص بالصحة وانما يحمل على الشرعي دون اللغوي وغيره من الجلال
ومع ذلك اوجه الاحمال اذ لا شك في استفا الذوات ودهلنا حتى ابول وبعض
المعتزلة الى انها مجمله بناء على نفيه الحقائق الشرعية وان الشرعي للامم من الصحة والنا
والقائلون بالاحمال اختلفوا في سببه على لانه مداهب احدها كون اللفظ
لم يرد به لغيره اذ وقوعه مشاهدا وانما اريد به امرا اخر لم يذكر وهو غير
معلوم فكان **الماضي** الاطامير في معنى الوجود وبنى الحكم نصا ومجلا
الثالث انما يردده بنى الكمال وبنى الجواز وهو الذي صرح به الناصبي
في القرب ودر عم المادري ان العاصي يقول بالوقف في هذه المسئلة قال وهو
عريضة هبة الاحمال معول محتمل عندي بنى الاحزاب بنى الكمال لا اكثر من ذلك

بعد من قبل
فيه وحظ
ويل حكاة
على الحديد
بكتيريا احد
شرف في عند
ورد على ظاهر
لذوان القطع
معادان
فعل عن
فراوه وويل
اللا كان
ن اول
لعموم له
المجلد
وانما قال
اله داله
القطع
لنوع من
سلم والاجماع
ل هو ظاهر
على الاميان
من المسئلة
حرمت علم
الكرخي

حتى يعلم دليل من احد الامرين والفايل بالاجمال يقول انه يستغرق جميع
 الاشيا فالحق بالاجمال **ص** ونوع عن امي الخطا والسيان **ص** ذهب ابو الحسن
 وابو عبد الله البصري الى انه محتمل لتزده والجمهور على خلافه لظهور
 في نبي الواحدة والاعتاب لتركه ذلك بالعرف او باللعنه حزم ان الجواب
 بالاول وهو الذي قاله القاضي في العرب تقريبا على ثبوت الاسما الشرعية
 وذكر ان السهاني الثاني واعلم ان المصنف تقدم له في باب العموم نبي
 ان يكون هذا عامنا حيث قال لا المتضي وهذا نبي ان يكون بجلا وهو في هذا الاستدلال
 تابع لان الجواب **ص** لاصلا الابقاعه الكتاب **ص** هذه سبقت في بيانها الاولي
 فلا وجه للشك والابن دفين العيد صار بعض الاصولين الى ان هذا اللفظ
 محتمل من حيث انه يدل على الحقيقه وهي غير متقيه يحتاج الى الاضمار ولا يسيل
 الى اصدار كل محتمل لوجه احدها ان الاضمار الكلي قد ناقض بان اصدار الكمال
 يقتضي اتيان اصل الصفة ونبي الصفة يعارضه واذا عين اصدار فرد قلت البعض
 ادلى من البعض فتعين الاجمال **ص** جواب هذا اننا لا نعلم ان الحقيقه غير متقيه
 وانما يكون غير متقيه لاجل لفظ الصلاه على غير الشرع وكذلك كاصام وغيره
 اما اذا حمل على غير الشرع يكون متقيا حقيقته ولا يحتاج الى الاضمار المراد الى
 الاجمال ولكن الشرع محموله على غيره لانه الغالب وانما يحتاج اليه عنه فانه
 ثبت لبيان الشرعية لا لبيان موضوعات اللغه **ص** لوصح دلاله الكلي وخالف
 قوم **ص** هو راجع بجميع ما سبق وقد بنا وجه الظهور والاحتمال **ص** وانما الاجمال
 في مثل الفرو والنور والجسم ومثل الجنان لتزده من المعامل والمفعول **ص** الاجمال
 تكون تام في المفرد وان في المركب وللادول سبب احدها ان يكون وضع
 كذلك كالنور للظهور والخص والشفق على اجمع والياض وهذا ذكر ان الكلام
 وغيره لكن ذكر الامام في الدين في شرح المفروح وغيره وتيقه الفرق بين
 الجمل والمترك ان الجمل يشهد على ثبوت احتمالين متساويين بالنسبه الي
 الفهم سواء وضع اللفظ لها على وجه الحقيقه او في احدها مجاز وفي الاخر حقيقه
 فالاجمال انما هو بالنسبه الى الفهم والمترك كما يكون الا احتمالين متساويين

هذا هو
 في قوله
 في قوله
 في قوله
 في قوله

في قوله

في قوله

النسب

نسبه الى الو
 كما لمين بوج
 وذلك كالجسم
 رابعها صلا
 صا وقال الع
 منار من كذا
 ليردد الذي
 الساقي بال
 وان عباس عا
 ومجاهد وا
 نيمه لوجه
 ان المصنف تار
 لظهور عند
 يكون موضو
 جميعه كقول
 دخله الاس
 لما كان الحق
 جازين المس
 في العلم شر
 الاحتمال في
 هذه المسله
 الاجمال لما
 ان يضع حث
 يحتمل العو
 قول الثاني

نسبة الى الوضع لا بالنسبة الى الفهم فلا يكون بجلا امي يا ايها صلاحية اللفظ
 كما لمين بوجه كذا لك كالنور للعقل ونور الشمس بالشمس صلاحية لتأني
 وذلك كالخمس للنساء والارض والرجل لزيد وعمر وهنالك الذي قلته ذكركم الغزالي
 رابعها صلاحية للفاعل والمفعول كالحمار يقول احترق فان الحمار وهو
 صار قال العسكري وتميز عن الجر مفعول في الفاعل صار لكذا وفي المفعول
 صار من كذا **ص** وقوله تعالى **ادعوا اليه** اجمال في التركيب له امثلة من هذه **الاجمال**
 ليرد الذي بيده عقد الفاح من الزوج والولي ولد لك اختلف فيه فقال
 السافعي الاول وذاك بالنبي وريح قول السافعي بان الولي المروي عن علي
 وان عباس عالمي الصحابة ولا يعرف لها مخالف من الصحابة انما الخالف الزهري
 وبجاهد واختنم هو جارح في القواعد فان الولي لا يجوز له ان يعرض حال
 نبيه لوجه من الوجوه وحمل المخنك على معاينة القواعد الشرعية اول واعلم
 ان المصنف تابع ابن الحجاب في جعل هذا من اجمال وهو ما زع منه على مذهبه
 لظهور عند السافعي في الزوج ومع ذلك لا اجمال الاما يتلى على كبره من ان
 يكون موضوعا بجملة معاومه الا انه دخلها استسا بجهول يكون مقتضا لاجمال
 جميعه كقوله تعالى اختلف لكم بهيمة الانعام الاما يتلى على كبره فانه صار بجلا لما
 دخله الاستسا **ح** ومثله قوله تعالى ولا تسئلوا النفس اليه حرم الله الاما الحق
 لما كان الحق بجلا صار ما بين عند من لم يزل بجلا وقوله عليه الصلاة والسلام السبع
 حاربين المسلم الا استأهل حراما او حرم حلالا وما يعلم تاويله الا الله والراحمون
 في العلم شر وبنا الرد بين العطف والقطع كالواو في قوله والراحمون **ح** ثم جاء
 الخلاف في حوزة الوقت لان الامح شبه الاجمال على قوله الا الله وقد سبقت
 هذه المسئلة وهذا بخبر ان يكون معدودا من اسباب الخلاف لان الامح فيه
 الاجمال لما سبق من ترجيح خلافة **س** وقوله عليه السلام لا يمنع احدكم جان
 ان يضع حشيه في جدران **س** وما في مرجع العميل ما تقدم فان ضمية الجدار
 يحمل العمود على نفسه اي في جدار نفسه وعلى جدران الي في جدار جان ولهذا
 قول السافعي في جدار المنصر احد الجانبين هل للاخر ومع احدوع عليه واحديد

من غرق جميع
 يا بوالحسن
 فله لظهور
 من الحجاب
 الشريف
 العموم في
 في هذا الاصل
 حاج المولى
 هذا اللفظ
 روليسيل
 ما ارا الكمال
 الترض
 في نفسه
 ام وعبر
 ودي الى
 انه فانه
 وخالف
 ما الاجمال
 من الاجمال
 وضع
 ان الكا
 ت بين
 شبه الي
 رحمة
 او بين

المنع بنا على ان الصيريه جدران لصاحب آخيه اي بالبعده اجاز ان يضع حشده على
 جدار نفسه وشرح هذا بانه الموقوف للقاعده التعويه في عود الصير للاقرب **ص**
 وتوكل وقد طبقت ما هو **س** ونما في مرجع الصفه فان ما هو قد يرجع الى اللقب
 وقد يرجع الزيد ونقاوت المعنى باعتبارها **ص** الدلالة روح وورد **س** وسما
 تردد اللفظ بين جميع الاجزاء وجميع الصفات نظرا الى اللفظ وان كان احدهما
 معين يحتاج كدلالة اللانته روح وفرد فانه بالنظر الى دلاله اللفظ لانعين
 احدهما بالنظر اليصدق القابل بعين ان كون المراد منه جميع الاجزاء فان جمله
 على جميع الصفات او جميعا يوجب كدبه **ص** والجمع وقوعه في الكتاب والسنة تراه
 خلافا لداود قال الصيريه واعلم احدا باه غيره واللسل عليه ما سبق الى ان
 والمحادث **فائدة** هل يكلف التزام شي قبل ورود البيان قال صاحب
 القواعظ **ك** ان التزام المحل قبل بيانه واجب واختلف اصحابنا في كفيه التزامه
 قبل البيان على وجهين احدهما انما يتعدون قبل البيان بالتزامه بعد البيان
 والثاني انما يتعدون قبل البيان بالتزامه بيلا وبعد البيان بالتزامه مقفرا
 وهذا اختلاف ما فان المصنف وكده وهو فرب من الخلاف السابق في العام
 هل يجب اعتقاد عمومته قبل ورود النصيب **ص** وان السري الشري او صرح من الغري
 وقد تقدم **س** اي فعل على الشري ان يدل دليل على اراده اللغوي الاستدراك
 عرف الشارع على لسانه اطلاق لفظ الصلاة والصوم وغيرها لما ثبت له فيه عرب
 استعمال وتقبل على ذلك قال القاضي قال البيهقي وهو ما تضمنه في نبي
 الاسما الشريعه اللغوي الا ان يكون له قول اخر باننا لا دلالة الاحكام مع انما
 الدلالة بحال او يكون ذلك نص بعامة على قول من بينها وهذا صعب فانه
 من ان له الحكم عليهم باهم لسون بين النسب الى المشبهين وقول وقد تقدم اي
 فصل الحقيقة والحجاز **ص** فان تعدد حقيقة فيراد اليمين يجوز او يجوز على
 اللغوي اقوال **س** اذا وردت لفظها مسي لغوي ومسي شري وتعد الشري
 حقيقة ولم يمكن الراد اليه الجوز كقوله الطوان باليت صدك فانه لا يمكن جمله
 على الصلاة الشريعه حقيقة ودالي الحجاز ففعل على ان حكم الصلاة في الطهارة

في قوله

والشري

والشري
 وقيل
 على الشري
 شاملة
 ذكرها
 الثانية
 او يكون
 فانه
 والحجاز
 احدهما
 لودار
 وحله
 في العلم
 اكثر
 لم يكن
 لا يوجب
 يجعل
 المراد
 فانه
 ابن الشري
 والوجه
 القاضي
 ان
 وان
 خطاب

مع حشده على
لا اقرب ص
رجع الى القسط
وردت وسرا
ن احدهما
لفظ لا تعين
زا فان جملة
السنة تراه
اسبق الى ان
ل صاحب
التراسه
به بعد البيان
م مفترقا
العام
من اللغوي
الاسف
فيه عن
به في نبي
القادسيه
ب فالا
دم اي
و جعل
الشرعي
ممكن جملة
الظهور

والشرع هو هالان عرف السماع بعريف الالادكام فريد كلامه الى الشرعي ما المعنى
وقيل لمك على اللغوي ونظيره للسنة ايضا ان يتعدى الجمل على اللغوي كما تعد
على الشرعي فصل يرد الى الشرعي ويكون مبالا فيه هذا الخلاف وعبارة المصنف
شاملة لكل من الصورتين فان قوله تعدد اعم من الشرعي واللغوي والعراقي
ذكر المادى ومثلها بالظواهر البت هلاه كما ذكرنا ويمكن ان يكون هذا مبالا
لما فيه فان الظواهر ليس هو نفس الصلاة الشرعية ولا اللغوية فصل يرد الى الشرعي
او يكون مبالا ومثل المادى بقوله صلى الله عليه وسلم المراتان فانها جماعة قال
فانه محتمل ان يكون المراد انه سمي جماعة وانقادا لجماعه وحصول فصل
والختم واللفظ المستعمل لغيره ولعنين ليس ذلك المعنى احدهما بل فان كان
احدهما معلوم وتوقف الاخرى اذا امكن حمل كلام الشارع على ما يقيد معنيين كما
لقد اربى ما يقيد ومن لا يقيد واخاره الابدري واطلق المسئلة بقا للعراقي
وجه المصنف على ما اذا كان المعنى الواحد ليس واحدا من المعنيين فهذا لا وجه لان
في العلم بذلك المعنى بل يطع كونه مبالا وان قال الحمل على ما لا يقيد معنيين اول قوله
اكثر فابده لا ما نقول انما صحق هذا لو كان المعنى الواحد احد المعنيين اما اذا
لم يكن فهو صميمه وفي العبره منع لاحد يحمل اللفظ لمجرد كون الاخر اكر فابده وهو
لا يوجب هذا فاما اذا كان المعنى الواحد احدهما اي احدا المعنيين من الحمل الاخر
يوجب به اي المعنى الواحد على كل حال ولا يخفى فيه خلاف لانه كان هو تمام
المراد باللفظ ولا اشكال والا فهو احد المرادين فلا مانع من القول بوجه الاخر
فانه محل النظر من البيان ارجح التي من جهة الاشكال الى احد الطرفين هذا فعله
ابن السمعاني وغيره عن ابي بكر الصيرفي وزاد محنة امام الحرمين وابن الخاحب
والوضوح وانما احتار المصنف لانه اجاب عما اورده ابن الخاحب عليه فان
الفاحي قال يخرج عنه البيان ابتداء وهو الظاهر من غرضه اجال واجاب المصنف
ان للصيرفي منع لسميته ما فان البيان الذي هو فعل المصنف انما يكون باللسان وانما
لان ما ورد ابتداء فاذا علم لم يكن حاصلا للشارع فهو قبل السماع كمن اسكل عليه
خطاب سبق ودوده واعرض عليه امام الحرمين بالجمهور بالجمهور والحادث لم يدخل

حيثما كان
البراعه
سبها
الشرع

وهو يرد
وهو يرد
وهو يرد

في التعريف واجاب المصنف بان الجازا الظاهر يجوز دخوله واللام ليس له
 تعريف **ص** وانما يجب لمن اود فهمه اذ فاق **ص** لان الهم شرط التكليف فان لم
 يرد لم يجب ولهذا ذهب بعضهم الى انه لا يجب البيان في احوالها ولا يجب في الكائن
 في حاجة الى معرفة فعلها **ص** والواضح انه قد يكون بالفعل **ص** بدليل انه عليه
 الصلاة والسلام بين الصلاة والجمعة **ص** وقال خذوا عني ما **ص** كما ملوا كما
 رايتموني اصلي وقيل مسح لانه يطول مسأخر البيان به مع امكان جعله ومحل
 الخلفان ما اذا ورد به لم فعل فعلا يصلح ان يكون بيان له فعمله بذلك انه واقع
 منه على وجه البيان واللام خلوا المجل من البيان وهو ممتنع اما اذا قال لعد
 ما كنتم هذه الامة ما فعله ثم فعل فعلا فلا خلاف انه يكون بياناً قاله النبي
 في التعريف واعلم انه لا خلاف في وقوع البيان بالقول وانما الخلاف في الفعل
 وسلكوا عن الحسنه وانكابه فيمكن ان يكون على خلاف الفعل لكن قال صاحب الواضح
 من الحقيقه لا اعلم خلافا في ان البيان يقع بها **ص** وان المظنون من المعلوم
ص هذا ما نقله الناجي في التعريف عن الجاهل وقال انه المنار واختار الامام
 الرازي واقتصر في الجواب على نقله عن ابي الحسين ثم اختار ان البيان يجب ان
 يكون اقوى دلالة من المبين وعن الكرخي المساواه واستسكا الهدى ذلك وقال
 لا يوجب في حق احدانه ذهب الى استلزامه كالمبين في نوع الدلالة فانه لو كان
 كذلك لما كان بياناً له بل كان هو محتاج الى بيان اخر وحكي الناجي عن الرازي **ص**
 بين ما يقع وجوده سائر المظنين كيان تقدر الصلاة والركاه وصغارها ومقارنها
 فعلى ان يكون بياناً معلوماً متواتراً ومن ما لا يقع به اللوك ونفس معرفته بالعلماء
 كقدره في الشريعة واحكام الدين والمكاتب فتقبل في بيان خبر الواحد **ص**
 لانه مذهب **ص** وان المتقدم وان جهلنا عينه من القول والفعل فهو البيان وان
 لم سموا بياناً ان قالوا لو طاف بعد اجمع طوافين وامر بواحد القول وفعله يدب
 او واجب ففقدنا او مسأخره وقالوا بواجب من المتقدم **ص** اذا ورد بعد المجل قول
 وفعل فاما ان سقنا في الحكم او علمنا فان انفقنا فاما ان يعلم المتقدم من اوله وان
 انفقنا وعلم المتقدم من هو البيان فولا كان وفعلنا والناي تاكيد وان جعل

فانها

وهو في الرازي
 قاله الرازي
 ما به الامة
 كلامه على الامة
 يقع بيان
 في الروضة
 حوازا الامة
 المال لوطا
 ذلك ويقول
 الواحد
 وعنه مؤور
 عكس هذه الم
 عيب الجمل
 الابل لغز
 مشرك وقيل
 كقولها تعالي
 ما لم يتم دليل
 بالحق والذ
 هذا هو المت
 ذلك اليه
 ولما الامر
 واستحق
 اجبي وخوا
 مستف هنا
 عن مثل هذا

ص

وهو في الابد صحيح وفي المساوي معارض بان لما ي يكون نو كيدا كما
 قاله الراجعي في الايراد وان لم يكن مستغزفا عاد الثاني الي الاول نحو غيره الا
 بما فيه الاسبغه فيلزمه تسعة كذا قطعوا به لكن ذكر الراجعي في الطلاق في
 كلامه علي الاستسنا من البقي اتيان لوقال ات طالق ثلاثا الا اثنين الا واحده انه
 يقع بمات وقال الحماطلي بحمل ان يعود الاستسنا الثاني الي اول اللفظ قال
 في الروضة والصواب الاول **فايدتان احدهما** هذه المسئلة مفرغه علي
 جواز الاستسنا من الاستسنا وهو الصحيح لقوله تعالى انا ارسلنا الي قوم مجرمين
 الا آل لوط انا المجرم اجمعين الا امراته قال الروايي ومن اهل اللغة من يحد
 ذلك ويقول العامل في الاستسنا الفعل الاول بقوله جرت الاستسنا فالعامل
 الواحد لا يعمل في معمولين ويقول في الايه ان الاستسنا الثاني من قوله اجمعين
 رعيه نحو ذلك ويقول العامل في **الثانية** لا يقال سكت المصطلحون عن
 تكس هذه المسئلة وهي ان يعدد المستسني منه ويجعل المستسني لا يقول في مسئلة المستسنا
 عيب الجمل وسذكرها **ص** والوارد بعد جمل متعاطفه للكل وقيل ان س
 التل لغرض وقيل ان عطف بالواو وقال ابو حنيفة والامام للاخيه وقيل
 مشترك وقيل بالوقف **ش** الاستسنا الواقع عيب جمل عطف بجمع اعلى بعض
 كتوله تعالى والدين يرمون المحصنات الابه اختلفوا فيه بعدنا يعود الي الجميع
 ما لم ينف دليل على اراده البعض لان الاصل اشتراك المتعاطفين في جميع المتعلقة
 بالخال والشرط ويكون الجمل معطوفا تحضرا على بعض بمنزلة الجملة الواحدة
 هذا هو المشهور عن السانعي واصحابه وكان ابن ارقعه متوقف في تسعة
 ذلك اليه ان ابن الصباغ نقل عن بعض البويهي اذا قال ات طالق ثلاثا
 ولما اتم اربعاً وتحت بلان قال ابن الصباغ وهذا كما هو انه ادفع جملتين
 واستسني اهداهما عملهما فلم يقع لان الاستسنا يرجع الي الاخر من الجملتين
 انتهى وجوابه ان شرط العود للجمع امكان عودها الي كل واحد منها وهو
 متصف بها فهذا اخض بالاخيه وذكر المصنف في شرح المحصر في الجواب
 عن سئل هذا السؤال تخصيص المسئلة بغير العدد وليس كما قال ثم القائلون

سلم لهم
 فان لم
 في الركان
 بل انه عليه
 املوا كما
 سله وحل
 كانه واقع
 كالتصدي
 قاله الثاني
 في الفعل
 في الواج
 بالعلوم
 في الامام
 يجب ان
 ل وقال
 لو كان
 من اثنين
 ومبازها
 به بالعلم
 واحد يحصل
 بيان وان
 يد
 الجمل قول
 او اوفان
 ان جعل

يعود الى الجميع منهم من شرطه ان يساق اللام لعرض واحد ككرم بنى نيم
 واخضع عليهم فان العرض للعظيم فيها فان اجتمعوا عاد الى كآخيه وهو قول
 الى الحسين وسهم من شرط كون العطف بالواو وهذا ما نقله الرازي في
 كتاب الوصف عن امام الحرمين بعد ان ذكر ان احتمالا اطلقوا العطف فقال
 راي الامام نفسه بامر من حدتها ان يكون العطف بالواو اجماعا فان كان
 يتم العطف بالاحيه والناسي ان لا يتصل بين الخليلين كلام طويل وعليه جري المند
 وان الحاجب والصواب ان العاوم وحتى كالواو وقد صرح العزالي في باب
 الوصف من بسط بان كل حرف يسحق الترتيب كذلك وصرح العازلي في القرب
 بالفاو غيرها وذهب ابو حسيه الى عوده للاخيه لان الجملة الاولى قد استقرت
 من غير استئناسا لانه اذا اتصل بين المستني والمستني منه كلام استقر ولم يجز ان مع
 اليه واخاره الامام في العالم وقال الرضي مشترك لانه حالها وعن العازلي
 والعزالي الوصف يعني علم العلم بدلوله في اللغة فلا يدرك ما حكمه
فتبين كان العازلي جلال الدين القروي رحمه الله يقول ان عود
 الاستئناس الى الجميع يلزم منه توارد عوامل على جمول واحد وجوابه ان من جعل
 العامل هو الواو منهم ان ما لك لا يرد عليه ذلك ومن جعل العامل غير هاله ان
 يقول انه قد حدث من المقدم لئلا لا المتأخر ثم ان توارد العوامل على جمول
 واحد منه خلاف وقد ذكر واتي باب النعت اذا قلت جاني زيد والى عمرو
 العاتلان فان مالك وجماعه يجوزون ذلك من غير قطع وغيرهم لمنعه وهذا
 مقطوعا على تقدير **متبادر** وواو توارد بعد مفردات اول بالهش صور
 الرسوليون المسله بالواو بعد الجمل والظاهر انه جري على الغالب فان
 الوارد بعد المفردات اول يعود الى التام لعدم استقلالها ولهذا معنى كلام
 جماعة المتأخرين في المفردات وجعل الرازي قوله حقه وجمع طالعان ان
 ثنا الله من باب الاستئناس عتيا **جمل** ص اما القران بين الجليلين لفظا فلا معنى
 التسويه في غير المذكور حكاه خلافا لابي يوسف والمزي في القران بين
 السنين في اللفظ في حكم لا يستحق التسويه منها في غير الاحكام ولهذا

عطف

المقادير والاعراض
 ما اختلف فيه
 العاده لخصه
 حاول الجمع بين
 وهي التي تعلم
 اشيا بلقط عام
 في الحصول ان
 بعضه من الخفا
 فيكون يكون
 اليه تكلم بها
 معين كما في
 كما لو كان حرف
 على عمومته
 قطعها وانما
 الفصل بين
 فيه العموم
 فلا يخص عموم
 اهل العرب ان
 ذلك انما يخص
 انه انما يدرك
 نحو قضي بالسنة
 بل حكاه لفظه
 يقول الساجي
 ابن الحاجب
 الحاجب منه

المعتاد ولا على ما وراه بل يخرج له العادة السابقة من التخصيص بالعادة
 ما اختلف فيه نعت الامام الرازي والامدي واتباعهما فذكر الامام ان
 العادة تخصص بعكس الامدي وان الحاجب من الناس من اجراء على ظاهره ومنهم من
 حاول الجمع بينهما فواردهما على محل واحد والصواب ان المشقة صورتيين احدهما
 وهي التي تكلم فيها صاحب المصنوع واتباعه ان اوجب النبي صلى الله عليه وسلم ادبهم
 اشيا بلفظ عام ثم روي من بعد العادة جارية بترك بعضا او بتركه فاختار كما قال
 في المصنوع انه ان علم جريان العادة في من النبي صلى الله عليه وسلم مع عدم منعها
 بتخصيص والتخصيص في الحقيقة بقرره وان علم عدم جريان التخصيص لان الجمع عليه
 فيكون التخصيص هو الاجماع لا العادة وان جعل فاحتملان التام وهي
 ان تكلم بها الامدي وان الحاجب ان يكون العادة جارية قبل ورود العام بتعل
 معين كالكل الطعام معين مثلا ثم انه عليه الصلاة والسلام نزلهم عنه بلفظ متداول
 كما لو قال حرمت الربا في الطعام فنقل كون النبي مصرا على ذلك الطعام فقط او يجري
 على عمومته ولانما ير للعادة فيه واحتمل الثاني وعندهم ان الذي جرت به العادة مراد
 قطعا وانما الخلاف في ان غيره هل هو مراد معه وقيل ان يمتنع بعد الصواب
 التفصيل بين العادة الراجعة الى الفعل والى القول فارجع الى الفعل يمكن ان يرجع
 فيه العموم على العادة مثل ان يحرم بيع الطعام بالطعام وتكون العادة مع السر
 فلا تخص عموم اللفظ بهذه العادة الفعلية واما ما يرجع الى القول فنقل ان يكون
 اهل العرب اعتادوا والتخصيص للفظ ببعض موارد اعتيادا ليس الدهر يفتيه الى
 ذلك الخاص فاذا اطلق اللفظ العام فتعوى بتركه على الخاص المعتاد لان الظاهر
 انه انما يدل باللفظ على ما شاع استعماله فيه لان السارد الى الدهر من وان
 نحو قضي بالسعة للمبارك ومعها لا اكثر من لان ما ذكره ليس لفظ الرسول
 بل حكاه لفعله وحيث ان يكون فصلا به مجازا كان بصفة بعض ما وقد ياب
 قول السابق وقابع الاحوال اذا نظرت في الاحتمال تنظر بالاستدلال وان كان
 ابن الحاجب فاحتمل انه لعدم الحاد مطلقا وانما ذكر الامدي بحثا فاقامه ان
 الحاجب مذهبا وارضاه وقال في شرح العنوان احاد بعض لفظا عموم نحو قضي

تخصيص

اي

التعميم

كما كرم بنو نيم
 يسه وهو قول
 الرازي في
 لعطف فقال
 معه فان كان
 جري الامدي
 الى في باب
 حتى في القرب
 بقد استقر
 لم يحران جمع
 عن القاضي
 ما حاكم
 ان عود
 ان من جعل
 غيرها له ان
 على معقول
 وان في عمود
 بلينة ونقد
 من صور
 كب فان
 اوضح كلام
 القان ان
 طان لا يفتي
 لغران من
 ولهذا

عطف

بالشعيرة المجاورة على عدلها الصغرى ومعرفة باللعنة وهو وقع النظم وحوار
 ان يكون الرواية على وقع السماع من غير زيادة ولا نقصان ومنهم من قال لا يتم ان يحكى
 نية المحكي ولا عموم المعنى والمحقق المنفصل فان كان المحكي فعلا لوشهد لم يحركه على
 العموم ولذلك وجه وان كان فعلا لو حكي لكان دال على العموم بغير ان الصغرى
 عنه يجب ان يكون مطابقا لقول لما تقدم من معرفته وعدالته **مسألة** الاول
 قد قيل ان هذه المسئلة مكسرة مع قوله في باب العموم ان الفعل المنبئ للسر عام وليس كذلك
 ولهذا اطلق ان المحاسب ان الفعل المنبئ للسر عام في اقسامه ثم ذكر وصفي الشنعة للجار
 واختار انه ايها والاعتراف ان الفعل لا يصح له حتى يتمكن بعمومه بخلاف القضا
 والامر والهي فانه لا يصدر الا عن صيغة وقد يعبر الراوي من العموم فيرويه
 على ذلك **السؤال** ان هذا لا يحسن بعض بل يحرك في نحو مني عن سبع الغرور ونحو
 السعداء امر بعل الابل قاله الغرابي وخالفه غيره وقطع بها بانهم لان امر
 ذمى عما هو عن انه وقع منه خطاب التلبيف ولما لم يذكر ما هو ذميا علم ان
 المخاطب به الكل **مسألة** جوابا لسائل عما يستقل دون ما يج للسؤال
 عمومته والمستقل الاخص جازا اذا امكت معرفة المسكون والمساوي واضع **لا اشكال**
 في دعوى العموم فيما يذكره السارد من الصبح السابعة استدا اما ما ذكره جوابا لسؤال
 سائل بلا غلوا ما ان يستقل بنفسه بدون السؤال او لا فان لم يستقل بحيث لا يصح الابتد
 به فهو على حسب السؤال ان كان عاما فهو عام وان كان خاصا فخاص حتى كان السؤال عماد
 فيه مثل ان يسأل هل يتوجه بالبحر فيقول نعم ولا خلاف فيه وان استقل بنفسه
 بحيث لو ورد مستدا لكان تعيدا للعموم فهو على بلائه اقسام اما ان يكون اخص من
 السؤال او مساويا او ام والاول اخص مثل قولك من جامع في ياد رمضان فعليه
 ما على المظاهر في جواب سؤال من او طرد في ياد رمضان وهذا الجواب انما يجوز
 بثلاثة شرايط **احدها** ان يكون فيما خرج الجواب تبيينه على ما لا يخرج منه والا
 لزم ما حذر السان عن وقت اتحاحه واما **ثانيها** ان يكون لتسايل من اهل الاجتهاد والام
 بعد التبيين واما **ثالثها** ان لا يعترف وقت العمل بتسبب استقال التسايل بالاحتماد
 لئلا يلزم التكليف فالاطلاق والاولان يمكن وهما من قول المصنف اذا امكت

معرفة

بالشعيرة المجاورة
 او تضاريف
 هو نفسهم
 او لانابي له بل
 بعضهم منه
 ويكون عايد
 هنا معنى بل
 العامل نحو
 ذكره المصنف
 ما ادركي
 ذكره ابواب
 او هو اقرب
 العرب من
 سمع او مس
 المخاطب واه
 ذهب قوم
 السنين او
 بالفتح والس
 معنى التفسير
 يدخل على الج
 ذهب و
 لكن اياك
 معناه سطر
 في شرح الجمل
 جمله اجري

الكثير

بالعربين المجدد يعني من المعاني السابعة ومثله قوله تعالى **وَاللّٰهُ اَكْبَرُ** وهو
 او تضادك قالوا التعريف عنه بالعرفين اولى من القسم لان استعمال الواو فيها
 هو لتقسيم الجود من استعمال او ونوع في ذلك بان يحى الواو في القسم لا يقتضي ان
 او لانها لم يلدل صفتي ثبوت ذلك مما لا يرد **ومثال** الالازمك او يصححني وتعدل
 بعضهم منه قوله تعالى او فرضوا لمن فرضه اذا قدر فرضوا منصوبا بان مصرح
 ويكون عائد للمعنى اجماع **ومثال** الاضراب قوله تعالى وتزدرون قال العدا او
 هنا معنى بل وقيل يحى للاضراب مطلقا وعن سيبويه لشرطين تقدم في اونهى واعاده
 العامل نحو ما قام زيد او ما قام عمرو ولا يتم زيدا ولا يتم عمرا **ومثال** القرب
 ذكره المصنف بما ادركي سلم او رجع اي لغيره وان كان يعلم انه سلم او لا ومثله قوله
 ما ادركي اذن او اقام وحكاية عن الحريري تابع فيها السبع في المعنى وقد
 ذكره ابو القاسم ايضا وجعل منه قوله تعالى وما امر الا كل البصر
 او هو اقرب ثم قال السبع وهو من الفساد وادنيه انما هي التثنية وانما استبعد
 القرب من ايات اشياء السلام بالنوديع اذ حصول ذلك مع تباعد ما بين ارضين
 يمنع او مستبعد **قلت** وهذا المعنى في الالاء ارجوعه الى الالهام على
 المخاطب واما دعوي اثنا عشرية ذلك مما بعدوا فلا خصوصية له لهذا المعنى لهذا
 ذهب قوم الى انها موضوعه للقدر المشترك بين المعاني السابعة وهي لا احد
 السنين والاشياء وانما قدمت هذه المعاني من القدران **ص** الرابع اي
 بالفتح والسكون واللفظ والبدل للقراب والبعيد والمتوسط اقوال **ص**
 معنى التفسير ان يكون التفسير لما قبلها وعمارة عنه وهي اعم من ان يقتضيه لان اي
 تدخل على الجملة والمفرد ويصح بعدها القول وغيره **مثال** لقد دعيتي عثمداي
 ذهب **ومثال** احمله **قوله** الشاعر **و** ترينيني الطول اي انت مذنب **وتليني**
لكن يا كل طاقلي **ص** فجعل اي انت مذنب لتفسير الترميني اطرف اذ كان يرسي في اطرف
 معناه نظرا الى نظره معصية ولا يكون ذلك الا عن ذنب واعرب ان اي المعنى
 في شرح الجمل فقال شرطها ان يكون ما قبلها جملة تامه متعينة بتفسيره بعد
 جملة اخرى تامه ايضا تكون الثانية هي الاولى في المعنى **ص** لها صقع بينهما

ما بعد مما هو

ط مع وجوب
 ان لا يتم لان المعنى
 لم يخرج له على
 يوم يعان الصغار
الاول
 من يعان وليس ذلك
 لتعنه الحمار
 لان القضا
 يوم في ربه
 في رده حاح
 نعم لان امر
 لا يميزها علم ان
 ح للسؤال في
ص لا اشكال
 هو ابان السؤال
 في لاصح الايتد
 في السؤال اعاد
 مثل نفسه
 في احض من
 فان فعله
 بانها يجوز
 ح منه والالا
 اجزاء والام
 في الاحتماد
 فاذا انكثت
 معرفة

ثاني

اي وادعي بعضهم الا اسم فعل بمعنى عوا او نحو او ضعف لعدم دلالتها
 على معنى في نفسه بغير اضافته وجب ان مالك عن صاحب المعنى في انها حرف
 عطف م قال والصحيح انها حرف تفسير تابع يتبع ما بعدها الا على الراجح وهو
 عطف بيان يوافق ما قبلها في التعريف والتكثير **مسألة** النداء اي زيد ربي
 الحديث اي رب وعلى هذا جعل بنا دي بها القرب كالفهم او البعيد متناه او
 حكما او المتوسط احوال وبالاول قال المراد والرحمدي وبالثالث قال ابن
 برهان ومنه اسان ربه تالله وهي المتوسط ولا يعرفه الجمهور والراجح الثاني
 وتلقه ان مالك عن سيبويه لانه صرح بانها مثل هيا وايا في البعيد والاول القواسم
 الاول بقله لفظها وعدم احتاجه لمد الصوت ونظيره فايدك العليلين في الاعلى
 الاول هي ساوند لها وعلى الثاني فلا وفي كتاب الأدوات اي للقرب حاصدا
 اذا بان مبعوثا عنك والالف للقرب المقبل عليك وبالجمع **ص** والسند
 للشرط والاستفهام وموصوله وداله على معنى الكمال ووصلته لندا ما منه
 ال **ش** اي وبالفتح والسند مثال للشرط ايهم كرمي كرمه والاستفهام ايم
 زادته هذه اما نانا قال المرادي ولا يكون استفهاما فيه او شرطية الا مع انه وهو
 مردود بل يجوز ان يكون معرفة او كرم حسب ما يضاف اليه **مسألة** الموصولة
 اي بمعنى الذي قوله تعالى ثم لنفرعن من كل شيعة ايهم اسند التقدير لنفرعن
 الذي هو اسند فاكه سيبويه وخالفه الكوفيون والداله على معنى الكمال هي
 الصيغة ونفع ناره منه للتكرار نحو زيد رجل اي رجل اي رجل في المصنات
 الرجال وطال المبرهنة كرت بعد الله اي رجل واتكلم انها اذا وقعت منه
 فان اضيف الى شوق كانت اللوح بالسوق منه خاصة وان اضيفت الى غير المسوق
 كانت اللوح بكل صفة يمكن ان يثنى بها فالاول كرت بعالم اي عالم فالسنة عليه
 بالعلم خاصة والثاني كرت برجل اي رجل فالسنة عليه بكل ما يدح به الرجل
 وكلام المصنف شامل للضمر ومثال الوصله بايا الرجل وزاد بعضهم مجازا للتخصيص
 نحو الحمد اغفر لنا ايما العاصم والفقير قوله اي فني **مسألة** ايات وحارها وهذا
 راجع الى الاستفهام **بنييه** كان ينبغي ان يذكر اي كبر القوم وسكون البنا

سري

ليس في
 الاستفهام
 طرفا ومفعلا
 للنداء
 يتوقف على
 دخلت على
 كذا واذا
 قالا وكذا
 من يرم على
 اي سوا
 اذا يوميد
 تعالى فسو
 عما فسك
 بها عن
 التعليل
 الجمهور
 به ان ما
 اللفظ
 اذا جاز
 بعني المق
 فاقيل
 بعدها
 قوله
 العاطفة
 مخصوصا

ليس في جميع اصنامها وهي حرف جواب بمعنى نعم ولا يجاب بها الرفع القسم في جواب
 الاستنظام نحو **مستفتي** كالحق هو قتل اي وري **ص** القصاص اذا سمع الماشي
 طرفا ومنعوا به وبدلوا من المفعول ومعنا فالاسم زمان والمستقبل في الرفع ورد
 للتملك حرفا وقل طرفا والمعا جاء وفاقا لسيدويه **ش** اجمعوا على اسمه اذ يدل
 نيونظا في نحو بوميد والاصنافه اليها نحو اذ هدينا وهي اسم نحو فت اذ قام زيد سرا
 دخلت على الماشي رغبة ومثال استعالمها طرفا فقد نصه الله اذ اخرجها لدين
 كره واقدومه المصنف لانه العاكب بزوا ومثال المفعوليه اذ كروا اذ كنتم
 قديلا **ك** ومثال بدلته اذ كرتي الكتاب مرعا اذ انبذت فاذا بدل الشهاب
 من برم على جد البك في سلبوك عن الشهر الحرام قال فيه ومثال لضاف اليها الزمان
 اي سوا صلح للاستماع عنه نحو بوميد اول نحو بعد اذ هدينا ومثال المستقبل بمعنى
 اذا بوميد حدث اخبارها وهذا ما اخاره ابن ملك وجمع من الماخزين محققين بقوله
 تعالى تسوق تعلمون اذ الاعلان في اعناقهم ولكن لا كرس على المنع واجابوا
 عما نسك به الماولون بان الامور المستقبله للكاتب في اجابا والله مستيقنه مقطوعا
 بها غيرنا بلفظ الماشي وبهذا اجاب الريحخري وابن عطيه وغيرها ومثال
 التعليل ان سيفكم اليوم اذ ظلم واذا لم يجدوا به فيسقولون هذام احلف
 اليهوديون في انها حسد هل كون حرفا بمنزلة لام العله والتشبيهيه وصرح
 به ابن مالك في بعض نسخ السهيل وطرفا والتعليل مستفاد من نوع الكلام من
 اللفظ والمداد بالمفاجاه الواضع بعددنا وبينما قال سيويه بينا انما اكرا
 اذ فازيد فقولما توجهه ولحم عليه واختلاف السابق آت هنا هل هي حروف
 بمعنى المفاجاه او اتيه على طرفتها الزمانيه وترد هاتين ازا طرفه كان
 كما قيل بدني اذا الفجاسه **ص** السابغ اذا المفاجاه **ش** وهي التي يقع
 بعدها المتدا فرقا بين الشرطيه نحو خرج فاذا الاسد بالباب ومسه
 قوله تعالى فاذا هي حيه تسبي قال صاحب الكتاب انما اذا الكاينه بمعنى الوقت
 العاكبه ناصبا لها وجهه انما اخصت بعض المواضع بان كون ناصبا فعلا
 مخصوصا وهو فعل المفاجاه واجمله ابتداءه لا غير فقدر نحو قوله تعالى جالم

وجيبنا

العدم ذلك لها
 وفيها حرف
 على الماشي وهو
 اي زيد دني
 بعد مشافه اذ
 قال ابن
 وروا الراجح الثاني
 الملك القواس
 بن في الاعلى
 قرب حاصدا
ص والسند
 لئلا ياتيه
 لاستتمام الهم
 منع نه وهو
 كالموصول
 قد يراد عن
 معنى الكلام
 في الصفات
 او وقت منه
 على غير التق
 كالتا عليه
 مع به ارجل
 م مجير للخصم
 جارها وهذا
 وسكون البيا

سكون

وخصم وفاقا موسي وقت تحيل جيا لهم وقال ان الحجاب معنى المناجاة حضور
 التي معك في وصف من اوصافك البعلية وتصويره في هذا المثل حضور السبع
 وخصم معك في مكانه فيك
 الضمك من حضوره في مكانه فيك
 حين تلبسك به اس من حضر فيك في زمن فعلك من تلبسك به لان ذلك لان يحضرك
 ذلك الحين دون من اشبهك وذلك لان لا يحضرك دون من اشبهك وكلما كان المعاني
 اليسى بالمعاني كانت المناجاة اتوى **ص** حروفا وفاقا للاختراع ان مالك المبرد
 وان حضور طرف مكان والرجاج والرحمة في طرف زمان **ش** اختلفوا في
 خط لانه مذاهب اصحابها حرف لان المناجاة معني من معاني الالام كالاستقام
 والسبي والاصل في المعاني ان يودي بالحروف نحو **كلم** قد وما ورجح توهم فاذا اير
 زيد ان التاب كمر ان اذ لا يعلم ما بعد ان يبا تباها والباقي انها طرف زمان والناك
 الا طرف مكان بدليل توهم اجزاء عن الجته في نحو خرجت فاذا زيد وطرف الزمان
 لا يقع خراج عن اجته واجاب للماني بانه على جذب مصاب اي حضور زيد وب
 هذا وما مله لسبويه واما على اطلاق نظهر اذا قلت خرجت فاذا اريد تعلي
 اقول لا يقع كوا حرا لان الحرف لا يجزبه ولا عنه وكذا على الماني لان الزمان
 لا يجزبه عن الجته ويصح على ذلك اي في الحصة **الاسد ص** ورد طرف الاستقبال
 متضمنه معنى الشرط غالبا **ش** ولذلك يحجاب بالحجاب به ادوات الشرط نحو اذا
 زيد فتم اليه قالوا واحتصن من ادوات الشرط بانها لا يكون الا في المحقق بقول
 اذا طلعت الشمس فانتحي واما ان ونحوها فتكون للسكون فيه ولهذا فان قيل
 واذا استكم الصر في البحر لما كان من الصر في البحر جمعا خلاف قوله وان مسد الشر
 قد ودعا عرض فانه لم يبعد من الشرط اطلقه ولما قيله بالبحر الذي يمتد فيه
 ذلك في بلاد او هذا يصعب لنا ويل الذي حكاه البخاري عن سفيان بن عيينه في
 الحديث الذي حسنه الترمذي ان المؤمن اذا استهوى الولد في اجته كان حله
 ودفعه في ساعه واحده ان معناه ان استهوى الولد كان ولكنه لا يستهيهه بقل
 ليس هذا طبيعة اذا بل طبيعة غيرها من ادوات الشرط واسطه بقره غاليا الي
 جيا مجردة من معنى الشرط كما سياتي **ص** ورد في الماني واحكام **ش** اما الماني

وقال

فلا تها

ولا تها
 لا احبها
 وان بعد
 القسم نحو
 القسم له
 هو حال
 انه طرف
 مجرد الا
 وهو ظاهرا
 يدل عليه
 بالشرط
 القسم لا
 خلافة بل
 موضح
 المعروف
 في الزمان
 مجرد الورد
 بدلا عن
 وقت عس
 او مجازا
 به لولا
 لها سبويه
 يدخلها مع
 على ظاهرها
 نفسه كقول

ولا يمتد ان تقع مومع اذ كونه تعالى و على الذين اذا ما اتوا لطلبهم قلت
 لا احد ما احل بحكمه وتوله واذا راوا غاب او هو النضوا الا كذا انبه بعضهم
 ونا بعد ابن مالك والجمهور منعه واولوا ما ادهم ذلك واما احوال وعلاما بعد
 التسم نحو والليل اذا بعثي والشم اذا هوي لانا لو كانت للاستقبال لم تكن طرفا لفعل
 التسم لانه انما لا اخبار عن قسم بان لان قسده سبحانه وتعالى قديم ولا يكون مجرد
 هو حال من الليل والشم لان الاستقبال و احوال متا فيان واذا بطل هذان من
 انه طرف لاحدهما على ان المراد به احوال وقال ابن الحاجب في شرح المنصل قد اتي
 بمجرد الطرفين دون الشرطية نحو والليل اذا بعثي اتسم فتكون التسم متعلقا بالشرط
 وهو ظرف لانما لو كانت شرطية لاحاجت الي جواب وليس في اللفظ يكون مقدورا
 يدل عليه فعل التسم وهو فاسد لانه يصير المعنى اذا بعثي اتسم فيكون التسم متعلقا
 بالشرط وهو ظاهر النقاد واذا ثبت ان مجردا لطرفيه فليست متعلقة بفعل
 التسم لانه يصير المعنى اتسم في هذا الوقت بالليل فصير التسم متدا والمعنى في
 خلافه بل متعلق بفعل مجرد اي اتسم بالليل حاصل في هذا الوقت في اذن في
 موضع الحال من الليل مبني وقد وقع في مجرد اخر وهو ان الليل عبارة عن الزمان
 المعروف فاذا جعلت اذا معموله لفعل هو حال من الليل لزوم وقوع الزمان
 في الزمان وهو محال وامتحان ذلك مجرد الشرط كذلك مجرد عن الطرف فهي هنا
 مجردا لوقت من دون تعلل بشي تعلق الطرفيه وهي مجرد عن المحل ههنا لكونها
 بدلا عن الليل كما حرق لحي في قوله تعالى حتى اذا جاءوها والنفق اقم بالليل
 وقت عسا يه اي اتسم بوقت عشان الليل **من** **الاصاق** بالاصاق حسية
 او مجازا **ش** معنى الاصاق ان يصيف لتعلل الي ما كان بالاصاق اليه ولصته
 به لولا دخولها نحو خصص الما برجلي ومثقت براسي وهو اصل معانها ولم يذكر
 لها سيو به عمه ولهذا كانت المغايرة لانفك عنه الا انها قد تجرد له وقد
 دخلها مع ذلك مع خي اخر وقال عبدا لقاها لله وهو لم بالاصاق ان حلتاه
 على ظاهرها امتضى فاذا ناله في كل ما يدخل عليه وهذا محال لانها تجمع الاصاق
 نفسه كقولنا الصقته به واصق به وحيد فلا بد من اول كلامهم والوجه فيه

عن

حاه حضور
 حضور السبع
 في مكان فعلك
 لان كان يفتك
 كما كان الحاجي
 بها لك المبرد
 اختلفوا في
 كما استقام
 لم يقدرا ان
 ما ان والناك
 طرف الزمان
 وزيد وب
 لا سد تعلي
 لان الزمان
 المتقبل
 ط خوا اذا جا
 المحقق يقول
 هذا ان يعر
 مسه الشر
 يحق فيه
 عوبه في
 ان حله
 شبهه بفعل
 غا لبا الي
 اما الماشي

فلائنا

ان يكون عرضهم من ذلك ان يقولوا للعلم انظر الى قولك الصفة وتامل الملا
 اليه من المصق والمصق فاعلم ان اليا ايها كانت كات الملايمه التي يحصل
 باسمه هذه الملايمه التي يراها في قولك الصفة انتهى ثم الاصل في ذلك
 حقيقة وهو الاكبر نحو امسكت الجبل بيدي قال ان جوي الصفة وقد يكون
 محارا نحو ررت يزيد فان المراد ليس يزيد وانما التصق بمكان يقرب منه
 قال ان المحذري المعنى التصق بمروري بموضع يقرب منه كما انه التصق فهو على
 الانواع **س** والتعدي **س** وهي التي يقال لها بالانقل لا يستعمل الفاعل
 لتصرفه مفعولا نحو تم يزيد في قصته وذهب يزيد في ادهسه وان كان المفعول
 لا يوافقها ولكن المراد بالتعدي هذا النوع الذي في مقابلة المفعول ان ملك
 وهي الفاعليه مقام النقل في اتصال معنى الفعل اللازم الى المفعول به نحو ذهب
 الله بنورهم ولله سبحانه واعترضه الشيخ ابو حيان بانه قد وردت مع المتعدي
 في نحو قولهم صكحت بالبحر ودعت بعض الناس ببعض فلذا كان الصواب
 قول غيرهم هي الداخلة على الفاعل مفعولا لا تستعمل المتعدي واللازم وتخط
 الشيخ في ذلك لان اليا في المثالين اما دخلت على ما كان مفعولا والمطاطة على الطل
 اما دخلت على ما كان فاعلا والاصل دفع بعض الناس بعض وصكحت البحر بغير
 المفعول لان المعنى ان المكلم صير البعض الذي دخلت عليه اليا دغيا للبعث
 المبرد غيا ولكن قوله واصله دفع بعض الناس بعض وصكحت البحر ليس بخبر لانه
 قدم الفاعل فادهم كون اليا دغيا كان مفعولا كما فهمه المعترض وههنا
فان **لنا** **اجدا** هما مذهب الجمهور ان التعدي بمعنى هذه النقل لا يقتضي مضافا
 الفاعل للمفعول في الفعل فاذا قلت تم يزيد فالعنى جعلته تقوم ولا يتردد
 ان تقوم معه وذهب المبرد والسهيلي والزمخدرى الى انضال المصاحبه مخالف
 الفهم قال السهيلي اذا قلت عدت به فلا بد من مصادره ولو باليد وردد عليها
 بقوله تعالى ذهب الله بنورهم لان الله تعالى لا يوصف بالذهاب مع النور
 واحب بانه يجوز على معنى ليق به كما وصف نفسه بالحي في قوله وجار بك
 ويؤيدان بالتعدي بمعنى الفهم فراه اليا اي ذهب الله نورهم **الثاني**

هذه

الجزء

اوكل

من جنس ما بينهما ولا يحصل ذلك الا بذكر الكل قبل الجز قال الجرجاني الذي
 اوجب ذلك انما للغاية والدلالة على المدطري السبي وطرفا السبي لا يكون من غير
 وهذا بان فيها معني التعظيم والتحقير وذلك ان السبي ان اخذ من
 اعلاه فادناه غاية وتهمي التحقير وان اخذته من ادناه فاعلاه غاية وهو
 التعظيم **قلت** - وددورد علي القائلين بان لا ليست للترتيب قولهم انما القاع
 اذ ما في تقصير او زياده نحو عليك الناس حتى التنا وتجان من محضى الاشياء حتى ما قبل
 الذر والجمع من اللامين مشكل فالا لوم كمن للترتيب لم يكن اشتراط الموه
 والضعف ما به ولوم لسعي الناضر عملا او عاده لم يحسن ذلك فان قلت
 فادناه افادة العموم **قلت** - ذلك مستناد من اللفظ قبلها وقال الفواس
 فيند مع الترتيب المهله الا ان المهله في اقل من ثم وقيل لامهله فيها كالمسا
 وتيل هي بمنزلة الواو قال والاول اظهر لان شرطها في العطف ان يكون ما
 بعدها جزءا ما قبلها فلوم بعد الترتيب للزم جواز تقدم جزا الشيء المتاخر عليه
 وهو محال **صر** الما في عشر رب للشكيرة والنقليل والخصص احدها خلافا من
 لزمني ذلك **شر** اختلف في رب على مذاهب اهدها انما للنقليل دايما وعليه
 الجمهور ونسبه صاحب السبيل لسبويه والما في للكثير دايما وبه قال صاحب
 العين واخاره ابن كدرستويه واجر هاني والرحشي وعزاه ابن ضرور عن
 مالك الى سبويه مستدل بقوله في باب كم ومعناها معني رب والمالك انما ورد
 لها في التثنية قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين وقوله صلى الله
 عليه وسلم يا رب كاتيه في الدنيا عارفة يوم القيمة ومن النقل قول الشاعر
 الارب مولود ولتسره اب وذي ولد لم يلدن ابوان ؛ ومعنى تغيير المصنف
 انما ترد لها على السواء فيكون من الاضداد وهو قول الفارسي في كتاب الخرون
 لكن المتعار عند ابن مالك انما اكثر ما يكون للتكثير والنقليل لا تادر وهو
 المتعار وتخصل من ذلك اربعة مذاهب وتخرج من كلام جمع من المتعار به فاس
 وهو انما للتكثير في مواضع المياهاه والانتحار وتادرس هو انما جرف اثاب
 لم يوضع للنقليل ولا تكثير وانما استفاد ذلك من القران واخاره ابو حيان وفيه

بين الكثيرين

سب
 وتامل الملا
 التي يحصل
 في تدكون
 وقد يكون
 فرب منه
 وهو على
 القاعل
 في التثنية
 ان ملك
 به نحو ذهب
 مع المعدي
 الصواب
 لازم وغلط
 ط غا الطل
 المحرر بنديم
 اللبعض
 في قوله
 وهما
 لا يقتضي معا
 م ولا يترجم
 صاحب غلظ
 ورد عليها
 مع النور
 ما ورك
 ثابته

فيل

بعد الزومه وجود حرف لا يفيد معني اصلا الا بالقران المصحح **من الراجح**
 على الاصح انها قد يكون اسم معني فونق وكون حرفا شذهب ان طاهر
 وان حروف وان الطراء والهدري والسوون الى بقا اسم ابداء وعسوا
 انه مذهب سيبويه وشهور مذهب البصرين انها حرف جرا اذا دخل عليها
 حرف كقول الشاعر **عذت من عليه بعد ما تم طلوهها** ؛ وزاد الخفش
 موضعا اخر وهو ان يكون بحرف ورها وطلع منطرا ضمنين لمسي واعد لتوله
 تعالي اسك عليك زوجك وقال الفراعون ولودخل على حرف البحر فده
 اربعة مذاهب حرف مطلقا اسم مطلقا حرف التي موضع حرف الـ موضعين
 كالاتي **من الاستعلاء** والمصاحبه والمجازة والتعليل والظرفية والمستدال
 واذا زاده **من الاستعلاء** اما حسي كقوله تعالي **كل من عليا فان او معوي** كقوله
 ولعل بعضهم على بعض لغو عليه در كانه لم يرد له علا عليه ولهذا يقال ركه
 الدين وهذا المعني يطرق اوجهها الثلاثة فانك اذا قلت زيد على الخياط فتد
 دلت على استعلاءه عليه وكذا على زيد على الخياط وكذا سرت من عليه فان السار
 من فوق مستعمل على السار من اسفل ولم يثبت لها اكثر البصرين غير هذا المعني
 واولا ما ادهم خلافه وكذا قدمه المصنف واما نحو توكلت على الله واعهدت
 عليه وقوله تعالي وتوكل على الحي فمعني المضافه واما ساداي
 اصفت توكلت واسندته الى الله لا الاستعلاء فانها لا يفيد ههنا حقيقة ولا
 مجازا وحقالت المصاحبه واتى المال على حبه والمجازة ومعني عن كقول
 اذا وصيت على بنو قشير ليرد الله اعجبني ضاها ؛ وخرج عليه المزني وابن
 خزيمة قوله صلى الله عليه وسلم من مات من مات الدهر ضيق عليه جهنم اي عنه
 فلا يدخلها والتعليل ونكره الله على ما هذاكم والظرفية وانبعوا ما تلو
 الساطين على ملك سليمان والاستدراك فلان لا يدخل الجنة لتوضعه
 على انه لا يباس من رحمه الله واذا زاده كقوله صلى الله عليه وسلم من خلف علي
 من اي يمينا وقد زاد للجويع من اخرى محذوفه كقول الشاعر
 ان لم يجد يوما علي من سلك اي عليه وفي هذا خلاف مذهب سيبويه ان

علي وعن
 علا في
 2 قوله
 اسود
 تصرفها
من الحاشي
 قام زيد
 فاز لها
 ومع براس
 بان لو او
 للرب
 النوعين
 الاخبار
 كذا ورواه
 الشيخ في
 بالرب
 بمهله ان
 العاطفة
 فالمعصرين
 الثاني
 تعالي
 ان يراد
 يراد بها
 والتعقيب
 من غير مهله

علي وعن لا يبراد ان ص اما علا يعلو فعمل سر ومنه قوله تعالى ان فرعون
 علا في الارض فانها لو كانت حرما لما دخلت علي في وقد اختلفت لتعليه واخر فيه
 في قوله تعالى وعل على بعضهم على بعض وانشاء المصنف بذلك الي انما ياتي
 اسما وفعلا وحرما وبنه بقوله علوا على ان لتعليه بفارق الاسميه واخر فيه
 تصرفها قال لبيد ، يعلو بحر الحرام شج في فدايه لصار ووجاهه
من الخامس عشر العاطفه للتريب المعنوي والذكري **ش** مثال المعنوي
 قام زيد عمرو والذكري هو عطف متصل على مجمل هو هوي المعنوي نحو
 فارتها الشيطان غنا فاخرجها ما كانا فيه ونحو توصنا نفل وجهه وديه
 ومع براسه ورجليه وقال الفراء لعيدا للتريب واستكر هذا منه مع قوله
 بان لو او لعيدا للتريب واحتج بقوله اهلكاها نجها باسنا واحب بانها
 للتريب الذكري او على جذبي اي اردنا اهلكاها واقتصار المصنف على هذين
 النوعين مخرج التريب في الاحبار وذكر جماعه ان الفاء تشارك في التريب
 الاحباري كما يساويها في التريب لوهودي نحو مطرنا بمكان كذا وكان
 كذا وربما لم يدق في كيف نزل بها وذكرت الذي كان ولا اخر او نقل
 الشيخ في شرح الامام فصلا عن ابن بري في التريب ثم ضعف فيه القول
 بالتريب الاحباري قال بعد ان قران ثم للتريب الثاني على الاول في الوجود
 بميله ان ثم باقي لتفاوت التريب ثم قال ومع هذا المعنى ايضا مقصودا بالفتاوى
 العاطفه نحو هذا افضل بالاكل واعمل الاحسن فالاجل ونحو رحم الله المحلمين
 فالمعصين فالعاني الاول لتفاوت ترتيبه الفضل من المال والحسن من الخالي
 الثاني لتفاوت رتبة المخلصين من المعصين بالنسبه الي تخليقهم وتصييرهم وقوله
 تعالى والصافات صفا فالزاحرات وجر الجاهل الفاتيه المعصين معا يجوز
 ان يراى تفاوت رتبة الصاف من الزجر ورتبه الزجر من اللأوه وبحوزان
 يراى تفاوت رتبة الجاهل الصاف من رتبة اجنس الزجر بالنسبه الي صنفهم وجرهم **ص**
 وللتعقيب في كل من عتبه **ش** معني التعقيب في المشهور كون الثاني بعد الاول
 من غير ميله خلاف ثم ولهذا قال بعضهم ثم للاعطاء اول زمن المعطوف عليه

الرابع

من الرابع عشر
 طاهر
 براد وعسوا
 ادخل عليا
 الاخفش
 واعل لقوله
 بحر فده
 في موضعين
 المستدال
 يوي كقوله
 لركبه
 الخابط قد
 ان السائر
 في هذا المعنى
 الله واعهدت
 اداي
 حقيقه ولا
 لقوله
 زني وان
 اي عنه
 اما تلوه
 وصنعه
 خلف علي
 سد
 ميويه ان

والنا للاخطه اخبر قال ابن حبيبي في خاطرتايتيه وقد اجاز العاين غير ابواحق
 في قوله العا للفرق على مواصلة فقوله للفرق اي ليست كالوازيه ان ما علم به
 بما مع ما قبله بمزله المتبع في لفظ واحد وقوله على مواصلة اي لما كان من نوع
 المتابع وانه لا يهله منها انتهى وصار المعقول لما ان المعقب في كل شي بحسبه
 ولهذا يقال زوج فلان وقوله اذالم يكن منها الامه اكمل وان كانت متاوله
 ودخلت الصم فالكونه اذالم يتم في البصر ولا بين البلدين وفي هذا انفصال
 عما اورده السيراني في قول الصيرفي ان لنا للمعقب في هذه الامثله فانما يقول
 في للمعقب على الوجه الذي يمكن قال ابن كحاح المراد بالمعقب ما يعقبني
 العاده لغتها لا على سبيل المضايقة قرب بعينين بعدا لما في عقب الاول عاده
 وان كان منها ارمان كثيره لقوله تعالى خلقتنا الطفه علقته فخلصنا العلقه
 مضمعه فخلصنا المضمعه عظاما الابه ونزل الهادي في الايضاح على ان م اسند
 تراخيا من الماء وهذا يدل على ان الماء يراخ ويوحده ان لك الرابع بان
 الاتصال يكون حقيقه وبجازا فاذا كان حقيقه فلا تراخي فيه واذا كان مجازا
 ففيه تراخ بلاشك نحو دخلت الصم فالكونه وقد يكون التراخي قليلا فيكون كالمستك
 ونوسع ابن مالك فذهب الي ان يكون للمهله كم نحو قوله تعالى المر تران ايه انزل
 من السماء قصص الارض مخضرة والاسر اعلم للمعقب على ما سبق **د ميمه**
 فضيه كلام المصنفات حصا من المعقب بالعاطفه فخرج الرابطة للجواب وبخرج
 العاطفي لوجوه العرب وقال ان لا يقتضي المعقب في الاحويه ورا ار من ذهب
 المعبر له في ان اللام حروف واصوات فقالوا في قوله تعالى كن فيكون ان اللام
 عندهم القدم هو اللان والنون فاذا تعقبه الكاين فاما ان يودي الي قدم
 الحادث او حدث القدم **ص** والسببه **ش** نحو فخلق آدم من ربه كلمات قناب
 عليه لا يكون من شجر من روم لما لوني هذا الطون وجعل منه العبدري يا سرح
 الجك طلعت الشمس فوجد النار وحدث فاذا ركع فاركعوا قال فالقدم هنا بالشيء
 فان لم تتقدم طلوع الشمس لوجود النار بالزمان فقد تقدمه منه سبب وجود النار
 وكذلك الامام فان لم يتقدم ركوعه ولا سجوده بالزمان سجود المأموم وركوعه

قولك

فقد تعد ما
 ان كان الن
 المكاني وال
 من بعد علم
 اما صفة ك
 وسعي في الح
 من نسا ان
 تأكيد للنف
 ان كانا ج
 فالخبر فيه
 جنبها لموا
 قال ان ط
 والظنون لا
 اذ يوجد ان
 من سأل الم
 فيما اخدم
 بعضهم لانه
 فيما العلوة
 في الاسطر
 وقولهم انما
 في اجمع يمكن
 ومن من س
 محذوفه كذا
 يلزمكم به
 وهل يعنى

وفيه رد على ابن مالك حيث زعم انه لا يستعمل **عمر** المفعول **امير** من **السادس عشر** كقولهم
 شراي بمذله الام قال ابو بكر طلحة في حرف سبب وعله كما يقولون
 واذا نامت وجدتها حرقا تقع بين تغليظ الاول سبب للماني والماضي له الاول
 وذلك فوك حيثك كى كرمي فالمجي سبب لوجود الكرامه والكرامه عله في
 وجود **المجي** والمعنى ان المصدرية من كقوله تعالى لكيلا ناسوا على ما فاتكم فاما
 لو كانت حرف تعليل لم يدخل على حرف تعليل ويلزم اقترانها باللام لفظا او مقدرتا
 ما اذا قلت حيث كرمي فكى هنا ما حصة للفعل بنفسها لان دخول اللام
 على بعضه ان يكون مصدرية واذا قلت حيث كى كرمي اجتمعت ان يكون مصدرية
 ما حصة بنفسها واللام قبلها مقدره وان كرمي حرف جر وان بعدها مقدره وهي
 الناصبة **من** **الناصب** كل اسم لاستعراق افراد المنكر والمعرب للمجموع واجزاء
 المفرد المعرب لكل ثلاثة احوال اذ اما ان تضاعف لي كرمي للاستعراق بجرمان
 ما دخلت عليه نحو كل نفس ذائقة الموت واما ان يضاف الى معرفة وعنه فسان
 احدهما ان يكون مجموعا نحو كل الرجال والماني ان يكون مفردا نحو كل زيد حتى يعيد
 العموم في اجزائه ولا خلاف في هذا القسم واما الذي قبله فعمل فنقول الالف
 واللام تعيدا للعموم وكل ما كد لها اولها في الحقيقة وكل ما يسير فيها احتمال لان لو اد
 المصنف ثم قال ويمكن ان يقال ان الالف واللام تعيدا للعموم في مراتب ما دخلت
 عليه وكل تعيدا للعموم في اجزا كل من تلك المراتب فاذا قلت كل الرجال افادت الالف
 واللام استعراق كل مرتبة مراتب جميع الرجال وافادت كل استعراق الامة وكل
 في اجزا العشرة فصير لكل منها معنى وهو اول من الما كيد قال ومن هنا يعلم الا لا يدخل
 على المفرد المعرب بالالف واللام اذا اردت كل منها العموم وقد نص عليه صني وهو
 ابن في الاصول **فلم** لا يجوز على ان كل موكدة كما هو احد الاحتمالين السابقين عليه
 في المعرب للمجموع ويمكن الفرق وذكر اخو المصنف ان من دخولها على المفرد المعرب
 قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل وقوله صلى الله عليه وسلم كل اطلاق
 وانع الاطلاق المعنوي والمعلول على عقله رواه الزيدى **قلب** وكانه
 نظر لصورة اللفظ والعمومي الحقيقة من قسم المجموع لان المصدرية الجتشر ويطيه

الناصب

ازم

الناصب
ويشع الخبير

كل الناس
 من مال ال
 لا يكون للنا
 اذا اطلق ف
 المستحقان
 ومنه الثوب
 الاستحقاق
 كما سهدت للم
 نحو هذا
 السج ومان
 بل قد يكون
 السموات وال
 ظري **قلب**
 ان اصل معا
 فهو نوع من
 استحق شيئا
 انما رجى ال
 احدهما في
 اخر قال وز
 لخب قال و
 اي لسي لام
 وقال ابن
 هذا مثال
 واليس **قلب**
 وارد على ط

على الناس به **ورد** في الفرس عشر اللام للتعليل والاستحقاق والاحتصاص والملك
 من مال التعليل وورد لشرتك ومنه قوله تعالى اعلمكم من الناس يا اراكان الله
 لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وخرج عليه اذ عابنا انت طالق لزيد
 اذا اطلق فانه يقع في الحال يعني لان ام سبط لان اللام للتعليل ومثالك
 المستحقان النار للآخرين وبل للمطعمين قال بعضهم وهو معناها العام لانها
 ومنه الثوب للذئب ومثالك الاحتصاص هو الحنفية للمؤمنين وورد لفرقي بين
 الاستحقاق والاحتصاص بان الاحتصاص اخصر فان ضابطه ما شهد به العادة
 كما شهدت للمؤمنين بالسرحة وللذئب بالياب وقد خص الشيء بالشيء من غير شهادته عادة
 نحو هذا ان لزيد ثوبه ليس من لوازم الشتران يكون له ولد كما تقول في الفرس مع
 السرج ومثالك الملك المال لزيد قال الراغب ولا يعني بالملك ملك العبد
 بل قد يكون ملكا لبعض المنافع او لضرب من التصرف فلكل معنى قوله تعالى والله
 السموات والارض وملك التصرف كقولك لزيد معك ثوبا خذ ظرفك لاخذ
 ظرفي **قلت** كذا جعلوا الملك والاستحقاق قسما للاحتصاص والظاهر
 ان اصل معاينة الاحتصاص ولهذا لم يذكر المحصري في مفصلة عنه واما الله
 فهو نوع من انواع الاحتصاص وهو اقوى انواعه وكذلك الاستحقاق لان من
 استحق شيئا فقد حصل له نوع احتصاص وهي ان السعدي عن بعض الصحابة
 انما ربحي اللام للذئب وقالوا اذا قيل هذا اخ لعبد الله فاللام لمجرد المنارة وليس
 احدهما في ملك الاخر وفي قوله هذا الغلام لعبد الله فانما عرف الملك بدليل
 اخر قال وزعم هذا القائل ان لام الاضانه لجعل الاول لصقبا بالثاني
 نحو قال والذي ذكرناه هو الذي يعرّفه **الغراس** والصورة اي العاقبة
 اي نسي لام العاقبة ولام المال نحو فالنظرة ان زعمون ليكون لهم عدوا وحزبا
 وقال ابن السعدي في القواطع عندي ان هذا على طريق التوسع والمجاز فان
 هذا مثال لما يرميه المعتد له من ثابيل قوله تعالى ولقد ذرانا لجمعكم كثيرا من الجن
 والانس **قلت** وكذا قال الزمخشري التحقيل باللام العلة وان التعليل في
 وارد على طريق المجاز دون الحقيقة فانه لم تكن داعية الا ليعاين ان يكون له

السابع عشر في اللام
 يقولون
 والناهي له الاول
 لكرامة علمه في
 واعلى ما فاتكم فاما
 لفظا او مقاديرا
 دخول اللام
 يكون مصدره
 دها مقدره وهي
 المجموع واجزاء
 فزان بحرمان
 نه وعنه فسان
 زيد حتى يعيد
 قول المؤلف
 احتيا لان لو اد
 مرات ما دخلت
 ل افادت لالت
 ق الإحاد كما قيل
 يعلم الا لا دخل
 عليه صني وهو
 السابقتين على
 على المفرد المعرف
 وسلم على اطلاق
 وكانه
 مختص ونظيره

عروا بل الحبة والتبني عمران ذلك لما كان يحبه المقاطع له ولم يره شعبة
 بالداعي الذي تفعل الفعل لاجله فاللام مستعان لما يشبه التعليل كما اسعير
 المسد من شبه الاسد وقال ابن عطية قيل للام في قوله تعالى ليجهم لام العاقبة
 اي ما لهم وليش يعصم لان لام العاقبة انما تصورا اذا كان فعل الفاعل يصعد
 به ما يصير الامر اليه واما هنا فالفعل تصدبه ما يصير الامر اليه من حكام واعلم
 ان بعضهم حكى عن البصريين انها لام العاقبة لكن رأت في كتاب المتدي ان قوله
 فاما قوله لتكون لهم عروا فهي لام كي عندها كوفين ولام الصيرة عند البصريين
 انتهى **ح** والتلك وشبهه **ش** مثاله وهب لزيد ديناراً وقوله تعالى انما الصيرة
 للفقرا وشبهه نحو واه جعل لكم من اسكم ازا واجا وكان ينبغي للمصنف ان يذكر
 ما سن شبه الملك عروا دم لك مادمتي **ح** ويؤكد الفاعل **ش** نحو وما دان الله
 ليعذبهم ما قال الله ليدن المومنين ويسمى لام المحمودة والمجيدة بعد النبي لان الجورحان
 عن نبي ما سن ذكره قال ابن الخطيب وهي كلفظ لام كي وقرئ غيره ان ملك للتعديل
 بخلاف هذه وبان هذه لو اسقطت لا يحتل المعنى المراد وتلك لو اسقطت احتل
 وبان هذه بعد نبي داخل على كان بخلاف ملك وكان ينبغي للمصنف تقييد الفاعل بالذات
 على كان لما سن **ح** وللتعدي **ش** نحو ما ضرب زيد لعمرو وجعل منه ان ما لك
 قوله تعالى فبلي من ذلك وليا واظهارا انما شبه التملك وقسم المراتب المتقدمة
 للفعل ضربين ما تمتع حلا فندخول لمد للغير وما نحو فربدا الله لسننكم وقال ومن يرد
 الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضلّه فابت في موضع وحذف في
 اخر **ح** والتاكيد **ش** وهي اما التقوية عامل ضعيف بالتاخير نحو ان كنتم للرويا
 تعيرون فان الاصل ان كنتم تعيرون ارويا فلما قدم المنقول زاد اللام او لكونه
 فرعا في العمل نحو ان زيدا فعال لما يزيد وهوان نحو ان تفسر عليها وغيره ليسه
 ان ترا مع المنقول في غير ذلك نحو ردون لكم ولم يذكر سبويه زياده اللام
 وتابعة العارسي وقد اول بعضهم ردون لكم على الضم اي اقرب ويشبهه
 ما في العاردي ردون بمعنى قرب **ح** ويعقوب الى وعلى وفي وعند ومن وعن **ش**
 سأل الي وسفناه ليله مك فان ربك اوحى لها وانكر الراغب ذلك قالان

تجوز

الوحي

الوحي، للتل
 فيه باللام على
 الي اية العمل
 وحكي البر
 اي عليهم
 اذا قرن لو
 وجعل منه
 منه فراه الج
 له صراخا اي
 تتعلق به نحو
 اسوا واللام
 لئنه كنه
 واعلم
 على باهام
ح الثالث
ش نحو لو
 واللام لو
 اجاب واللام
 التضمين نحو
 وهو التلبي
 بالانفص
 التوخي **ش**
 للنفى **ح**
 انها للتوخي
 قبل محي

الفوجي للفعل جعل ذلك له بالتشديد والالهام وليس ذلك كالوحي الموحى الي المنسبا
 منه باللام علي جعل ذلك الشيء بالتشديد انتهى وكان نظره انقل من ايه الازله
 الي ايه الفعل وايه الفعل اما هي الي بل باللام **قال** علي قوله تعالى يخرون للادمان
 وحكي الربيعي عن حرمه عن السابق في قوله صلى الله عليه وسلم واسترطط لسانه
 اي عليهم **وي** ونضع الموازين القسط لنوم العيتمه **وعند** والمراد بها المائت
 اذا قرن لوقت او ما يجري مجراه مثل مو مو اروسه ومنه كنبه لخمس لال
 وجعل منه الرحري اقم الصلاة له لو كان النسيب باليق قدمت سبحانه وجعل
 منه فراه الجردي بل **ك** بوالحق لا اجام اي عندما اجامه **ومثال** **س** سمعت
 له صاخا اي منه **وعن** وهي الجازن اسم مرغاب حقيقه او حكا عن قول قائل
 يتعلق به نحو **وقال** الذين كبروا للذين امنوا لو كان خيرا ما استبقوا اي عن الذين
 امنوا والامسبل ماستبقوا ولم يخصه بعضهم بما بعد القول ومثله قول لعرب
 لبيبه كفه لكفه اي عن كفه لانهم قالوا الفينه عن كفه والمعنى واحد
واعلم ان مجرا هذه المعاني مذهب كوفي واما حذاق البصرين فهي عندهم
علي باهام يفتنون لفعل ما يصلح معها ورون القوزي الفاعل اسفل من الحزن
ص العشرة لو احرقت معناه في الجملة الاسمية امتناع جوابه لوجود شرطه
س نحو لو لا زيد لا كرمك اي لو لا زيد موجود ولو لا قوله عليه الصلاة
 والسلام لو لا ان اشق علي امتي لرمتم فان التقدير لو لا طافه ان اشق كما مرتم امر
 اجاب **والا** انقل المعنى اذا المتع المستغه والموجود الامر **ص** وفي المضارعه
 التخصيص نحو س نحو لو لا يستعفرون الله والتخصيص طلب بحب وكذا انقرض
 وهو الطلب بلين نحو لو لا اخرني ليا اهل قريه وكان المصنف استغنى عنه
 بالتخصيص لانه بعض من باب اولي واخرني معناه الاستقبال **ص** وفي الماضيه
 النوع **س** نحو لو لا جا واعليه باربعة شهدا لو لا اذ سمعتم قلم **ص** وقيل وورد
 للنفي **س** يميزه لم قالوا لمردي في الازهيته وجعل منه فلو لا كات قريه والجمهور
 انها للزوج اي فخلا كات قريه واحده من القري المهلكه ثابت عن الكفر
 قبل مجي العذاب متغما ذلك **ص** احادي والعشرون لو حزن شرط للماضي **س**

قوله

الذي

فله من سبعة
 لتعليل كما استعبر
 لعظم ثم العاقبه
 على الفاعل لم يصعد
 من سخام واعلم
 بتدي لسان خالويه
 ورو عند البصرين
 عالي انما الصدوق
 ليعلم ان يدرك
 فوما بان الله
 لان الجردعان
 ان ملك للعدول
 فاستطقت اختل
 تفصيلا لشيء المذال
 لانه ان مال
 الم الرابع المقدمه
 م وقال ومن ورد
 وضع وحذف في
 نحو ان كتم للرويا
 اللام او لكونه
 عليها وغير اليه
 ريادة اللام
 رب ولشبهه
 من وعن **س**
 ذلك قالان

الوحي

اي وان دخلت على المضارع فاعلم تصرفه للنفي والقصد انها انما لهذا الشرط في الحكم
 وبهذا ما دون الشرطية فانها تصرف الماضي الى الاستقبال وما صرح به المصنف
 هو قول ابن مالك والزمخشري وغيرهما واي قوم تسميها حرف شرط لان جميعه
 الشرط انما يكون في الاستقبال ولو انما هي للتعليل وليست من ادوات الشرط وقيل
 ان النزاع لفظي فان اريد بالشرط الربط المعنوي المحكي فلا تسلكنا تقع شرطا
 وان اريد به ما جعل في الخبر فلا يصح وقيل للمستقبل شر اي قدر تدبيره ان
 الشرطية لم يما المستقبل وتصرف الماضي الى الاستقبال كقوله تعالى وما استؤمن
 لنا ولو فاصاد من وقوله ولنجس الدين لوركو من خلفهم ذرية ضحاها فاذا
 علمم كذا قاله جماعة وخطاهم ان الحاج في كالتفاد على القرب قال والقاطع
 بذلك انك لا تقول لو تقوم زيد فعمرو مطلق كما تقول ان لا تقوم زيد فعمرو ومطلق
 وقال بدو الدين ابن مالك عندي انها لا تكون لغير الشرطية في الماضي ولا يحسن
 فيها تسكوابه لصحة حمله على المعنى **ص** قال سيبويه حرف لما كان سيقع لوقوع
 غيره وقال غيره حرف امتناع لامتناع وقال الشافعي مجرد الربط والعصم وقال
 الشيخ الامام امتناع مانليه والزامه لثاليه ثم ينفي الثاني ان ياسب ولم يعلق المتقدم
 غيره لو كان فيها الهه الا الله لغشدا لان حلفه غيره كقولك لو كان انسانا
 لان حيوانا وميت ان لم ياسب وياسب بما لا ولي كلولم تخف لم يعص او بالمساواة
 كلولم يكن ربيقي لما حلت للرضاع او لا دون كقولك لو انشأخوه النسب لما حلت
 للرضاع **ح** حاصله ان في لو اربع مقالات احدهما قول سيبويه لما كان سيقع
 لوقوع غيره ومعناه كما قال بدو الدين مالك انما تعني فعلا ما صيا كان يتوقع ثبوته
 لثبوت غيره والمتوقع غير واقع فطانه قال لو حرف تعنضي فعلا امتنع لامتناع ما كان
 ميت لثبوته **و** الثاني حرف امتناع لامتناع اي يدل على امتناع الثاني لامتناع
 الاول فاذا قلت لو جئني اكرمك فاذا انه ما حصل الجي ولا الاكرام وهي
 عبارة الاكبرين لاسيا المعربين وظاهرها غير صحيح لانها تعني كون جواب لو متنعيا
 غير ثابت دائما وذلك غير لازم لان جوابا قد يكون ثابتا في بعض المواضع كقولك
 لطار لو كان هذا انسانا لكان حيوانا فانسانيته محكوم امتناعا وحيوانيته

في الماضي

حرف

بانه

مايه وكذا
 اذا كان
 وكذا قوله
 على تقدير
 انه ما علم فيه
 انه ما اسع
 في الخبر واذا
 الاين
 الماضي كذا
 وما بعده
 نقل فهم
 لكنه لم يجز
 عن والده
 اتصاها
 انما يدل
 امتناع
 زيد محكوم
 قيام اخر
 كون
 فاما ان
 لم يعلق
 لغشدا
 ردا على
 الاول

ما يه وكذا قول عمر في صهياب لوم يخفا الله لم يعصه فعدم المعصية محكوم بثبوته
 اذا كان ابنا على تقدير عدم الخوف فالحكم بثبوته مع تقدير ثبوت الخوف اول
 وكذا قوله تعالى ولو ان ما في الارض من الشجر اقلام الاله فعدم التقاديب
 على تقدير كون ما في الارض من الشجر اقلام البحرمداد ووثبها اما له ثبوت المقاد
 على تقدير عدم ذلك اولي وكذا قوله تعالى ولو علم الله فم خير لاسمعهم لنعني
 انه ما علم فيهم خيرا وما اسمعهم سم قوله تعالى ولو ان سمعتم لولووا فيكون معناه
 انه ما اسمعهم وانهم ما تولوا لكن عدم التولي خيرا من الخيرات فاول الكلام بمعنى
 في الخبر واخره لنعني حصوله وهما متساويان ولهذا الاشكال صار قوم الى المذهبين
 الاثنى والثالث قول الثلوثين انما لورد الربطاي انما يدل على التعلق في
 الماضي كما دلت ان على التعلق في المستقبل ولا يدل على امتناع الشرط ولا امتناع
 وتابعه ابن هشام الخزازي وهو ضعيف بل جحد للضروريات فان كل من سمع لو
 نقل فهم عدم وقوع الفعل من غير ردد ولهذا جاز استدرار كقول لوجاني اكرمه
 لكنه لم يجز الرابع انما لنعني امتناع ماليه واستدراجه لنا ليه وحكامه الصف
 عن والده وهذه العبارة وقعت في بعض نسخ التسهيل واستدرك بانها لا تفيد ان
 امتناعها الامتناع في الماضي فاوله لنعني في الماضي امتناع ماليه كان وضع وحاصل
 انما يدل على امرين احدهما امتناع شرطها والاخر كونه مستلزما لحوالها ولا يدل على
 امتناع الجواب في نفس الامر ولا ثبوته فاذا قلت لوقام زيد لتمام عمره فقام
 زيد محكوم بانعائه فيما معني ويكونه مستلزما بثبوته لثبوت قيام عمره وهل يعبر
 قيام اخر غير اللازم عن قيام زيدا وليس له الا عرض في الكلام لذلك ولكن الاكثر
 كون الاول والماضي غير واقعين وقوله ثم يعنى الماضي اي واما الماضي
 فاما ان يكون الترتيب منه وبين الاول مناسب او لا فان كان مناسباً نظرات
 لم يخلف الاول عليه فالماضي منتف في هذه الصورة نحو لو كان فيها الهه الا الله
 لستدنا وقولك لو جيتني لكرمتك لكن المنسود الاعظم في المال الاول في الشرط
 ردا على من ادعاه وفي الثاني ان الموجب لا ينفي الماضي هو الاول لا غيره وان كان
 لا اول عند استقامه شي اخر علقه بما سفي وجود الماضي نحو لو كان فلان لكان

شرط في الكلام
 حيد المصنف
 لان جميعه
 الشرط وقيل
 تقع شرطاً
 رد ليعني ان
 رد ما تسمى
 ضيقاً فاخافوا
 والقاطع
 هو وسقط
 وواجبه
 سيق لوقوع
 العجيب وما
 علف المقدم
 وكان انما
 صوابا بالمساواة
 سبب لما حلت
 لما كان سيق
 ان يوقع ثبوته
 ح الامتناع ما لان
 الماضي الامتناع
 كرام وهي
 جواب لو متعنا
 الواضع كقولك
 وحيوانيته

حيوانا فانه عند الانسان قد حلزا غيرها ما تعجب وجود الحيوانية وان
المرتبة الاولى والثاني مناسب لم يدل على اسناد الثاني بل على وجوده من باب اول
فخو نعم العبد صهيبي لولم يحف الله لم يعصه فان المعصية مستفبه عند عدم الخوف
فعدا الخوف اولى ثم جعل المصنف المناسب مراتب احداها ان يكون بالاولى كلو
لم يحف لم يعص ناسيا بالسواه اى يكون مناسبه الثاني ساديه لماسبه المدم
كقوله صلى الله عليه وسلم في مناسله انما لولم تخرى يمتى بحرى ما حلت لي الا انسه
اخى من رضاعه فان حلاله عليه الصلاه السلام مشف من وجين كونها ربيبه كذا
انباخيه من رضاعها لشيها ان كون مناسبه ذلك دون مناسبه المدم فلم يعم
انصا للاسرا كى المعنى كقولك في اخيك من نسب والرضاع لو استباحوه النسب لما
كانت حلالا لانها اخت من رضاعه فحرم اخا الرضاعه دون تحريم اخا النسب
ولكنما علمه مقتضيه للتحريم كاقضا النسب ولو استقرى العليلين لاستناب الصعيقه
بالعليل اذ ساقى نفسا صالحه وانما قال المصنف كقولك لانه لا وجود له في كلام
السارع ولا العرب وكذا قوله لو كان اسانا لكان حيوانا بخلاف الاسله الثانيه
وحاصل الخلاف في فاذن الاتماع اقوال احدها لا يبيده ابداه وهو قول الثنوين
والثاني يبيد استماع الشرط واستماع الجواب جميعا وهو قول المعريين والثالث يبيده
استماع الشرط خاصه وادلاله لها على استماع الجواب ولا على ثبوتها ولكنه ان كان
ساويا للشرط في العموم نحو لو كانت الشمس طالعه كان الزاير موجودا لزم استماعه
لانك يلزم من انباء السبب المناوي استقامتيه وان كان اعم نحو لو كانت الشمس طالعه
كان الصوم موجودا فلا يلزم استماعه وانما يلزم استماع القدر المسادي فيه للشرط
وغراه بعض الامم للعميين وهو ظاهر عباره سيويه فان قوله لما كان شقيق دليل
على انه لم تقع وهذا تصريح بانها داله على استماع شرطها وقد امتى بر الدين بن مالك
كلام المعريين ورده للام سيويه وقال انه شقيق على وجهين الاول ان يكون المراد
ان جواب لو تمتع لاستماع الشرط غير ما يتبعه لثبوت غيره بتمامهم على مفهوم الشرط
في حكم اللغه لا في حكم العقل والثاني ان يكون المراد ان جواب لو تمتع لاستماع
شرطه وقد يكون ما يتبعه لثبوت غيره لا اذا كانت متضمنى بغيرها واستدلوا به لانه

فقد

فقد دلت
احتمال ان
الصوم
يدل على
لنا ولهذا
كت معص
بجواب
الا بعد
في عداه
منها كما
على الا
بل فعل
ذكره
والعليل
والحقان
للغرس
حديده
ص الل
ولا ما
تقوم
التي و
وهو اع
تكون
جوابا
منفيا

متدد ليت على امتناع المائي لا امتناع الاول لانه متى اتي في اسبق مساويه في اللزوم مع
احتمال ان يكون ما بنا لتسوف امرا حر فاذا علمت لو كانت التشرط طالعها كان
الصوم وجودا فلا بد من امتناع القدر المتساوي فيه للشرط نعم اذن ان يقال لو حر
يدل على امتناع المائي لا امتناع الاول **ص** ورد للفقهاء في نحو طهوان لما كره ابي نبي
لنا ولهذا نصب فيكون في جوابه كما انصب فانورد في جوابه ليت في قوله تعالى ليتي
كت معصمه فانورد **وهل** هي الامتساعه اشربت معني القمي او سم براسه فلا عيب
بجواب الامتساعه او انها المصدريه اغت عن المهي كت **ص** كونه لكونا لا منع غالبنا
الا بعد مضمون **لن** لانه اقوال والى الاخير صادر ان مالك وغلط الزمخري
في عدما حرف لمن ليجامع فعل القمي في قوله ودوا لو يد من فلو كان القمي للمجمع
منها كما لم يجمع من ليت ونعل من وهذا مردود فانه جاهله دخول فعل القمي
علما لا يكون حرف من بل مجرد عنه لمراد الزمخري وغيره من اشبهوا للمهي حشم
بل فعل من **ص** وللغير من التخصيص طلب بحث وقل من ذكره التخصيص من التعميم وقد
ذكره العكبر ادي في السائل ومثله ما ذكره قال واكر ما يجي مع ما **ص**
والعليل بخود لو يطيق بخرف **ص** منه ان هشام الحضاردي وان السعدي في التواضع
والحق انه مستغفاد ما بعدها لان الصيغه والتلفظ بالكر للبر والغم كالخاخر
للغرس وانما لم يثل المصنف بقوله اتقوا النار ولو بشق تمرة التمر ولو خافنا من
حديد مع انها اصح ما ذكره لولا فادية الزاويه في التعليل بخلاف التمه والتمام
ص المائي والعشرون لن حرف نفي ونصب واستقبال ولا يفيد ما كيد النبي
ولا ما يده خلا فان زعمه من نصب الفعل المضارع وتخلصه للاستقبال نحو لن
نقوم زيد وهي يفيد مطلق النبي وزعم الزمخري في الكافي انها تفيد ما كيد
النبي وفي الامورج ما يده قال ابن مالك وحمله على ذلك اعتقاده ان الله لا يري
وهو اعتقاده باطل وقال ابن عصفور ما ذهب اليه دعوى لا دليل على بل قد
كون النبي بلا احد من النبي لمن لان النبي لا يد يكون جوابا للتسم والنبي لمن يكون
جوابا له ونفي الفعل اذا اتسم عليه اكد ورده غيره بانها لو كانت للتاويه لم تفيد
منفيا باليوم في قوله تعالى فلن كلم اليوم انسيا ولان ذكر الابد في قوله تعالى

قالوا هذا القمي فعل القمي من القمي
كل ما بين القمي من

انما ذكره القمي

وه وان
من باب اول
دم الخوف
بالاول كلو
باسبه المقدم
لي الا لانه
فان ربه كذا
المقدم فان
والنصب لما
فتا النسب
لما الصعيقة
في كلام
لما فيه
قول الثوبين
ثالث سبه
به ان كان
نم اتقوا
الشرط طالعها
فيه للشرط
يتيق دليل
ين من مالك
يكون المراد
م الشرط
منع الامتناع
شرايه لاله

ولن يمتوه ابدالاً او الاصل عدمه وبقوله تعالى لن يرح عليه من الذين
 يرجع اليه موسى ولو كانت للتأييد لما صح ان وقت **فلن** ووافق المحرك
 في الماني ابن عطية واقتضى كلامه انها موضوعة في اللغة لذلك حتى قال
 ولو يقينا على هذا التي مجردة لتضمن موسى لبراء ابدالاً في الاخرى لكن ورد
 من جهة اخرى في الحديث المتواتر ان اهل الجنة يرونه **فلن** ويعمل ان
 يكون مراده ان يفي المستقبل بعدها نعم جميع الازمنة المستقبلية من جهة ان
 الفعل كره والتضمن في سياق التي نعم ووافق المحرك في الاول جماعه منهم ابن
 الجوزي في شرح الايضاح فقال لن يفي المضارع على جهة التأكيد وفيه ابلغ
 من بني الاثري انه يستعمل في المواضع التي تستعمل في الاتصال بما كقوله تعالى
 لن تراى لن لبراء في الدنيا وقوله لن يخلف الله وعده لان خلف الوعد على ما
 حال ومنهم صاحب البيان فقال ان لن يفي المطلقون حصوله ولان في المشكوك
 فيه فلن كذا وان لن يفي ما قرب ولا يمتد معني التي في كما يمتد في ما لان
 ما اخره ان يمتد معها الصون بخلاف ما اخره تون وقد رد عليه ان عمارة
 في التثنيات هذا اللام وقيل ان السبيل ذكره في سماع التكرار وتزداد الدعاء
 وفا قال يعنى من اى كان ان لا ذلك حكاية ان السراج عن قوم وخرج عليه
 قوله تعالى فلن يكون ظهيرا للهدمين والصحح عند ابن مالك وغيره انه لم
 يستعمل في الدعاء من حروف النفي الا خاصة والوجه فيما استدلوا به لاحتمال
 ان يكون خيرا وان الدعاء لا يكون للتكلم واعلم ان عبارة التسهيل ولا يكون
 الفعل معارفاً خلافا لبعضهم وبه يظهر ان تغيير المصنف مستخدم الثالث
 والعشرون ما ترد اسميه وحرفيه موصولة وتكره موصوفة وللتنبيه واستنظامه
 وشرطيه زمانه وغير زمانيه من ترد ما استأجرنا فالاسمية هي التي لها وجها
 موضع من الاعراب واكرهه بخلاف ذلك وللأسمية موارد احدثها ان
 تكون موصولة وهي ما صلح في موضعها الذي هو يعنى ما عندك **وتحذف** ما عندكم
 فقد نبتا **لحيه** نحو ما احسن **ربها** اي هي والفعل بعد ما في **بوت** نحو
 موصوفة وتقدر بشي نحو مرت بما معجب لك اي تشي والشد سبويه

رها كره المصنف
 له والعاية
 صهر ما المصنف
 كانه ميل نحو
 كما حازت
 والفعل
 انه لم يوجد
 غلا نبتا
 سيما لل
 وهي التبع
 ذلك يمتد
 لم يجرده
 عم بيا لو
 حذفت
 حاشتها
 نحو ما
 وابن ما
 الغلاف
 فيه لعمري
 الطرد
 او حراً
 ثم انبأ
 استعارة
 العجني

ربما كره المنعوس من ان يجر له فوجه كحل العقاب اي ربي وكره المنعوس منه
 له والعايد محذون اي كراهه وانما لم يجعلها منفيه لان تلك حرف فلا يعود عليها
 ضميرها لتسا تعبيه نحو ما احسن زيد اي شي والنقل بعدها في موضع خيرها
 كانه ميل شي احسن زيد اي صيره حسنا عندي وجاز ان ابتدأ بالانكر لكان التعجب
 كما جاز في قوله لم يحب لزيد وهذا على مذهب سيويه وقال الاخفش موصوله
 والنقل بعدها صله لها واكثر محذون لادم احذرن وحمله على ذلك لاعتقاده
 انه لم يوجد ما كره غير موصوفه الا في شرط او استفهام وهو باطل بدليل قولهم فلسفه
 فلا نعدا وما يستد قوله ان التعجب انما يكون من شي جلي التثنية واعلم ان هذا بيت
 تسميا للذكر كما يوجهه كلام المصنف بل انكره فسان ما قصه وهي الموصوله وانا
 وهي التعبيه نحو ما احسن زيد اي شي حسن زيدا **رابعها** استفهاميه نحو وما
 تلك بيك يا موسى ثم اما ان يستفهم بها مستثنا او غير مستثبت فان كنت غير مستثبت
 لم يجر حذف النقص الامع الخواضع نحو يوم حيث وعم سلك واليوم اشرف قال تعالى
 ثم بنا لون وهم ينشرون ولما عدت مع غير الخواضع لا في ضرورة وان كنت مستثنا
 حذف الراء مع غير الخواضع فاذا قال رات ساحتنا قلت له ما رات او راتيه
 خاشعها الشرطيه نحو ما تصنع اصنع اي ان اصنع شيئا اصنعه وهي مقسم اليه تبايه
 نحو ما استنقوا مواككم فاستنقوا لهم بده استنقاهم لكم وقد ابيت ذلك التامرسي
 وابن مالك والى غيرهما تبايه نحو ما ينسخ من ايه او نسخها وذكر امام الحرمين في باب
 الطلاق من الراء قول الامعاب في كلام الكفايات طالق انه للنفور وليس
 فيه تعرض للوقت واجاب بان اهل العربية اجمعوا على ان ياتي كلاما طرقت زمان
 يعني تبايه اذا **قلت** وانا الذي اجمعوا عليه استصاب كل في كلام علي
 الطرقيه وجاتا الطرقيه من جهة ما فانما يحتمله لان كون استاكره يعني وقت
 او حرنا مصدر يا والاصل كل وقت لم يحصل كلام ثم عبر عن معنى المصدر بما والنقل
 ثم انبأ عن زمان **ص** مصدره كذلك وناضيه وزايد كاقه وغيره كانه ش المحرجه
 استعالات احد هذا ان كون مصدره اي كون مع ما بعدها في ما قبل المصدر نحو
 اعجبي ما دلت اي تولك وانا رتوله كذلك الى اعجابي طرفيه وغير طرفيه وغير

اي استنقوا بهم

ربما كره المنعوس
 وافق المحرري
 لك حتى قال
 مع لكن ورد
 يعمل ان
 من جهة ان
 عه منهم ابن
 فيه ابلغ
 كقوله تعالى
 لو عد على الله
 نفي المشكوك
 ما لان
 ان غير
 زود للدعا
 وخرج عليه
 يه انه لم
 ايد احتمال
 ل ولا يكون
 الثالث
 في استفهاميه
 في ما وجدها
 لها ان
 ما عندكم
 في موضع نكر
 و به

الطرفية نحو محبتي ما تقوم اي قبا لك وقوله تعالى لما تصفوا المستكم الى صحت
 والطرفية ان يقع موضع الطرف نحو ما دامت حيا اي مده ذواي فالقوا
 الله ما استطعم ونقسم المصدر به كذلك ذكره الجزولي ونازع فيه ابن عصفور
 لان الطرفية ليست من معاني ما بل ما مع الفعل بمنزلة المصدر والمصادر
 قد تعلق طرفها كما قولهم ايتك خموق الخيم وخلافة فلان اي وقت خموق
 الخيم ومده خلافته فلا ينبغي ان تعديتها للمصدرية تاثيرها انما عاملة
 كقوله تعالى ما هن امراهم او غير عامله نحو ما قام زيد وما يقوم عمرو ثالثها الزيادة
 وهي اما كقوله او غير كانه فالجاءه اما عن عمل الرفع نحو طيلما وطالما او النصب فالرفع
 وهي المتصلة بان واخواتها نحو انما الله واحد او مجرد وهي المتصلة برب وغير نحو ما
 كانه اما عوضا نحو اياها انت مطلقا انطلقت او غير نحو تستان تاين زيد وعمرو
ص والرابع والعشرون من ابيات الغاية غالبا ش اي ويعرف بان يذكر
 معها الي التي للغاية لفظا نحو سرت من البصر الى بعدا او تقدير بان سرت من
 لا ابتداء من غير قصد الى انها مخصوص من اذا كان المعنى لا نفصي الا المتبادر منه نحو
 اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وريفا فصل من عمرو ونحوه وقال الخفاف
 معي لا ابتداء الي التي تقع بعدها الجملة الذي يتبادر منه الفعل نحو حيث من المسجد
 اي ابتداء الي منه ولا يد بعدها من ذكر موضع الارتفاع وقد عرفت للعلم به وقد
 تقع بعدها الجملة الذي وعرفه ابتداء الفعل وانما وكما خذت المال من الكيس
 واثارا المصنف بقوله غالبا الي انه الغالب على حتى قال بعضهم ان حيث وجدت
 كانت لا ابتداء الغاية وسائر معاني ترجع اليه تقول اخذت من الدراهم فقد
 جعل باله ابتداء غايه ما احد وانما دل على البعض من حيث صار ما معنى اتماله
 قال ابن السعدي هذا قول الصوفيين واما الذي يعرفه اللفظ فهو لا ابتداء الغاية
 والبعض جميعا وكل واحد في موضعه حقيقة ثم هي لا ابتداء الغاية في المكان
 انما قال نحو من السور الحرام وفي للزمان عند الكونين نحو من اول يوم ومن الليل
 تتجدد والله الامر من قبل ومن بعد وصحة ان مالك وعينه لكثرة سوا هذه
 وتاويل الصبرين متعسف لكن ذكر ابن ابي ربيع ان محل الخلاف بين الترفيعين

قوله وانما كانه
 مصدر ما حرك المصدر
 وقوله وطالما او طيلما
 جزم من مصدر ما حرك
 عن كلف اللفظ وانما
 كما على مع كونه وسواء
 السور الحرام او غيره
 كمن الاضطرار والادوار
 وله

سواء
 كونه
 سوا

في ان من اهل يجوز ان تقع موقع مذكورا لا ابتداء غاية الزمان بالاحكام فالصواب
 لمنعون ذلك والكوفون عمرونه وما ورد في القرآن لا يجمع به على الصبر
 لانه لم يرد مذكورا ومذ بعد **ص** وللمعصية **ص** فمؤمن من كلم الله وعلامتها
 حوار الاستعنا عنها بعض **ص** وهما **احدهما** انه قد يظن يساوي **لا يعبر به في قوله**
 الصيغتين يعني بعض ومن قال ان الراسع كان بعضهم يقول ذلك وليس كما
 قال فاذا قلت اكلت من الرغيف قلت من علي ان اكل وقع بالرغيف على جهة البعض
 او متعلق الاكل بالرغيف على وجهين اما على انه عمه او حصن بعضه فدخلت من
 لسان ذلك واذا قلت اكلت بعض الرغيف فليس الرغيف متعلقا بالاكل وانما متعلقه
 البعض وسبق الرغيف لتخصيص ذلك البعض وزوال شياعه واذا قلت اكلت من
 بعض الرغيف فالرغيف متعلق بالاكل ودخلت من لسانه لم يتعلق به على انه عمه **على الله**
 بل يتعلق به وقع به على جهة البعض **الماضي** في صدق البعض على التصرف
 ما دونه فلو ان اهل اللغة وقياسه جريانه هنا يدل للماضي قوله تعالى
 هم المؤمنون واكرمهم الفاسقون وقال الامام في كتابه لو كاله من الايه لو
 قال بع مر عبيدي من بيت فلان كليل ان مع جميعهم فان من بعضي البعض بلواع
 جميعهم الا واحد اقدما فان الامعاب وان كان لبعضي في النظر المعروف
 ربما يورد على النصف فادونه قال وهذا باطرا لاسسنا فان العاكب استئنا
 المقل واستيفاء الماكر ولكن لو قال على عشرة الماكره صح وجعل مقرا بدهم
ص وللبين **ص** فوجوا جنتوا الرجس من الاوثان فان الاوثان كلها رجس
 فجي لمن لبسها بعدها الختم الذي قلنا **وقوله** خضرا برتدس **وقوله**
 وعد الله الذين امنوا منكم اي الذين امنتم لان الخطاب للمؤمنين فلا تصور ان
 يكون بعضهم وعلاسا ان يجمع وضع الذي قلنا لانه لو قتل اجتبوا الرجس
 الذي من الاوثان ليجمع او ان يكون ما بعدها وصفا لما قبله لانه فاجتبوا
 الرجس لوثي وجعل منه صاحبا لانه هيه تول سيوبه هدايا ب علم ما الحكم
 من العرشه لان الحكم قد يكون عرشا وعتبا فبين المراد وهو العرشه كما قد قال الذي
 هو العرشه وحكي الصيري من اصحابنا عن المشافعي فيما لو قال له من هذا المال انت

كالم الذي
 فانقوا
 عنصود
 والصادر
 وت خنوق
 ما عامله
 شها الزاده
 النصف فان
 وب غير محورها
 زيد وعمر
 حردا
 بان يدكر
 ان معرض
 داسنه نحو
 الخفاف
 من المسجد
 به وقد
 ان من الكبر
 بيت وحدت
 هم فقد
 قياتها له
 بتدا الغايه
 في المكان
 م من الليل
 سراهه
 الترفيق

وكان المال كله الغا فانه اقرار بجميعه جلالا من علي السنين **من** والمعلل
 واليدل **س** مثال الاول جعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق والناهي ارضين
 بالحيوه الدنيا من الاخره **س** والعايه **س** محتمل لعدم الغايه دون انما الغايه
 امرين احدهما الغايه كلها وحكاه ان اي اربع عن نوم غرا حذت من الموقوف
 فالما قوت منبرا اخذ ومراه فدخلت من الغايه كلها قال وهذا اذا حق جمع
 ابتداء الغايه لانه دخلت ولما لم تكن للمفعول ابتداء وجب ان يكون المبدأ والمسبي
 واحدا الا ترى ان مر لا يعمدها الا لما خاصه وانما يكون للابتداء وما را على ذلك
 ما لا يجراد والناهي وهو الظاهر انه على جذبت مصاف اي ابتداء الغايه منزله
 الي فيكون لا ابتداء الغايه من المفاعل ولانها غايه الفعل من المفعول مثل رأيت
 اللذال من داري من خلق السحاب اي من كالمى الى خلق السحاب فابتداء الرويه
 ومع من المدار وانها وهما في خلق السحاب وذكر ان مالك ان سبويه اثناء الى هذا
 المعنى واترك جمعه وقالوا لم يخرج عن ابتداء الغايه لكن الاولى ابتدوها في حق
 الفاعل والنايه في حق القابل والنايه في حق المفعول لان الرويه انما وقعت
 بالذلال وهو في خلق السحاب ومنهم من جعلها في النايه ابتداء الغايه ايضا
 الا انه جعل الفاعل فيها فعلا كانه قال رأيت لذلال من داري طائرا من خلق
 السحاب فجعل مر لا ابتداء غايه الظهور لان الظهور لذلال يد من خلق السحاب
 ورد بان اكبر المزدون الذي يقوم المحذور مقامه انما يكون بما تناسب معناه
 المحزن ومن الابدائه لا ينهض منها معني الكون ولا الظهور فلا ينبغي ان يحزن
 ومنهم من جعلها ابتداء من الاول **س** وتصيب العموم **س** وهي الداخلة على ذكره المحض
 بالنفي نحو ما جاني من رجل فانه قبل دخولها تحمل نفي الجنس ونفي الواحدة ولهذا
 يصح ان يقول بل رجلا ن ويصح ذلك بعد دخول من اما الواقعة بعد الاسماء
 العامه التي لا تستعمل الا في النفي مفيد معي لما كيد لا غير نحو ما جاني من احد
 فهو كقولك ما جاني احد سوا قاله احناف والشمري وابن ابي اسود وغيرهم
 اما الواقعة في الاسماء فلا يجوز زيادتها خلافا للكويتين ولا وجه لهم في بعض
 لكم من نونهم لحوار اراده البعض فان من نونهم الذنوب حقوق العباد لله والله

لا تعرفها بل
 ذلك نحو
 فلا بعد ان
 يعلم المفسد
 وعند وعلى
 ابتداء الغا
 يا بها والم
 في قوله
 والذالك
 والرابع
 والعدو
 امه **س**
 ربك يا موم
 وكلم موم
 نكره دليل
 صالحا
 نكره موم
 اكرمت
 ملكي ما نفض
 ابو علي
 ان لفاعل
 فاعل
 مذهب
 والذالك
 مذهب

لا يعرفها بل يستويها وما قيل ان قوله ان الله يعرف الذنوب جميعا ايمان عن
 ذلك نحو انه ان قوله من ذنوبكم انا وردد في قوم نوح ولو سلم الا في هذه الامة
 فلا بعد ان يعرف بعض الذنوب ليعوم وجميعا اخرين **ص** والفصل من خوداه
 يعلم المفسد من المصلح ويعرف مدخولها على تاني المتضادين **ص** ومراد منه البادني
 وعند علي **ص** فالاول سطره من طرف الخفي واليوسراي بطرف دختل
 استدا الغاية والتاني نحو ما داخلوا من الارض كذا قالوا والظاهر انها على
 بابها والمعني صحيح والاحسن القليل ما حكاه ابن الصباغ في التامل عن التام
 في قوله تعالى وان كان من قوم عدو لكم انما بعثنا فيهم رسولنا لعلهم
 والالت محولون تعني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله سياتي قاله ابو عبيد
 والاربع نحو ونصراه من العوم وقيل على التخصيص البصري اي بتمامه **ص** الخامس
 والعدون من شرطيه واستفهاميه وموصوله وتكره موصوفه قال ابو علي وتكره
 امد **ص** من بالفتح ما في شرطيه نحو من فعل سوا الجزية واستفهاميه نحو من
 ربك يا موسى وموصوله نحو ان الله يستبدله من في السموات ومن في الارض
 وتكره موصوفه نحو مرد بن معجب لك تريد اناس معجب فوصف كل معجب هو
 تكرر دليل على ان من تكرر ولا يستعمل موصوفه الا في حال تنكير سواء كان الموضع
 صالحا لان يقع فيه المعرفة اولم يكن خلافا للكساي فان رعم ان العرب استعملها
 تكرر موصوفه الا بشرط وقوعه في موضع لا يقع فيه الا التكره نحو رب من عالم
 اكرمت ووب من انا في استناليه وهذا ضعيف وقد استعمله سيبويه
 ملكي ما فضلا علي من غير ما جالسني بها اياها **ص** لخص عن ابي علي ان ابن عمرا وابنت ابو
 ابو علي القاسمي مجيها تكرر تامه قاله في قوله **ص** ونعم من هو في سر وعلان **ص** فزعم
 ان القائل مستعد ومن عتير وقوله هو مخصوص بالمدح وقال غيره من موصوله
 فاعل وعلم من ذكر المصنف الزيادة في ما دون من انما لا يجي الا زايده وهو
 مذهب البصريين لان الاسما لا يراد بالقاس خلافا للكساي **ص** السادس
 والعشرون الواو لمطلق الجمع وقيل للترتيب وقيل للمعية **ص** في الواو العا طفه
 مذاهب احيها لمطلق الجمع اي يدل على ترتيب ولا معيه فاذا ملت قام زيد

الواو العا طفه

المعنى
 الثاني ارضين
 من الغاية
 من القوت
 اذ حقق جمع
 والمسي
 اذ على ذلك
 لغاية منزله
 مثل ريت
 والرويه
 انار الى هذا
 في حق
 ورت
 اية ايضا
 انما من قول
 السباب
 سب معناه
 يعني ان يحزن
 تكرر المعنى
 في هذا
 في الاسماء
 في مراد
 وغيرهم
 لهم في بعض
 باوهم والله

وعمر واحتمل ثلاثة معان في قيامها في وقت واحد وكون المقدم فأم اذا وكون
 المتأخر قام او لا قال ابن مالك لكن احتمال تأخير المعطوف كيد وتقديمه قليل
 والمعنى احتمال راجح وهذا محال لكلام سيبويه فانه قال وكذلك
 قولك مردت برجل وجمادى كانت ^{تتروى} مردت بهما وليس في هذا دليل انه بدائي
 بل في ولاشي بعد شي انتهى واستدل ابن مالك بقوله تعالى عن منكري البعث
 واولوا ان هي الاحياء اننا الدنيا موت ونحيي فالوت بعدا المحبوه مع انهم قد يموت
 لما كان العرض بنى الجمع لا الترتيب وانما عبر بالصف بطلق الجمع دون الجمع المطبق
 كعبر ان الخلق فيها على صواب العبارة فان الجمع المطلق هو الجمع الموصوف
 بالاطلاق لانا نقول بالضرورة من الماهية بالامد والماهية المقيدة ولو قيدنا
 والجمع الموصوف بالاطلاق لا يتناول غير صور وهي قولنا متلاقا م زيد
 وعرو ولا يدخل فيه المقيد بالماهية ولما بالتقديم ولانا لما حيز لخرجهما بالتقديم
 عن الاطلاق وانما مطلق الجمع فعام في اي جمع كان سواء كان مرتبا او غير مرتب
 فندخل فيه الصور الثلاثة ونطبق قولهم مطلق الما والمالمطلق والقول
 الثاني انما بعد الترتيب ونقل عن الفراء وعلب واكرم السيراني وقال لم اره في
 كتاب الفراء وعراه الماوردي في باب الوضوء للجمهور من اصحابنا وانما كانت انما
 للمعنى ونسبه الامام في الرهان للضعفه وعلم بذلك ان ما ذكره السيراني والنازي
 والسهيلي من اجماع الصحابة بغيرهم وكومهم على ان الواو لا ترتب غير جمع وعزى
 ابن الجباز وغيره من الصحابة الترتيب للناهي وهو غلط وقد استدلوا ان السماعي
 والاستاد ابي منصور وغيرهما على من نسب ذلك للناهي وقال ابن عصفور
 في شرح الايضاح الخلاف في ان الواو للترتيب محله اذا كان الفعل يمكن صدوره
 من واحد فاما نحو اختص زيد وعمر فلا خلاف انما لا يعنى الترتيب وذكر
 في شرح الجبل محققا على القائل بالترتيب بان هذه الافعال لا يعيد الترتيب
 فكذلك غيرها ص الامراء وحقيقه في القول المخصوص مجاز في الفعل
 ونيل للقدرا المشترك وقيل مشترك بينهما وبين الثاني والضعفه والشيء ش
 به بقوله امر رانه ط يعني بالامر مدلوله كما هو المتعارف في الاخبار عن اللفظ

ان تلفظ به
 فعل ما مضى
 بالقول الص
 وهو قسم مر
 او غيره وتو
 احدها و
 وغيره وال
 بالاشتمال
 الفعلا وعمر
 للقدرا المس
 القول لا
 اي لو قيل
 قول حاد
 انه مشترك
 برشد وا
 الكلام وا
 الحسين
 الضمه
 وخصيته
 لمعنى وا
 عليه نقد
 دا بوالج
 اعترض
 لم تعرف
 عرفت

ان يلفظ به والمراد مدلوله بل المراد لفظ الامر كما يقال زيد مبتدأ وضم
 فعل ماض ومن حرف جر وههـ ذا اللفظ حقيقته في القول المخصوص والمراد
 بالقول الصفة والمراد بالمخصوص الطالب للفعل وهو فعل وما جرى مجرى
 وهو قسم من اقسام الالهام وقد تطلق على الفعل نحو زيد في امر عظيم **المراد**
 او غيره وتولاه تعالى العجيبين من امره متى اذا جاء امرنا ثم اختلفوا على ما ذهب
 اهدىها وهو قول الاكبرين ان لفظ الامر حقيقته في القول المخصوص بمجاله الفعل
 وغيره والالزام الاشتراك والمجاز خير منه الذي انه مشترك بين القول والفعل
 بالاشتراك اللفظي لانه اطلق عليها والاصل الحقيقته وعزاه في الحصول لبعض
 اللفظ وعزاه ابن برهان الي كافة العلماء والالتفات انه متواتر ويكون موضوعا
 للعدد المشترك بين الفعل والقول دفعا للاشتراك والمجاز واعلم ان هذا
 القول لا يعرف قائله وانما ذكره صاحب الاحكام على شيبيل الفرض والالهام
 اي لربيل فما المانع منه ولهذا حكاه ابن الخاحب ثم قال في آخر المسئلة وايضا انه
 قول حادث هنا واذا علمت هذا نعت من المصنف في حكايته وترك ما قبله والاربع
 انه مشترك بينها اي بين القول والفعل وبين المثالين كقوله تعالى وما امر فرعون
 برشيد والمصنف لقول الشاعر لامر ما سود من لسوده اي لصفه من صفات
 الكلام والتي كقولنا تقال على تحرك هذا الحضم لمرأي لشي وهذا ما عزاه المصنف الي
 الحسين البصري فانه قال في المعتمد واما اذهب الي ان قول القائل امرت تركين
 الصفة والتي والظرفين وبين جمله اللسان والظرفين وبين القول المخصوص اسمي
 وقصيته انه مشترك عنده بين تحت اشيا لكنه في شرح المعتمد نزل لسان والظرفين
 بمعنى واحد فيكون الاسم عنده اربعة فهذا حدث المصنف الظرفين لكن
 عليه بعد فانه لا يفتي انه مشترك عنده بين هذه المفاهيم ومن جمله الفعل المخصوص
 وادبوا الحسين لم يتعرض للفعل بخصوصه انما تعرض للسان والظرفين كما تراه وبهذا
 اعترض الامصرا في علي صاحب الحصيل والمصنف فانها غيرا بعبارة المصنف لهذا
 لم يتعرض في الحصول للفعل في حكايته عن اي الحسين **ص** وهذه امتصاف فعل
 عركت مدلول عليه بغيرك ش اللفظ في الامر في مقامين احدهما في لفظه وقد

الذي هو ان اللفظ
 يكون العلم ليس هو انما هو
 الكبرياء من كشم
 الم وما في قوله استعمل
 اول ما علمت ان
 مع ما علمت ان
 تكون في العلم
 الكبرياء في قوله
 استعمل

المراد بالامر
 العزاه اليه المصنف

ام اولادك
 تقدمه نيل
 كذلك
 لا بد اني
 لري البعث
 مع انهم قد
 من الجمع الطلق
 لوصوف
 ولو قد
 قام زيد
 بها بالتعبد
 غير مر
 القوت
 قال في
 لت انها
 يراني والباري
 وعزى
 كرا ان السمان
 من عصفور
 ليكرهه
 وذكر
 بالتهيب
 الفعل
 شئ ش
 عن اللفظ

سبق والماضي في مدلوله والكلام الزم فيه وقد اختلف فيه فذهب نفاة الكلام
النسبي الى انه عبارة عن اللفظ الطالب للفعل وذهب المثبتون الى تفسيره
بالمعنى الذهني وهو ما قام بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك
الانقضاء واللفظ دال عليه وعليه جري المنصف ولهذا صدق احد بالانقضاء
دون القول فانما الفعل جسد مثل الامر والهي والمراد بالانقضاء ما قام
بالنفس حقيقة امرية هذه المواضع من الطلب تخرج ما ليس بانقضاء كما لا باه
في قوله تعالى فاصطادوا والمهيب في قاتوا بسورة وانما لها فالصيغة صيغة
امر في هذه المواضع الا انه ليس بامر على الحقيقة لعدم الانقضاء وقوله عزكف
فصل خرج به النبي فانه وان كان طلب فعل ايضا ولكن فعل هو كف لان مقتضاه
كف النفس عن الفعل لا الفعل وقوله مدلول عليه بعركت هذا قيد راد على
ان المحاب فانه رد عليه نحو كفت تشك عن كذا فانه امر بالكف مع انه ليس
كف بل هو لانقضاء فعل هو كفت وحيد فيكون مدلول مجرد واصفة لكن المضاف
اليه في قوله عزكف والمعنى ان الفعل الذي لتضيد الامر فعل خاص وهو عزكف
ولا يرد غير مطلق الكف بل غير كفت خاص وهو المدلول عليه بعركت اما المدلول
عليه بقوله كفت او اسك ونحوه فهو امر فاذن ليس فعل هو كفت غير امر بل انما
يكون غير امر اذا دل عليه لفظ غير قولنا الكفت ونحوه مثل لا تفعل ونحوه ولما
يعنى بان المحاب ان يقول اراد عزكف عن الفعل الذي استقت منه صيغة الانقضاء
فلا يرد عليه الكفت ونحوه **ص** ولا يعبر فيه علو ولا استعلاء وقيل يعبران واعتبرت
المعتزلة وابو اسحق الشيرازي وابن الصاع والسمعاني العلو واعتبرا ابو الحسنين
والامام والامدي وابن المحاب الاستعلاء في اعتبار العلو والاستعلاء في الامر
اربعه مذاهب اصحها عدم اعتبارها وهما ونق له في الحصول عن الاحجاب لا مكان
ان تقوم بذات الالهي طلب من الالهي وسبيل انه امر وسعه والفرق بين
العلو والاستعلاء ان العلو كون الامر في نفسه اعلو درجة والاستعلاء ان يجعل
تستظهر عاليا كبيرا او غيره وقد لا يكون في نفس الامر كذلك فالعلو من الصفات
العادية لنا طلق والاستعلاء من صفات كلامه والماضي يعنون ويجزم ان

القهر

القهر
لا يصدق
يكون مساو
العلو وانما
في مجلس المنا
الحالة اعلى
عليه وهذه
المشورة نعم
مع ان الامر
في غاية اللط
انواركم
بحسبكم الله
ص واع
ان الامراء
تسمى فلا
ودهب
ارادة اللط
يكون المع
فان شرط
لم يكن الص
للطلب
واجب با
عاز في ال
احدا
واما سكا

الفتيري والثالث تعتبر العلوية قالت المعتزلة وجمع من اصحابنا وقالوا
 بل يصدق الابدائي بان كون الطالب اعلى رتبة من المطلوب منه فاما ان
 يكون مساويا له فهو التماس وروند مسوأل الرابع تعتبر الاستعدادون
 العلوية وافسد ايضا وي المذهب يقوله تعالى حكاية عن قول فرعون لغومه
 في مجلس المشاورة ما اذا نامرون ومعلوم استغا العلوية اذا كان فرعون في ملك
 الحالة اعلى رتبة منهم وقد جعلهم امر من له واستغا الاستعداد اذ لم يكونوا مستعدين
 عليه وهذا منه على ان معنى الامر في الابد القول المخصوص وليس كذلك واما الزاد
 المشور نعم قوله تعالى السطان بعدكم الفقير ويا مكرم بالفتيا بعض مع الامر
 مع ان الامر اذون رتبة وافسد مذهب الحسين بان كثيرا من ايات الامر في القرآن
 في غاية اللطف وانه الاستعداد سذكير النعم والوعده بالنعم كما في قوله تعالى
 انواركم الذي طلعكم والدين من قبلكم وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
 يحبكم الله الى غير ذلك من الايات الناصية للاستعداد والهداية اذ اخرجها عن اللزوم
ص واعتبر ابو علي وابنه ارادة الدلالة باللفظ على الطلب من مذهب المعتزلة
 ان الامرار لصيغته ولا تعتبر معه ارادة اخرى لان هذه الصيغة وضعت
 لتعريف فلا تعتبر في اذات اياه الى الارادة كسائر اللفاظ الدلالة على معانيها
 وذهب ابو علي الجبائي وابنه وابوهاشم وعبد الحميد وابو الحسين الى اعتبار
 ارادة الدلالة بما على الامر وعلى هذا قالوا لا يكون صيغته التهديد امرا ولا
 يكون المعلوم من الله موته على الكفر ما موروا بالامان لاستغناء الدلالة على الطلب
 فان شرط الدلالة على الطلب كون المدلول عليه بالصيغة مراد المخير لم يرد
 لم تكن الصيغة دالة على الطلب لاستغناء شرطه واحقوا بان الصيغة كما ترد
 للطلب ترد للتهديد مع خلوه عن الطلب فلا بد من مبهمة ولا ممرسوك لارادة
 واحب بان التمييز حاصل بدون الارادة لان صيغة الامر حقيقة في القول
 مجازية الفعل وهذا كما في التميز واعلم ان ابن ربهان قال الارادات ثلاث
 احداها ارادة ايجاد الصيغة اخرها ارادة العلم وهو منفق على اعتبارها
 واما سكا ارادة صرف اللفظ عن غير وجه الامر اخرها ارادة التهديد وغو فاحلف

تأ

الوجه لا مشور

هت نفاة اللام
 ن الى يسيه
 منه هو ذلك
 قد بال تضاد
 فتضا ما قام
 ضا كالا باحه
 صيغه صيغه
 ب غيرك
 لان مقتضاه
 يترداده على
 مع انه ليس
 كذا الصاف
 وهو غيرك
 فانما المدلول
 يربط انما
 وغو و
 صيغته انصا
 من ان وا
 ابو الحسين
 على الامر
 صاحب الامكان
 شرق بين
 عل ان جعل
 من الصفات
 وجزم ان

الفتيري

بأنه

اصحابنا فاعتبرها المنظرون ولم يعتبرها العقلاء ولو الصيغة المحمولة على الامر
 واليه ارادته فعل الامر مودبه والامثال اخترازا عن الحائي والمبلغ
 وهذه مسلة الخلات سنا ومن ذكر من المعتزلة وهذه غير طريقه المصنف **ص**
 والطلب بديهي **ش** لما اخذ في احد الاقضاء وهو الطلب اورده عليهم ان الطلب
 اخي من الامر فهو تعريف بالاجتي فاجابوا بالمنع فان للطلب بديهي التصور
 فان كل احد يفرق بالبديهيه بين طلب الفعل وطلب الترتل وبينها وبين المفهوم
 من اكبر لانه من الامور الوجدانية كالجوع والشبع وهذا النوع من الاستدلال
 عدلوا عليه في مواضع كثيرة في اثبات بدهيه الشيء وهو ضعيف لانه المزم
 من الحكم بالشيء والفرقة بينه وبين غيره بالبديهيه ان يكون ذلك الشيء
 معلوما بكنهه حقيقته بالبديهيه لعدم يلزم منه ان يكون معلوما من بعض الوجوه
 بالبديهيه وذلك لا يلزم بدهيته فان قيل البديهيه لا تستقر الى الدليل وانتم
 قد استدلتم عليه قلنا قد يكون التصور بدهيا وبدهيه لا يكون بدهيه
 وهذا حدوا البديهيه من التصورات بالدي لا يعترف بحصوله الى تصور احد
 لعلم بدهيا هيته ولا يعدهج ذلك في بدهيه لان بدهيه غير ذاته واما
 والقادح في بدهيه توقف حصوله على تصور اخر وقد فسروا الطلب بالبديهيه
 القائم بالنفس مجري مجري العلم والقدرة وسائر الصفات العائمه به وهذه
 الصيغة المخصوصه داله عليه **ص** والامر على اراده خلافا للمعتزلة **ش** لا
 خلاف سنا ومن المعتزلة ان الامر تدل على الطلب واما اختلافنا في جميعه الطلب
 فنعد المعتزله هو اراده المامور به وعندما هو شي غير الاراده وانه تقوم بالنفس
 معنى سوى ارادة الفعل المامور به فانما عند الامر بما لا يريد لان الامان
 من الكفار مطلوب بالاجماع ومنهم من اخبر الله بانه لا يؤمن فان ايمانهم كما
 لاخبار الله بعدمه والحال لا يكون مراد الله تعالى ولان الطلب قد تحقق
 بدون الاراده لانه يجمع مع كراهيته ولانه لو كان الامر الاراده لوجب
 وجود اوامر الله **ك** فان ارادة الفعل تخصيصيه بحال حدوثه فادام يوجد
 لم يخصر به فان قيل هلا قال المصنف وهو غير اراده فانه اخصر ولا غير

في المباح قلنا
 يدول الامر نصي
 تعبير المصنف او
 العلو فلذا صرح
 العالون باللفظ
 الوقت وقيل له
 اختلفوا في ان
 له مختص به وان
 الهى فهو محتمل
 قيل ارادوا
 في اللسان وقت
 المعاني التي
 والعزالي
 في اللغة من
 فلا خلاف ان
 معا لو اوج
 ان الامر عا
 بعينه بالعب
 وقال غيره
 تحرد هاعر
 في معناها
 المجهول ولي
 هل له صيغة
 النفس
 لا حقيقه

في المخرج قلت كل منها صحيح لان الامر دال على الطلب لغتاي والطلب
يدل على الامر فصيح ان يقال الامر غير الارادة وان يقال الطلب غير الارادة لكن
تغير المصنف اولى لان الطلب كله ليس هو امرا عند المعتزلة بل امر خاص وهو مع
العلو ولهذا صح لم يفظ الامر انه محل الخلاف لا الطلب مع الارادة **من مسأله**
القائلون بالنفي اختلفوا في ان الامر هل له صيغة تخصه والنفي عن الشيخ يعقل
لوقف وقيل للاشراك والخلاف في صيغته افعال من المبين للبلاد التثني
اختلفوا في ان الامر هل له صيغة تخصه فنقل عن الشيخ الاشعري انه لا صيغة
له مختص به وان قول القائل فعل متردد بين امر والهي وان حرف جملة على
الهي فهو محتمل متردد بين جميع احتمالاته ثم اختلف اصحابه في نيل مذهب
فقال اراد الوقف على معني لا يدري على اي وضع جرى قول القائل ان فعل
في اللسان وقيل للاستراك فاللفظ صالح لجميع المحامل صلاحه اللفظ المشترك
للمعاني التي ثبت اللفظ لها واساد بقوله والخلاف الى ما قاله امام الحرمين
والعزالي ان خلاف الاشعري انما هو في صيغة افعال خاصة كوقفا متردد
في اللغة من محامل كثيرة فاما قول القائل امرتك وات ما مور واد حيث فالت
فلا خلاف انه من صيغ الامر ولا ينكره الاشعري واذ عزم الامدي وغيره
مقالا اوجد لتخصيص ما مور وهو الخلاف لصيغته افعال فان مذهب الشيخ
ان الامر عان عن الطلب للقيام بالنفس وليس له صيغة مخصوصه به بل
يعبر عنه بالعبارات والاشارات الدالة عليه بواسطة انصاف القرآن معها
وقال غيره من شئني الكلام النفس ان له صيغا مخصوصه به لانهم ينزعون عند
تخرد ما عن لقرا ن الصارفة عنه وهي كصيغته افعال وليفعل ونعال وما
في معناها من عبار اللغات ونحو قول القائل امرتك وات ما مور من صيغ
الامر وليس من صيغ الامر فلا يرفع ذلك الخلاف اذ الخلاف في الامر
هل له صيغة انشا مخصوصه به ام لا وهذا الخلاف انما هو عند القائلين بكلام
النفس واما المنكرون له كما لعزله وغيرهم فالامر وسائر انصاف الكلام
لا حقيقة له عندهم الى العبارات فلا ماني ذلك الخلاف عندهم **من وترد**

في المخرج قلت كل منها صحيح لان الامر دال على الطلب لغتاي والطلب
يدل على الامر فصيح ان يقال الامر غير الارادة وان يقال الطلب غير الارادة لكن
تغير المصنف اولى لان الطلب كله ليس هو امرا عند المعتزلة بل امر خاص وهو مع
العلو ولهذا صح لم يفظ الامر انه محل الخلاف لا الطلب مع الارادة **من مسأله**
القائلون بالنفي اختلفوا في ان الامر هل له صيغة تخصه والنفي عن الشيخ يعقل
لوقف وقيل للاشراك والخلاف في صيغته افعال من المبين للبلاد التثني
اختلفوا في ان الامر هل له صيغة تخصه فنقل عن الشيخ الاشعري انه لا صيغة
له مختص به وان قول القائل فعل متردد بين امر والهي وان حرف جملة على
الهي فهو محتمل متردد بين جميع احتمالاته ثم اختلف اصحابه في نيل مذهب
فقال اراد الوقف على معني لا يدري على اي وضع جرى قول القائل ان فعل
في اللسان وقيل للاستراك فاللفظ صالح لجميع المحامل صلاحه اللفظ المشترك
للمعاني التي ثبت اللفظ لها واساد بقوله والخلاف الى ما قاله امام الحرمين
والعزالي ان خلاف الاشعري انما هو في صيغة افعال خاصة كوقفا متردد
في اللغة من محامل كثيرة فاما قول القائل امرتك وات ما مور واد حيث فالت
فلا خلاف انه من صيغ الامر ولا ينكره الاشعري واذ عزم الامدي وغيره
مقالا اوجد لتخصيص ما مور وهو الخلاف لصيغته افعال فان مذهب الشيخ
ان الامر عان عن الطلب للقيام بالنفس وليس له صيغة مخصوصه به بل
يعبر عنه بالعبارات والاشارات الدالة عليه بواسطة انصاف القرآن معها
وقال غيره من شئني الكلام النفس ان له صيغا مخصوصه به لانهم ينزعون عند
تخرد ما عن لقرا ن الصارفة عنه وهي كصيغته افعال وليفعل ونعال وما
في معناها من عبار اللغات ونحو قول القائل امرتك وات ما مور من صيغ
الامر وليس من صيغ الامر فلا يرفع ذلك الخلاف اذ الخلاف في الامر
هل له صيغة انشا مخصوصه به ام لا وهذا الخلاف انما هو عند القائلين بكلام
النفس واما المنكرون له كما لعزله وغيرهم فالامر وسائر انصاف الكلام
لا حقيقة له عندهم الى العبارات فلا ماني ذلك الخلاف عندهم **من وترد**

ان

للوجوب والندب والماباحة والتهديد والمرشاد وارادة الامتثال والادب
والامتنان والاحكام والسفيرة والنكوب والنكوب والاهانة والسويد
والندب والتمني والاحقار والاحقر والافعام والنقوص والتعجب والتكذب
والمشورة والاعتبار شر برصبيغه افعال ليست في عشرين معنى اولها الوجوب
فخواتيمها الصلاة ما فيها الندب فكانت ههنا ان علمت فيهم حيزا ما لها
الماباحة كلوا من الطيبات وقال ابو علي الجبائي في قوله تعالى في اهل الجنة
كلوا واشربوا هو اباحة ولا يريد بالعدم تعالى ولا كرهه كما حات الدنيا
وقال ابو هاشم بخور ان يريد لما فيه من زيادة السرور واللمبات وقال القاضي
عبد الجبار يجب ان يريد لان الثواب لا يصلح الا بها رابعها التهديد اعلموا
ما سبقت حاشتها المرشاد واستشهدوا وشهدوا والفرق بينه وبين الندب
ان الندب مطلوب لبواب الاخيرة والمرشاد لما نفع الدنيا ولا يتعلق به ثواب
فانه لا سقصل الثواب بهرك المشهاد ولا يريد بعله سادسها ارادة الامتثال
وتد نظر فرد المصنف بذكره وليس كذلك فقد اشار اليه في المستصفي في الالام
على ان الامر لا يستلزم المرادة الا انه لم يذكره عند تعدد معاني الفعل ومثله
يقولك عند العطر استغني ما فانك لا تجد من يسلك الارادة السقفي اعني طلبه
والميل اليه وهو خلاف المعاني السيليقه وان فرضنا ذلك من السيد في حق
عبده تصور ان يكون للوجوب او الندب مع هذه الزيادة وهو ان يكون لغرض
السيد فقط وذلك غير متصور في حوايه فان الله غني عن العالمين ويدل على ان
مراد المصنف حكايته ان صبيغته افعال جميعه لا رادة الامتثال بالمعنى الذي
سنبينه ولولا انه قدما ههنا لم يكن ذكره ههنا ك تابعها الاذن تقولك
من طرق الباب ادخل وكانه قسم من المباحة ثامنها الندب كقولك صلى
الله صلى الله عليه وسلم لعمر بن اي حله كل ما ليك وجعله بعضهم قسما من
الندوب لان الندب سدوب اليه تاسعها المنذار قل فذموا فان يصير
الي النار وجعله بعضهم قسما من التهديد والصواب بغاها فان التهديد هو
الصحف والمنذار هو البلاغ لكن لا يكون الا في الخوف فقولك تعالى فذموا

والندوب
والانذار

فما بعد قولان ذلك

شده
والجوزان يريد المصنف به ارادة
الامتثال الامر اخر كقول الله تعالى
كن عدوا لله والمنقول وان كان يجب
الله القائلون لعل المراد الامر بالخير
لان يكون مقولا على ارادة الامتثال
وعلم بلبان الفتن

امر بلاغ

امرا بلاغ هذا
ما رزقكم الله
لا بد من قنات
من المباحة
نحو ادخلوها
ولا وجه بجملة
ولا تكلف في
وتوهها
سجدة كبرك
والنهار
والبحري با
الستحيق
المراد
منه وبين
الى حاله
النعمة نحو
الكرم ومن
ويراد منه
لغوله
بعي ان
منه وبين
والاحقار
لمنت اليه
يبي عن ذلك

ما شئت اى صنعت ما سبت على احد الاقوال الخادكي والعشرون المنعم بلوا
 من طينيات ما درتنا كم كذا قاله الامام في البرهان فقال وهو وان كان فيه
 معنى لا باحة فان لظاهر منه كبر النعمه الثاني والعشرون المنعمون خوفا من
 ما انت فاض ذكره الامام الثالث والعشرون النعمب ذكره الصفي الهندي ومناه
 بقوله تعالى قل كونوا حجارة او حديدًا وهذا مثل به ابن برهان والهمدي للجمهور
 ولكن العبادي في طبعه مثل النعمب بقوله تعالى انظر كيف ضربوا لك الامثال
 الرابع والعشرون النكدب نحو فاقوا بالثورة فالتوها ان كنتم صادقين
 الخامس والعشرون السون نحو فاقوا نظر ما ادري القادس والعشرون المعيار
 انظر والي ثم **ص** الجمهور حقيقته في الوجوب لغه او شرعا مذهب وبيل
 في الندب وقال الماتريدي المشترك بينها وقيل مشتركة بينها وتوقف الفاسق العزل
 والهمدي فيها وقيل مشتركة فيها وفي الاباحه وقيل في اللامه والتهديد وقال
 عبد الجبار لاراده الامثال وقال الهمري امره تعالى للوجوب وامر النبي
 صلى الله عليه وسلم المستد للندب وبيل مشركه من الخمسة الاول وقيل من
 الاحكام الخمسه في الحماد وفاقا للشيخ ابي حامد وامام الحرمين حقيقته في الطلب
 الحارم فان صدر من الشارع وحسب الفعل **ص** اجمعوا على ان صبيته فعل ليست
 حقيقته في جميع هذه المعاني وانما الخلاف في بعضها وفيه مذاهب احدها قول
 الجمهور انه حقيقته في الوجوب فقط مجاز في البواني وهو المحكي عن المتأخرين
 القائلون به هل ذلك لغه او شرعا او عقلا وسمح الشيخ ابواسحق انه توسع الله
 ونقله امام الحرمين عن المتأخرين ولهذا صدر به المصنف والثاني انه حقيقته
 الندب وبه قال ابوهاشم وعنه والثالث قول ابي منصور الماتريدي بل حقيقه
 انه المشترك منها اى القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب يكون
 متواطيا الرابع انه مشترك منها بالاشتراك اللفظي وبه قال الرضوي من الشيعة
 واما من قول القاضي فربما لو وضعنا لهما هو حقيقته اما في الوجوب اما
 في الندب واما فيها جميعا بالاشتراك اللفظي لكن لا يدري ما هو الواقع في
 الاسماء الثلاثة وهي الصفي الهندي عن القاضي وامام الحرمين والقاضي التوقف

او عقلا

في انه حقيقه في الوجوب فقط والندب فقط او فيها بالاشترک اللفظي او
 المعنوي وهذا مستفي ترده من رابعه والذي في المستفي ترده من ثلاثه
 ولم يذكر الاشتراك المعنوي في اطلاق والسادس مشترك بين الوجوب والندب
 والاباحه واحتمل لقائلون به هل هو من الاشتراك اللفظي او المعنوي في اطلاق
 المصنف حكايته بحتمل الامرين والسابع مشترك بين هذه الثلاثه والتهديد والامتنان
 قول عبد الجبار انه حقيقه في اراده الامتنان فقط والوجوب وغيره مستفاد من
 القران وعزاه ابن السعياي في طي هاشم واوضحه فقال اذا قال القائل لعينه انزل
 ليخبر دل على انه يريد منه الفعل فان كان القائل حكما وجب كون الفعل على صفة
 نايه على حقيقته يشتمق لاجل المدح فاذا كان المقول له مكلفا جاز ان يكون واجبا
 وان يكون مندوبا فاذا لم يتم دليل على وجوب الفعل وجب فيه والامتنان
 على المحقق وهو كون الفعل ندبا مستقي فاعلم المدح واعلم ان هذا من المصنف
 تزار مقدس في قوله واعتبر ابو علي وابنه اراده الدلالة باللفظ على الطلب
 ثم ان هذه المسئلة مفرغه على القول باللام المنسج عبد ابحار من تنكره وكان ينبغي
 ان يقول واما المنكرين له فقالوا لا يكون امرا الا بالاراده والثامن التفصيل
 بين امرائه وامر رسوله فامر الله حقيقه في الوجوب وامر النبي صلى الله عليه وسلم
 المستد للندب وحكاه القاضي عبدا لوهاب في المحقق عن شيخه ابي بكر البرقي
 واحترز بالمستداع ما كان موافقا لنص او مينا المحل فيكون للوجوب ايضا
 وذكر الماوردي ان الفعل احتمل عن ابي بصير فروي عنه هذا وروي
 عنه انه للندب مطلقا والعاشر ان صيغة الفعل مستركه بين الخمسة الاول
 اي بين الوجوب والندب والاباحه والارشاد والتهديد كاحكام القراني
الحادي عشر مشتركه بين الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحه والارشاد
 والتحریم حكاه في المحصول الثاني عشر مستركه بين الاحكام قول الشيخ ابي
 حامد الاسدي واما الحرمين وغيرهما انه حقيقه في الطلب احاد من رحمه
 اللسان ويكون هذا الطلب متواعدا عليه في احرامات في اوامر الشرع بدليل
 من خارج وحيد فالوجوب مستفاد بهذا التركيب من اربع والندب فقد

لغرضون الامتعاد بلوا
 هو وان كان فيه
 في الغرض هو باص
 لصفي الهدى ومنا
 ن والامدي للغير
 ضربوا لك الامثال
 بكم صادقين و
 لغرضون الامتياز
 على مذاهب وبيل
 وقف القاضي الغزال
 والتهديد وقال
 وجوب وامر النبي
 اول وقبل من
 بين حقيقه في الطلب
 منه الفعل ليست
 احادها قول
 عن المشافعي اختلف
 حتى انه توسع الله
 فانه حقيقه
 لما تريد من الخفيه
 وهو الطلب متون
 لم يرض من الشيعه
 في الوجوب اما
 هو الواقع في
 القراني التوقف

وافق القائلين بالوجوب وان كان قد دخل فيهم في هذا التركيب واعتقد المصنف
 في هذا الفعل المازري فانه قال في شرح البرهان هذا الذي احسن امام
 الحرمين شرح به الشيخ ابو حامد الاسفراييني وسبقه الى احسان فاما رالي ان
 الامر يصح كقول المأمور على الفعل وانتظاره منه انتصا جازما ولكن اذا ثبت
 هذا من جهة اللسان ثبت بعد الوعيدة للمصنف وهو المختار عندنا فان الوعيد
 لا يستفاد من اللفظ بل هو امر خارجي عنه ولكننا نقول المنقول عن المشايخ
 ان الصيغة تعني الوجوب ومراد الصيغة الواردة في الشرع اذا عرصر له
 في اللام في شرحها ولم يصح الشانعي بان انتصاها للوجوب مستفاد منها فقله
 يرتضي هذا التركيب ويقول به وهذا المذهب تعبير المذهبين السابقين صدر
 المسئلة اعني القول بالوجوب هل هو بالشرع او باللغة فصير المذهب بلاسه
 الوجوب بالشرع الوجوب باللغة الوجوب بضم الشرع الى اللغة **ص** وفي وجوب
 اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف العام **س** ما سبق في صيغة الفعل برجسي
 فاما اذا صدرت من الشارع محمودة عن القرائن وجب الفعل عملا بالحققة وهل
 يجب اعتقاد ان المراد بالوجوب قبل البحث عن كون المراد بما ذلك لانه خلاف
 العام في وجوب اعتقاد عمومته قبل البحث عن المخصص وسأله تعالى في
 بيان العام وهذا المسئلة غير مقل من ذكرها ومن شرح بحران الخلان
 هذا التسم ابو حامد الاسفراييني في كتابه في الأصول والاصباح في العده **ص** فان ورد
 بعد حظر قال الامام اد استبدان فلا باحة ولا ابوالطيب والشيخ الزكي
 والسيهاني والامام للوجوب وتوقف امام الحرمين **س** الخلان في ورود الامر بعد
 حظر سابق كقوله تعالى واذا حلفتن فامطاد واستهود **و** استهود وروده بعد
 الاستبدان فذكر الامام الزاري ومثله بقول الصحابة كيف صلى عليك قال
 تولوا اللهم صل علي محمد وفيه لانه مذهب اصحابنا فلا باحة فان سبق الحظر
 فربما صار فيه كل صاحب الفواطم وهو ظاهر كلام الشانعي في احكام القرائن
 ونقله ابن برهان عن كرا القز والمطهرين والتماني للوجوب لان الصيغة تعنيه
 ووروده بعد الحظر كما يرد وهو اختار القاضى ابي الطيب والشيخ ابي

مغابرة لفظ اصحابنا
 الى قوله

الحق

استحق والسبعاني والامام في الحصول ونقله الشيخ ابو حامد البستي في كتابه
 عن ابي بصير قال وهو قول كاتبة العز و اكثر المتكلمين والله لك الوقف
 بينها وهو اختيار امام الحرمين مع كونه ابطال الوقف في لفظه استاذم غير
 تقدم حظر واعلم انهم لم يحكوا هنا القول الذي في المسئلة بعدها يرجوع
 الحال اليها كان بلحا ولا يبعد طرده **تفسير** **الاول** قوله اذا قال الامام
 او استبدان ليس معناه ان الامام قال ان ورد بعد حظر او بعد استبدان
 فلا باحة بل معناه ان وروده بعد الاستبدان فايده اذا دعا الامام ان حمله
 حكمه ووروده بعد الحظر وحكمه بعد الحظر فيه الحلال وهي باحة في الاستدلال
 بخ وجوب الصلاة في الشهد **الثاني** ترجمه المسئلة بالامر بعد الحظر قاله
 الجمهور وعن القاضي اي يكرهه رغب عزنا وقال الاول ان يقال افعل بعد
 الحظر لان فعل يكون امرانا وعزائم والمباح لا يكون مامورا به وانما هو
 مادون فيه **ص** اما النبي بعد الوجوب فالجمهور للتحريم وتل التكرامه
 وقيل للمباحه وقيل لا سقاط الوجوب وامام الحرمين علي وقفه **ش** النبي الواجب
 بعد الوجوب هل ينفي التحريم على مذاهبت اصحاب قول الجمهور انه للتحريم
 فلا يهضم الوجوب السابق فترسه في جعل النبي علي رفع الوجوب وحكي ايضا
 والقاضي فيه الاتفاق ورواياته ومن الامر بعد الحظر حيث اعبر والبريه
 هناك ولم يعتبروها هنا بوجهين احدهما ان النبي لدفع المناسد والامر بعمل
 المصالح واعتناء الشارع بدفع المناسد كتر من جلب المصالح ما يهتد بان
 ان النبي عن التي موافق للاصل الدال على عدم الفعل ولا كذلك الامر
 والثاني انه تكرامه التنبيه وهذا القول موجود في المسوده الاصوليه
 لسي بنبيه عز حكاية القاضي اي يعلي منهم **والثالث** انه للاباحه كالقول به
 هناك ويدل له قوله تعالى قال اني انا اني انا اني انا اني انا اني انا اني انا
 انه برفع ذلك الوجوب فيكون مستحبا وينبغي الامر اليها كان قبله وهذا
 يوجد في كل صاحب المسوده الاصوليه **تفسير** **الثاني** انه علي الوقف وهو
 قول الامام الحرمين فقال اما انا فاشيخ قيل الوقف سلمه كما قدمته في صيغه

كنا واعلم ان
 يا احسان امام
 فانا را الى ان
 ولكن اذا
 عندنا فان
 ول عن المشايخ
 ع اذا عر
 يستفاد من
 سابع صدر
 اهاب بلا
ص وفي وجوب
 فعل مريض
 الحقيقة وهل
 ذلك يه
 اه تعالى في
 بربان الحلال
ص فان
 والشيلوك
 في ورود الامر
 روده بعد
 صلي عليك قال
 بان سبق الحظر
 حكام القرآن
 الصيغه
 والشيخ اي

تزار ولا امر بالمعروف
للقا وتسل ان
لجود عن المنقيد
لا يدل على هي
ان المراد
به ان الامر
بكر او اصلا واما
سيفه واخر
قال استاد
زي في شرح
نوم وضروب
اللاق ما سئلكم
ارسل وان كنتم
الم نعتوه
وقال الساري
للسنة احدا
في رسمه والتابي
نوم وقيل
اراي الامر
ورا والتراخي
احدا محصو
تعره فانه في
بني العوراي
مذرو وهو
ان واحسان

اسما

اشياء القاعى ابو حامد المرورودي وابوبكر الصيرفي والناكث انه للنور او
الغرم وهذا عايد للاعم من المصق والموسع ثم الغرم انما يكون في الموسع ولا ياتي
هذا العود للاعم اذا نزيد بعض ايراد الاعم بالحكم لا يوجب عدم العود الى الاعم
ولهذا قال ابن كاحب وقال القاعى ما العور واما الغرم مع تصوير المسله
بمطلق الامر غير مقيد بالموسع ولا مصق وكل ذلك على المسله حتى القاعى بعينه
نعم على مطلقا ثم اخار هذا بنا على اصله في الواجب الموسع وان الغرم فيه
واجب عندنا التاجر والرابع انه مشترك حكاه في المزاج واصله ان في المسله
قولا بالوقت اما لعدم العلم بدلوله اذ لانه مشترك بين اقتضا النور والتراخي
بالاستراك اللغوي فكان الاحتشاح للصرح بالوقت ليشبه هذين الاحتشاحين **ص**
والمبادر ممثلا خلا فالن مع ومن وقف **س** لو بادرا الى فعله اول الوقت
من غير ما خيره فالسهورا به مثل سوا قلنا الامر يقتضي العورام لا وورا قولان
غريان احدهما حكاه ابن الصباغ في العدم عن بعضهم انه قال لا ينقطع كونه ممثلا
لحوار اراده التراخي وقال ان القابل به خرق الاجماع ومثله قول الامام
في الزمان ان من رحم المسله بان لصعده هل يقتضي التراخي فليظنه مدحول
فانه يقتضي كونه مشكوكا في ان المراد به العور او التراخي فيوقف في الاستسك
وهو نصيه سلام امام اكرم **س** **مسئله** الكرازي والشيرازي وعبد
الحبار الذي يستلزم القضا بما مر جديد استلام على الامر السابق بمعنى انه مستلزم
لا انه عنه قولان فذهب عبد الحبار والامام في الحصول الى الثاني فمضين
بقوله صلى الله عليه وسلم من باع عرسه صلاه او نسبا فليصلا اذا ذكرها فقوله فليصلا
اذا ذكرها دليل على الامر الاول بان عليه وان الواجب بعدا لونه هو
الواجب الذي كان في الوقت وما فعله المصنف من الشرح الى معنى الشيرازي
سواء فانه صح في اللع قول الاكثري وذهب الاكثرون الى ان القضا بما مر جديد
لانه فان الامر بعنوان الوقت معقول الوجوب واخذت حجة ليلان قوله
فليصلا امر جديد فلو كان الامر الاول باقيا عليه لم يخف الى هذا الثاني فلما
ذكره دل على وجوبه بهذا الامر لا بالامر الاول **س** والوجه ان الواجب بالعبور

اشياء القاعى ابو حامد المرورودي وابوبكر الصيرفي والناكث انه للنور او
الغرم وهذا عايد للاعم من المصق والموسع ثم الغرم انما يكون في الموسع ولا ياتي
هذا العود للاعم اذا نزيد بعض ايراد الاعم بالحكم لا يوجب عدم العود الى الاعم
ولهذا قال ابن كاحب وقال القاعى ما العور واما الغرم مع تصوير المسله
بمطلق الامر غير مقيد بالموسع ولا مصق وكل ذلك على المسله حتى القاعى بعينه
نعم على مطلقا ثم اخار هذا بنا على اصله في الواجب الموسع وان الغرم فيه
واجب عندنا التاجر والرابع انه مشترك حكاه في المزاج واصله ان في المسله
قولا بالوقت اما لعدم العلم بدلوله اذ لانه مشترك بين اقتضا النور والتراخي
بالاستراك اللغوي فكان الاحتشاح للصرح بالوقت ليشبه هذين الاحتشاحين **ص**
والمبادر ممثلا خلا فالن مع ومن وقف **س** لو بادرا الى فعله اول الوقت
من غير ما خيره فالسهورا به مثل سوا قلنا الامر يقتضي العورام لا وورا قولان
غريان احدهما حكاه ابن الصباغ في العدم عن بعضهم انه قال لا ينقطع كونه ممثلا
لحوار اراده التراخي وقال ان القابل به خرق الاجماع ومثله قول الامام
في الزمان ان من رحم المسله بان لصعده هل يقتضي التراخي فليظنه مدحول
فانه يقتضي كونه مشكوكا في ان المراد به العور او التراخي فيوقف في الاستسك
وهو نصيه سلام امام اكرم **س** **مسئله** الكرازي والشيرازي وعبد
الحبار الذي يستلزم القضا بما مر جديد استلام على الامر السابق بمعنى انه مستلزم
لا انه عنه قولان فذهب عبد الحبار والامام في الحصول الى الثاني فمضين
بقوله صلى الله عليه وسلم من باع عرسه صلاه او نسبا فليصلا اذا ذكرها فقوله فليصلا
اذا ذكرها دليل على الامر الاول بان عليه وان الواجب بعدا لونه هو
الواجب الذي كان في الوقت وما فعله المصنف من الشرح الى معنى الشيرازي
سواء فانه صح في اللع قول الاكثري وذهب الاكثرون الى ان القضا بما مر جديد
لانه فان الامر بعنوان الوقت معقول الوجوب واخذت حجة ليلان قوله
فليصلا امر جديد فلو كان الامر الاول باقيا عليه لم يخف الى هذا الثاني فلما
ذكره دل على وجوبه بهذا الامر لا بالامر الاول **س** والوجه ان الواجب بالعبور

وقال في القضا بما مر جديد **س** اذا اراد التاجر
الان يبيع في وقت معين ثم اراد ان يبيع في وقت
اخر فليس له ان يبيع في وقت اخر

ان في القضا بما مر جديد **س** اذا اراد التاجر
الان يبيع في وقت معين ثم اراد ان يبيع في وقت
اخر فليس له ان يبيع في وقت اخر

يستلزم الاحتراش ايمان المكلف بالماوريه على الوجه المشروع يستلزم الاحتراش
 والاطلاق الامر بعد الامتنان متعنيا اما لذلك المايني به ويلزم تحصيل الحمل
 او غيره ويلزم ان لا يكون الامتنان تمام الماوريه بل بعضها والفرص خلافه
 وقال ابو هاشم وعبد الحميد لا يوجب النهي الفساد قال في التبيين
 اراد انه لا يمنع ان يرد امر بعده مسلم ويرجع النزاع في تسميته قضا وان اياه
 يدل على سقوطه فساقط **قلت** وبالاول صرح عبد الحميد في العبد انه
 لا يسلمه معيانه لا يطلع ان يقول الحكم افعل كذا فاذا فعلت ادت الواجب
 ويلزمك مع ذلك القضاء والخلاف مني على نفس الاحتراش سقوط القضا اما اذا نراه
 يسقط التعدي فاما مثال محصل للاخرا بلا خلاف فكان حق المصنف التبييه
 على ذلك يعرف به ذلك من اطلاق الخلاف **ص** وان الامر بالامر الذي ليس امرا به
ش اي ليس امرا لذلك العبد كذا في الاصح فانه صلى الله عليه وسلم قال عمر
 لما اطلق ابنه عبد الله ورجعه في الخبيص منه فليراجعنا فلم يكن المراجعة واحده
 على عبد الله لما كان الامر له بذلك من ابيه بخلاف ان يقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يبييه
 اخبر ان الله امر بالرجعه او ابي امره ولا يصار اليه امره بل دليل ونقل
 العالم من الخبيصه عن بعضهم انه امر وحكي سليم الرازي في الرب ما يقتضيه
 عب على النبي الفعل حرما واما الخلاف في تسميته امرا وقال في المحصول الحق
 ان الله اذا قال لزيد اوجب على امره وكذا وقال لعمر وكل ما اوجب عليك **ب**
 فهو واجب عليك فالامر امرا متزا بالشيء في هذه الصور ولكنه بالجمعيه
 اما كما من قوله كلما اوجب فلان عليك فهو واجب عليك اما لو قيل ذلك فلا
 عب كما في قوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة وهم ايتسبحه فان ذلك
 الامر لا يقتضي الوجوب على الصبي امي والحق التفصيل فان كان للاول ان الامر
 الثالث فالامر للنبي بالامر للثالث امر للثالث والافلاص وان الامر بلفظ مناديه
 داخل فيه **ش** الامر بلفظ مناول نفسه هل يدخل في الامر بلفظ الى عموم اللفظ
 وكونه امرا لا يصلح معارضا فيه قولنا اصحبها عند المصنف نعم وهذا ما بع
 فيه الهندي فانه عنها للاكثرين لكن ذكرت في كتاب الوصول الي ثمار الوصول

متلزم الاحتمال
مخصص لكل
الفرص خلافة
في الشريان
قضا وان اياه
في العبدان
ادنى الواجب
اما اذا نراه
لصنف النبيه
ليس امراه
وسلم قال عمر
مراجه واحده
على الله عليه وسلم لا يبيد
ليل ونقل
بما يقتضيه
المحصل الحق
وجب عليك
به بالحق
بل ذلك فلا
حبه فان ذلك
للاول ان امر
لا يلفظ منا وله
والى عموم اللفظ
م وهذا ما يع
في تمام الاصول

الامر

باب العموم ان لا يكون وهو مذهب السلفي عدم الدخول باسمه على قول من
اشترط في الامر العلو وسبغ ان يكون موضع احتمال ما اذا لم يكن ما موردا للحاطبه
غيره فان كان لم يدخل فيه قطعا ولهذا قطع اصحابنا فيما لو دخله ولم يصحبه
الامر ليري غير ما والوكيل من جمله الغر ما انه ليس له ان يري نفسه وعلله
صاحب الشبه بما ذكرنا ونسب السلفي انه لو دخله ان يفرق ثلثه على الغر
ليس له صرفه الى نفسه وان كان تغيرا او سكتا ووجهه الثاني في تعليقه
بان المذهب الصحيح ان الحاطب لا يدخل في امر الحاطب اياه في امر غيره فان اذا
امر الله تعالى بنبيه بان يامر منه ان يفعلوا كذا لم يدخل هو في ذلك الامر من
واحرز بقوله بلفظ منا وله عن ما اذا امر بلفظ خاص فانه لا يدخل في امر
عنه قطعا وقد اعترض على المصنف فقيل كيف يجمع هذا مع قوله في امر العام
المرح ان الحاطب داخل ان كان خيرا لا امرا وقد اعترض بخوده السؤال ثم انصل
عنه وقال انه لم يطل على المشي وعلى الملغ عن المشي فقال انه سبحانه امر
بغير ان الحاكم المشي الحاكم بصمون الامر وهذا نظير الحقيقه وينطبق على
الشيء على الله عليه وسلم باعتبار انه الملغ عن الله تعالى اذا عرت هذا فالامر
بلفظ منا وله قد يعي بلفظ عام وقد يعي بغيره كالنبيه والجمع غير المحلي اذا تضمن
دخولها بغير من الطرق وحاصله ان موضوع الملتزم يختلف نفسه
الامر في الانشاء من مشي او مبلغ ومسلما للعموم في الخطاب عم من ان يكون نشاء
او خيرا ولا يخفى ما فيه من التعسف مع وروده في العيون التي يجرى بها
ولو انه جمع بينها عمل المذكور هنا على ما اذا كان الخطاب منا وله كقوله ان الله
يا امرا بكذا وقوله تعالى لو صيتم الله في اولادكم ولحقوا ملا جهوم الصيغه والمذكور
نه على ما اذا لم يكن اللفظ متساوا له كقوله تعالى ان الله يامر بكم ان تدعوا
فلا يفعل فيه كلام يدخل موسى في ذلك الامر بدليل قوله في امر نفسه قد نحوها
وما كان دافعون ولا يظن لموسى عليه السلام ذلك وقول المصنف هنا بلفظ منا وله
ولم يذكر هذا البتة هناك صريح في ما ذكرته والحق منه كيف لم يقع على هذا
وهو ظاهر من لفظه وبه يرتفع الاستكال وقد رأت في امره في بابي الخطاب هذا

التفصيل في هذين المسئلة والله اعلم وقام ما يلزم المصنف انه فرق المسئلة في موضعين
 وذكر كل قطعة في موضع **مر** وان لياها بدخل المامور المانع **س** قال الامدي
 يجوز عندنا دخول النياها في ما لطف به من الافعال البدنية خلا فالاعتزاله **واستد**
 بان الوجوب انما كان لقهر العترة كرها والناهاه نافي ذلك واجابها بما
 بان النياها لا ما باه لما يرام من ذلك المونه وتحمل المنه وقول المصنف المانع قد
 لا بد منه لفرج بعض البدن كالصلاه والاعتكاف وكذا الصوم على اكثريه **وس**
 الناس من عكس هذه الاعيان فقال الطائعات لا يدخلها نياها المانع والصوم
 على قول لان قصد من الطاعة الاجلال والامانة ولا يلزم من تعظيم الوكيل تعظيم
 الموكل فكانه وكله على ما لا يقدر عليه فلا يصح وعلى هذا نص الساجي في الامام كآيسته
 في بحر الاصول واقصر الشيخ عز الدين في اماليه قال ولهذا يظهر ان ثواب العباد
 البدنيه لا يصح للغير لانه مرتب على الاجلال وهو حاصل من الغر وان شئت قل
 لمنع الاستناهاه الا انه فعل يحصل بصلته من الوكيل كما يحصل من الموكل ويجوز
 الصفي لمذكي المسئلة فقالوا انفقوا على جواز دخول النياها في المامور اذا كان
 ماليا وعلى وقوعه ايضا لانها تقسم على انه يجوز للغير صرف زكاه ماله سفنه
 وان يوصل فيه وكيف لا و صرف زكاه الاموال الظاهر الي الامام اما واجب
 او سدوب ومعلوم انهم يصرها للفقرا بالطريق النياها واحلفوا في جواز
 دخولها فيه اذا كان دينيا فذهبوا بها بما الى الجواز والوقوع مقام محتمل انه
 لا يقع لنفسه اذ لم يسمع قول السيد بعده امرتك بخاطبه هذا التوب فان خطبه
 بنفسك او استنبت فيه انتمك وان ركب الامر من عاقبتك واحضروا بالنياها في الحج
 وفيه نظر فانه لا يدل على جواز النياها في الماموره اذا كان دينيا جازا بل
 انما يدل على ما هو بدني وما كان معا كالحج ولعل الخصم يجوز ذلك فلا يكون دليلا
 عليه واحق المانع بان القصد من اجاب العباده البدنيه امتحان المكلف والنياها
 على ذلك واجب انه لا عمل به مطلقا فان لياها امتحان ايضا **مسئله**
 قال الشيخ والقاضي الامر النفسى ليس معين نبي مرصده الوجودي وعمل القاضي
 تقصمه وعليه عبد الجبار وابوالحسن والامدي وقال امام الحرمين والغزالي

٥٩٧١٥

لا يبر

لا عينه ولا سخصه وقيل امر الوجود تضمن فقط اما اللفظي فليس عين النبي قطعا وا
 سخصه على الاصح **اللام** في هذه المسئلة تقع على وجهين احدهما في النفساني وهو
 الطلب القائم بالنفس المستور له اختلفوا على مذهب **احدهما** انه عين النبي عن
 ضده وهو قول **الشعري** والفاشي واطبقوا نصه في المقرب ما على اصحابهم ان كلام
 الله واحد لا يتوعد وهو منفرد امرنا امر ونهينا عن ما نهينا وكان ما امر الامر التي بما
 عن ضده ولا تمتقنا له بل هو وعلى العكس **والثاني** ليس عينه ولكن سخصه غفلا
 وذكر امام الحرمين ان الفاقي صار اليه في امر مصنفاته ونقلها لتبع او طامد
الاسفرايني عن اكرامها بما ونقله المصنف عن عبد الجبار ومن معه وفيه شيء يذكر
والثالث انه ليس بها عن ضده ولا سخصا له بل هو مسكون واحسان امام الحرمين
 والغزالي وابن الحاجب وقال لكا ايه الذي ستر عليه الفاقي **والرابع** التقيد
 بين امر الاحاب فيضمن النبي عن ضده وامر اللدب ليس بها عن ضده ولا سخصا له
 فان اضداده مباحه غير منهي عنها وهو قول بعض المعتزله ومن لم يفسل جعل
 امر اللدب نهيا عن ضده فيجب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله
 مندوبا وانما قيدا هذا الخلاف بالنفس للنسبه على انه ليس الخلاف في صيغه
 الامر وصيغه النبي اذ لا نزاع في انها صيغتان مختلفتان وانما النزاع عند
 القائلين بالنفس بان الامر هو الطلب القائم باللفظ وراجع الى ان طلب فعل
 النبي هل هو طلب ترك اضداده ام لا وهذا وان لم يصح به الجمهور واطبقوا
 الخلاف فهو متضمن لما ذكرنا والشع والفاشي لما سئلوا في النفسي وذكرنا
 ان تصان الشيء كونه امرا وبها مناسبه انصاف اللون لو اوجد كونه قريبا من شيء
 بعد ان عينه **الثاني** اللساني والمكروه للنسبي الذي هو ان الامر هو نفس
 صيغه الفعل وهم المعتزله قد اختلفوا على ان الامر ليس بها عن ضده من جهة
 المعني على مذهبي ومعناه ان صيغه الفعل مثلا تنفي ايجاد القعود بل
 استلزم النبي عن ضده من جهة المعني ان قيام من حيث هي مقتضيه ايجاد
 القعود ام لا فذهب قديما سائمين الى منعها وذهب القاضي عبد الجبار وابو
 الحسين وعمرها الياسباته وهو لا يمكنه ان يكون في اللساني فان الامر عندهم

وذكر في كتابه في صفة الصفة لا تقبل
 بل لا يمكن تصور ذلك ان النفس التي هي
 احتلوا هل يتصوره النبي كونه

المسئلة في صفة
 قال البرقي
 فالاعتزله والاشعري
 احدهما بانها
 المانع قد
 يدور
 والصوم
 ظم الوكيل يعظم
 الام كايته
 ثواب العباد
 وان شئت قل
 وكل وجود
 لما موثقا اذا كان
 كاه ما له سفسه
 امام اما واجب
 في جوار
 بما محتجين انه
 فان حطته
 بالتيه في ارجح
 دينا جربا بل
 لا يكون ديدا
 من المكلف والياء
 من مسئلة
 وعرف القاضي
 في الغزالي

العبارة فقط **تفسير** **الأول** ظهر بما شرحناه ان حكاية المصنف عن عبد الجبار
 وابي الحسين في المقام الاول منقده فانه لم يتكلم الا في اللساني واما
 الرمدي فانه قال ان جوزنا تكلف ما لا يطابق فليس منه ولا يسلمه وان
 منعه استلزمه **الثاني** احترز بقوله معينا عن الواجب الموسع والمخبر بان
 الامر بها ليس فيما عن الضد والمسئلة مقصود على الواجب على التعيين صرح
 بذلك الشيخ ابو حامد السفراييني والقاضي في القرب وغيرها واحترز بالوجه
 عن الترك فان الامر بالشيء يبي عن تركه قطعاً **ص** واما النهي فتعيل امر
 بالضد وقيل في الخلاف **س** اختلفوا في النهي عن الشيء هل هو امر بصدقه على طريقين
 احدهما انه على الخلاف السابق في الامر **و** الثاني انه امر بالضد قطعاً
 وهي طريقة القاضي في القرب فانه حزم بان النهي امر بالضد بعدما حكى الخلاف
 في الامر ووجهه ان داله النهي على منتهاه اقوى من داله الامر على منتهاه
 ويدل لذلك ان المطلوب للنهي فعل الضد فاستحضار الضد في جانب النهي
 اولى منه في جانب الامر لانه في جانب النهي المطلوب ولا يطلب للقاتل الا ما خص
 ذممه فالنهي يستدعي محاسب المنسك والامر يستدعي جانب المصلحة واعتبار
 السامع بدر الفاسد اكثر من اعتنايه بالماضي وضعف امام الحرمين من النظره
 وقال يلزم من قول بذهب الكعبه في المباح فانه انما صار الى ذلك بحيث
 ان لم يبق منه ريبا حاله وهو ضد محذور فيكون حبيذا واجبا **واعلم** ان
 ان الحاجب حكى الطريقة الثانية وعلى ذلك الاولي انه ليس امرا بالضد قطعاً
 وبه يجتمع في المسئلة ثلاثة طرق لكن المصنف نازعه في ثبوتها وقال انه لم
 يعر عليه نقلاً ولم يحج له عقلاً وقال غيره انه مبني على ان النهي طلب في الفعل
 لا طلب الكلف عنه الذي هو صده كما هو مذهب ابي هاشم فلا يكون امراً
 بالضد **ص** **مسئله** الامر ان غير متعاقبين او غير متماثلين غير ان والمعاني
 متماثلين ولا مانع من التكرار والماضي غير معطوف قبل معمول بها وقيل
 تأكيد وقيل بالوقف في العطف التامير ارجح وقيل التأكيد فان صح التأكيد
 لجاري قدم والماضي لوقف **ش** اذا صدر من امر امران فان كانا غير متعاقبين

اي

لم يكن الثاني عقيب الاول ولا خلاف انها غيران وعيل عمل بها وان كانا
 معا فبين فلا يحلوان اما ان يختلف المأمورين بها او تمانلا فان اختلفا فذلك
 لجهان وطعا سوا اسكن الجمع بينها لتصل وهم او امتنع كالصلاه مع اذا الركون
 وان كانا متماثلين فلا يحلوا اما ان يكون المأمور به ما يمنع فيه التكرار او الامتناع
 فان امتنع فالثاني تأكيد وطعا كقولنا اقتل زيداً وان لم تمتع فلا يحلوا اما
 ان يكون الثاني معطوفا على الاول او لا فان لم يكن معطوفا نحو صل ركعتين
 صل ركعتين ففيه ثلاثة اقوال أحدها انه يعمل بها فعيل التكرار لان الناس
 ادبوا من التأكيد وعزاه الهندي للاكثرين والثاني تأكيد بميل المرء لكسر
 التأكيد في كلامهم والاصل عدم الزيادة به قال الصبي وقد رتبته في كتابه
 الدليل والاعلام والثالث الوقف بين حمل الثاني على الوجوب او التأكيد
 للاول لتعارض الاحتمالين وبه قال ابو الحسين البصري وغيره واما اذا كان
 معطوفا مثل صل ركعتين وصل ركعتين فحكي المصنف قولين أرجحها بحسب العمل بها
 يجب التكرار لانضا العطف المعاري فيكون التأكيد مرجوحا والثاني يحمل
 على التأكيد يجب مره لانه المتيقن فان رجح في المعطوف التأكيد بعد ان من
 يعرف نحو صل ركعتين وصل ركعتين وقع التعارض من العطف وما منع التكرار
 فالعطف والتأسيس بعضي التكرار والتعريف والعادة بمنعه وتعيين التأكيد
 فصار الى الترجيح وعدم الارجح وهو العمل الثاني لان حرف العطف المستحي
 للتعارض معارض بلام التعريف وسبق اظهاره التأسيس سأل من المعارض وان
 لم يوجد المرجح بل تساويا وجب الوقف كذا قالوا ونظروا ان التوكيد في هذا
 الاخير ارجح لان التأسيس يعارضه مخالفته دليل براه الزمه فسبق العطف
 ويعارضه احد الامرين فيبقى الامر الاخر سالما من المعارضه وهو بعضي التوكيد
 هذا شرح كلام المصنف وقد زاد على ان يحاجب حكايه قول في المعطوف بحمله
 على التأكيد وفيه نظر فان ظاهر سياقه تصوير سلسله العطف بما اذا لم
 يكن معه لام التعريف وفي هذه الحالة صرح جماعه بانه لا خلاف في حمله
 على التأسيس لان الثاني يعطف على نفسه ومنهم الهندي في الزايمه قال واما اذا

اصل قوله

عن عبد الجبار
 في واما
 السليمه وان
 مع والمخبر فان
 لتعين صرحي
 واخر زبا الوجوه
 فهي فعيل امر
 بقدره على طريق
 بالصد قطعاً
 ما حكى الخليلان
 الامر على مقتضاه
 جانب النبي
 بقائل الاما الحصر
 صلحه واعتبار
 من هذه الطريقه
 ذلك بحيث
 واعلم ان
 بالصد قطعاً
 وقال انه لم
 طلب في العمل
 لا يكون امراً
 غيران والمتعاضد
 بها وقيل
 فان رجح التأكيد
 كما في غير تعاقبين

فانها الكراهه كقولہ تعالى ولا تنهوا الحيث منه سفوفون وانا لنسأ المرشاد
 لا تنسوا لو اعز شيئا كذا مثل امام الحرمين وقته نظير بل هو للتحريم والفرق بين
 المرشاد والكراهه ما سبق في الفرق بينه وبين الذم والحد الحلف اجملنا
 في كراهيه الشمس سرعيه او ارشاد به اي يتعلق الثواب او يرجع لمصلحة طيبه
 وابعثها الدعاء نحو ربنا لا تزغ قلوبنا حاسر يا بيان العاقبه نحو ولا تحسبن
 الذين قتلوا في سبيل الله امواتا اي عاقبه الجهاد الحياه لا الموت سادسها النظر
 والاحقاد اي للذي عنه كقولہ تعالى ولا تمدن عينيك الى ما ترعاه فهو
 احقاد للذي قاله في البرهان وقته نظير بل هو للتحريم سابعها الياس نحو
 لا تعذرنا وقات المصنف اخصر نحو ليسه الا المظهر ون ذكر في الحصول
 والله يريد كقولك لم لا يمشي امرك لا مثل المري والاباحه وذلك في المري
 بعد الاحاب فانما اجبه للترك والالتباس كقولك لطفرك لان فعل هذا سر وفي
 المراده والقرم ما في الامر مثل اي انه هل يعتبر في النهي راده اللاله باللفظ
 على الترك ام لا وكذا الالام في ان صغره النهي هل هي جميعه في التحريم او
 الكراهه او مشتركه فيها او موقوفه على ما سبق في الامر وقد سبق من الشرع
 او اللغه او المعنى لمحي فيه ذلك كله سر وقد يكون عن واحد متعدد جميعا كما حرم
 الخمر وتقر فا كما لتعلمين ليسان او فزغان ولا فرق وجميعا كالزنا والسرقة
 سر النهي اما ان يكون عن واحد هو كبير واما ان يكون عن متعدد اي
 شين فصاعدا فاما ان يكون نهيا عن الجمع اي عن الهسه الاجتماع في حرم الجمع
 منها ويجوز له فعل احدها ايها سا كالجمع بين الاحسن وسلبه المصنف بالحرام
 المحبر وقد سبق هناك عن الاصحاب ان الحرام المحبر لا يقتضي تحريمها جميعا بل
 تحريم احدها فقط فله ان ياتي احدها دون الاخر وبغيره ذلك وقال للمعبره
 يقتضي تحريمها جميعا فوجب عليه ترك كل واحد منها واما ان يكون نهيا عن
 الفرق نحووا العلان لسان او مزغان فلا يجوز التفريق بان ليس احدهما
 وينزع الاخرى واما ان يكون النهي عن الجميع اي عن كل واحد سوا اتي به مع
 صاحبه او منفردا كالنهي عن الزنا والسرقة سر ويطلق نهى التحريم وكذا النهي

ان الامر الجوزي الذي هو مقتضى التحريم
 في تحريم النهي في النهي
 وهو امر ذو الاستصحاب

في السابق
 على الاعاد
 غير ما مضاه
 وكذا في
 الام التبريت
 بل بالوقت
 ري وحال
 ناصر النبي
 ما فته الي
 كل انصا
 لكن عن فعل
 بل كيف
 مسك ودد
 الها او امر
 بالشئ
 النهي ان
 بقيد الامناء
 وقيل انه
 بيه عباره
 في غير واحد
 القاضي عبد
 وغير اجروه
 سر وترد
 بل والاحقا
 بل ولا يفرقوا

ان
 في

في المظهر للفساد شرعا وقبل لغة وتقبل معنى في ما عدا العلامات مطلقا وبها
 ان يرجع قال ابن عبد السلام او احتمل رجوعه الى امر داخل او لازم وفاقا
 للاكثر وقال الغزالي والامام في العبادات فقط نشأ النهي عن الشيء هل يدل
 على فساده فيه مذاها احداهما انه يفسد الفساد مطلقا في العبادات والمعاملات
 وعزاه ابن السمعاني لما كثر الاحتجاب وقال انه الظاهر من مذهب الشافعي وعلي
 هذا فصل يدل عليه مرجع الشرع او وضع اللغة لان الصيغة تدل على عدم المشروعية
 وجهان حكاهما القاضي في الترتيب وابن السمعاني وتقبل عن طائفة من المعصية
 ثالثا انه يفسد من حيث المعنى امر حيث اللفظ لان النهي يدل على منع المنع عنه
 وحظره وهو مصاد للشرع وعيه وقال انه الاول والثاني لا يفسد مطلقا
 واحتماره الفقيه الشافعي والقاضي ابو بكر والغدالي وغيرهم قالوا وانما
 الاعتماد في اساده على قنات الشرط وتعرف الشرط بدليل يدل عليه وعلي
 ارتباط الصحة به والعايلون به افرقوا فرقين فالجهدور وعلي انه لا يدل على
 الصحة ايضا بل يحتاج الى دليل يدل عليه وعلي خارجي من براه ذمها او وجوب
 فعل مثله وادعي القاضي فيه الاتفاق ومنهم من قال بل يدل على الصحة
 وعري الجني حقيقته ومجهول الحسن والثالث وهو ما اوردته المصنف التفصيل
 بين المعاملات وما عداها من العبادات والامتناعات يدل على الفساد مطلقا
 اي سوانهي عنها لعينها او امر خارج مما لازم لها وفي المعاملات ينظر فان رجع
 الى امر داخل في كسب الملامح او الى امر خارج عنه لازم كسب الربا فان المناضلة
 لازمه للعقد امتنع الفساد في هذين وان رجع الى امر خارج عنه لازم لم ينس
 الفساد كسب وقت نداء اجمعه فان النهي منه راجع الى تفويت اجمعه وهو امر
 مفارق مما لازم للعقد كما اصرح الاصحاب بالراجع الى امر داخل او خارج او
 لازم وسكتوا عما شككنا فيه اراجع هي الى داخل او خارج وقد تعرض له
 الشيخ عمر الدين في القواعد فقال كل تصرف منهي عنه لا يبرح ما واره او يقرنه مع
 بوزن شرطه واركانه فهو صحيح وكل تصرف منهي عنه ولم يعلم ما ذانهي فهو باطل
 خلا للفظ على الحقيقة انتهى وهي مسله مهمه زادها المصنف على الاصوليين

النهى

والراجح

والراجح
 وهو مذهب
 الغزالي و
 الاضلال
 قول بعض
 ان كان
 يا زكريا
 النبي المصطفى
 القاضي
 التبريم
 امر شرعي
 وقع ذلك
 في النهي
 المصنفين
 ممنوع
 فساد
 الصلاة
 تخلف
 الوضوء
 المالك
 الشافعي
 ما عدا
 استعمال
 في الازم
 ويشهد

والرابع انه يدل على الفساد في العبادات فقط دون المعاملات والافعال
وهو مذهب ابي الحسين البصري واحسان الامام في الحصول ونقله المصنف عن
الغزالي وبينه نظر وقد صرح في اخر المسئلة من المستضي بان كل نبي يصير اتيه
الافعال بشرطه دل على الفساد من حيث الافعال بالشرط لان حيث النبي وهذا
قول مستعمل اخر حكاه ابن السمعاني ان كان في فعل النبي الافعال بشرط في صحته
ان كان عباده او نفوده ان كان عبدا وجب القضاء بساذه وان لم يكن فدا لال
ما ذكرنا لم يجب القضاء بساذه **بنسبها** **الاول** احتراز مطلق النبي عن
النبي المقيد بالقرن بعينه يدل على الفساد او يدل على عدمه فليس محل الخلاف
الثاني انما يقول بهي التعريم الى ان محل الخلاف في النبي هل يعنى انما هو في
التعريم وان التبريد مانع به في الاظهر بان المكروه مطلوب التبرك والصحة
الشرعية فلا يمكن كونه صحيحا لان طلب تركه بوجبه علم المقابلة اذا
وقع ذلك هو الفساد لكن يعكس على تعيينه بالاطهر قول الصفي الهندي محل الخلاف
في هي التعريم اما التبريد مالا خلاف فيه على ما يشعر به كلامهم وصرح بذلك بعض
المصنفين امري اي لا خلاف في عدم اقتضائه الفساد لكن ما قاله الهندي
متموع وقد سبق في مسئلة ان الامر لا يتناول المكره خلافا له وهذا صحيح الامكان
فساد الصلاة في الوقت المكروه وان قلنا النبي للتبريد ولا يتعصه علم فسار
الصلاة في الحمام والكتبة ونحوها فان عدم الفساد في ذلك لدليل بصحة هذا
يختلف اصحابنا في عدم افسادها وان اختلفوا في الصلاة في الوقت المكروه وكذا
الوضوء بالمالا المشتمل لكرهه فيه للتبريد وطما ولا ينع صحه الطهارة باخلاق
الثالث ما احتاره المصنف من المذاهب عرته فيه ان ابن برهان حكاه عن
الشافعي وذكر غيره انه منصوص في الرسالة لكن قد يورد على اطلاقهم السادتي
ما عدا المقالات مطلقا ان النبي يتكون للتعريم ولا يجمع الصحة في الامر الخارج
كاستعمال او اى الذهب والفضة في الطهارة وكذا يرد على اطلاقهم الفساد
في اللازم مع الخاص للنادي فان النبي كما يخرج لازم ومع ذلك لم يستعمل لفساد
ويشعدان يقولوا خرج لذلك بدليلنا مستورا ج لا يلبس الفوائد من فان كان

ع

طلقا وبها
دم وفاقا
في هل يدل
ادات والملا
شافعي وعلى
م المشروعة
المعينة
نوع المبرهنة
مطلقا
واو انما
به وعلى
يدل على
او وجوب
الى الصحة
المفصل
اد مطلقا
فان رجع
فان المناصلة
ازم لم ينع
وهو امر
وخارج او
ر تعرض له
فان رجع مع
قوا باطل
سولين

والرابع

تخرج كالوصف معصوب لم يقد عندنا الا كذا في وقال احد بعد مطالعنا **ش** ما سبق في
 النبي عن النبي لرجوعه لامر داخل او خارج لازم فان كان الامر خارج عنه تنك
 عنه في بعض موارد سواء كان في العبادات كالصلاة في ائدار المعصوبه والوضو
 او السمع المعصوب والذبح يمكن معصوب فان النبي اجمع الامر خارج عن الصلاة والوضو
 كبيع الخاضر للبادي وهو شغل مال لغنا والافه او في العهود كالبيع وقت النداء في النعا مان كطلاق
 الخاض فالأكر ون على انه لا يستحق السناد ونقل بعضهم الامان منه لكن عن احد
 انه صدق مطلقا اي في النبي عنه لعينه او خارج عنه ولهذا بطل الصلاة في الدار
 المعصوبه وسبق هناك وفي تعميم الطلاق عنه نظر وانما قال ذلك في بعض العبادات
 وبعض العهود خاصة كالبيع عند النداء والصلاة في المعصوب والامان لوافق
 على وقوع الطلاق في الحيض وكه في بطنها ما عتاقه وارسل اللان وان كانت
 سفا **ص** ولغظه حقيقه وان سقى السناد لدليل **ش** هذا مفرغ على المنقول عن
 احد ان النبي يستحق السناد وهو انه اذا قام دليل على ان النبي ليس بالسناد كان اللفظ
 بانما على حقيقه ولم يكن مجازا لانه لم يشغل عن جميع توجيه وانما استقل عن بعض
 توجيهه فصار كالعموم الذي خرج بعضه بغير حقيقه فيما بيني وهذا ذكره ابن
 عمير في كتاب الواضع وهو سبي على ان لفظ النبي يدل على السناد لصحته والامان
 فلما انه يدل عليه شرعا او معني لم يكن فيه اخراج بعض مدلول اللفظ ولعل
 هذه المسله من فوائد الخلان السابق انه يدل لعه او شرعا **ص** ابو حقيقه لا ينفذ
 مطلقا نعم النبي عنه لعينه غير مشروع فساد عر ضي ثم قال والمترقي عنه لغته انما
 والنبي عنه لوصفه نفسا **ص** اطلق بعضهم النقل عن الحقيقه **ص** النبي
 ينفذ السناد واستدرك المصنف فقال انما خلا **ص** في النبي عنه لعينه اما النبي
 عنه لعينه فلا يخلعون في فساده بذلك صرح ابو زيد في لغوم الادله وعينه ثم قال
 يبع ابو حقيقه والنبي عنه لوصفه وان كان لا ينفذ السناد فانه ينفذ الصحة
 اي ولم ينقل ذلك في النبي عنه لعينه وقد صرح سفيان الاميد الشري من الحقيقه
 النبي عنه لعينه غير مشروع اصلا وهما ان الحاجب توهم ان القائل بالصحة **ص**
 يرا وليس كذلك فلما استظهروا المصنف وعمر مذهبهم انه يدل على فساد ذلك

الوصف

الوصف لا ينفذ
 هذا ما لو باع د
 با تصانده الع
 فتح اذا لم ينع
 امرا محسوسا
 المدونة عن الع
 مستنادا من
 البيع فانه نص
 للعاجر لما كان
 الشرعية كوز
 عنه الصبول
 صلاه ما يعرف
 على تعابر الص
 سقوط المعص
 بالمد من الس
 والقبول
 في الرسول
 وحكي ان د
 على النبي
 المواخذة با
 كون العباد
 مقبول صحيح
 قوله صلى الله
 اربع لا تحرك
 فيه الخلاه

الوصف لا مساد انتهى عنه وهو الاصل لكونه مشروطا بكون الوصف وبنوا على
 هذا ما لو باع درهمين ثم طرطرا بالزيادة لانه لصح العقد واصح القابلون
 باقتضائه الصحة ان النبي عز الشرف يعني ان كانه والبدن عليه لان بن العاجر
 فتح اذا فعل للزمن لرفع ولا عني لا يبصر واوجب ان داك اذا كان النبي عنه
 امرا محسوسا فان كان نصرا فاشترط على معنى انه لا يسد احكامه لم يقع كما اذا نبي
 المتدفقة عن الصلاة في الحايض عن الصوم وايضا انتهى العباد انما يقع اذا لم تكن الصلوة
 مستفادا من النبي كما ذكرتم فان استفيد منه فانه صحيح كما اذا نبي الموكل ويكلمه عن
 البيع فانه يصير باجرا لانه ليس بالنبي معزولا فلا يكون ذلك صحا وان كان نصرا
 للعاجر لما كان النبي مستفادا من النبي ولعل هذا معنى قول امنا النبي عن الصلوات
 الشرعية كون صحا لها لان سبب النبي بحد عنها ويتعطل عن احكامه **ص** وتبين ان نبي
 عنه الصلوة وتبين ان النبي دليل **السادس** اذا نبي عن الفعل القول فهو لقبيل الله
 صلاه ما فعل الاعمال لقبيل الله صلاه احدكم اذا احدث فعمل يستحق الصلوة بنا
 على تعابير الصلوة والقول ويظهر اثر عدم القول في نبي الصواب وعدم الصلوة في
 سقوط القضاء وتبين ان نبي القول يدل على الفساد وهو نصيبه استدلالا صحا بنا
 بالحد من المسائل على اشتراط الطهارة وسرايعون في الصلاة بنا على ان الصلوة
 والقول متلازمان ومنه على الخلاف في هذه المسئلة ان جعل من الخليله في كتابه
 في الاصول ومال الصحيح لا يكون مقبولا ولا يكون مردودا الا وكون باطلا
 وحكي ان دقتي العبد في تغير القول قولين احدهما ترتب العرض المطلوب من النبي
 على النبي يقال فلان قبل عذر فلان اذا ثبت على عذر العرض المطلوب وهو عذر
 المواخلة باختنامه وعلى هذا فالصلوة والقول متلازمان والناهي ان القول
 كون العباد بحسب ترتيب الصلوات على وعلى هذا فالقول اخصر من الصلوة فكل
 مقبول صحيح ولا ينعكس **ص** وفي الاجزاء كقوله القول وتبين اولي السناد مثل
 قوله صلى الله عليه وسلم لا تحري صلاه لا تحري صلاه لا تحري صلاه لا تحري صلاه لا تحري
 اربع لا تحري في الصلوات فيه مذهبان احدهما القطع انه ليس بالقول والناهي
 فيه الخلاف السابق بالترتيب واولي بداهته على الفساد لان الصلوة قد يوجد

صوابه
 يكون مقبولا

باسبق في
 عنه تفك
 معصومه والوصف
 الصلاة والوصف
 فاعان كطلاق
 فيه لكن عن احد
 في الدار
 بعض العبادات
 فهو لو اتفق
 في وان كانت
 المقبول عن
 اد كان للفظ
 نقل عن بعض
 ذكره ان
 رفته والا فانا
 للفظ داخل
 حقيقه لا ينفد
 به لغته امتا
 به الله النبي
 لغيره اما النبي
 و غيره ثم قال
 فيفيد الصلوة
 من الحقيقه بان
 بل الصلوة بطرقه
 فساد ذلك

حيث يقول بحالات الإخراج الصحة من العام لفظ يستغرق الصالح لأن
 غير حصص لفظ حصص منادى العام وأما من وبنه احراز من المعاني فان العصوم
 من عوارض اللفاظ وتعني به الواحد للاحراز عن اللفاظ المتعدده الداله على
 اسما متعدده وقوله يستغرق اي يستغرق لما يصلح ان يدخل تحت مخرج النكرة
 في اللفاظ ولو تصيغه الجمع كرجال وتوله من غير حصص فخره عن اسما العدد
 فانما تساوله لعل ما يصلح له لكن مع الحصر وهذا بنا على ان ليس بعامة وهو
 المعروف وبه صرح ابن الحاجب هنا وجعل الحد غير ما مع لوم يخرجه عما لان كلامه
 لكن كلامه في بحث لا يستلزم معنى اعامه وقد تابعه المصنف هناك ومنهم من
 زاد في هذا احد لوضع واحد لخرجه عن مانا وله بوضعين فصاعدا كالشرك وما
 له حقيقة ومجاز لان عمومه لا يستغني ان ينادى بمفهومه معا وانما لم يذكر
 المصنف للتبني على انه غير محتاج اليه لانا ان قلنا لا يحل للشرك على معنيه فقد
 خرج بقيد الاستغراق فانه لا يستغرق جميع ما يصلح له عندم وان قلنا يحل
 فلان التعريف للعام كغالب السؤل والمترك وما له حقيقة ومجاز له عموم على اي
 الجمهور لكن بطريق بدليه ص والعصم دخول النادر وغيب المقصوده من
 مستلثان احدهما ان العصور النادر هل يدخل تحت العموم فيه خلاف زعم
 المصنف ان الشيخ ابا اسحق الشيرازي حكاه ولم اجد في كتيبه وانما يوجد في كلام
 الأصول غير اضطراب فيه يمكن ان يوجد منه الخلاف وكذا في كلام الفقهاء ولهذا
 اختلفوا في المساقفه على الفيل على وجهين احدهما نعم لقوله صلى الله عليه وسلم
 لا سبق الاية او حافر والناهي لانه ما در عند الخطابين بالحدث ولم يرد
 باللفظ وقال الغزالي في البسيط لو اوصي بعبدا وراث من رقيق واحد دفع النبي
 وذكر صاحب القرب وجهان انه لا يجري لانه نادر لا يحظر بالان وهو بعيد
 لان العموم متساوله اشبه وقد حكر واقي المتبع العادم للهدى انه بصوم الهام
 في ايج قبل عرفه فلو اخطوا في الزمان عن ايام الشريق وساما لا يكون اداء
 وان بقي الطواف لمن تاخر عن ايام الشريق ما بعد وند ولا يقع مراد من
 قوله تعالى لانه ايام في ايج بل هو محمول على الغالب المعتاد فان الرافعي كذا

خفي

حكا الهام
 ينبغي ان يكون
 تعرضوا له
 وبالعكس هل
 انما ورد في
 وعرض الشارح
 الغالب المعتاد
 النادر تحت
 المقصوده هل
 بالمعنى العاصم
 القاصد لا
 بل في كلام
 من يعنى
 هذا لفظ
 بل النادر
 ما يحظر بالان
 نادر ورب
 اللفظ لفظ
 ما يقع هذا
 لصدقا او
 ومنه على
 في العنادي
 المراد ان الم
 المقصوده
 على قصد

حكاية الامام وعنه في الهدى حكاية وجه سارع فيه قلت وهذا الكلام
 ينبغي ان يكون في ما ظهر انداجه في اللفظ فان لم يظهر وساعده المعنى فلم ادرهم
 تعرضوا له وينبغي ان يحري فيه خلاف من اصحابنا في بيع ابن مال ولده من نفسه
 وبالعكس هل ثبت فيه خیارا والحس على وجهين احدهما لا فان المعول اخبر وهو
 انها وردت في المتبايعين والولي قد تولى الطرفين واصحاب الشوق فانه مع تحقق
 وعرض الشارع اتيان الخیار في البيع وانما حصل المتبايعين بالذكر آخر الكلام على
 الغالب المتبادر وكذا وجهه الامام في الزاوية بلون اللفظ والصحیح دخول
 النادر تحت العموم ولو بالمعنى لسهل هذه الصور النادرة ان الصور غير
 المقصودة هل يدخل في العموم فيه خلاف حكاية القاضي عبد الوهاب في كتابه المسمى
 بالمعنى الصحيح الدخول لان المراد انما هو اللفظ فلا يملك له بصون لم يقصد فان
 المقاصد لا تضابط لها والرجوع اليه مبني على **قلت** وتوجد الخلاف
 في كلام اصحابنا ايضا وهذا ما حكى في البسيط الخلاف في التوكيل بشرع ابي القاسم
 من يعنى على الموكلي قال وسار الخلاف النطق بالعموم او اللفظ في المقصود
 هذا لفظه **قال** المصنف وليست غير المقصودة هي النادر كما توهم بعضهم
 بل النادر هي التي لا تخطر غالبا بل بالنظم لذن وقوعا وغير المقصودة قد تكون
 ما تخطر بالبال ولو غالبا من صور تنویر الغرض على ان لم يوجد وان لم يكن
 نادر ورب صور يدل الغرض على ان المقصودة وان كانت نادر فاذا ذكر
 الالفاظ لفظا عاما وهناك صور لم يقصد ولكنها داخله في دلالة اللفظ وكثيرا
 ما يقع هذا في الفاظ الواقعيين فهل تعتبر لفظه ويدخل فذلك الصور وان لم
 يقصد لها او يقصد على المقصود والاصح الاول واكتفائه بما لو ان يرجع اليه
 وينون عليه اصولا عظيمة في باب الوصف واستنبط ابن الرغبة من كلام الغزالي
 في العنادي ان مقاصد الواقعيين تعتبر بخصيص العموم وعمم بالخصوص وليس
 المراد ان المقصودة اخرجها يدخل ورفق من المقصودة والمقصودة الاخراج
 المقصودة الاخراج لا سبيل الي التول بدخولها غيرنا نقول في اطلاق
 على قصد الاخراج البديل وذلك الدليل بخصوص لهذا اللفظ فلا يقع دخول

مطلقا
 ي

يستغرق الصالح له
 يعني فان المقصود
 المقصود الدالة على
 منه يخرج العكس
 به عن سائر العذر
 يست بعامة وهو
 يخرج عما لان كلامه
 هناك ومنهم من
 عدوا كالمشرك وما
 وانما لم يذكر
 على معنى فقد
 دم وان لم يكن
 مجاز له عموم على اي
 المقصود من
 فيه خلاف وعم
 وانما يوجد في كلام
 كلام اللفظ ولهذا
 الله عليه وسلم
 بالحدث ولم يرد
 في حاد وقع المعنى
 بال وهو بعيد
 يدى انه بصوم الامام
 سائر الاكون اداء
 ولا يقع مراد من
 فان الراجح كذا

الصورة في مدلوله فان العنصرين اخرج من الحكم لان المدلول وسيله الكتاب
 اما هي غير المقصوده قصد اخرجها ام لا فان لم يقصد دخل لفظا وحكا وان
 قصد اخرجها دخلت لفظا وخرجت حكا كسائر المخصصات وبطريق غير المقصوده ^{المجازية}
 كبر اللفظ هل يدخل في عموم خطابه فان مخاطب لم يقصد نفسه عما **بالمصر** وان قد
 يكون مجازا شر لا خلاف ان حكم الحقيقة بيوت ما وضع اللفظ له خاصة كان
 او عامتا واحتلوا في المجاز هل هو كذلك فثبت ما استعمله اللفظ خاصة كان
 او عامتا فالكثر من نعم فيسويان في ايات الاحكام بها ولم ينقل عن احد من ابي
 اللغة ان اللف واللام او النكر في سياق النفي وغيرها بعد ان العموم بشرط
 ان يكونا في الحقيقة بل ادله العلة بالعام مطلقه فتشابهها وحالف بعض الحقيقة
 فرم ان المجاز لا يتم بصحته انه على خلاف الاصل مقصوده على الضرور كما قاله
 في مسله عموم المعنى ان يقيد الضرور بقدر يقدرها فاذا وردت معوا الطعام
 بالعام الا سوا بسوا او وردت بالاصح بالصاعين لغير اليه ولم يتم كل مكيل
 وهذا ضعيف وليس المجاز ما لم يحسن مجاز الضرورات بل هو عند قوم غالب على
 اللغات وليس العموم دائما للحقيقة بل باسباب زائدة كعربت الجنس بالام
 وغيره فاذا وجد هذا السبب في المجاز تعين المصدر ثم عن الصاع في اكدت غير
 مراد بل ما كمل فيه بطريق المجاز تعين عموم المجاز كما تعين عموم الحقيقة وك
 الدليل على ان العام قد يكون مجازا الاستثنا من قوله صلى الله عليه وسلم
 الطواف بالبيت صلاة الا ان الله احل فيه الكلام فان الاستثنا معيار
 العموم فدل على تعميم كون الطواف صلاة وكون الطواف صلاة مجاز
تفسير الاول ظهر بهذا ان العبارة معلومة والصواب ان يقول
 وان المجاز يدخل العموم فان صورة المسئلة ان يشهد المجاز على السبب المعنى للعم
 من اللف واللام وغيرها والمحل قابل للعموم فصل عن القول بهومه عملا
 بالمعنى لتالم عن المعارض كما يحل لعل به عند وجوده في الحقيقة ام لا لانه
 ثبت للضرور ومن ثم ذكر هذه المسئلة صاحب الديق في تحت المجاز لا في تحت
 العموم وعبارة ابن السمعاني في العواطع واحتل اصحابنا في المجاز هل هل على

البيت
 المراد

بالمعنى

به العموم
 فيه المجاز
 المصنف في
 دليل العموم
 من الحقيقة
 ندر احكام
 الضرور
 يلزم منه
 في الذهني
 وقوع الت
 اللفظ بال
 به باعتبار
 من عوارض
 انه من عوارض
 واحد الما
 والظامته
 تعين لها
 لتقول معنى
 قابله حمل
 حوت على
 في من الام
 في التحريم
 في عامه
 لان كل
 لا يوجد

به العموم على وجهين فبعض لا يدخل في العموم الا المعاني وقال اخرون ذلك
 فيه الجواز كالحقيقة لان العرب تتخاطب به كما تتخاطب بالحقيقة **الثاني** من
 المصنف في المواضع ان هذه مسئلة المتعقبات ليس كذلك فان المتعقبات لم يشهد على
 دليل العموم لانه ليس بملفوظ وانما بقدر الجمل صحة المملفوظ ومنها تضعف ماخذ
 من الحقة بالمعنى لان التقدير لا جمل الصحة ضروري فلا يجوز ان يتدرج على
 تدرج احكامه فاذا تحول هذا الاصل لضرورة الجوز ان يتراد المعاني على قدر
 الضرورة علان الجواز المشتمل على ارادة العموم فانه اذا لم يحل على العموم
 يلزم منه القاد دليل العموم **ص** وانه من عوارض الالفاظ قبل والمعاني وقيل به
 في الذمهي **ث** لا خلاف ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة قال في المدعي يعني
 وقوع الشركة في المفهوم لا بمعنى الشركة في اللفظ يريد به ليس المراد بوجه
 اللفظ بالعام هو وصفا به مجرد اعتراف المعنى فان ذلك لا وجه له بل المراد وصفا
 به باعتبار معناه الشامل للذكر **و** احتلوا في المعاني على مذاهب احدثها ليس
 من عوارض الحقيقة ولا محازا وهو بعد لا يقال بل في بونه نظير **والثاني**
 انه من عوارض محازا وعزاه المصدي للجهود لانه لا يصور اسطفا تحت لفظ
 واحد الا اذا احتلت في نفسها واذا اختلفت لم تحت وتوهبهم الحصب
 والرافع متعدد فان ما خص هذه الفعلة غير ما خص اخرى والمالك انه
 تعين لها حقيقة كما تعرض للفظ **و** اصح في الالفاظ شمول امر المتعدد لصح في المعاني
 شمول معنى لمعان متعددة بالحقيقة فيها وقال الفاضل عبد الوهاب بمراد
 قابله حمل الكلام على عموم الخطاب وان لم يكن هناك صيغة لعمارة قوله تعالى
 حرمت عليكم الميتة **و** غنما لما لم اصح تناول التحريم لها عمما بالتحريم جميع النصف
 من الاحكام والبيع والبيتر وسائر انواع الاسفاح وان لم يكن للاحكام ذكر
 في التحريم لا العموم ولا بخصوص **و** الرابع انفصال المعاني الكلية الذهبية
 فهي عامة لمعنى انها معنى واحد متناول لمورد كبره دون المعاني اكار حصة
 لان كل ماله وجود في اكارح فلا بد ان يكون مخصصا لمحل وطال بخصوص
 لا يوجد في غيره يستعمل شمول متعدد وهذا انفصال للمعنى المذكر **تتم**

دعاء الاستدراك الامر

نفس الميتة

ول وسيله الكتاب
 لفظا وحكا وان
 نظير غير المعصومة
 شبه على باص وان قد
 مقله خاصا كان
 اللفظ خاصا كان
 ينقل عن احد من ايد
 ان العموم بشرط
 وحالف بعض المعاني
 على الضرورة كما قاله
 ورد في عوارض الطعام
 اليه ولم يعم كل مكيل
 عند قوم غالب على
 وبيت الحس بالام
 باع في اكدت غير
 من عموم الحقيقة ومن
 على الله عليه وسلم
 لا يستأمر عيار
 لو اف صلاة محاز
 صواب ان يقول
 على السبب المعنى للعموم
 ولعمومه عملا
 حقيقة ام لانه
 في الجواز لا في تحت
 في الجواز هل يعلق

بما العموم

الاول عطف المصنف على الاصح فخصي وجود خلاف في كونه من عوارض اللفظ
 المعاني وليس كذلك فبني ان يجعل استثناء لا يعطفا على ما قبله **الثاني** ظهر
 بما سبق انه ليس المراد تكون العموم من عوارض المعاني المعاني لنا بعده للالتفات
 بل المعاني المستعملة كالسعي والمفهوم فان المعاني التابعة للفاظ لا خلاف
 في عمومها لا يعطفا على **ص** ويقال للعني اعم واللفظ عام **س** يقال في اصطلاح
 الأصوليين للعني اعم واخص واللفظ عام وخاص قال العراقي ووجه المناسبة
 ان صيغة افضل يدل على زياده والرجحان والمعاني اهم من الفاظ
 لخصت لصيغته افضل التفصيل ومنهم من يقول في عام وخاص ايضا **ص**
 ومدلوله كليه اي يحكم فيه على كل فرد مطابعا انسانا او سلبا لكل ولا يبي
س هذا يتوقف على معرفة الفرق بين الكليه والكل والكل اما الكلي فهو
 المجموع الذي لا سبي بعده فرد واحكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع لا على
 الافراد كما ساء العدد ونقابله احد وهو ما ترك منه ومن غير كل كالمخمس مع
 البشر واما الكلي فهو الذي يشترك في مفهومه كبرون كمنهوم الحيوان
 في النواعه والانسان في النواعه فانه صادق على جميع انواعه ويقال له
 الجزئي لزيد فهو الكلي مع زيد زائد وهو شخصه فلذلك ان يقول الكلي بعض الجزئي
 واما الكليه فهي التي لا يكون فيها الحكم على كل فرد فذبحنا كل
 رجل تسعة وعشرون غالبا فانه يصدق باعتبار الكليه اي كل على حدته
 تسعة وعشرون غالبا ولا يصدق باعتبار الكلي اي المجموع من حيث هو مجموع
 فانه لا يصدق وعشرون ولا فاطمه متعدده لان الكل والكليه يتدرج فيها
 الاشخاص كالحاضر والماضي والمستقبله وجميع ما في مادته الامكان واما
 الفرق بينهما ان الكل يصدق من حيث المجموع والكليه يصدق من حيث الجميع وفرق
 بين المجموع والجميع فان المجموع الحكم على اخصه الاجتماعيه لا على الافراد
 والجميع على كل فرد فرد ونظما لفظا لاجزائه وهي الحكم على افراد حقيقه من غير
حقيقه من غير حقيقه من غير يعني كقولك بعض الحيوان انسان فالجزئيه بعض
 الكليه اذا علمت هذا فبني العموم كليه لكل والا لمعذر الاستدلال به على

افراد

بجزء

مور

سوت حكمه للفرد المعنى في النبي والنبي الا اذا كان معناه الكليه التي يحكم
 فيها على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد كما عرفت وحده يستدل به على فرد ما من
 الافراد في النبي والهي اما عرفت اكل من اكل والكليه في النبي والنبي في
 الامر وبين السوت فدلوا العموم كليه لا كل لصحة الاستدلال به على سوت
 حكمه لكل فرد من افراده عند القائلين به اجماعا فان قوله لا تسواوا النفس التي
 حرم الله الا بالمحق دال على محرم مثل كل فرد من افراد النفوس بالاجماع وليس معناه
 ولا تسواوا بمجموع النفوس واللام يدل على فرد فرد فلا يكون ماصا لعقل الواحد
 لانه لم يعقل المجموع ولهذا التقدير يزول الاستكال الذي شيع به القراني فانه
 قال دلالة العموم على كل فرد من افراده نحو ويدل الشرك مثلا من الشركين لا يمكن ان
 يكون بالمطابقه ولا بالنصن ولا بالالزام واذا بطل ان يدل لفظ العموم على
 زيد مطابقه وصفا والزاما بطل ان يدل لفظ العموم مطلقا للاحصاء والدلالة
 في الاقسام الثلاثة وانما قلنا لا يدل عليه بطريق المطابقه لانه دلالة اللفظ
 على مساهمته في اللفظ العموم لم يوضع لزيد فقط حتى تكون الدلالة عليه مطابقه
 وانما قلنا لا يدل عليه بالالزام لان دلالة الالزام هي دلالة اللفظ على انتم ساه
 ولازم المسي لا بد وان يكون خارجا عن المسي و زيد ليس خارج عن سبي العموم لانه لو
 خرج لمخرج عمرو وخالد وحده لا سبي في المسي شي وانما قلنا لا يدل بالنصن انما
 دلالة اللفظ على جز ساه واجزا ما تصدق اذا كان المسي لانه معاملة وذلك
 لفظ العموم ليس تلا كما عرفت فلا يكون زيد حرا فلا يدل عليه نصنا واحاب عنه
 الشيخ شمس الدين الاصغري في شرح المصنوع بانما حيث قلنا بدلالة اللفظ على اللان
 انما هو في لفظ مفرد دال على معنى ليس ذلك المعنى هو سبه من مفردين وذلك
 لا ياتي هنا فلا ينبغي ان طلب ذلك وحينئذ نقوله انما المشركين في قوله
 من النصايا وذلك لان مدلوله اصل هذا المشرك الى اخره افراد هذه الصيغ
 اذا اعتبرت عملها فهي لا يدل على فعل زيد المشرك ولكنها تضمن ما يدل على فعل زيد
 المشرك لا بخصوص كونه بل العموم لونه فردا ضروره تضمنه اصل زيد المشرك فانه
 مرجه هذه النصايا وهي جز من مجموع تلك النصايا تكون دلالة هذه الصيغ

وانقل هذا الشركه

هو ارض اللفظ
 لاني ظهر
 لما يعه للالفاظ
 باظ احلان
 ل في اصطلاح
 ووجه المناسه
 من الالفاظ
 من ايضا
 لكل ولا كلفي
 سا اهل فهو
 هو مجموع لا على
 كالمخمسه مع
 مفهوم الحيوان
 ويقال له
 لكلي بعض الجزئي
 فرد كقولنا كل
 كل على حدته
 حيث هو مجموع
 فدرج فيها
 فكان وانما
 من حيث الجميع ووزن
 على الافراد
 وحققه من غير
 من فالجزء بعض
 استدلال به على

على وجهين مثل زيد المشترك لتضمين ما يدل على ذلك الوجوب والذي هو في ضمن
 ذلك المجموع هو دال على ذلك مطابقتها قال فانهم ما ذكرناه فانهم من دسوق
 الكلام وليس ذلك من قبيل دلالة المعنى بل هي من قبيل دلالة المطابقتها **تنبيه**
 ما قالوه ان دلالة العموم كلية بمعنى ان الحكم في كل فرد هو في الامتات فان
 كان في الشيء فلا يرفع الحكم عن كل فرد فرد و فرق بين عموم السلب وسلب العموم
ص ودلالتها على اصل المعنى قطعيه وهو عن السامعي وعلى كل فرد لخصوصه
 ظنيته وهو عن السامعي وعن الخفية قطعيه **ش** للعام دلالتان احدهما
 على اصل المعنى وهي قطعيه بالاخلاق والناية على استغراق الافراد اي على كل
 فرد لخصوصه وهل هي ظنيته او قطعيه المنسوب للسامعي الاول وكذا لا يدل
 على القطع الا بالقرائن وكانه لا يستطد دلالتها الا بالقرائن واحصوا بان هذه
 الالفاظ تحمل تارة للاستغراق وتارة للبعض فاستمع لقطع ولم يصر للاجمال
 للقطع بان السامعي واصل اللغة طلبوا دليل التخصيص اذ دليل العموم **واضح**
 له ايضا بان دلالة ذلك لما جاز تاكيد الصيغ العامة اذ انما فيه وقد قال تعار
 سبوا للملايكه كلهم اجمعون والمنسوب للظنيته الاول والا توجب الحكم في جميع
 الافراد الداخلة تحته قطعيا ونساقا كما سنرى في ما ناوله وعزاء المياري في شرح
 البرهان الي المعتره وان ما خدم فيه اعتقادهم استخاله ما خيل لنا ان من مورد
 الخطاب هو كان المراد به غيرا هو ظاهر فيه للزم تاخير البيان وما عذراء
 المصنف للظنيته مراده جمهورهم والافطافه منهم على الاول منهم ابو منصور
 الماتريدي ومن تبعه من سماع سرفيد وما قيد به محتمل الخلاف تابع فيه الماتريدي
 فانه ينده بما زاد على كل الجمع اما دلالتها على الكل فهو قطعي بالاخلاق وما عذراء
 في الاول للسامعي فلا في لاختصاصه له به بل المعاملون بصيغ العموم عليه وهو
 محل وفاق ثم نستعي انه لم نقل عن السامعي في المقام الثاني وقد قال امام الحرمين
 في البرهان اما القفا فقد قال لاجمادهم ان الصيغ الموصولة للجمع لخصوص
 في الاصل ظواهر في ما ناول عليه والذي يصح عندي من مذهب السامعي ان الصيغة
 العامة لو صح فخردها عن القرائن لكانت لسان في الاستغراق قال والمما التردد

نصر
 السامعي

فيها

جا ارضار
 قال الخال
 اراد لنت
 سيويه
 الاول ظا
 والداخل
 في سياق
 من السج
 وحرمت
 ووجه
 معناه
 اي خصم
 والمراد
 الاول
 الحكم
 العين
 من الوطي
 محال
 دون
 وتدين
 كذب
 ريب
 اه كاد
 ولا
 الغنم

جاء الرضوان المار يدا نظير الجمع من كلام العربين وانه لا خلاف بينها ويجعل قول من
قال انها ليست للعموم في هذه الحالة كما نقل عن الخطابي والزمخشري انها اذا
ارادوا ليست تعاضده ونسبه لذلك ايضا ما نقله الشيخ ابو حيان في الرضوان عن
سيبويه انها لا تكيد الاستعرا ب مع الاعراب في قولك ما جاني من رجل **بغير ان**
الاول ظاهر قوله وطاهر ان سادس صورته العاملة عمل ليس وهو واضح
والداخله على من لا خلاف انها من جهة **كاسس الثاني** لوجه التعصلي على بل في
في بيان المشط والاستعرا ب ونحوها كذلك قال تعالى من عمل صالحا فلننته وان احد
من المتكبرين استخارك وقالوا هل راينا هذا غيره **ص** وقد يعبر اللفظ عما كالعربي
وحرمت عليه ما **كم ش** لسانها العموم اما من جهة اللغة او العرن او العقل
ووجه الحصر انه اما ان يكون لفظا او غير لفظ واللفظ لا يدان كون دلالة على
معناه اما ما مطلق عام وهو اللغة او خاص وهو العرن وما ليس لفظ هو العقل
اي تضمه العموم بطريق العقل فالذي يدل عليه بالعرن بيان احدهما العربي
والمراد به مفهوم الموافقة اذ قلنا دلالة لفظه فان الحكم فيه انما يستخرج
الاولي لاجل استفادته من العرن فانه راي لم يرضه المصنف والثاني اضافة
الحكم الى الاعيان كقوله تعالى حيث عليكم ان اهل العرن تغلوا بخدم
العين ليليا يحرم جميع الاستماع المصنوعه من الاستماع حرمه جميع الاستماع
من الوطى ومقدما به وقيل ان النعم بعد من لفظ الاقتصار يحرم الاعيان
بحال لقيام دليل العقل على ان الحكم **ص** انما يتعلق بافعال الكلفين
دون اعيانهم فلا بد من اجماع ويستقيم الكلام فيكون في الخلاف في عموم المستصفي
وقد يبرح يقولون انما حرم من العقل كانه قوله وحرم **ارما ص** او عقلا
كذب الحكم الوصف وكه عدم المخالفة **ش** المقيد للعموم بطريق العقل بيان احدهما
ترتيب الحكم على الوصف فانه يستعمل كونه عليه وذلك بعد العموم بالعقل على معنى
انه كما حدث العلة وحدها المعول وكلها استعرا ب فيمداد بالعلم لها اللغة
ولا ياب عرن واما بما مفهوم المخالفة عندنا لما بينه كقوله صلى الله عليه وسلم في اية
الغنم الزكاة مدد على اسما الوجوه لا كل ما ليس بشايد عم وهذا باع بية المحصول

لا خلاف العلم سادس
وكونه مستأوي

ي هو في من
انه من سبق
نه تنبيه
الذات فان
وسلب العموم
والمقصود
ان احداها
ادى على كل
وكان لا يدرك
هو ايان هذه
ولم يصح للايمان
العموم واجه
قد قال تعال
الحكم في جميع
ياري في شرح
لما في من ورد
وما عذاه
ابو منصور
تابع فيه المازك
لان وما عذاه
العموم عليه وهو
قال امام الحرمين
للمرجع نصوص
ما يعنى ان الصيغة
والما التردد

واستقطه من المذبح فلم يذكر غير المعامله الاولى وهو حسن لان دلاله مفهوم المعامله
 لم نقل احدا منا فعلية بل الذي حان في المعامل انه لا يدل على الشيء بخلاف المعامله وانما يدل
 عليه خيال يعرف العام فيكون من القسم الاول وقال ابن السمعاني هل دل عليه من حيث
 اللغه او الشرع على وجهين احدهما الاول **ص** والخلاف في ايه لا عموم له لعظمي **س** قال
 القضاة ان المفهوم لا عموم له لان العام لعظ والمفهوم ليس لعظ وانه الاكثر من
 لعموم موجهه فاس واذا حرر محل النزاع لم يخص خلاف لانه ان كان الخلاف في ان
 موهوب المواضع والمعامله مست فيها الحكم في جميع ما سوى المنطوق من الصور او لا
 فالخلاف المباح وهو سراد الاكثرين والعراقي لا يخالفه فيه لانه من العالمين بان
 المفهوم محدد وان فرض بان ان يكون الحكم قابا لمطوقا ولا فالخالف المسمى وهو سراد
 العراقي وهم لا يخالفون فيه لانه من دلالته انما هي المحتمل فوجه محتمل النزاع وانما حصل
 انه نزاع يعود الى نفس العام بانه ما يستغرق في محل النطق او ما يستغرق في الجملة ورغم
 بعضهم ان العراقي يقول ان المفهوم ان كان عن لفظ شوي في معنى المفهوم انما يكون
 للعموم وان كان يكثر ذلك يكون غير عام والذي يستعمل على العراقي انه جعل دلاله
 الاطلاق لعظيه والمفهوم من جمله اسما ومع ذلك فلا يخالفه منه القول بانه لا
 نعم للعقله التي ذكرها **ص** وفي العمري بالعرف والمعامله بالعقل تقدم **س** اي في
 فصل المفهوم وهو صحيح في العمري واما المعامله فالمدكور هناك انه هل دل المعامله
 او الشرع او بالمعنى ولم يذكر العقل فسرنا هناك المعنى المعروف العام فوجه القسم
 السابق **ص** ومعنا والعموم الاستسناش اي فان الاستسناش اخراج ما لو اذ لوجب
 دخوله في السببي منه فلم ان يكون كل الافراد واجبه المندرج ولا معنى للعموم
 الا ذلك واما قلنا بوجود المندرج لانه خارج الانفاذ فلو لم يكن واجبا ايضا لان
 بخور الاستسناش من الجمع المتكرر استرا كما في مكان اندراج كل فرد من افرادها محتمل
 متقول خارجا عن الاريد او قد نص البجاء منعه ونقصه هذا الوجه ان الاستسنا
 اذا دخل على لفظ عام فنقل دلالته على افراده من الظهور الى التصريح وبه
 صرح بعضهم قال والالم يكن لتخصيص السببي بانه وقد اورد على المصنف دعوى
 الاستسناش في مقادير الامداد والعموم **ص** واجاب بان الم نقل كل سببي منه عام

بل قلنا كل ما
 فقد د حسنا
 المباحات بشرط
 قلت فيهم الف
 من عموم طاهر
 وعموم الحكم
 فيه فاحرجه
 على الخلاف في
 ليعرف وهو
 فيه بعد ج
 وغيره في الف
 وان اقل سبي
 مذهب الك
 الجمع مستق
 سلم في الجمع
 سببي في المك
 اجاب عنه ك
 الخلاف في
 سببي في سبي
 جمع الكثر
 لودل ان
 لانه اعبد
 من موايد
 بهذا وهو
 الماورد

بل قلنا كل عام منبئ الاستسنا من ابن العكر ومبه بظهور واعلم ان هذا الاصل ليس مضافا عليه
 فقد دهبان ما لك الى انه لا يشترط في صحه الاستسنا لونه من عام بل يجوز من المنكر في
 الزمان بشرط العادة نحو جاني قوم صالحون الازيدا وخرج عليه الاستسنا من العدد نحو
 قلت فيهم الف سيدا لاختر عاتما وقال ابن الدهان الاستسنا اخراج بعض ما يوجد باللفظ
 من عموم ظاهره وعموم حكمه او معنى يدل عليه اللفظ فعموم اللفظ هو مقام العموم والاولى
 وعموم الحكم هو لا اكلك الاوم اجمعه لان اكلك حكمه ان لا يكله ازيدا من اجمعه اكل
 منه فاحرجه بالاستسنا **والاصح** ان الجمع المنكر ليس عام **ش** اي بل عمل على بلانته او ان
 على الخلاق في اقل الجمع وقال الهادي نفسه كما لعن وهو صعب لانه لو اطلق الاستسنا
 لعن وهو محال قال الهادي والذي اظنه ان الخلاق في جميع الفقه والامم الخلاق
 منه بعد جدا وهو محال لتضم على انه للعنه مادونا **قلت** وقصه كلام القاصي
 وعينه في نقل عن الهادي انه لا فرق فاهم قالوا جعل الجمع المنكر بمنزلة المعن **ص**
 وان قل مسمى الجمع بلانته لا انسان **ش** اي ولا يطلق نظاما دون الدلالة المتجاوز وهو
 مذهب السانعي واي حينه وقال مالك انسان واحسان الاستسناد والغزالي محجين بان
 الجمع مستقرا هناع التي مع التي واحض الاولون بان لفظ الواحد سلم في النسبه ولا
 سلم في الجمع فلم يجز ان يثنى العدد في الجمع اخلاف صيغه الجمع الموضوع لها وهذا اما
 مسمى في المنكر ما الصحيح فلا واجابوا عما قاله الخصم من الاستسناق بان مثنى من اجتماع
 اجماعه كما ان النسبه مستعمه من اجتماع المنين وفاقه قوله مسمى التثنية على ان عمل
 الخلاق في اللفظ بالاسمي الجمع في اللغة كطرس ونحوه لا في المفهوم من لفظ الجمع لغة وهو ضم
 شي الى شي فان ذلك في اليمين والدلالة وما زاد باخلاف م الخلاق في جمع الفقه لا
 جمع الكلم فان فله احد عشر باجماع الفاه كذا قالوا لكن ذكر الرابي في فروع الطلاق
 لو قال ان تزوجت النساء واستربت العبيد فمطالني على الاطلاق ورجل منهنه او اشركي
 لانه عبيد وكان ينبغي ان يثبت الا باحد عشر وقال الامام في الرهان ذكر بعض الاصوليين
 من موافق الخلاق انه لو اقر براه هل جعلت لانه او على ابي وما اظن ان الفقه يسمون
 بهذا وهو يجب فان الخلاق عندنا حكما فالله في الاشارة ونحن نعلم هذا الاصل في
 المادودي في الحاوي **ب** اي **ص** وانه صدق في الواحد بما رآه **ش** ده لتمام الخبرين الى اصح

له مفهوم المظالمه
 للغة وانما يدل
 بل عليه من حيث
 لفظي **ش** قال
 انه الاكثر
 الخلاق في ان
 لصوره ولا
 القائلين بان
 وهو سراد
 ع واكاصل
 في الجملة ورم
 التلب يكون
 بان جعل ذلك
 عقل بانه لا
 م **ش** اي في
 هل دل اللغة
 لعام فخرج
 لواء لوجب
 اعني للعموم
 اجبا ايضا لان
 ده حكمه
 ان الاستسنا
 تصعب فيه
 المصنف دعول
 سني منه عام

رد لفظ الجمع الى الواحد بسط قيام قرينه يدل على ان المراد به واحد وطرد ذلك في المصنفين
 مراتب اولي ولهذا انصرف المصنف على الواحد وسئل عن قول لروح وهو على اربعة تصديقات
 تخرج من الرجال ولم ير المراد رجلا واحدا لان مقصوده اسوا الجمع والواحد من جمع
 المفضة واكتسبه انما مشيها البرج للمرجاجاد او جمعا والذي سمع في الواحد من بني
 الجبس ولعل لفظ الجمع اوثق للقرين قال واذا لم يكن في الكلام سلب هذه القرينه لم يقدح
 حمل صيغة الجمع على الواحد ثم ان يجمع عدما فلا وجه للرد اليه وان تردد في اقتراحه باللفظ
 بوقف فيه قال المازري يريد انه لو لم يكن في طبعه الكلام ما يحسن به القرينه ما حاز اطلاقا
 ولو اقرت به القرينه وادعى ان عطاء السوي التمثل فان الحكم لم يطلق احوال ما يحسن به
 القرينه ما حاز اطلاقه ولو اقرت به القرينه على واحد بل على جمع لظنه انما مرحت لهذا
 الواحد المراد بمرحت لغيره ومرحها للواحد بسبب اطلاق اللفظ لان المراد به حال واحد
 ومثل القاصي غير تزي في الرهان على الجمع والمراد الواحد بقوله تعالى في سورة الاحقاف
 يهديها فلها واليم الجمع والمراد به سليمان وحده وكذا قوله في رجع الميثون والرسول
 واحد دليل رجع اليهم وقوله فيرون ما يقولون والمراد ام المؤمنين وحدها وما
 ثلاث كلمات للجمهور وهي اوليك ومرود ولم يغيره **ص** ونعم العام بمعنى المدح والذم
 اذا لم يعارضه عام اخر الا يتم مطلقا **س** العام اذا تضمن معنى المدح او الذم كقولنا طاهر
 والذين يكرهون الذهب والفضة والنجوع والمراد به مدح قوم ودم اخرين وتعلق به ذكر
 التعداد فهو عام بظن اللفظ ولا ينافي من تصدنا العموم والذم وتلك الشيخا بوطيد السفراني
 انه المذهب قبل من يعام نظرا لافضله ونسبالت نفي ولهذا منع التمسك به الزكاه في
 وجوب زكاه الخليل لان اللفظ لم يبع مقصودا له وربما يفتوا عنه انه قال الكلام يعقل
 في مقصوده ويجلي في غير مقصوده وهذا الخلاق اطلقه المشايخون والصواب ان يحمله
 اذا لم يعارضه عام اخر لم يعصده المدح والذم فان عارضه رجع الذي لم يتفق له ذلك
 عليه بلا خلاف قاله الشيخ ابو حامد وان السعابي وغيرهما من اصحابنا واطلق غيره **الخلاق**
 وطردوه في الخالين وحسنه في جميع ثلاثة احوال كما اساء اليه المصنف وتناك المعاص
 قوله تعالى وان يجمعوا بين الاثنين مع قوله او ما ملكنا ما نعلم فالاولي سيبق لبيان الحكم
 قدمت على ما سياتي في التمهيد باحد الوصلين الملكيين ويهدر رد الاصحاب على داود احمدا

بالا

لانه على
 العام المرتب
 كان للاولين
 سببا للتعص
 صلاح على احد
 فمعين ان يكون
 غيره وهذه فاق
 هذه المسئلة
 حتى الخلاق
 الامام و
 عبد الوهاد
 الكبر فانه
 للبي حمله
 كان فاسد
 ان الفاسق
 تعالى لا
 اصحابنا
 من جميع
 سبغ على الم
 لان قوله
 في النور
 ان هذا
 وعلوا
 في اثنين
 الفاسق

بالثاني على اماحه الا حين يترك اليمين وقال الشيخ عز الدين ليس بهذا الباب
 العام المرتب على شرط تقدم ذكره بل يخص ابا قاتل بقوله تعالى ان كونوا صالحين فانه
 كان للادابين عفورا فالشرط المتقدم هو صلاح المحاطين بالخاصين وصلاحهم يكون
 سببا للتعصم لمزهدم من الامم فلهذا وما يعدم فان قواعد الشرع بما يذ لك ان
 صلاح كل احد لا يبعده لعرضه ان يكون فيه سبب وهذا السبب فلا يصدق
 فنعين ان يكون المراد فانه كان للادابين حكم عفورا فان شرط الجرا لا من جراد على
 غيره وهذه قاعدة لعوية وسريعة اما اذا لم يكن شرطا امكن جريان الخلاف **تبيينه**
 هذه المسئلة مسكرة مع قوله اول الباب وغير المقصوده فان العاقي مبداء الوهاب لما
 ذكر في الخلاف في تعصم مثل اية الزكاه وواقع عليه الشيخ عز الدين في شرح
 الاثنام وهذا جلي الاصول في شرح المصنوع الخلاف الذي نقله العاقي
 عبد الوهاب في غير المقصوده ههنا وبه يظهر العجب من المصنف في منع الجانع
 الكثير فانه استغرب الخلاف في غير المقصوده حتى نقله عن المسوده الاصوليه
 للشيخ **ص** وتعميمه بخلاف استوون **س** قوله تعالى ان كان يوما كن
 كان فاسقا لا يستوون يعني في الاستواء من كل وجه حتى يستدل بالعلم
 ان الفاسق لم يلبى عقدا الفاح خلافا للجهنم وقد مثل الاصوليون من المسئلة بقوله
 تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الغابرون فان
 اصحابنا استكروا بما ان المسلم لا يعقل بالكارلان في الاستواء يعني في الاستواء
 من جميع الوجوه فلو مثل المسلم بالكارلان في شريعته الفاضل اذا العاص
 سقى على المساواه **قال** المصنف وانما عدلت عن التميل الى الابه الاولي
 لان قوله تعالى اصحاب الجنة هم الغابرون قريبه انه اما اراد في المساواه
 في النور لا مطلقا بخلافه في الابه الاخرى لكن يخدم فيه بيان احدهما
 ان هذا يمكن ان يقال بمنزله في الاستوون لقوله تعالى بعد هاهنا اما الذين استوا
 وعلوا الصالحات الا الذين لكن هو في الاستوون ايعد منه في الاستوون لانه
 في اثنين الثاني احتمال ان يكون المراد بالفاسق الكافر فلا يدل على نفي ايه
 الفاسق للذبح وهي المسئلة الخلافيه نعم هذا لا اثر له لانه ان لم يدل على نفي وانه

وطرد ذلك في اليمين
 لبرانه تصديقا
 الواحد من جهاد
 في الواحد من جهاد
 في القرنه لم يصدق
 برود في قرانها بالشرط
 القرينه ما جاز اطلاق
 في الاحوال ما تضمنه
 لسه الا ما برحت لهذا
 ان المراد برحال واحد
 الي كافي مرسلاتهم
 المرسلون والرسول
 من وحدها وما
 العام لمعني المدح والذم
 ح او الذم كقولنا نظر
 من وتعلق به ذكر
 في رواه الاستفراحي
 سئل ايه الزكاه في
 قال الامام يعقل
 والصلوات من جمله
 الذي لم يتولد ذلك
 او اطلق غيره
 عنف وتقال المعاص
 بسبب بيان الحكم
 كتاب علي داودا

الفاسق دل على بغي ولا يه الا فر على الله ومبغى التمثل ايضا بقوله تعالى
 سورة ال عمران لسوسوا وفي سورة الخانم ام حسنة الذين احترجوا النساء ان
 عطفه كالذين امنوا واهلوا الصالحات سواء على فراه النصب وقوله في سورة الحديد
 لا تسوي سنم من امن من قبل الفتح وقابل في سورة الزمر هل يسودون فلنائل
 موارد هذه الايات وقد اعد المصنف امرأ خالف فيه المذهبين واعتقد ان
 لفظ المساواة معناه المعادلة والنسوية العدل ولا يلزم سادى فلان ما معناه المعادلة
 ولا يكون وزانه ومثله قوله وليس سوا عالم وهو قول **ص** وقوله
 واعلم علما ان تسليها وبركا للامتشايان ولا سواء **ص** اى لا يعادلان
 ولا قرىبا من المعادلة واذا كان معناه المعادلة وانكاه فقولنا فلان لا
 مساوي ولا ما معناه لا يتكافئه او يساويه تعناه بكافيه نقا وانثانا وحسد
 توقف الاستدلال بالابه على عدم النقص من المسلم والكافر وبالجزى
 على عدم ولا يه الفاسق على انه ليس ككفو وان الكفاه معتبره **ص** ولا اكل
س الفعل المتعدي اذا وقع في سياق النفي مثل اكل اذا انصرف عليه ولم
 يعرف المفعول فهو عام في مفعولاته فبعض المواكل كلها انه كمن في سياق
 النفي **وقال** ابو حنيفة لا يتم ولا نقل التعصيص يظهر فايد الخلاف
 في انه لو نوى ما كولا معناه قبل الاول حتى لم يمت باكل غيره بناء على العموم
 اللفظ لم يقبل التعصيص ببعض مدلولاته ولا يقبل لنا في تخصيصه به لان
 التعصيص فرع العموم والعموم فيه وما هذا النزاع ان المفعول به محذور
 كسائر المتعلقات او مقدرا في مذكورا بالقوة وهو بعض مفضل تفسير ذلك لبعض طرقة
 ضروري للدعل المتعدي دون غيره والاستعمال وارد لكل منها انما اللام في الظهور
 واحاد في الحصول مذهبها في حقيقته وفاس المفعول به على المفعول فيه معنى اذا كان
 لا اكل وارا وبعض اقرانه او بعض المواضع دون بعض حيث ولم يكن هذا اللغز بل التفسير
 بالنسبة فوجب ان يكون المفعول به كذلك و فرق الامدى في الامكامر و صاحب العصيل
 بينهما بان تعلق الفعل بالمفعول به اقوى من تعلقه بالمفعول فيه فلقد اقبل
 ذلك التعصيص ولم يقبله هذا وهذا الفرق مبني على ان الحكم في المفعول فيه كذلك

حولت فيه الا
سباب
 عم لزانه ادهو
 القاصص ان
 فلما بالاول
المالي
 الذي دل على
 القاصص ككر
 سبغى العموم
 فلما فلما لا
 الذي ضعف
 سياق الشر
 بجم بوقع
 النفي
 في سياق
 بقولك من
 المزاج ومر
 بجمع الامور
 ولا جل هذا
 وفي الشرط
 السمور
 الاموال
 فلما بعلق
 من العموم
 وهو ليس

وذكر حول

خواتم فيه الامام وقيل بقبول الفعل التخصيص في الزمان والمكان بالنسبة ايضا
سما الماول هذه هي المسئلة المشابهة في ان حرف النفاذ ادخل على النكرة
 عم لانه او هو سلب للكلي وهو الندا المشرك في الاكل فان قلنا بالثاني لم يقبل
 التخصيص لانه في الحقيقة وهي شي واحد ليس بعام والتخصيص فرع العموم وان
 قلنا بالاول عم هذه المسئلة فرع لتلك فذكرها المصنف جمعاً بين الاصل والفرع
الثاني علم من قبلة تصور المسئلة بان كون الفعل متعدياً غير مقيد بشي وهو
 الذي ذكره الامام والعرابي والامدي وغيرهم وعلى هذا لا ينزل الافعال
 الفاصلة لكن القاضي عبد الوهاب في كتاب الافادة قال الفعل في سياق التخييل
 يعني العموم كالنكرة في سياق التخييل لان التخييل الفعل في المصدر فاذا قلنا لا تصور
 فكانا قلنا لا قيام وعلى هذا التصور تعبر المسئلة الفاصلة **ص** قيل وان قلت **س** هذا
 الذي ضعفه هو الذي اوردته ابن الخاطب نسوي بن ما وقع في سياق التخييل
 سياق الشرط نحو ان قلت فاب طالق لان الشرط في معنى التخييل لان المسئلة لم
 يجرم بوقوع الشرط حيث جعله شرطاً ولهذا جعله الفاء في مقابلها ليعرف بان
 التخصيص في الشرط والاستنزام تتقدم كل كلام غير موجب وهو يخي على اليمين
 في سياق الشرط ثم كفي في سياق التخييل وهو ما صرح به القاضي واما الخمين ومثله
 بقولك من آتيني بما الاكرمه قال ولا يخص هذا بما لم يعين قال المصنف في شرح
 الحاج ومراده العموم البدل لا السموي يعني فانه لا يتوقف الجزاء على الزمان
 بجميع الاموال بل كفي واحداً كما لو قال ان رايك رجلاً فاب طالق يمع روي واحد
 ولا جل هذا توقف المصنف هنا في انما في الشرط بالتخييل فان العموم في التخييل للسمول
 وفي الشرط للبدل وفهم المسازي من كلام امام الخمين في الشرط انه اراد عموم
 السمول فقال لو كان للعموم لما اسمى الاكرام بما لا واحد بل لعمق كلامان جميع
 الاموال كما لو قال من آتيني بكل مال وانما عموم الشرط موجه في حق كل مال
 لما يتعلق به الشرط من المال **ص** لا المصنف **س** شرع في مورد غيرها بعضهم
 من العموم والصحيح في اختلاف ذلك في المصنف سمي بذلك لانه امر اقطاعي ليس
 وهو لبر الصاد اللفظ الطاب للاختار وفيه من ذلك المصنف فسه الذي يقصده

التجرام

فان بقوله تعالى في
 من حوايات ان
 له في سورة احمدي
 على استودون طنائل
 عين واعقدان
 ولا ما معناه لا يعلو
 و قوله
 في استعد لان
 فقولنا فلان
 و اثباتاً وحسد
 كما و بالهركي
 و ص ولا اكل
 انصر عليه ولم
 نه كفي في سياق
 مر فادك الخلاب
 بناء على العموم
 خصيصه بان
 لفعل به محدود
 كذلك المصنف لانه
 كما اللام في الظهور
 فيه يعني انه اذا قال
 هذا الله عز وجل لا يفسر
 و صاحب العصيل
 و ل فيه فلذا قيل
 قول فيه كذلك

و در جدول

اللام تخصيها له وهو المراد هنا فاذا كان اللام لا يستعمل الا بتقدير است
 متعدده ليستعمل اللام بكل واحد منها فلا عموم له في معناه فلا يقدر الخرج بل
 يقدر واحد بدليل فان لم يقع دليل معين لاحدها كان محلا مثل رفع عن معنى
 الخطا والسيان وهذا ما اعان الشيخ ابواسحق والغازي وابن السمعاني واللاذ
 والامدي وابن الحاجب وغيرهم لان العموم من عوارض اللفظ والمستحق معنى اللفظ
 ولان لضرورة مدفع ما انت فرد ولا دلالة على اتيان ما وراءه فبقي على عدمه الاصل
 بمنزلة المنكوت عنه ومقابلته جهه النافعي عبد الوهاب عن كثرة الشايعة والمالك
 وصحة النووي في الروضة في باب الطلاق نعم اذ عين بدليل فهو كما للمفهوم فان
 كان موضع العموم تعام والافلا **تفسر** جعل بعض الحنفية المسئلة الامة
 من تروع هذه اعني لا اكل وان اكلت ومنعه بعضهم فان بقوله للتخصيص بوجود
 المخالف عليه في كل صورة لا لعموم المعنى **ص** والعطف على العام من اي لا
 لتضي عموم المعطوف خلافا للحنفية حيث قالوا في قوله صلى الله عليه وسلم لا تغفل
 سلم بما يزلون فان عاما للذي كان المتدبر في قوله ولا ذرعه في عهد تمام اضربه
 اشتراك المعطوفين وليس كذلك اذا كان لا يقبل به المعاهد انما هو الجزئي اما
 احتمالا بان اشتراك المعطوفين في اصل الحكم لا في صفة مع ان تشكيل الامة
 هو الاصل واعلم ان ترجمه المصنف لتضي امورا **حدها** ان الحنفية يسلمون
 ان الكافر في قوله لا تغفل سلم بما يزلون وانهم يقدرون في الثاني كذلك وهو
 فاسد فان الحنفية يسمون عموم الاول ضرورة وجوب تقديره تايها كذلك
 اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته **والثاني** انها عطف العام
 على العام او اجاز في العام وهو كذلك لكن تعميم المعطوف اذا كان عام ليس
 من قبيل عطفه بل من جوهر لفظه **الثالث** انها عبارة تجاوز التصرد لا
 تطابقها على وجود اختلافه فيما لو قيل ولا ذرعه في عهد في عهد بخبري وهذا انزل
 احديثه بانصاف العطف على العام العموم وان المقصود انها هويان ان احدي
 الجهتين اذا عطف على الاخرى وكانت الثانية لتضي اجاز لا يستعمل كقول
 ولا ذرعه في عهد على قول الحنفية فانه لا يستعمل عندهم بدون احاديث

الذي
 تقرير

تضي مطلق العطف
 سواء

فصل بصير ما تقدم ذكره او ما يستعمل به الالام قال المنعني بالاول ثم عزي اليهم
 ان العطف على العام يعني العموم المعطوف وقال اصحابنا بالثاني ولما راي ابن
 الحاج رحمه الماخزين محمله عدل عنها وقال مثل قوله صلى الله عليه وسلم الى اخر
 ويمكن ان يقال ان هذا جار مجرى اللقب ولا يصحجا ولا يقطع عن المقصود منه
ص والفعل الميت وهو كان يجمع في السفر **س** فيه مسلمان احدا هما
 الفعل الميت لا عموم له بالنسبة الى الاحوال التي يمكن ان تقع عليها العموم بل احتمال
 ان يقع عليها او على وجه واحد ومع الشك لا ينسب العموم خلافا لعموم ومثاله قول
 الغراوي صلى داخل الكعبة فلا يعم الفرض والفعل ولا يعمين الابدليل وهذا مبني
 على اصل بخوي وهو ان الافعال كرات والى كذا فتنوي سياق الالفاظ لانهم وقد
 حتى الزجاجي اجماع الناطقة على ان الافعال كرات واحتمل ان يكونوا من المعاطين
 والفعل والفاعل جملة واحتمل لان كلا ومن ثم امتنع الاضافة الى الافعال اشتقا
 فابتدع الاضافة واحتمل ان المصنف بقوله الميت عن المنفي فانه نعم وقد سبق ان لا يشرط
 في معناه على خلاف فيه نعم الميت وكان في سياق الاستان عم **الاسية** نحو قوله
 كان جمع بين الصلوات في السفر لا يجمع التقديم والقرين هذا ومن الذي قبله
 ان لقطه كان يدل عند قوم على تكرار الفعل بخلاف مطلق الفعل الميت فلا
 يلزم من تكرار نعم الاول نعم الثاني فهذا يجمع المصنف بينها نعم ان قلنا ان كان
 لا ينفي تكرار الفعل فهو من القسم الذي قبله وفيما بلانه مذاهب صحح ابن الحاج
 انها لتضيقه قال ولهذا استندناه من قولهم كان حاتم يقرى لصيف وصحح في المعقول
 اما لا تضيقه لا عرفنا ولا لغة وقال الهندي انه الحق وقال عبد الجبار مضيقه
 في العرف واللغة فانه لا يقال في العرف فلان كان يهدا اذا يهد مرة واحدة
 واعلم ان المصنف قد ذكر مسله تضييق الشفة للبار في اخر الفصل فلا يظنه
اهلها ص ولا المعلق بعلة لنظا لكن قياسا خلافا لراعي ذلك شئ اذا علق
 الشارع حكما على فعله كما لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا هل يعم حتى يوجد الحكم في جميع
 صور وجود الفعل يعم كل مسكر على قول فاذا علقنا يعم فهو له بالشرع فاما اذا
 باللفظ يمنع لمنه اقوال اصحابنا ان عومه بالشرع توجهت الاستراكن في المعظم

م لا يتغير است
 فلا يقدر الخرج بل
 مثل رفع عن امي
 واسر السمعاني والار
 والمنقح معنى لفظ
 نفي على عدمه اصل
 اكثر الناصية واللا
 بل فهو كما للمفوض فان
 المنعني المسئلة الناصية
 لتخصيص بوجود
 في العام **س** اي لا
 عليه وسلم لا فعل
 في عمده كما ما ضرره
 هذا هو الخزي اما
 ان يكتفي الاضمار
 في المنعني يسلمون
 في كذلك وهو
 بره ناسيا كذلك
 انما عطف العام
 اذا كان عامتا ليس
 تاورد المعرود لا
 الخزي وهذا المنقول
 هو بيان ان احدي
 ليستعم كقول
 بدون اصناف

قيا سياتي على الاسترال في العلة فان ذكر الوصف عند الحكم بعيد عليه والاسترال
 في العلة بوجوب الاشتراك في الحكم ويكون الحكم عاما للعموم عليه لان اللفظ
 بعيد تعميمه وقال الفاضل لا يعم ويمل بعم بالصيغة ومن اشتملته قوله
 صلى الله عليه وسلم في تيلي احد زملوهم بظومهم ودمام فانهم يحشرون واوداجهم
 لسفد دما فانه بعم في كل شهيد وقوله خلافا لراعي ذلك راجع الى السبل
 الخس من قوله لا الشقي بل هذه المسئلة **ص** وان ترك الاستفصال ينزل منزلة
 العموم **س** هذه العارة للساني وعلا اعهد في الكحة الكما روي في الاسلام على الكبر
 من اربع فان عملا ان اسلم على عرسه فامر النبي صلى الله عليه وسلم باسباك اربع ولم يسله
 عن كفيه وروى العبد علي بن في الجمع والترتيب فكان اطلاق لقول الله على انه
 لافق واشتمت عليه محمد بن الحسن على حلال ما بقوله ابو حنيفة من ان العقد اذا ترتب
 بعيت المربع الاوائل وما بل الاصح **ص** في كلام المصنف انه على فيصبي على
 الوصف وصا واعلم الحرم الى انه بعم اذا لم يعلم النبي صلى الله عليه وسلم بتفاصيل
 الواقعة فان علم فلا بعم وكانه بعيد للاول ولهذا قال في المحصول بعد حكايته
 قول الساني وفيه نظر لاحتمال انه اجاب بعد ان عرف الحال واعلم انه
 قد جازع الساني ما يعارض هذه العارة وهي قوله حكايات الاحوال اذا نظر
 اليها الاحتمال كما هاتوب الاحمال وسقط بها الاستدلال ولهذا ثبت بعضهم
 للساني في المسئلة توابن وليس يجمع القراني بين العارة من الاستفصال والحوار
 حمل التابنه على الفعل المحتمل للوقوع على وجوه مختلفة فلا بعم لانه فعل والاول
 على ما اذا اطلق اللفظ جوابا عن سئله فانه بعم احوال السائل لانه قول للعموم
 من عوارض الاقوال دون الافعال **ص** وان نحو ما السائل يتناول الامة
 الابدليل **س** الخطاب للمخبر النبي هو ما بها النبي يا بها الرسول لم يدخل بعم
 الامة كما لا يدخل الرسول تحت الخطاب للمخبر بالامة بالاجماع الا اذا دل الدليل
 على دخولهم تحت من قياسا وغيره وحديثهم للحكم لا باللفظ ويمل يدخل في
 اللفظ هو تمام الابدليل عزجه ونقل عن ابي حنيفة واحسان امام الحرمين
ص ونحو ما بها الناس يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وان اقرن بمل والنبا

صحة

الضمير

المفصل من الخطاب المتناول للرسول والامه كقوله يا ايها الناس وابعاد
يشاهها عننا لاكثر من اصدق اللط عليه والناهي لا يدخل تحت النوع صلى الله
عليه وسلم لا حل الحصاص لما به له والناهي لا يدخل تحت النوع صلى الله
لان الامر بالبيع فيه عدم دخوله والافتاد له وتقل عن الصربي وريفه
امام الحرمين وغيره **ص** وانديم العبد وانكا **ص** فيه سلطان احكامها
الخطاب يا ايها الناس ونحوه يعم الاحرار والعبيد انما لو حب الصبيغ ولا يخرج
العبد الا بدليل واليقين بالعام من جهة ما لئنه وكونه ملوكا لتوجه التكليف
عليه بالاجماع في الصلوات وغيرها ونقله ان يرفاه عن معظم الامم ان قيل
لا يدخلون الا بدليل **الناس** انه يعم الكافر فلا يخرج الا بدليل من الناس
وبني آدم صفة والاصل عدم التخصص وقيل لا يدخل ولعله با على انهم غير
مكاتب وقد سبق قال الهندي والقائلون بعدم دخول العبد والكافر
ان نعموا انه لا متناولهم من حيث اللغة فهو سائر وان نعموا المتناول للكراتق
والصغير في الشرع يخصهم فهو باطل للاجماع على انها مطلبان في الجملة **ص**
ويتناول الموجودين دون من بعدهم **ص** الخطاب الوارد سقفاها في عظم النبي
صلى الله عليه وسلم كقوله يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس يخص الموجودين حاله
الخطاب ولا متناول من بعدهم اي لغة الا بدليل منفصل من قياس وغيره وكالت
الحنابلة هو عام بنفسه وانحلال لفظي للافتان على عمومته ولكن هل هو بالصبيغ
او بالسرغ قياسا او غير **ص** وان من الشريفة متناول الاما **ص** ورد عليه
قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى فذل النفس بالذكر
والانثى عليه وقوله تعالى ومن نعت ذكره له ورسوله وقوله صلى الله عليه وسلم
من جرت نوبه خيال لم يظن الله اليه فالتام سله فكيف تصح النساء يولهن
صححة الترمذي فتمت سله دخول النساء في صبيغه من واقرها النبي صلى الله عليه
وسلم واما لو قال من دخل دارك فهو حر فدخولها النساء عن الاجماع كما قاله
في المحصول وقيل يخص بالذكر كقولهم في الاستزام سنة وثمان حكاها ابن الخطاب
وعنه واعرب ابن الدهان الصوي فغراه للساني واليه في بعض الحنفية واهم

ميد عليه والاستدراك
لانه لان اللفظ
من مثله قوله
شرون واوداجه
اجع الى ما قيل
مصال يزل منزله
وقى الاسلام على الذر
سالك ريع ولم يئله
ول ذلك على انه
ان العتقا ذارت
بمحل فيبقى على
فيه وسلم تفاصيل
المحصل بعد حكاها
قال واعلم انه
حوال اذا نظر
الابت بعضهم
لا تحصل والحوال
نه فعل والاول
لانه قول والعم
متناول الامه
سول لا تدخل تحت
اع الا اذا دل البذل
لا يدخل في
ان امام الحرمين
لا يترن بقولنا

نسكو ان ذلك في مسلة المرتبة فجمعوا قوله صلى الله عليه وسلم من يدل دينه فاقبلوا
 لا يبادل الموت وهذا امر واحد في نفس المصنف الخلاق بالشرطية ذكره امام
 الحرمين وهو يخرج الموصولية والاستصحابية وقال لصفي الهندي لفظا بمرانه لا
 فرق والخلاف جاز في الجمع واعتذر بعضهم عن الامام بانه انما خص بالشرطية
 لانه لم يذكر الاستصحابية الموصولية في صريح العموم الثاني ان ابن الاثير في التوكيد
 حكم الخلاق في انما موضوعه للمذكر والموت او انما للمذكر اصل يعنى ولا يمنع
 استغناء ما في الموت الثالث ان هذا لا يخص من بل ما نحوها ما لا فرق بين
 المذكر والموت وان كان العابد فيه مذكرا كذلك **ص** وان جمع المذكر
 السالم لا يدخل فيه النساء كما هو في اللفظ ان اخص بالمذكر كرجال او بالموت
 كالمسا لا يدخل احدهما تحت الخطاب باللفظ المختص بالآخر وان تأولها جميعا
 وليس بالعلامه المذكرة والنائب فيه مدخل كل من الناس دخل فيه كل واحد منهما
 انما قال وان استدعي اللفظ فيها لكن لعلامه الثالث في الموت وجمعا في المذكر
 وجوبا وهو كل من مسلم ومسلان فاضموا فيه فذهب الجمهور الى ان الموت لا يدخل
 في المجرى من العلامه نحو المسلمين ظاهره الابدليل من فصل كما لا يدخل الرجال في لفظ
 الموت الابدليل وقال الشيخ ابو حامد وعنه انه مذهب السلفي وكانت الخاتمة ما لا
 طاهرا ولا يخرج عنه الموت الابدليل وراى امام الحرمين الدخول بالتعليق بالاصل
 الوصح فان اللفظ لم يوضع له واصفى كلامه لخصيص الخلاق في الحكايات الواردة
 في الشرح لغرضه عليه المشاركة في الاحكام الشرعية قال السفي الهندي وانفق
 التعل على ان المذكر لا يدخل فيه وان ورد مقربا بعلامه الثالث وهذا يعلم من
 تخصيص المصنف الخلاق بالمذكر ووقع في بعض النسخ وكذا المكر صحتها وهو
 اسند وان على صورهم المسلة بالجمع السالم فان المكر كذلك ولم يصح بما بذلك
 بل واست في بعض المسودات ان جمع التكسير لا خلاف في عدم الدخول فيه وليس به له
 ما لو وقف على بي زيد فانه لا يدخل فيه البناء نعم ان قلت فربما على الدخول
 دخل على الاصح كما لو وقف على بي يميم او هاشم فان المقصد اجبه **ص** وان خطاب
 الواحد استغناء وقيل نعم جاز **ص** الخطاب انما صار له بواحد من الامة بل هو

خطاب

خطاب للمؤمنين الجاهلين على المنع وانه لا يتعداه الا بدليل متصل ومثل نعم بنفسه
 عادة واشار المصنف بهذا القيد الى ان انما يلزم التعميم لم يريد طلعه والامكان
 معكاه فان صبغها الواحد غير صبغها الجمع بل اراد ان العادة تقتضيه وقال في العام
 الخرس الخلاف لعطي وقال غيره بل معنوي وهو انما يقول المصنف ما هو هل يورد
 الشرع او يقتضي العرف **ص** وان خطاب القرآن واخبار اهل الكتاب في كتاب الله
 خطاب الخاص اهل الذمه نحو اهل الكتاب لانها في دينهم باهل الكتاب
 استواءا زلنا ونحوه لا يسمي الا به الا بدليل متصل لان اللفظ صريح في كذا
 قاله المصنف لكن حرم الشيخ عبد الله بن مسعوده بان يشتمهم ان شرعوا في
 المعصية لم يشتمهم مناه خطاب اهل الذمه وعقابه لم يقره اذ هي طائفتان
 منكم الايات وخطابه اهل الذمه بقوله فطوا ما عنكم حلالا طيبا وهو بغير خطاب
 لواحد من المكاتب فانه من الحكم في حق سله قال ثم استول ههنا هل يطربون
 العادة العرفية او الاعتبار العرفية الخلاف قال وعلى هذا ينبغي استدلال
 الاية على حكما مثل قوله انما يرون الناس على الالام فان هذه الصياح في
 لبي اسرائيل قال وهذا كله في الخطاب على لسان محمد صلى الله عليه وسلم اما خطاب
 لهم على لسان موسى وغيره من الانبياء في مسله شرع من قبلنا واتممت بها ما بينت بطريق
 العموم الخطابي فطوا ما عنكم حلالا طيبا عند الجمهور **فصل** في
 المصنف عن تكلمه وهو ان الخطاب المخصص للمؤمنين هل يختص بهم وحكي ان السباني
 في الاصطلاح عن بعض الحنفية الاحتصاص ثم احار انه ما في حق اهل الذمه وقوله تعالى
 يا ايها الذين امنوا خطاب تشرى لخطاب مخصص بدليل قوله تعالى يا ايها الذين
 امنوا القوا الله وذروا ما بين يدي من الربا وقد ثبت تحريم الربا في حق اهل الذمه
 بالاجماع **فصل** وقوله نظر لان الالام في تناول بالصيغة لا امر خارج
 وهذه المسئلة ترجع الي ان الكفار هل هم مخاطبون بالقرآن **ص** وان الخطاب
 داخل في خطابه ان كان حبرا لا امرا **ص** الخطاب كثيرا لظاهله يدخل في خطابه
 فيه مذاهبا يدخل بظلالنا سواء كان حبرا او امرا او نصيبا للعموم الصيغة
 كقوله تعالى والله بكل شئ عليم وقوله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله خاتما

ول دينه فاقول
 بطريق ذكر امام
 في الظاهر انه لا
 نص في الشرط
 من الايمان القوي
 بل يعنى ولا يمنع
 لا يعرف في
 وان جمع المذكر
 حال او الموت
 تناولها جميعا
 لكل واحد منها
 وفيها في المذكر
 الموت لا يدخل
 احواله في لفظ
 التخصيص بما
 بالتعليق باصل
 ايات الوارده
 لهذا وافق
 وهذا يعلم من
 صريحها وهو
 صريح بذلك
 فيه ويشهد له
 في على الذم
 وان خطاب
 من الكفار هل هو

خطاب

من قبله دخل الجبهه وقول التالي من احسن دليل فاحكمه او ملاحظته كذا قال
 في المصنوع وعزاه للاكثرين والتابعي لا يدخل نظر القرينة والثالث المتفصل
 من الخبر قد دخل بخره والامر بلا وهو اختيار ابي الخطاب من المناهله قال والفرق
 منها ان الامر استند على الفعل على وجه الاستعلاء فلو دخل المتكلم بحسب ما امر به
 غيره لكان مستند عما من نفسه علينا وهو محال واكثر من نقل الخلاق في المسئلة صور
 بالامر للتبسيه على ابيه في الخبر بخلافه فلما فصل المصنف بين الخبر قد دخل وبين الامر بلا
 يدخل لان كونه امرا قرينه مخصوصه وقد ذكر في المصنوع احتماله وان كان
 ان كان وضع المسئلة في ان ما وضع للمخاطب يشمل المتكلم وضعها فليس كذلك سواء
 كان مراما خيرا وان كان المراد حكما سلم اذا دل عليه دليل وكان الوضع تقاطعا له لان
 العموم وعند هذا يقول ان كان لفظ المخاطبه للمخاطبين كقوله الله فيها كرم ^{ان}
 ان علموا بالامر ولا تستموا والتمتله بغايط ولا يول فلا يدخل عليه الصلاة والسلام
 في هذا الخطاب لان السبحة مختصة بالمخاطب ومن جلي فيه خلافا فقد سيز وهو
 قريب من قول بعض المناهله ان الخطاب مع الموجودين مما ولد من عدم بعبر
 دليل متصل بل مجرد الخطاب الاول واما اذا كان بغايط الخطاب كقوله
 من ايام فليتوضا من احبا ارضا مسيه فويله فالصحيح الدخول وقد سبق هو المصنف
 في باب الاول امر ما عاين ما احسان هنا وذكرنا ما بينه **ص** وان نحو خد من ابوام
 صدقة لمتقى اخذ من كل نوع وتوقف الامدي **ش** ما صححه المصنف نص
 عليه الاتباعي في الرسالة والبولطي ونقله ابن رهبان وغيره عن اكثرين وكذلك
 وكذلك بن الحاجب ثم اختار خلافه وانما يكي اخذ صدقة واحد من جملة
 الاموال ونقل عن الكرخي وجه الجمهور اضافة الى جميع اسوال الجميع واجمع
 المصان للعموم وقول الكرخي قوي لان التسعير المطلق والواحد من الجميع
 تصدق على ذلك وتوقف الامدي فانه قال في اخر المسئلة وبالجملة فهو محتمل
 وما اخذ الكرخي وقال ابن همان في صحيحه في حديث ليس فيما دون خمس ذود
 صدقة ولا فيما دون خمس اواق صدقة هذان من المراد من قوله خد من
 اسوال لعم اراد به بعض المال اذا سم المال يقع على ما دون الخمس من ذلك

لا يثبت كذا قال
 الثالث المنفصل
 له قال والفرق
 م بح ما مر به
 لان في المسئلة صور
 خل وبين الامر لا
 لا له وانما ان
 فليس كذلك سوا
 وضع مقام له فانما
 له انه بها كمر
 به الصلاة واللام
 فا قد شذوذ وهو
 في عدم تغير
 الخطاب كقوله
 قد سبق هو المصنف
 نحو خذ من ايام
 المصنف نص
 كثرين وكذلك
 احد من جملة
 والجميع والجمع
 احد من الجميع
 الجملة هي جملة
 دون جند ود
 قوله خذ من
 من ذلك

وقد يعنى النبي صلى الله عليه وسلم احاطا بالعدد عن ما دون الذي احد ص
التخصيص قصر العام على بعض افراده **س** لم يقل اللفظ العام ليتناول
 ما عمومه عربي او علمي وكما مفهوم على ما سبق فانه يدخله التخصيص مع انه ليس
 بلفظ تام لم يقل بدليل لان القصر لا يكون الا كذلك وتناول ما اراد به جميع
 الافراد او الامم اخرج بعضا كما في الاستسنا وما لم يرد اليه بعض افراده ابتداء في
 غيره وعدك عن قول ان الخطاب على بعض مسمياته اي افراده فان شئنا انما واحد
 وهو كل الافراد ثم من جملة الافراد المادون وغير المصودة كما سبق انهما يدخلان
 في العموم فان مني بتبديها بالثالث فان القصر على المفراد المادون ليس
 بتخصيص شرعي خلافا للتعنيه كما وطم ايا امره نكت نسبة التعداد في لفظها كما
 باطل عملها على البداهة او الملوكة لندرك هذا وظهور قصد العموم فيه واعلم
 انه قال هنا قصرم قال في الاستسنا وخراج فقد توهم ان القصر ينال في الخراج
 وليس كذلك بل القصر عام منه فكل اخراج قصر ولا عكس وان الخراج يستدعي سبق
 الدخول او بعده والقصر قد يكون كذلك وقد يكون مانعا للدخول لئلا يسهل وما سله
 ان الخراج **تخصيص** العام مخصوصا واما القصر في الخراج فمراد به **تخصيص**
 والتقابل له حكم ثبت لتعدد **س** الذي قبل التخصيص هو الحكم التام لتعدد اما
 من جهة اللفظ كقوله املوا المشركين والمعني كما مفهوم وعصم اعله عند
 من جوره فلا يجوز التخصيص في الافعال لانه اخرج بعض من كل ولا يعقل ذلك
 الواحد واغرض القراني بان الواحد يتدرج فيه الواحد بالشمس وهو يخرج
 بعض اجزائه لعمه فذلك راب وريد وبعضه وان تعدد الخراج بعض
 الجزئات متبعي المنفصل واعلم ان قوله لتعدد وتبوه هم ما فاقه لتعريف
 العام باستغراق الصاح له من غير حصر ولما في بينا فان التعداد في عدم الحصر
 فان كل غير محصر متعدد نعم ليس كل متعدد غير محصر وقد ورد على هذا بيان
 احدهما استا الاعداد فانما حكم بتعدد مع انما لا قبل التخصيص فان
 قلت قبل التخصيص لم ان يكون عامه فيطل قوله في حد العام من غير حصر
 والاني الجمع المتكسر فانه بتعدد ولا قبل التخصيص لا بد ليس العام واحدا

لا يثبت العموم والتخصيص في العموم وكذلك ليس
 والواحد يجوز تخصيصه ان التخصيص

المصنف عن الاول بان مدلول اسم الامداد واحد لا متعدد فان المتعدد
هو المعدود في اسم العدد وعن الماني باننا لانسلم انه لا يقبل التخصيص في ذلك
لعدم عمومته قلنا هو صالح للعموم بقربه لمعطيه او معنويه ولا يلزم من قابليته
التخصيص وقوع التخصيص فيه حال تكثيره وتفرده عن ذوات العموم كما ان الانسان
قابل للتبوت على الراحله ولا يلزم خروج المعصوب عن هذا الانسان **ص** وان
جواز الـ الى واحد ان لم يكن لفظ العام جمعا والى اقل الجمع ان كان وقيل مطلقا
وشد المنع مطلقا وقيل بالمنع الا ان يبقى غير محصور وقيل ان يبقى قرب
من مدلوله **س** اختلف في ضبط العدد الذي لا يد من بقائه بعد التخصيص
على مذاهب اختلف فيها التخصيص بين ان يكون لفظ العام جمعا بل صالح للجمع والرد
مثل من والالف واللام الداخلة على اسم الجنس المفرد فيجوز التخصيص فيه الى اقل
المراتب الذي يطلق على ذلك اللفظ المحصور وهو الواحد بل ادعى الشيخ ابو
حامد انه لا خلاف في هذا وان كان جمعا كما لمسلمين جاز التخصيص فيه حتى يبقى
اقل الجمع اما ثلثه او اثنين على الخلاف فيه مراعاة لمدلول الصيغة وهذا الفصل
للفعال الثاني قال المصنف وما اظنه يقول به في كل تخصيص ولا خلاف في
صحة استثناء المراد الى الواحد بل لظاهر ان قوله مقصور على ما عدا الاستثناء
من التخصيصات بدليل احتجاج بعض اصحابنا عليه بقول لقائل على عشرة التسعة
ويحتمل ان يتم الخلاف الا ان الظاهر خلافه قلت المستثنان ان كان من جمع
او ماني معناه كالعموم فهو بشرط لفظ اسم الجمع كما صرح به وان كان من عدد فليس
اللام فيه اذ لا عموم والمانى يجوز في جميع الفاظ العموم الى الواحد وهو قول
الشيخ ابي اسحق واستدل بقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا
لكم فان المراد نعيم من مسعود المشي والناك لا يجوز وورده الى اقل
الجمع مطلقا كما ان برهان **و** الرابع انه لا بد من تباين غير محصور وصحة
الامام الرازي والبيضاوي و**ا** كما س لا بد من تباين يقرب من مدلول العام
بل التخصيص وحكاها من الحاجب عن الاكثر كذا جعل المصنف هذا المذهب غير
الذي قبله والظاهر انه هو واما اختلفت الجارة والمراد بقوله يقرب من

عدد فان المنع
من التخصيص
يلزم من قائلته
معموم كان انسان
انسان **ص** وان
ن وقيل مطلقا
لان ان سمي قرب
بعد التخصيص
جمعا للجمع والفرق
يصح منه الابل
ادعي الشيخ ابو
من فيه حتى سمي
وهذا التخصيص
ولا يخالف في
اعدا الاستسنا
عشر الا تسعه
ان كان من جمع
ان من عدد فليس
لواحد وهو قول
للمناس قد جمعوا
ده الى الابل
مخصوصا وحده
مدلول العام
الى المذهب غير
له يقرب من

مدلول

مدلول العام ان يكون غير مخصوص فان العام هو المستغرق لما يصلح له
من غير حصر ولهذا قاله ابن الحاجب بقول المصنف قال بعدة وتقول
لمنه وقيل انسان وقيل واحد وجهه انه اذا نقي غير مخصوص كان الصيغة
بأنه على عموم في اللفظي ثم يغير مدلول العام **ص** والعام المخصوص موصوفه
مرادتنا ولا لاحك والمراد به المخصوص ليس مراد الابل كمن استعمل احري ومن ثم
كان مجازا وتطعا **س** اعلم ان العتق عن الفرقه بين العام المخصوص والعام
الذي يراد به المخصوص من مهابت هذا العلم ولم تعرف له الاصوليون وقد
كثرت المتأخرين فيه ومنهم والدا المصنف وفرق بان العام المخصوص هو ان
يراد معناه في لتناول لكل فرد لكن يخرج منه بعض افراده فلم يرده عمومه في
الكل حكما لقربته التخصيص والعام المراد به المخصوص هو ان يطلق اللفظ العام
ويراد بعض ما يتناوله فلم يرده عمومه لانه لا لاحك بل هو كمن استعمل في جزى
ولهذا كان مجازا تطعا لما فيه من تبال للفظ عن معناه الى غيره واستعماله
في غير موضوعه وهذا اذا قلنا ان العام لا يدل على افراده لانه مطابقيه فان
قلنا يدل لم يحته القول بانه استعمل في موضوعه بل هو استعمال المشترك
في احد معنياه وهو استعماله الحقيقي وقال الشيخ في الدين وهو العبد
ما لم يحب ان يتببه له الفرق بين قولنا هذا عام اراد به المخصوص وبين قولنا هذا
هذا عام مخصوص فان الثاني عام من الاول الذي ان الحكم اذا اراد باللفظ
او كما دل على ظاهره من العموم ثم اخرج بعد ذلك بعض ما دل عليه اللفظ
كان عاما مخصوصا ولم يكن عاما اراد به المخصوص ويقال انه مستوخ بالنسبه
الى البعض الذي اخرج وهذا يتوجه اذا قصدنا العموم وفرق بينه وبين ان
لا قصد المخصوص بخلاف ما اذا نطق باللفظ العام مراد به بعض ما يتناوله
في هذا **س** والاول المراد منه حقيقه وفاقا للشيخ الامام والفقهاء وقال
النازي ان كان الثاني غير محصور وتقوم ان خص بما لا يستقل وامام الحرمين حقيقه
ومجاز باعتبار تناوله والافصار عليه والاكبر مجازا مطلقا وقيل ان استنبى
منه وقيل ان خص بعض لفظ **س** قد سبق ان العام الذي يراد به المخصوص

غير

مخرج

بماز بلا خلاف واما المخصوص وهو المراد بالاول فقد اختلف هل يكون في
 الثاني حقيقة على مذاهب اقدمها نعم وقال الشيخ ابو حامد انه مذهب المتأخري
 واحتماه ومن حجتهم ان الواضع وضعه للدلالة على الجمع فلا يبطل دلالة
 على الثاني لمخرج البعض بدليل واذا دل وجب كون دلالة حقيقة عملا بالوضع
 الاول وهو الاصل فان مخرج البعض لم يبطل دلالة على البعض الخارج ايضا
 من حيث الصفة بل عمل بالدليل الخاص وترك العمل بالعموم فيها والثاني وبه
 قال ابو الرازي حقيقة ان الثاني غير مختص اي في كثره فعمدة العلم بعددها
 والتمحيز والتأنيث وبه قال ابو الحسن وعنه حقيقة ان خص بالاشتغال منه
 من شرط اوصفه واستثنا او غايه فان خص بسئل من مع او عقل فمجاز والرابع
 وبه قال امام الحرمين حقيقة في تناول ما يقع بمجاز في المقصود عليه وانما حسن
 انه مجاز مطلقا لانه حقيقة في الاستعراق فلو كان حقيقة في البعض لزم الاشتراك
 والمجاز حرمه ونقله الامام الرازي وعنه عن الماكرين واخا ان الحاجب
 واليضاوي والسادس مجاز ان اسبغ منه حقيقة ان خص بشرط اوصفه والسابع
 مجاز ان خص بغير لفظ حقيقة ان خص بدليل لفظي الاصل وافضل شبهها
 الاول هذه المذاهب حكاهما ان الحاجب في المخصص وعزى السادس منها الى عبد
 الجبار الا انه دفع فيه ابهام احترازه عن المصنف فان عثمان المخصص عبد الجبار
 ان خص بلفظ اوصفه وشرحه على انه ان خص بشرط اوصفه فهو حقيقة وان
 خص باستثنا او غيره فمجاز كما ما حرمه انه في الشرط والصفة حقيقة فصيح واما
 انه في الاستثنا وعنه مجاز فصيح بالنسبة الى الاستثنا لا غير فان غيره من
 التصلان الغايه ولا يحفظ عن عبد الجبار فيما نقل اما الذي يحفظ عنه انه في
 الشرط والصفة حقيقة وفي الاستثنا مجاز سكن عن الغايه كدلالة عند ابو الحسن
 في المعتمد فقال ما قصه وفاقى الغايه قال يكون مجازا الا ان يكون مخصصه
 شرطا او تعيينا بعبارة وجعله مجازا بالاستثنا انتهى فهذا سلم المصنف من ذكر
 الغايه فانه اقتصر على انه اذا استثنى منه فهو مجاز فاما اذا لم يستثنى فلم يصح
 به لشيء وحكمه انه في الصفة والشرط حقيقة وفي الغايه لا يخرجه من قول الثاني

امل

هل يكون في
 مذهب الشافعي
 دلالة
 في عمدة عملاً بالوضع
 بعض الخارج ايضاً
 والناهي وبه
 لعلم بعددها
 لا يستعمل منه
 الخارج والرابع
 عليه واكتفى
 بعض لزم الاستراك
 ان ان الحاجب
 اوصفه والناهي
 فيها
 منها الى عمده
 في عمدة الجار
 ووجوبه وان
 في نصيب واما
 فان غيره من
 طوعه انه في
 له عند الوالدين
 من خصصه
 لخص من ذكر
 يعني فلم يصح
 قول النائي

المهل

٩٤
 اهنا المصنف مذهب النائي المعول في المختصر تصد الكونه لم يصح عنه وان
 الثابت عنه فويلن ادائها كونه مجازاً مطلقاً والناهي وهو الموجود في كلامه
 انه ان خص بالناهي في شرط او صفة او عاينه او استنبأ فهو حقيقته
 او المستقل من بيع او عقل فجاد **ص** والمختص قال المالك رحمه وتبين ان
 خص بمعنى وتبين متصل وتبين ان باعنه العموم وتبين في اقل الجمع وتبين غير
 وجه مطلقاً **س** العام بعد التصص هل في وجه فيما لم يدخله التصص
 فيه مذهب احداهما انه وجه مطلقاً سواء خص من كل الوال انقلوا المشركين
 المازكي او يمتهم كما نقلوا المشركين الا بعضهم لان اكرام العمومات مخصوصه ولم ينع
 الايمه من الاضاحاج بها والناهي انه وجه ان خص معين وليس وجه ان خص م
 لا جماله وهو طريقه المعظم وكلام المصنف يستعمل ان المالك رحمه على انه وجه لم يصح
 عملاً وقول عيسى بن امان ان كان التصص دليل بمحول صار مجزئاً انتهى وبه رد
 على الهندي وغيره من خص الخلاق بالمعنى وقال في الميم انه لا خلاف انه ليس
 بوجه واذا ثبت ان الخلاف جار في العام المخصوص مطلقاً منها او معيناً كما قول
 بالتفصيل منها كما اوردته المصنف والثالث وجه ان خص متصل كالشرط والاستنبأ
 والافلا كاله الكرخي والرابع وجه ان باعنه العموم تبي للتصص في الافلا ساه
 انقلوا المشركين فانه نفي عن الجزئي بناء على الذي خلاف التاروق والساروق
 فاطعوا فانه لا يبي عن كون المال في تصايل لشره وهو الربع ومخرجاً من
 حرز فاذا بطل العله في صوره استغرابها لم يعمل به في صوره وجودها وانما
 يجوز التسك به في اقل الجمع ولا يجوز تباً زاد عليه قال الهندي وهذا شبه
 ان يكون قول من لا يجوز التصص الى اقل الجمع والساكن انه غير وجه مطلقاً
 وليست لعيسى بن امان واي ثور ومرادهم انه يصير مجزئاً وينزل منزله ما اذا
 كان المخصوص مجزئاً فلا يستدل به في تعيينه المصنات الا بدليل كما قاله
 الشيخ ابواسحق وغيره **ص** وبتمسك بالعام في جهاه النبي صلى الله عليه وسلم
 مثل البحث عن المخصص وكذا بعد الوفاة خلافاً لابن سريج **س** اي جشاً وحب
 الموقف فيه حتى يطر في الاصول التي تعرف منها الادله فان ظهر تخصصه على

وان خص ميم وهو من خارج اقل الجمع
 كما قال العام اذا دخله التصص

به والا عند عمومه وعمل بموجبه والمذهب وجوب العمل به حتى يبرهن المخصص
لان العمل عدم المخصص وان احتمال المخصوص مزجوج وظاهر صيغته العموم
راجح والعمل بالراجح واجب بالاجماع كما تقول في المنسوخ سواء قدّمهم عنان رحم النبي
والصدق لسته اشهر وامرهم برحم يخونونه عملا بالعمومات حتى قاما على النص الخاص
واعلم ان اصحاب المصنف على ابن سريج تابع فيما المحصول والمزاج وقد حكاه الشيخ
ابو حامدا لاسفرايني والشيخ ابواسحق وغيرهما عن عامة اصحابنا سوى الصيرفي وهذه
الطريقه ما صح من طريق الامدكي وان الحاجب فانها حكما الاجماع على امتناع التمسك
بالعام قبل التفت عن المخصص ومنهم من جمع بينها وجعلها اسلمين وجوب العمل وهو
موضع المنع واعتماد العموم وهو موضع اختلاف وايضا هذا لغير المصنف التمسك
وبنه على ما يدعي اخرى وهي تخصيص الخلاف بما اذا ورد الخطاب العام بعد وفاه
النبي صلى الله عليه وسلم اما في عهدته فجعل الجباده الى العمل واجراوه على عمومته
بلا خلاف وبذلك خرج الاسناد ابواسحق الاسفرايني في كتابه ولا يخص هذا الخلاف
بالعموم بل يجري في كل دليل مع معارضة كما قاله ابن الحاجب وغيره صرح مكثي في
الفتاوى ان الظن خلافه للفاقي ش اذا اوجبا التفت فتقبل بحث الى ان تغلب
على الظن عدم المخصص ونقله الامدكي عن الاكبرين وان سرج وذهب للفاقي رحمه
الى انه لا بد من القطع بعدمه قال وحصل ذلك بتكرير النظر والتفت واشتراط
كلام العلافيه من عمران يذكر احد منهم محصيا وحكي القراني قولنا لانا انه لا
يكفي الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد اجازم وسلون نفس استقامه
من المخصص نفسان من المخصص حقيقه هو اراده المتكلم ويطلق على ذلك
على الاراده مجازا وهو المراد هنا م هو اما متصل او منفصل لانه اما ان يستقل
بفسيه كما لمنفصل او لا بل يتعلق بمعناه باللفظ الذي قبله فالمتعقل **ص** الهم
المفصل وهو حسيه الاستسنا وهو الاخراج بالواحد في اجازة **ص** نوع المحرور
المفصل اربعة انواع وراوان الحاجب وتبعه المصنف خاسا فالاول الاسنا
وعرفه بما ذكره بقوله اخرج جنس ندرج محتمه كل المخصصات وقوله
بالاخراج منه ما عدا الاستسنا وقوله او احدي اجازة اي مثل خلا وعدي

وفاقي

وفاقي
فساد
الاستسنا
عن الص
السابق
مع تقدم
تتبع
بالا او
في الحار
والفاقي
احظر
كونه من
عليه
صلى الله
سعي للم
وقال
من ان
قام لم
على حد
الخط
الى اخرج
غير
او نحو
قال فان
وتعدي

وحاشي وحصل الا بالذکر لا با اصل ادوات الاستسنا وانما عبرا وللنبيه علي
 فساده عبرا المزاج بالواو كما قاله في شرحه والعدد له جعلها معني واكثر
 الاستسنا لا يكون بالجمع بل بواحد منها ولم يحجج الي نفسه الا بغير اصغره احراز
 عن الصفة كقوله تعالى لو كان فيها الهة الا الله لغسدا كما فعل في المزاج لان
 السابق الي ذم السامع عند ذكر الامعني الاستسنا فاعني ذلك عن احرازها
 مع تقدم ذكر الاحراج كذا اعتدرا الشيخ جمال الدين بن مالك في شرح الكافية عن من له
 تفسير وهو مصرح بان الا التي للصفة لا احراج فيها وساقى تحقيق معناه وقوله
 بالواو كقوله في خواص ما خرج ما لو قال علي الف استسني ما به او اخط وفيه وجان
 في الحاروي للما وردي احداهما انه استسنا صحيح لان مصرح بحكه فاعني من لفظه
 والماي لا يصح لانه واعد بالاسسنا اذ قال استسني ولخط بغير اسسنا او قال
 احظ **ص** من سلكم واحد وقيل مطلقا **ش** اعبر بعض الاصولين في الاتصال
 كونه من سلكم واحد لخرج ما لو قال الله تعالى اولوا المشركين فقال لبي صلى الله
 عليه وسلم علي الاتصال الا احريم فهو مفصل وقيل مطلقا ونزلوا اسسنا النبي
 صلى الله عليه وسلم منزله الاستسنا المصحح به في كلام الله تعالى وبعلمه متصلا وكان
 سمي للصف امر هذا الخلاف عن ذكر الاتصال وهو في شرح الاول سابع المحذري
 وقال الناقبي او كثر في التقريب انه الصحيح لكن ماخذ في ذلك انما علي ما راه من
 بهان من شرط الكلام صدق من اطلق واحد حتى لو قال العاقل زيد فقال اخر
 تام لم يكن كلاما وقد زيف ابن مالك هذه المقالة وقال بل هو كلام استسنا له
 على حد الكلام وليس اتحاد الناطق معتبرا كما لم يكن اتحاد الالب معتبرا في كون
 الخط خطأ والناقبي ان يمنع استسنا له على حد الكلام وقوله فانه لو اطلق لكان
 الي اخره ليس مثله فانه اذا كتبت رجل زيدا سمي هذا خطأ وان لم يكتب معه
 غيره بخلاف ما اذا قال زيد فانه ليس كلاما فاقتر تام ولو كتبت مع زيد فاضل
 او نحو من كتاب اخر يمنع كونه بالجمع خطا بل هما خطان بحسب الخبيثة
 قال فان قيل لو كان كلاما لرتب عليه ما رتب عليه من نطق الواحد من اقرار
 وتعديل وتخرج وقدف وغير ذلك وذلك مستفصل فطلب كونه كلاما واجاب

بمعنى المنع
 بوجه التعميم
 بوجه التعميم
 باللفظ الخاص
 فكيف لا يتبع
 الصبر في هذه
 بناء التمسك
 بالواو وهو
 صفة التمسك
 بعد وفاه
 على عومه
 هذا الخلاف
 مكني في
 ان تغلب
 لناقبي في
 واشترار
 بالنا ان لا
 سبب فيناه
 على ان
 ما ان يستقل
ص الاول
 نوع المحذور
 الاول الاستسنا
 وقوله
 وعدك

بان اسما ترتيب الحكم على اللام لا يمنع كونه كلاما فان بعض اللام صريح وبعضه
 غير صريح فنقول المصطلحين وان كان كلاما فهو غير صريح لان السامع لا يعلم ارتباط
 احد جزية بالآخر كما يعلم ذلك من بطلان الواحد فلهذا اختلف في الحكم وما ذكره
 من اسما ترتيب الحكم عليه بواقعة ما في الواقع لو قال لي عليك مائة فان المودرها
 لم تكن معا بما عدا المستثنى على الاصح **ص** وبحسب بصلته عادة وعن ابن عباس ان
 شهر وميل سنة وميل بدا وعن سعيد بن جبيرة ربيعة اشهر وعطا والحسين بن الحسن
 وبما هدتشين وميل ماخذ في كلام اخر وميل بشرط ان ينوي في اللام وميل في
 في كلام الله وقطش **س** بشرط ان الاستسنا ان يكون متصلا بالمستثنى به عادة
 واللام اسبق عن الاطلاق ولاخت كوازا الاستسنا بعدة وان الاستسنا والمستثنى
 منه في حكم اعمه الواحد واكثر بقوله عادة بما اذا طال اللام فان ذلك
 لا يمنع صحة الاستسنا كما قاله الامام وكذلك قطع اللام بالفتور والسعال وميل
 عن ابن عباس انه لا يشترط الاتصال واصحها لعل عنه على ثلاث روايات فيميل
 يجوز ما خرج الى شهر وميل سنة وميل بدا وعن سعيد بن جبيرة الى ربيعة اشهر
 وعن عطا والحسين بن جبيرة الاستسنا ما دام في المجلس كما قاله الشيخ ابو اسحق ومن
 بما هدتشين وميل يجوز ما لم ماخذ في كلام اخر وميل بشرط ان ينوي في اللام
 وعلى هذا نزل القاضي مذهب ابن عباس فقال لعل مراده ان صح النقل ما اذا نوي
 الاستسنا متصلا باللام ثم اظهر بيته بعده فانه ميم وتقول المصنف في اللام
 اعم من ان يكون التثنية مثل الفراع او من اول اللفظ والاصح استراطه قبل الفراع
 وانما ذكره المصنف هنا لانها مثله فعمية لا يشترط متصلا بوجه الاصول
 البرا وليست قبل هنا في كلامه للترميم وانما يكون اذا قول بلفظ صحار وقال
 يوم صحه الاستسنا المتصل في كتاب الله دون غيره وحمل بعضهم مذهب ابن
 عباس وانما يجوز ذلك في استسنا ان لفران **س** لوقال له على لفظ
 الاشيا رجع في تفسير النبي اليه وقد استشكل على اشتراط اتصال الاستسنا
 قبل منه التفسير المتصل عن اللفظ والحواب ليس اصل الاستسنا كما للتفسير لان
 الاستسنا لفظ ظاهر الانساق فاذا اتصل جعل متصلا لا ابتدا الوجوب في اللام

ما حقه واذا انفصل لمحض ابتدا اسماط فكان مردودا ما اللفظ المحل يجوز
 ان يفرجى نفسه عن وقت وروده كالفاظ الشريعة كالروائي وعلي
 هذا قال أصحابنا لوفسرا للمحل لغتيا غير مقبول فاذا دان سنان لغتيا احتر
 من منه ولو وصل بالاصل اسماط رفع الجمع ثم اراد ان يسمى مع اخرى لم يكن
 ص اما المنقطع فتا لها متواط والرابع مشترك وانما سئل لوقف ش المراد
 بالمنقطع عندهم ما كان من غير الجنس كقولك ما بالدار والجار وقد اختلف فيه
 ما هو اسما حقيقته او مجازا والاكرون على انه مجاز فيه ولهذا لا يحل العلماء
 المسماة بالمحل المنقطع الا عند تعدد المتصل والناهي انه حقيقة لانه استعمل في الاصل
 في الاطلاق الحقيقة والثالث انه متواط اي مقول بالاشراك المعنوي على المتصل
 والمنقطع والرابع بالاشراك اللفظي لونه موضوعا لكل واحد منها او لا اذا لا
 قدر مشترك بينهما فان المتصل اخرج والمنفصل لمحض المحال من غير اخراج وانما س
 الوقف وهو من زوايد على الجنس ولم يذكره في ترجمه ولا في ما في هذا التقدير
 من الداخل فان احدهما مجاز والناهي حقيقة واحتمل لعلون به هل هو حقيقة
 على سبيل التواخي او على سبيل الاشتراك واعلم ان المصنف لم يذكره من المنقطع وذكر
 ان الحاجب على لقول الاشتراك والمجاز انه لا يمكن جمع الاسماء المتصل المنقطع
 في حد واحد لان احدهما يخرج من حيث المعنى والاخر غير يخرج واذا اختلفا
 في الحقيقة تعدد جمعها حد واحد نعم يمكن حد واحد لان احدهما يخرج من
 حيث المعنى والاخر غير يخرج واذا اختلفا في الحقيقة تعدد جمعها حد واحد
 نعم يمكن حد واحد باعتبار اللفظ وهو ان يقال هو المذكور بعدا واحدا
 وما قاله نظر فان جهة تعريف المطلق لا يقتضي ذكر جميع انواعه في التعريف
 حتى يمتنع اخلاق حقيقته نوعي المسني عن تعريف المسني من حيث هو **وهو** والجمع
 وما قاله لان الحاجب ان المراد بعينه في قولك عشرة الامثلة باعتبار الامتداد
 ثم اخرج ثلثه ثم اسند الى الباقي تقديرا وان كان قوله ذكر اداة الاكثر المراد
 سبعة والارسة وقال الفاضل عشرة الامثلة باعتبار الاشهر منه ومركب ش
 اختلف في تقدير دلاله الاستسنا على مذاها حد واحد به قال ابن الحاجب ان

الحد

عبار

مع وبعضه
 لم ارتباط
 وما ذكره
 في الدرهما
 عباس الى
 شين بالجنس
 وقيل بجز
 في عاده
 سنا والسني
 في ذلك
 سعال وصل
 بان فصل
 بعد اشهر
 استحق عن
 في اللام
 قبل ما اذا نوي
 في اللام
 قبل الفاع
 اية اصول
 عمار وقال
 رهب ابن
 في الف
 استسنا
 في اللام
 اخر

المستثنى منه مراد به جميع افراده ولاكن بالحكم بالاسناد حتى يخرج منه ما يريد
 اخراجا بالاداه فاذا اخرج منه ما اراد تحييد بحكم بالاسناد فاذا قال له على
 عشره الاثنته فالمراد بالاعشره عشره باعتبار افراده ولكن لا يحكم بالاسناد الخ
 وهو له الى المتدا وهو عشره الا بعد اخراج الثلثه منه ففي اللفظ استبدال ^{عشره} عشره
 وفي المعنى استبدال سبعة والاسناد بعد اخراج فلم يستدل بسبعة وعلى هذا
 ليس الاستسنا مينا المراد بالاول بل به يحصل الاخراج والناهي وعزى للاكثر ان المراد
 بعشره سبعة والافديه بين ان الكل مستعمل واريد اخرج مجازا وعلى هذا فالاستسنا
 بين لغز من المتكلم المستثنى منه فاذا قال على عشره كان ظاهرا في الجمع ويجوز ان يحتمل
 اراده بعضا مجازا فاذا قال الاثنته فعليه ان مراده بالاعشره سبعة فقط كما في
 ساير القصاصات والثالث ان المستثنى والمستثنى منه جميعا ومنه المعنى واحد وهو
 ما يفهم من اللام اخرج حتى كان العرب وضعت اسمين لعني السبعة احداهما فرد وهو
 سبعة والثاني مركب وهو عشره الاثنته **تسهيلا في الاول** اصل الخلاف
 في هذه المسئلة اشكال معموليه الاستسنا لا ملك اذا قلت جا القوم المزيد فلا يخلو
 اما ان كون زيد دخل في القوم ام لا فان لم يكن دخل فكيف جمع اخرجاه وقد اجمع
 اهل العربية على ان الاستسنا اخرج وان كان دخل فقد تنافض اللام لانك ابنته
 اذ انم لغيتك وذلك يودي الى ان لا يكون الاستسنا في كلام الا وهو كذب من احد
 الطرفين وهو باطل الاستسنا العزان عليه ولهذا الشبه قرأنا في الى مذهبه
 السابق وقال لا اخرج منه فعور من باجماع اهل العربية على ان الاستسنا اخرج
 ما بعد الا قبلها واجماعهم محم في تفاصيل العربية وصادا من الحاجب الى سابق
 وقال انه رنع الاشكالين قال في شرح المفصل ولا يحكم السبه الا بعد كمال ذكر
 المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الا زيدا فهما الغنم او لا
 مفردة ونصها القوم مفردة وان فيها زيدا ونصها اخرج زيد منهم بقوله الا زيدا
 ثم حكم بنسبه الغنم الى هذا المفرد الذي اخرج منه وقد جعل الجمع بين المسالك
 المتطوع بها على وجه يستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبه الى المفردات وفيه
 لوفيه باجماع النعويين وتوفيه انك ما سبتا لا بعد ان اخرجت زيدا ولا يوردك

لور

الى المناق
 النصير
 لم يندرج
 يحمل انه
 رصفه
 مقصده
 قوله الفاج
 اراده
 البعض
 الاراده
 في كون
 بعد موتها
 خلافا ل
 المتكلمين
 التصص
 الاجماع عليه
 ان طالو
 صحيح الاست
 يجوز ان لو
 منه ما حكا
 الف فيه و
 اخرها لخلاف
 يلزمه عشر
 اما لا يصح اذ
 والمستثنا

الى المناقضة المذكورة **فلم** لكن فيه مخالفة لمذهب سبويه وهو
 النصارى ان المسيح لم يدرج في الاسم المسيحي منه ولا في حكمه ومذهب الكسائي
 لم يدرج في المسيحي منه وهو مسكون عنه فاذا قلت قام القوم المزيديا فزيد
 يحتمل انه قام وانه لم يعم وذهب العراقي ان زيد لم يخرج من القوم وانما اخرج
 وصفه من وضعهم **نفسه** على هذا الاستدراك امام العصر القاسمي بحسب الدين برداه
مقصده الثاني ينشأ من هذا الخلاف خلاف في عدل الاستسنا من التخصيص على
 قول القاسمي ليس بتخصيص وعلى قول الاكثرين بتخصيص لان اللفظ قد اطلق لبعضه
 ارادة الاستسنا او اما على قول ابن الحاجب فمحتمل لكونه اريدا لكل الاستسنا
 البعض كذا قاله ابن الحاجب وبتعني لقطع بانه ليس بتخصيص لان التخصيص بطله
 ارادة المعارضة وهي مستقيمة الا في تعدد الاستسنا كما سبق ويظهر بانه الخلاف
 في كون الاستسنا مينا ام لا ما لو كانت ان طالق لنا الا واحد ووقع الاستسنا
 بعد موتها فان قلنا لتبين بيان طلفت لنا والامتنان **ص** والنجوز المستغرق
 خلافا لتدريج **ش** اي سواي العدد وعنده فلو كان عشرة الا عشرة او اقلوا
 المتركين الا المتركين لم يبع لان الاستسنا من انواع التخصيص وكذا لاجوز ان يقع
 التخصيص جميع ما تقدم فكله لك الاستسنا وادعي جماعة منهم المدي وابن الحاجب
 الاجماع عليه وانشأ المصنف بالرد الى ما حكاه العراقي عن المدخل لان طلحه
 في ان طالق لنا الا قلنا قولين في اللزوم وقد رايتها فيه لعدم اللزوم بتعني
 ليعجز الاستسنا المستغرق واغرب من ذلك ما نقله الشيخ ابي الدين عز العذالة
 بخبر ان يكون اكثر من ثلثه يقول على الف الف الف قال لانه لو كان مقطعا وورث
 منه ما حكاه الحاملي في الصحاح اذا قال له على الف الف الف او ثوبا وقصر الثوب بما قيمته
 الف فيه وجان وبني فيسجد محل الاجماع بما اذا قصر عليه فلو عتبه باستسنا
 اخره الخلاف فيه مات عندنا فيما اذا قال على عشرة الا عشرة الا لثمة فعيل
 يلزمه عشرة فان الاستسنا الاول لم يبع وقيل يلزمه ثلثه واستسنا الكل من الكل
 اما لا يبع اذا قصر عليه اما اذا عتبه باستسنا صحيح فيصح والمالك يلزمه سبعة
 والاستسنا الاول لا يبع ويستط من المين **ص** قبل وكذا الاكثر والشاري

وقدم

عنه

رج منه ما يريد
 فاذا قال له على
 كم باسناد الخبر
 شيبان بن عمرو
 عنه وعلى هذا
 لا اكثر ان المراد
 في هذا فالاستسنا
 المحتمل هو المحتمل
 بعبه فقط كما في
 لفي واحد وهو
 احد ما يزد وهو
 محل الخلاف
 لا زيدا فلا يجر
 وقد اجمع
 للام لانك ابنته
 ب من احد
 الى مذهب
 شيبان اخراج
 في الياسني
 عدل ذكر
 في القيام اول
 بقوله المزيدي
 لجمع بين المسائل
 فزادت فيه
 كذا لا يوردك

وتبين ان كان العدد صريحا **ش** ما ضعفه المصنف هو منه بجاه البصر قال
 صاحب الارشاد ذهب البصريون الى انه يجوز استسنا الاكثر والمساوي واما
 سبني دون الاكثر انتهى وبالاول قال القاضي ترمه وبالثاني قال كثير من البصريين
 المسوي دون الاكثر انتهى وبالاول قال القاضي ترمه وبالثاني قال كثير من البصريين
 قال في عشره الاضعه لزمه درهم واحصوا اياه لجواز اخراج اكثر اقرانهم
 بالتخصيص وكذلك اخراج اكثر الجملة بالاستسنا وبالثلث قالت الخاتمه وتقول
 الشيخ ابواسمعي عنهم استماع المساوي ايضا كالعاشي وقال قوم ان كان اريد صريحا
 لم يخرج استسنا الاكثر مثل عشره الاضعه والجماد مثل هذه الدرهم الهاماني
 الكثير الهاماني وكان ماني الكثير اكثر من الهاماني وقال بعض النحويين الصحيح الاستماع
 في الاكثر لان المسله لغويه وقد اكره اهل اللغة جواز ذلك اذا كان ليس في
 اللغة فلا يقبل واما الاية التي احصوا عاني قوله تعالى الامبارك منهم الخالصين
 مع قوله الامر بعكس من العادين فاستثنى كل واحد منها من الجوزاها فان الاكثر
 حصل المقصود فيها جوا بان احدهما استثنى في احدي الاستين الخالصين من
 في ادم وهم المقل وفي الاخرى استثنى العادين من جميع العباد وهم الاول ايضا
 فان الملاية من عباد الله تعالى قال تعالى بل عباد مكرمون وهم غير عاوين
 وتاثيرها ان قوله الامر بعكس من العادين من استسنا منقطع بمعنى لكن بدليل انه
 قال في الاية الاخرى وما كان لي عليكم سلطان الا ان دعوتكم باسمي
 لي وحيث قلنا يجوز الاكثر فلا خلاف في استكرامه واستحسان استسنا الطلح
 وقال ابن فارس في فقه العربية الصحيح في العبارة ان يقال استثنى القليل من الكثير
 واستثنى الكثير ما هو اكثر منه وقول من قال استثنى الكثير من القليل ليس جوازا
 على جواز النصف بقوله تعالى ثم الليل الا قليلا تصنفه فالصغير في نصفه فائد
 الى الليل ونصفه بدل منه فاما ان يكون من الليل بعد الاستسنا فيكون
 الا قليلا نصفا واما من قليل فسينبه انما اراد بالليل نصف الليل **ص** وتقول
 لا استثنى من العدد عند صحيح وقيل لا مطلقا **ش** الهام في الاستسنا من العدد
 مني على صحته وللجاه فيه **مداهب** احدها يجوز لها في نصوص وصحة ابن

عصير

هند هذا المصنف **ص** وما ل التيم من لقوله تعالى ان الذين ياكلون
 اموال الناس ظلما اثميه وعود في الصمخين من السبع الموبقات وقيل انه محرم
 لسوء الخاتمة اعادنا الله وتعالى الشرح عزرا الذين في القواعد قد نص الشرح على التيم
 شهادة الزور واكل مال اليتيم من التجار فان وقع في مال حطرت وطاهمه
 وان وقع في مال حقد كرميه ولم يهدا شكل فجوز ان يجعل في الكبار
 قينا ما عن هذه المعاصد كسرت وطهره من الخمر ويجوز ان يضط ذلك المال
 بصواب السرقة **فلس** ويؤيد هذا ما سبق في النصب **ص** وحياته اكل
 والوزن **ص** لقوله تعالى ويل للطففين ومطلن الحياهه ايضا من التجار قال
 تعالى ان الله يحب الخائنين وفي معنى الكيلك الوزن الذرع في المذروعات
ص وتقديم الصلوة وناخرها **ص** اي تقديمها على وقتها وما اخرها عنه بلا عذر
 من سفر او مرض وعليه حلوا حديث الترمذي من جمع بين صلايين من غير عذر فقد
 انا انا من ابواب التجار قال ان حرم ولا ذب بعدا لشرك عظم من ترك الصلاه
 حتى يخرج ونسها وقيل مومن يخرج من وعلم منه تركها من باب اول وهو المراد
 بقوله ما سلككم في سفر وروي الجزي عن عبد الله بن سفيان عن اي هرب
 قال اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرون شيئا من الاعمال تركه كرا غير
 الصلاه رواه الحاكم واخرجه الترمذي دون ذكر اي هربه وحكي البيهقي في
 الهدى وجمعا غريبا ان ترك صلاة واحدة ظلم بصاحب كبره حتى يعاد ذلك
 مرارا **ص** والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم **ص** لقوله من كذب على متعمدا
 فليبعوا متعمدا من النار بل ذهب الشيخ ابو محمد الجوزي الى ان الكذب عليه كمد
 ولا سلك ان تعدا الكذب عليه في تحليل حرام او محرم حلال كمن خص وانما الخلا
 في تعده فناسوي ذلك وفي الحديث من روى عني حديثا وهو يري انه كذب
 فهو احدنا يكاذين قال الذهبي ومن هذا يعلم ان روايه الموضوع لا عمل
 وتقييد المصنف الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤهم ان التجارب
 على غيره ليس كبره **ص** لقوله على الاطلاق ومنه الكذب في غالب اقواله قال النبل
 ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب وقال قتل الجراضون وفي الصمخين ان

الذين هم عن صلاتهم يتألمون
 وقد اضاغوا الصلوة وقولهم
 كلام
 ص

حار
 حار

لبعه قال
 لساوي واما
 قوم الى جوار
 كثير من الصلوة
 اكثر افرادهم
 الخائله وتقل
 في ايدهم بما
 لدرهم الاماني
 لصحيح الاستماع
 كان لسر في
 وك من الخالصين
 ما كان الا كرا
 الخاصين من
 وهم الاقل ايضا
 هم غير عاوين
 لكن بدليل انه
 دعوتكم باصم
 سان اسسنا الفلك
 سبي التليل في كبر
 قتل ليس جدي راجع
 هرب في نصفه عابد
 سسنا فيكون
 التليل **ص** وتقل
 الاستسنا من العبد
 صوم وصحة ابن

عهده

الكذب بهذا المعنى وقرآن يقول يهدى الى النار ولا يزال ارتحل يكدب
 حتى يأتى عند الله كذابا ومن عاصم الشرع ابا حه المعارض ولا يصررون
 حديد تدعو الى الكذب ولا حلال في جوارها حيت يضطر اليها كما قال
 الرابع وعبد وقيل ورد في المعارض مندوجه عن الكذب وفي الحديث من
 كذب من ايت قال من الماص وضرب المسلم **س** اى بالحق او زياده على ما يصفه
 وفي الصحاح صنفان من اهل النار قوم معهم كذبا ب البقر يضربون با الناس
 وحسن المصنف المسلم لانه انما انواعه والافا الذي يعجز عن ذلك **س** وب
 الصغاب **س** لقوله صلى الله عليه وسلم من عاد ابى ولنا بعدا ذنى بالحرب رواه
 البخاري قال لا تسوا اصحابي فوالذي نفس بيده لو انفق احدكم على امره هذا
 بلغ متاعهم ولا يصفيه منق عليه **س** وكان النباهه **س** لقوله تعالى ومن لا يمتها
 تانه اثم قلبه وفي الفتاوى انه تمتخ القلب وهذا النوع لم يذكرنا غيره من
 الكبار قال ابن المشيرى من كتمان الشهاده الاستماع عن اذنا بعد شهادتها ومنها
 لم يكون عند صاحب الخبر علم بالهنا ده وخانه صاحبه **س** والرسم **س** حديث
 لعنه الله على الراى والمبى وهى تلتها الا ان يذل مالا لى باطلا او يطل
 حقا انما يذل مالا من يحكم فى امر مع السلطان فهو جاكه قاله العبادى وغيره
س والديانه والبيان **س** الاول المستحق على اهله والى على اجنى قال
 تعالى وارايبه لا يتكها الا ذان او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين وروى سليمان
 بن يسار عن الاعرج سالم بن عبد الله عن ابيه سلمه عن النبي صلى الله عليه وسلم
 قال ثلثة لم يدخلون الجنة العاق والديه والديون ورجله النساء قال لى
 اساده صالح كفى بعضهم بقول عن ابيه عن عمر مرفوعا قال من كان يظن باهله
 الفاحشه وسيعا فللمسنة يهودون من يعرض عليها ولا خير بهم لا غيره له **س**
 والسعابه **س** اى عند السلطان اى ما يضر المسلم وان كان صدقا قال صاحب
 العرب وفي حديث ابن عباس الساعى بعد رشده اى الذي سعى صاحبه الى السلطان
 ليؤذبه لقوله لوليس ثابته لنت ولا ولد لعلان ومنه حديث كعب الساعى
 شئت يريد انه يهلك بسعابه فلانتم نقر السلطان والسعى به ونسبه في الحديث

عنه

قال

بج

/

زال الزجل يكر
بعض فلا ضرر
مطرا لها كاقان
ذوب وفي الحديث
لوزياده على ما يسمه
ضربون يا اناس
كذلك **ص** وب
لا ذني بالحرب رده
بكم بل احدثها
له تعالى من لهما
بذكرها غير من
عدها ومنها
والسوء من حديث
عن اطلاقه
قاله العبادي وغيره
ابن علي اجني قال
متين وروي سليمان
علي الله عليه وسلم
انه انما قال الذي
كان يظن باهله
من اعينه له **ص**
وقال صاحبنا
بصاحبه الى اللطاف
ت كعب الساعي
ونسفه في الحليه

اي نعيم عن الساعي قال يقول السعابه اسر من الشعابه ان السعابه دلاله
والقول اجازة وليس من دل على شي كمن قبل واجاز قال والساعي ممنون لحنك
العبود وايضا عنته الحرمه ويعاقبان كان كاذبا لما رتبه الله بقول البهتان
وسان الزور **ص** ومع الزكاه **ص** لقوله تعالى والذين لا يوتون الزكوه والنوعه
عليه كبير وقد قابل الصدوق مانع الزكاه واجمع عليه الصعابه ثم الحفي ان
المتراد المنع المجرى مع الاعتراف بوجودها فان ما حدها كافر والمراد اصلها
لاكل فرد حتى لا يفر ما حده زكاه النظر ولا جاهدتها في مال الصبي المجنون
وعنه من المختل فيه وفي معنى منع الزكاه تاخيرها اذا وجبت لا لعذر **ص**
وياس الرحمه وانزل المكر **ص** اما الاول فلقوله تعالى انه ليس من روح الله
القوم المارقون في قال لا يعفر فقد حرم واسعا وكذا لفران في قوله تعالى
ورحمي وسعت كل شي واصناف بعضهم اليها القنوطه قال تعالى ومن سقط من رحم
ربه انما الصالون ولكن ان سال الفرق منها وقدر اراغب لقنوطا لياض الخير
وقدر لياض سقا الطمع قلت **ص** ولحتمل تفسيره لياض بطن لا سري الى المنع
والقنوط بما فوقه وقد اجمعت في قوله تعالى وان سبه الشريفين من قنوط والاني
ليقوله ولا يابن مكر الله الا انوم الخاسرون فيضرب في المعاصي ويشكل على حرمه
الله تعالى قال تعالى ذلكم ظنكم الذي ظننتم بركم ارداكم فاصبتم من الخاسرين
قال بعضهم من مكر الله تعالى لهما لاعدد وتكليف من اعراض الدنيا ولهذا قال
رسى الله عنه من وسع عليه في دنياه ولم يعلم انه مكره فهو مخدوع في عقله **ص**
والظها **ص** اي وهو قوله لزوجته انت على كظهد اي اسبق من الظاهر
ودل على حرمه قوله تعالى وانهم ليقولون كثيرا من القول وزورا لانهم صبر وكلمها **ص**
من لا يكون غير لهن وجعل الحكاه قبل المسيس ليجل له عشا الخلاق كفارة القتل
ص ولحم الخنزير واليه **ص** اي تغيزه لوقوله تعالى الا ان يكون ميتا او دما
سفوفا او لحم خنزير وهو من عطف الخاص على العام **ص** وفطر رمضان **ص** ان
سومه وكس الاسلام وروي من افطر يوما من رمضان من غير عذر ولا رخصه
لم يفضه صيام الا **ص** والعلول **ص** اي وهو تدبر الحياه من العنيه وبيت

ظاهر
زاد
رجه

لقد

المال والاركة قال تعالي ومن جعل بان ما غل يوم القيمة وروي في اغلال و
 اسلال اي لا يخافه ولا يترسه وقال الامام احمد ما تعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم
 ترك الصلاة على احد الا على العال وانزل نفسه وما نصرت به الغلول هو الذي قاله
 الزهري وعنه وقال ابو عبيد الغلول من المغنم خاصه ولا يراه من احيائه ولا من الجهد
 فانه يقال من الجاهه اغل يغول ومن الجهد على يغول بكسر الغين ومن الغلول غل يغول
 بالضم فيه قال ابن ابي عمير سئل عن الغلول من الزكوة ان يخفى ما له لئلا يوجد
 منه الزكوة او يقول لم يغل على ابي الحول او لم يغل لي نصيبا في جميع الحول وعنه اخلاق
 ما قاله **ص** والحاربه **ص** لغلوله تعالي انها جزا الذين يحاربون الله ورسوله **الايه** **ص**
 والبحر **ص** في الصحيح عنه من السبع الموبقات ولان الساحر لا يدان بكفر قال تعالي
 وتلك الساطن كبروا يعلمون الناس البحر **ص** والرباس وهو مقابله **ص** في خصوص غير معلوم
 الغالب في معيار الشرع حال العقد او مع تاخره في الدليل واحدهما لغلوله تعالي فاذا
 لحرب من الله ورسوله وفي الصحيح عنه من السبع الموبقات وفيه لعن الله اكل الربا وموكله
 قال الشيخ عز الدين في العوائد ولم اقف على المنسفة المتضمنه لمجعله من الكبار فان
 كونه مطعوما وقمة الهيا او متقدرا لا ينبغي ان يكون كسبه ولا يبيع التعليل
 بانه لترسه حرم ربا الفضل و ربا الساقان من باع الف دينار بدراهم واحد صح يبعه
 ومن باع كرسيرا بالف كرسعه او مد شعيرا بالف مد شعيرا او مد من حنطه بمئله
 او دينا زائمه واجل ذلك بلحظه فان السبع يفسد مع انه لا يروج في مثل هذه الصور
 معني نصارائه قلت وذكر الغزالي في الاحياء في توجيه المنسفة كلاما لطيفا
 منه وقال السبيلي من امل ابواب الربا لاح له سر التحريم من جهة المنع المانع من
 حسن المعاشه والذريعة التي ترك القرض وما في التوسع من مدارم الاخلاق
 ولذلك قال تعالي فان لم ينقلوا فاذنوا للحرب من الله ورسوله فهربا على لعنه وللهذا
 قلت عايشه ان تعالي ما تشبهه الا بطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ولم ينقل ملاته ولا صباه لان السيات لا يحيط الحسان ولكن خصت الجهاد بالاطار
 لانه حرب لا عداء الله واكل الربا فاذن للحرب من الله فهو صفة ولا يجمع العداء
 والظا هو انه تعبد وكان الذين يعاطونه يقولون هذا الرجل اخذنا كالح ابدأ

لويغ

لويغ الت
 لويغ اوه
 ان لغوا
 الشهيد و
 الى النار
 الكبر و
 وجهه انه
 كغرا وال
 فلما بع
 منه للا
 العبد
 على نوع
 منه تر
 طاعة
 ليلابو
 اقرب
 وكل
 الكا
 بالله
 واط
 على
 النبي
 حيس
 اكبر
 اس

لديك التوب الذي قيمته عشرين بحسبه عشر واهه تعال فرق بين الرعي
 المبتدأ وبين الرعي في الامتيا وله ان يحكم بما يريد ولا يجمع بين مسرف ولجور
 ان يعيد الام المصنف بالبا المتناه من تحت فانه من الكبار ايضا وفي مسلم في حديث
 الشهيد والغازي والمنقون بسبيل الله تعال ثم انما فعلت ليقال ثم يوزنهم فليصحبوا
 الى النار وصح الحاكم البشير من الربا شرك **حصر** وادمان اصغره **س** اي فانه مبدلة
 الكثير ولهذا اخذ المصنف عن الكل وهذا هو المشهور وحكي الرشي في ادب العضا
 وجمها انه لا تصير له غيره بالمداومه عليها كبره كما لا تصير الكبره بالمداومه عليها
 كغرا والادمان يكون باعتبار من الاصرار بالفعل والاصرار حكما هو العزم على
 فعلها بعد فواعه من محكمه حكم من كررها فعلا ولا تعتبر المصنف ادمان بتفسير
 منه للاصرار وقد قال ابن نورك الاصرار الاقامه على الشيء بالعقد عليه من جهة
 العزم على فعله والاصرار على الذب ليعتق التوبه منه ايهي وهل المراد ادمان
 على نوع واحد من الصغائر ام ادمان من الصغائر سووات من نوع او انواع
 منه تردد للاصحاب قال الرازي والابن تومق قول الجمهور من علبت معاينه
 طاعته كان مردودا الشهاده **سها** **الاول** انما عدا المصنف هذه الانواع
 للبايوهم حصرها في سبع ولهذا قيل لا رعي من الكبار سبع فقال هو الى السبعين
 اقرب وعن ابن حبير هي الى السبع مائة اقرب قال ابن طرفة لا يعد مثل هذا اخلاقا
 فكل معصيه كبيره اذا اضيفت اليها هود وزنا فهو اخبار عما استفاده من مقامات
 الكبار ونحوه قول الحلي ما من ذنب الهودي نوعه كبيره وصغيره الهالك
 بالله فانه الحشر الكبار وليس نوعه صغيره وقد جات احاديث بعد ما سبعا
 واحاديث باكثر من ذلك كما بيناه فلا مفهوم محال لانه لو احدى من الاكفر
 على سبعة معينه بل يتفاوت وطرد الجمع ما قيل في افضل الاعمال وهو ان
 النبي صلى الله عليه وسلم كان يخص في بعض كل ذنب بعض الكبار بالذکر كما جبه التبر
 حسدا لي بيانه وعلى حسب حال بعض الحاضرين وانصرف بعض الاجاب عن على
 اكبرها كقولها الا انيتم باكبر الكبار **الثاني** لم يراع المصنف ترتيبا وقال الرضي
 اكبرها الشرك ثم الهيا من حبه الله لانه تذب للقران ثم الامن من مكرهه ثم

واصر نظام الرعي
 مع سوح العوده الرعي
 حصر نور الاربعه

في الاعمال وال
 عليه وسلم
 هو الذي قال
 بحبانه وان المصنف
 المغلول على فعل
 هاله ليل يوجد
 ول وعرضا خلان
 سوله الهيه
 من قال تعال
 بخصوص غير معلوم
 فنوله تعال فاذا
 به الكبار وكوكبه
 من الكبار فان
 يصح التعليل
 واحد صح بيعة
 حظه بمثل
 مثل هذه الصور
 سبع كلالا بطر
 لمع المانع من
 بادم الاخلاق
 ما على العله ولهذا
 على الله عليه وسلم
 الجاد بالاطار
 لا يجمع العبدان
 ما كالحج ابتدا

في بيان ما استدل به

التمثل بين فيه اذ هاب النفس واعدام الموجود ثم اللواط لمن يبيح قطع
 النسل في الرما لا حلاط الانساب ثم الحصر لذهاب العقل التي فيه اذ هاب
 النفس واعدام الموجود ثم هو مناط التكليف **فصل** ويختل الفرق جعل عبود
 الوالدين بعد الشرك لان الله تعالى واحدا فاذا جعل معه نائبا فقد اشرك والاب
 اعظم من علي الاصل حتى فاذا استخف به فاحري لغيره وهذا قرن بينهما في قوله
 تعالى وصفي ذلك ان لا بعدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وقال ان اشكر لي ولو لا ذلك
 وجاني بعض الاحاديث العنق بعد الشرك **مسألة** الاحاديث عن عام لا
 تراعى فيه الرواية وحلافه الشهادة **مسألة** الفرق بين الرواية والشهادة من مهابت
 هذا العلم وقد حاصرت فيه المتأخرون وغايه ما فرقوا بينها باختلافها في بعض
 الاحكام كاستراط العدد والحريه والمذكوره وغيرها وذلك لا يوجب تماثلها في
 الحقيقة قال العراقي واقت مدة ان تطالب الفرق بينها حتى يفرق به في لام المادرك
 فذكر ما حاصله انها خبران غيران الخبر عنه ان كان عاما لا يختص بخص ولا يرفع
 فيه الى الحكم هو الرواية وان كان خاصا لمعين والترافع فيه ممكن فهو الشهاده
 واذ اوضح الفرق منها وضع متانسه اعتبار العدد في الشهاده استظهارا دون
 الروايه فانه يدخل من المهمه في اتيان الحقوق المعينه مما يدخل في اتيانها
 في الجملة فمخاذا ان يؤكد الشهاده بما لا تؤكد الروايه فلهذا اكدت بالعدد وعدم العداوة
 وغيرها ذكره بعارض هذبات الخبر وان لم يضمن اتيان الحق على معين لكن يقتضي اتيان
 شرع عام في جميع المكلفين الى يوم القيمة فالاحتياط فيه احدى من الاحتياط
 في اتيان الحق على واحد معين في حق معين ولعمري المناسبه وجوه ذكرها الشيخ عند
 الذين ابعدها ان الغالب من المسلمين ما يبد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بخلاف سواه الزور فاحض الى الاستظهار فيا والناهي انه قد يفرق الحديث
 النبوي بشاهد واحد ولو لم يقبل لغات على اهل الاسلام تلك المصلحة العامه
 بخلاف نوات حق واحد على شخص واحد في المحاكمات والثالث ان من كبير من الناس
 والمسلمين اقا وعداوات عليهم على سواه الزور بخلاف الاحاديث النبويه **مسألة** والشهد
 اتنا نصر الاحاديث لا يختص اجبارا وانما على المتناهي **مسألة** نصر الله مذهب احدها

انما اخبار
 وقال ان
 ان الش
 عن الش
 الذي
 يدخل
 تسميم
 حقيقه
 ان نص
 الزمه
 لمقط
 اتساخ
 الوصف
 الحريم
 للاخا
 حيث ا
 اوات
 وعزى
 تفرج
 ولات
 وب
 للصف
 بمذه
 الى
 قال

انه اخبار محض وهو ظاهر كلام اللغويين قال ابن فارس في المحل الشهادة خبر عن علم
 وقال الامام محمد بن ابي اسحاق في تفسير قوله تعالى وما شهدنا الا بما علمنا فيه دلاله على
 ان الشهادة مغايرة للعالم قال قلت الشهادة عبارة عن قول الشاهد لمن شهد اخبار
 عن الشهادة والاخبار عن الشهادة عبارة عن الشهادة بل الشهادة عبارة عن الحكم الذي هو
 الذي سمته المتكلمون كلام النفس والشيء انما انشأ الله له في القرآن طه لا
 يدخله تكذيب سريعا واما قوله تعالى والله يشهد ان المناقضين لكاذوبون معايد الى
 تسميتهم ذلك شهادة لان الاخبار اذا خلا من مواطاة العقل للسان لم يكن ذلك
 حقيقته وانما كانت انما انشأ الله الخبر عما في النفس وفي هذا ما جمع القولين واعلم
 ان قول المداهب هكذا في هذه المسئلة لا يوجد مجموعا وانما يوجد منفردا في كلام
 الامامه بالنسبة الى ما حلفت بها في قول الامام في قوله الله هل هو يمين موكد
 لمفظة الشهادة او يمين يمشوب شهادة والاصح الاول **ص** وصنيع العهود كعب
 انشاء خلافا لابي حنيفة **س** اختلف في صنيع الخبر المستعمل في الانشاء كعب واشتبه
 التي تصد بها انواع هذه العهود هل هي على ما كانت عليه من الخبره او نقلت عن
 الخبره بالكليه وصارت انشاء على قولين قال في المحصول ولا شك ان في اللغة موصوفه
 للاخبار وقد استعمل في الشرع كذلك ايضا وفي استعمالات الاحكام وانما النزاع انما
 حيث استعملت لاستصحاب احكام لم تكن قبل فهل هي اخبارات باقية على الوضع اللغوي
 او انشاءات الاقرب الثاني انتهى وعراه الهدي للاكرين وكذلك الاصناف
 وعزى مغايله للحقيقة قال وهو اختيار ابيهم الطهر من علم الخلافة قال وهذا
 تفرغ على القول بالنقل الشرعي اما مطلنا لقول المعترضه او الى مجازاته اللغويه
 ولما يتأني هذا التفرغ على رأيي لما خفي انتهى واما المصنف بسببه لابي حنيفة
 وبه نظر فانه لا يعرف لابي حنيفة فيه نص وعابه ما وقع في كلام المتأخرين بسببه
 للحقيه وقد لا ذلك لما خفي من الدين الروحي وكان من ائمه الحقيه العاشرين
 بمذهبه فقال في كتاب الكناح من الامامه وقد حكى عن القراني انه نسبه ذلك
 الى الحقيه هذا الامر له اصحابنا بل المعروف عندهم انها انشاءات قلت ولذا
 قال صاحب البدع الحق ان انشاء وهذا نسأل المطلق رجعتا عن قوله طلقك

ح

ط لمن فيه يقطع
 حيه اذ هاب
 لفرق حول عبود
 قد اشرك ولا بد
 من منها في قوله
 اشكر لي لو اوردك
 حيا ومن عام لا
 شهادة من بهتان
 فما في بعض
 في تعاملها في
 في كلام المازني
 من ولا ترفع
 لمن فهو الشهادة
 طها زادون
 في انبائها
 رد وعدم العبادة
 لكن ينبغي ان
 من الاحتياط
 هذا الشرح عن
 الله عليه وسلم
 من الحديث
 مع العامه
 غير من الناس
ص والشهد
 بعب احدها

تأنيها وكذا قال غيره من المعنوية فالواو وليس معنى كونها انشأ في الشرع إلا انقلب
 عن معنى الاخبار بالكليه ووضعها ليقاع هذه الامور بل معناه ان يصح سوق
 صحه مدلولها اللغويه على ثبوت هذه الامور من جهة التكلم باعتبار الشرع انما
 من جهة بطريق الاقناع الصحاح لهذه الامور من حيث ان هذه الامور لم تكن
 ثابتة ولهذا كان جعلها انشا للضرورة حتى لو امكن العمل لثبوت اخبارها لم يجعل
 انشا بل يقول للطلقة والكوجه احدا كما طابق اربع الطلاق **قلت**
 وكذلك عندنا اذا قال تصدنا الاخيته وقال بعض المتأخرين الخوانها
 ان جرذت عن الجزية صادرة انشا لان الاحتمال الصدق والكذب وكان
 العائد مختار عن سابق فلا ينعقد بها وان ريد لها انقاع الفعل كانت انشا وان
 اريد بها الاخبار كان خبرا واحق القايلون بانها اخبارات في ثبوت الاحكام
 فان معنى قولك بت الاخبار عما في قلبك فان صل لبيع هو الرضا وضعت
 لفظه بعت للدلالة على الرضا فبانه اخبرها عما في صدره وصدق بانها ان قصد
 بهذه الصنع الحكم نسبة خارجيه فلا يدل بعت على بيع اخر غير البيع الذي بيع
 به ولا معنى للانثاء الا هذا وايضا لا يوجد في خاصه الاحاديث اعني احتمال
 الصدق والكذب للقطع بمخاطبه من يحكم عليا باحدهما **تنبيه** لا يخص الخلاق
 بالنعوذ بل يجري في الجاويل كغسفت وطلعت فالطلاق انشا فاذا اقر بالطلاق
 فعد ظاهرا ولا ينفذ باطنا وحكي وجه انه يصير انشأ حتى يحرم باطنا قال
 امام الحرمين وهو ملتبس فان الواو اقر والانثاء ثنائيان فذلك اخبار عن
 ما من وهذا احداث في الحال وذلك يدخله الصدق والكذب وهذا خلافه
ص وقال القاضي بت المرجح والتعديل لواحد وقيل في الرواية ندرت وقيل
 لا فيها **س** في الاكتفاء بخرج الواحد وتعدله في الرواية والساده مذاق
 احدها الاكتفاء به فيها وبتة قال القاضي ابو بكر وعبارته في القرب وهذا
 القول قرب لشي عندنا نفسه وان كان الماحوط ان لا يسئل في تزكية الشاهد
 خاصه اقل من اثنين والمخبر قرب من اياه انتهى **والثاني** اعتبار العدد فيها
 وهو راي بعض المحدثين ووجهه الامام والثالث **الثاني** يكتفي به في الرواية دون

والمعنى ان الاخبار
 هي التي لا ينفذ بها
 الحكم بل هي التي
 ينفذ بها الحكم
 والاشارة الى ان
 الاخبار هي التي
 لا ينفذ بها الحكم
 بل هي التي ينفذ
 بها الحكم

الشهادة
 بت بائنه
 تركه
 واذا لم
 يلقى الاطلا
 وهو الخ
س يفتي
 اخرى
 اثبت
 ذلك
 به فلا
 الفصل
 المخرج
 المخرج
 الناس
 اوتع
 الثاني
 اذ لم
 بجبا
 المخرج
 في الرواية
 وقول
 العا
 علم الرواية
 وبه

التي

الشهادة ونسب للأكثر لأن شرط الشيء لا يزيد على أصله بل قد ينقص كما في جريان
سبب بائنين وان لم ينته لزمانا الا بابعده فاذا قبلت روايه الواحد فلا تقبل
تركيبه الواحد او جرحه في اوله لان غايه مرتبه الشرط ان الحق بشرطه
واذا لم يقبل في الشهاده الا ما ثبت لم يقبل في تركيبها اقل من اثنين **ص** وقال القاضي
ببطلان المطلان فيها وقيل بذكر سببها وميل سبب التعديل وعكس الثاني
وهو المختار في الشهاده واما الروايه فكيفي الاطلاق اذا عر عن مذهب الخارج
س ينبغي ان يكون لواحد في قوله وقال القاضي بمعنى ثم لانه دخول من في سلبه
اخرى والضمير في قوله فيها عايد للجرح والتعديل وحاصله ان في التعرض
لشبه الجرح والتعديل مذاهب اختلف فيها في المطلان فيها وطالب
ذكر السبب لانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشأن لم يصلح للتركيب وان كان بصيرا
به فلا معنى للسؤال وهذا ما نص عليه في التعريف وقيل عنه امام الحسين
الفصيل الا في الثالث والثاني يجب ذكر سببها للاختلاف في اشتباها
الجرح والمبادره الي التعديل بالظاهر والثالث بذكر سبب التعديل دون
الجرح لمن مطلق الجرح بطل الفعه ومطلق التعديل لم يحصل الفعه لتسارع
الناس الي التناعتا اذا على الظاهر فلا بد من سببه قال امام الحسين وهذا
اوتع في ما عدا المصول **و** الرابع عكسه يجب في الجرح دون التعديل وهو قول
الثاني اذ قد يخرج بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه بخلاف للعدله
اذ ثبت لها سبب واحد وانما سبب الفصيل من الشهاده وبالروايه في الشهاده
لجبا لسبب في الجرح فقط وفي الروايه كفي الاطلاق اذا علم ان مذهب الخارج انه
لا يخرج الا بالموثوق الاطلاق للتودي في شرح مسلم ان معنى عدم قبول اجمع المطلق
في الراوي انه يجب التوقف عن العمل بروايته الى ان تحت عن السبب **ص**
وقول الامامين بطلانها للعالم هو راي القاضي اذ لا تعديل وجرح الا من
العالم **س** ذهب امام الحسين والراوي الى تفصيل في المسله وهو ان علمنا
علم الراوي باسبابها لم يجب ذكر السبب فيها اذا راوي بصيرا عدل ولا اوجاه
وبنه المصنف على ان هذا ليس بمذهب خلافا تقدم بل هو راجع الي كلام القاضي

شرح الزاغب
الاصح سوف
عبر الشرع انما
امور لم يكن
بما دام محتمل
تلف
من الحق احدا
وبلان
تساوان
وت الاحكام
الراضي و
نه لا يصدق
ج الذي مع
اعني احتمال
لا يخص المطلان
قربا المطلان
م باطنا قال
اجار عن
وهذا خلافه
به فوط قتل
شهادة مذاهب
قرب وهذا
كيفية الشاهد
لعدد فيها
به دون

لانه اذا لم يكن غار فابسطوا العدل لم يصلح للتركيبه فتعوله للعالم اى اسباب
 الخرج والتعديل فان العالم المنقح للخرج بامر مختلف فيه **ص** والخرج مقدم ان كان
 مرد الخارج اكثر من المعدل جماعا ولذا ان ساويا وكان الخارج اقل وتقال ان
 شعبان يطلب للخرج **س** اذا تعارض الخرج والتعديل فاما ان يكون مرد الخارج
 اقل من المعدل او اكثر او مساويا فان كان الخارج اكثر قدم بالاجماع كما قاله المازري
 والناجى وغيرهما لاطلاعه على زياده لم يبق المعدل وان ساويا وكذلك وحلى الغامبي
 في محصر القرب الاجماع عليه ايضا لكن ابن المحجب حكى قولها بتعارضها ولما خرج
 احدهما الامر **ح** وان كان الخارج اقل فالجمهور على تقدم الخرج ايضا لما سبق وتبين
 المعدل بزيادة عدده وتقال في شعبان المالكى يطلب الترجيح حكاه عنه المازري
 واعلم ان القول بتقديم الخرج **بما** شرطين ذكرهما ابن ديسق الصدي احدهما
 مع اعتقاد المذهب الامر وهو ان الخرج لا يفضل الا معسرا والساني ان يكون الخرج
 بنا على امر مجرم به اى يكونه جارا لغيره حتى اخذ ادى كما اطلع اهل الحديث في
 الاعتقاد في الخرج على اعتبار حديث الراوى مع اعتبار حديث غيره والنظر الى
 كثره الموافقة والمخالفة والتفرد والشذوذ **ص** ومن التعديل حكم مشروط بالعدل
 بالتساده وكذا عمل العالم في الاصح ورواه من لا يروى الا للعدل **س** التعديل يحصل
 بالتركيبه الصحيحه بان يقول هو عدل ويذكر تشبيهه فيقول لاني رأيت منه
 كذا ولا يذكره ولم توجهه وكذلك السماع المتواتر مما لا يتفص بالعدالة فك
 القراني وقد نص القضاة على ان من عرف بالعدالة لا يطلب له تركه وسكت عنه
 المصنف لوضوحه ويحصل بالصبي وهو الذي ذكره المصنف لغرضه وله مرات
 احدها وهو اعلاها ان يحكم الحاكم بسادته لانه لو لم يكن عدلا لما جاز بنا حكم
 على سادته وهذا اذا كان الحاكم **س** على العدالة وهذا العبد ذكره الامدي وغيره
 ولا بد منه واهله في المراج **ثم** فيه **شعبان** احدهما ان هذا انما يتقدح اذا
 منعنا حكم الحاكم بعلمه فان جورنا فقله لا التساده ظاهره ليقوم معه اصحاب
 انه حكم بعلمه باطنا وهذا يتقدح في جعل الغزالي هذه المرتبه اولى من التعديل
 بالقول وحسين بن يحيى التميمي الذي في التي بعدها فان علم يقينا انه حكم بسادته

سوها

تعديل
 الثاني
 التعديل
 على بها
 محلى في
 عمل الرا
 تعديل
 ذلك ولم يكن
 بتعديل
 تشبيه
 روايه
 عاده
 والانه
 احد
 من الخا
 في تركه
 لا يروى
 لجلاله
 الاولى
 لا يعرف
 من الخ
 وساد
 الموا
 الزيا
 اذا لم

صغير

تعديل وان لم تعلم نفسا فلا وهو ما اقتصر عليه العبد ركي في شرح المستضي
 الثاني ان هذه المبره من خواص الساده دون الروايه لكنهم ذكروها في
 كتبتديل الراوي بالاسترام ما ينسب عمل العالم بروايته تعديل اذا علم منه انه
 عمل بها لا على وجه الاحتياط وقيل لا مدي فيه الامعان لكن الخلاف
 على في البرهان ^{العزلة} المخول وعمره فلهذا عبر المصنف بالاصح قال امام الخمين
 عمل الراوي بارواه مع ظهور استناد الفعل الى روايه قال فاليون انه
 تعديل وقال اخرون ليس بتعديل والذي رآه اذا ظهرت سند فعله ما رواه
 ذلك ولم يكن من مسالك الاحتياط فهو تعديل وان كان ذلك في مثل الاحتياط فليس
 بتعديل لان المخرج سوي في الشبهات كل في الخليات وفصل الشيخ في الدين بن
 تميمه من ان يعمل بذلك في التزيب والترهيب دون غيرها وما لهما وهو اذ اقا
 روايه العدل منه قبل التمدل مطلقا وقيل نكسه والاصح الفصل ان علم من
 عاده انه لا يروي الا عن عدل كعبي بن سعيد القطان وسعيه وما لك هو عدل
 والا فلا قال المازري وهو قول الخدق وهو المختار في الاحكام ثم هذا ان
 احدهما ان هذا يفرع على جواز تعديل الراوي لمن روي عنه وفي باب تنبيه
 من الخادري حيايه وحين في انه هل يجوز للراوي تعديل من روي عنه كالحلال
 في تركه شهود الفرع للاصل الثاني النظر في الطريق الخلق بالبرن كونه
 لا يروي الا عن عدل فان كان ذلك صريحه فهو الغايه وان كان ذلك باعتبارها
 لجاله في روايه ونظرنا الي انه لم يرد في غيره الا عن عدل فهذا دون الذي
 الاول ذكره ان دمشق العبد قال وهل كفي بذلك في قبول روايته عن
 لا يعرفه فيه وقعه لبعض اصحاب الحديث من المعاصرين وفيه تشديد **ص** وليس
 من الجرح ترك العمل بمرده والحكم لمسوده **س** اي لانه يتوقف في روايه العدل
 وساده لا سباب غير الجرح وقال القاضي ان تحقق تركه له مع ارتفاع
 الموانع كان جرحا وان لم يستقصه ابي جالفه لم يكن جرحا **ص** ولا الخدي سناه
 الزنا وخوالتيد **س** فيه مسلمان **احد** ليس من الجرح الخدي الساده الزنا
 اذا لم يكل المصاب لان الخدي لا جل نصر العدد لا المعنى في الشاهد وهذا ما على اطهر

والاصح ان لا يعدل الراوي
 الا عن عدل وان كان
 لا يروي الا عن عدل
 فان كان ذلك
 صريحه فهو الغايه
 وان كان ذلك
 باعتبارها لجاله
 في روايه ونظرنا
 الي انه لم يرد في
 غيره الا عن عدل
 فهذا دون الذي
 الاول ذكره ان
 دمشق العبد قال
 وهل كفي بذلك
 في قبول روايته
 عن لا يعرفه فيه
 وقعه لبعض اصحاب
 الحديث من المعاصرين
 وفيه تشديد **ص** وليس
 من الجرح ترك
 العمل بمرده والحكم
 لمسوده **س** اي لانه
 يتوقف في روايه
 العدل وساده لا
 سباب غير الجرح
 وقال القاضي ان
 تحقق تركه له مع
 ارتفاع الموانع
 كان جرحا وان لم
 يستقصه ابي جالفه
 لم يكن جرحا **ص**
 ولا الخدي سناه
 الزنا وخوالتيد **س**
 فيه مسلمان **احد**
 ليس من الجرح
 الخدي الساده الزنا
 اذا لم يكل المصاب
 لان الخدي لا جل
 نصر العدد لا المعنى
 في الشاهد وهذا
 ما على اطهر

لم اي اسباب
 ج مقدم ان كان
 اقل وقال بن
 بن عبد الجراح
 ما قاله المازري
 وحكي القاضي
 بيان ولا يرح
 سبق وتبين
 منه المازري
 بعد احدهما
 ان يكون الجرح
 بل الحديث في
 النظر الى
 مشروط العدل
 تعديل حصل
 في ذات منه
 بالعدله كل
 وسكت عنه
 منه وله مرات
 لما جازيا لهم
 الامدي وغيره
 فما يفتح اذا
 بعد اصحاب
 من لتعديل
 منه حكم بشارة

تعديل

في التفسير

قولنا الثاني مما اذا شهدتمته بالزنا اذ ادم بكل المعصاة لان الحد اتم بخروج
 لعنه المغيرة والمخزومي جرح الراوي بذكر الزنا اذ ادم بواقعة غيره
 قد يكون فاذا قال علي الامح وحالته النووي وقال المخزومي والصواب انه لا يحمل
 فذ قال انه معذور في شهادته بالجرح فانه مسول عنها وهي في حقه فمن كفايه
 او معصيته بخلاف يهود الزنا فانهم مندوبون الي الستر فهم مقصرون وما
 قاله النووي هو الذي قطع به الشيخ ابو حامد والفاخي الحسين وغيرها ولم
 يخرجوه علي الخلاق في يهود الزنا **السادس** ليس من الجرح ارباب ما اختلف فيه
 وقال عليه بعض العلماء في مسله احتما فيه كثر الببذ الذي لا يسكر وهذا
 قال الثاني في الحنفية واصل شهادته لما سبق في اللوام علي المنسق المطون
 وكذلك قال اورد سادة المشغل لباح المعصية والمعصية والتأمل بهذا
 بناء علي ان نسقه مطون كاسبق وخالف مالك واعندنا من مقطوع فقال احد
 للعصية وارادنا منه ليعقه قال القرافي وهو اوجه من قول الثاني لئلا يمتنع
 من لتاقتضيان هذا يمنع التلذذ فيه فمن قلده فيه بمثابة من لم يتلذذ فيلزم عاصيا
 ينسق وليس كل قال فان ما حدا كحد الزنا اده محلف فاحمد للزجر فلم يراع فيه
 مذهب المالكي و ارد اربابا لكثيره عندنا عليها وهذا ما اول في غيره تعذر ما عليه
واعلم ان هذه المسله مكره مع قوله فيما سبق وقيل من اقدم علي منسق مطون
ص ولا الدليل بسميه غير مشهور قال ابن السمعاني الا ان يكون تحت
 سبل لم يسمه **س** اي ليس من الجرح الدليل بسميه الغريبه لوقوعه من الاما كاسر
 كسبان وغيره وكانه محقق في نفس الامر واسمعي ابن السمعاني ما اذا لم يسمه عليه
 لو سئل عنه لانه تزوير وايام لا لا حقيقته له وذلك بوتر في صدقه بخلاف ما
 لو كان اذا سئل عنه اجربا بسمه واصاف الحديث الي باقله فقد كان سفيها
 عينه بدلس فاذا سئل عن زجره بالخبر نص علي اسمه ولم يكنه وفضل الامدي
 من ان يكون تغيير الاسم لضعف المروي عنه فيكون حرجا وان كان لصغير من المروي
 عنه اذ ان المروي عنه اختلف في قبول روايته وهو يعتقد قبولها كاهل البدع
 فلم يذكره باسمه المشهور حتى لا يندرج فيه ولا يكون حرجا وهذا هو الظاهر لان

الاول
 ذاهو
 يعني
 الخاتم
 اما
 بالمقصود
 وشيرا
 قاله في
 الذي
 وسلم
 الحديث
 ولم
 اوسنه
 الموصول
 يخرج
 لمالك
 وغيرها
 ولي
 جهايا
 يكون
 وراهم
 الصلاح
 الله
 عليه
 حبل

المدون بوجوب العمل بخير عند لقائه خلاف الماي وسكت عما اذا لم يعلم بغيره
 ذاء وهو محتمل **ص** ولا اعطى شخص اسم اخر نسباً كقولنا ابو عبد الله الحافظ
 لعبي الذهبي نسبها باليهنفي يعني الحاكم **ص** عادة اليه في فيما يرويه عن سيحبه
 الحاكم ان يقول حدثنا ابو عبد الله والمصنف رحمه الله يقول في بعض مسائلنا
 اما ابو عبد الله الحافظ لعبي به الذهبي بنه على ان هذا ليس من التنديس للعالم
 بالمقصود وظهون **ص** ولا بايام **ص** لقوله حدثنا ورا النهروما جحون
 وشيرا الى نصر عيسى بعد ادوا الحيرة بمصر لان ذلك من المعارض لا من الكذب
 قاله في الأحكام **ص** اما تليس المتون فمخروج **ص** قال الاستاد ابو منصور وهو
 الذي تسميه المحدثون بالمدوح اي انه اذ رج كلامه مع كلام النبي صلى الله عليه
 وسلم ولم يبدئها بمطرا ان جميعه لفظ النبي صلى الله عليه وسلم وهو عكس روايه
 الحديث **ص** مساله الصحابي من اجمع مومنا محمد صلى الله عليه وسلم وان لم يرو
 ولم يظن خلاف لما يروى مع الصحابي وتقبل يشترطان وقيل احدهما وتقبل التزو
 اوسنه **ص** من موصوله بمعنى الذي وهو مع الاجماع جنس ومومنا حال من
 الموصول وهو فصل يخرج الجميع حال كعبه ولمحمد صلى الله عليه وسلم فصل ثان
 يخرج المجتمع بعده واما غير المصنف لفظه راي الراجع في مختصرين الحاجب عنه
 ذلك ان يصح النبي في قولهم راي النبي وهو ظاهر لم يطرد لورود ان ام مكسوم راي
 وغيرهما من غيبان الصحابه فانهم لم يروه ولم يعكس لان من راه في اليوم فقد راه في اليوم
 وليس للصحابي وان رفته لزم ان يكون من وقع لصر محمد صلى الله عليه وسلم عليه
 صحابيا وان لم يقع لصره هو على محمد صلى الله عليه وسلم ولا قابل به ولو قيل به لزم ان
 يكون كل من عاصره بهذه المثابه لانه كشف له ليله الاسترا وغيرها عنهم اجمعين
 وراهم كهم فلهذا عدل المصنف الى لفظ الاجماع وزاد الايمان وقد ذكر من
 الصلاح من المحدثين والامدي من الاموليين ولا بد منه فان من اجمع كاذبا صلى
 الله عليه وسلم لا يتب له صحبه قاله لغاري في صحبه حيث من صحبه النبي صلى الله
 عليه وسلم اذ راه من المسلمين فهو صحابه وحكاها الفاضل عياض وغيره عن احمد بن
 حنبل وأشار بقوله وان لم يرو ولم يظن اليه الا كذا مجرد الروايه والصحبه ولو

قال

المدون
 الخدايم بحدوث
 الم نواقفه عين
 بانه لا يعمل
 منه فمن كفايه
 يقصرون وما
 من غيرها ولم
 ما اختلف فيه
 لا يسكر ولهذا
 لفتق المنون
 را ليعلم برو
 لوع فقال احد
 السان في لاملته
 لذيول غاصبا
 فلم براع منه
 فقد رسا وليم
 سق مطنون
 يكون تحت لو
 من الكاسر
 الم بنه عليه
 نه خلاف ما
 كان سفري
 على الامدي
 صغرى المروي
 كاهل البدع
 الظاهلان

الشيء
الذي
هو
الرواية
التي
تدور
حول
الشيء
الذي
هو
الرواية
التي
تدور
حول
الشيء

ساعة سواردي عنه اولم يرو عنه وسوا اخر بهام لا وهو مقتضى لفظ الصحبة
من حيث الوضع بدليل انه يصح تقسيم الصحبة ساعة والى الصحبة مدة طويلة وكذا يصح
ان يقال صحبه ولم يرو عنه وأشار بقوله بخلاف التابعي الى انه لا ينبغي ان يكون
التخصيص باعتبار مجرد اجتماعه بالصحابي والفرق ان طلعه المصطفى صلى الله عليه
وسلم ينطبق من رويتهما او بما استهانوا ولا سيما لاحد من خلق الله مثله فالرجح في
التفسير للتابعي الى العرف وقيل لشرطان اي طول المجالسة والرواية عنه وقيل
لشرط الرواية دون المجالسة كما توهمه ظاهر هذه العبارة قال **المؤيد بن الحنفية**
لعلني والوضع يصح مذهب الاولين والعرف مذهب الآخرين وكذا قال ابن
الخطاب لكن لفظه وان انبى عليه الخلاف في تعدلهم وقيل لشرط الغزوا ورواه
سنه وهو قول سعيد بن المسيب حكاه من الصلاح وهو ضعيف يلزم منه اخراج جرير
بن عبد الله وداود بن جحر ومعويه بن الحكم السلي عن محمد بن علي بن رسول الله صلى الله عليه
وسلم عام تسع وبعده فاسلم واقام عنده اياما ثم رجع الى قومه وروى عنه ما حدث
لا خلاف في انهم من الصحابة **ص** ولو ادعي المعاصر العدل الصحبة تل وقال القاضي
ص لان وازع العدالة يمنع من الكذب وانما حكاه المصنف عن القاضي لان كلام
ابن الخطاب يقتضي ان المسلم غير منقوله ووقف فيما من حيث انه يدعي رتبته لنفسه
فهومهم فيما قال انما عدل **ص** والاكثر على عدالة الصحابة وقيل هم كغيرهم وقيل
لا مثل عنهم وقيل لا من قال علي **ص** جمهور الخلف والسلف على ان الصحابة عدول
فلا حاجة الى التخصيص عن عدالتهم لقوله تعالى كنتم خيرا مية اخرجت للناس الخطاب
للموجودين قال مالك الحزمين ولعل السب فيه انهم حملة الشريعة فلم يتوقف
رواياتهم لاخصرت الشريعة على عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولما استرسلت على سائر
العصا ر وقيل ان حكمهم في عدالة كغيرهم فعلاحت عنها ومعرفتها في كل واحد
منهم ومنهم من زعم ان الاصل فيهم العدالة الى ايام مثل عثمان لظهور الفتن ومنهم
من زعم ان من قال عليا فهو فاسق بخروجهم على الامام وهذه المذاهب كلها باطله **ص** الحق
مذهب الجمهور **ص** **مسئله** الرجل قول غير الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم **ص**
غير الصحابي يشكك فينا بغيري ونابع التابعي هل جرح هذا قول الاموليين واما الحديث

تصوير

انصحونه
عن سعيد
سي معصلا
منقطع عند
واخر به
ثم هو اصعب
قال مسلم
حجه مط
والسابق
ابن الخطاب
الذي يفتي
زعموا انه
وقال مسلم
فعله انه
اي يقول
فان السابق
اليه بلما
ساعة من
تقبل وهو
التفصيل
فان السابق
الامر
في نقد
الواسط
سبي الا

رسالة محمد بن يحيى

ينقصه نه بالنابغين كسعيد بن المسيب فان سقط واحد قبل النابغ كقول من روي
 عن سعيد بن المسيب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس مقطعا وان سقط اكثر
 سمي معصلا وعلى هذا تفصيلا لا اصوليا اعلم فما انقطع دون النابغ مرسل عند الامويين
 منقطع عند المجديين وعلم من علامه انه لا يرسل للصحابه وهو كذلك وسياتي **س**
 واخرج به ابو حنيفة ومالك والامدي مطلقا وقوم ان كان المرسل من ابيه النقل
 ثم هو اضعف من المسند خلافا لقوم والصحيح رده وعليه الاكثر منهم الثاني النابغ الثاني
 قال مسلم واهل العلم بالاحاد **س** اختلف في قبول المرسل على مذاهب اربعة هاته
 حجة مطلقا وهو قول ابو حنيفة ومالك واخذت اشهر الروايتين واخاره الامدي
 والثاني يقبل مرسل من هو من ابيه النقل دون غيره وهو قول عيسى بن امان واخاه
 ابن الحجاج وصاحب البدع وابيه النقل يدخل فيه الصحابه والنابغون وتابع
 الامويين ثم هو على القول بونه حجة اضعف من المسند خلافا لقوم من الخنفيه حيث
 زعموا انه اقوى من المسند والثالث انه ليس بحجة وعليه الثاني واخاره الثاني ابو
 ذر قال مسلم في صحيحه المرسل في اصل قولنا وتولاهل العلم بالاحاد ليس بحجة فلهذا
 نقله المصنف عن اكثر من دعي ذلك فابيه وهي الرواية التي زعم ان النابغي ادرك
 ابي بنول المرسل وفي سوية المصنف من النابغي والثاني في الامتداد مطلقا نظره
 فان النابغي قبله في بعض المواضع كاللثاني وغيره لا يقبل المرسل مطلقا ولا في الاماكن
 اليه بلما فيه النابغي حثما للباب بل زاد النابغي فانكر مرسل الصحابي اذا احتمل
 سماعه من تابعي نص عليه في المغرب **س** فان كان لا يروي الا عن عدل كان السبب
 قبل وهو مسند **س** هذا التارة الي توسط في المسئلة ويرى كلام النابغي عليه وهو
 التفصيل من ان يكون المرسل من عادته الرواية عن العدل وغيره فليس بحجة وهو
 هذا الثاني بطلاق المنع وان كان اماثا عالميا بالتوادح وعادته ان لا يروي
 الا عن عدل فيرسله حجة فاذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا تابع
 في ثقته عن يروي عنه ولان ما حد ذكر المرسل عند النابغي انها هو احتمال ضعيف
 الواسطة وان المرسل لوساها بان انه لا يخرج به فاذا علم من عاده المرسل انه لا
 سمي الا ثقته كان مرسله حجة والثاني بالمسند وقد اشار امام الحرمين الي ان هذا

في لفظ الصحابه
 طولية وكذا صح
 يكون فيكون
 صلى الله عليه
 له فالرجع في
 به عنه ومثل
 بالحدوث المثل
 كذا قال ابن
 الغزوا ووده
 عنه اخرج جرير
 صلى الله عليه
 عن معاوية
 عن ابي النابغي
 الثاني ان كلام
 ربه نفسه
 هم كغيرهم مثل
 صحابه عدل
 المناس الحظاب
 لو ثبت لوقف
 رسلت على ما
 في كل واحد
 والفتن ومنهم
 ما باطله في الحق
 عليه وسلم **س**
 واما الحديث

فصحة

مذهب الشافعي مستندا الى قوله واقبل مراسيل من المسيب لم ياعتبرها فوجدتها
 لا ترسل الا عن من يقبل خبره قال ومن هذا حاله احبت مراسيله وفي هذا فايدمان
 احداها ان الشافعي لا يرد المرسل مطلقا والنايبه انه لا يحصر القول بمرسل سعيد
 كما فهمه جماعة فلما جعل المصنف الصابط اعصارا روايته عن العدل نعم جعله كالسند
 منه نظر لما سذكر عن الشافعي انه جعله صالحا للترجيح وقال النووي في الارشاد
 اشهر عندهما ان مراسيل سعيد حجه عند الشافعي وليس كذلك وانما قال الشافعي
 في مختصر المزني وارسال من المسيب عندنا حسن فقد كصاحب الهدى وغيره من
 اصحابنا في اصول الفقه في معنى كلامه وجهين احدهما ان مراسيله حجه لما ثبت
 فوجدت مسانيد والنايبه ليس حجه بل في كثيرها وانما رجع الشافعي في الترجيح بالمرسل
 صحيح وحكامها الخطيب ثم قال لصحيح عندهما الذي لم يرد مراسيل سعيد مالم يوجد مسندا
 بخلاف من رجع بصح وذكر البيهقي نحوه والشافعي لم يقبل مراسيل من المسيب حجت لم يجد
 لها ما يوكدها وانما يرد من المسيب على غيره انه اصح النايبه لرسالة في تاريخ الحفاظ
قال النووي فهذا لام الخطيب واليهي وهما ما هما في معرفة نصوص الشافعي
 وطرفته واما قول القفال في شرح التلخيص قال الشافعي في الارشاد الصغير مرسل ان
 المسيب عندنا حجه فهو محمول على ما قاله الخطيب البيهقي **مر** وان عتقد مرسل كبار
 النايبه ضعيف يترجح كقول صحابي وفعله او الاكثر او اسادا وارسال او تياس ار
 اعتبارا و عمل العصر كان المجموع حجه وفاقا للشافعي لا مجرد المرسل ولا المنصم
مر عن الشافعي في رد المراسيل ان حدوا بواسطة محرم الفقه وتطرقوا للتزود
 الى الخبر فحث امرن به ما يوكده ويعلن على الظن القنم به فانه يقبله وذلك
 تتاول صور احداها ان يعتد بقول صحابي وفعله فان الظن بقوى عنده
 ما يسيها بقول الاكثر من اهل العلم وطرف لنا في ان الشافعي يريد اجماع او قول العلم
 مردد عليه الكلام وانما ارادوا اكثر اهل العلم نالها ان يسند غير مرسله قال في
 المحصول وهذا في مسند لم نعم احجه باساره يعني والا فالعمل حميد بالمشيد
 رابعها ان يرسله راي اخر مروى عن غير سيوخ الاول خاتما ان يعضه تياس
 سادسها ان ينتشر ولا يكثر سابعها ان يعضه عمل اهل العصر به وانشاء المصنف

بنود

يقوله كان المح
 في هذه المواضع
 مرسله
 الشافعي ان
 كل ضعفين
 الاحتجاج با
 خبر الواحد
 لجزءه والكل
 فاذا كان قو
 غر وورد على
 غير مرسله فق
 اخر يكون
الاول ان
 القول بان
 به ولهذا قال
 النبي وقابله
 لغارضا وق
 ولا استطاع
 هذه الامور
 بقوله كبار
 في الرسالة
 ها وانما فر
 موجود في
 صفة لها
 القوي

بقوله كان المجموع محجة الى الجواب عما اعترضه القاصي وغيره على الشافعي
 في هذه المواضع بان قول القاصي لا يمتنع به كغيره وذلك قول الاكثر ومجبه
 مرسل او ضمير الضعيف لا يوجب العتول واحاب المحققون بان مراد
 الشافعي ان الاحتجاج بالمجموع فان حاله الاجتماع يشرطنا غالباً وهذا شان
 كل ضعيفين اجتماعاً لان الظن يقوى فلا يلزم من عدم الاحتجاج بالاضعف عدم
 الاحتجاج بالاقوي ولم يعهد الشافعي على مجرد المرسل ولا على المضم اليه ونظره
 خبر الواحد اذا احتج به القراين بقيد النطق عند قوم مع انه لا يعيد ذلك
 لفرده ولا لقرائين مجرداً فان قيل هذا صحيح اذا كان المضم اليه ضعيفاً
 فاذا كان قوياً كما مستند فالعمل حينئذ بمجرد المضم ولهذا قال ان الحاجب الاول
 غير وارد على الشافعي والثاني وارد فليس بل هو غير وارد ايضا لانه اذا استند
 غير مرسله فقد انضم مستداني يرسل وذلك يوجب التعويه ايضا حتى لو عارض مستد
 اخر يكون راجحاً عليه لكونه مستد او مرسل معاً والاخر مستد فقط **نسبها**
الاول ان يرسل نصوص الشافعي في الرسالة وجردها مصرحه بان لم يطلق
 القول بان المرسل حينئذ يصير محجة مطلقاً كما نقله المصنف وغيره بل شيوخ الاحتجاج
 به ولهذا قال الشافعي بعد ذلك ولا استطع ان اتول المحجة بنته كقولها بالنصل
 انتهى وقابله ذلك انه اذا عارضه متصل كان المتصل مقداً عليه ولو كان حجة مطلقة
 لعارضا وقد قال القاصي في القريب قال الشافعي في هذه المواضع استجب بقوله
 ولا استطع ان اتول المحجة بنته بثبوته بالنصل قال بعد نص على ان القول عند
 هذه الامور يجب لا واجب لكن قال السهقي مراده بقوله احبنا الحسن **الثاني** به
 بقوله كما قالنا يعني على ان هذه الاسباب تخص بعد دون صغارهم والى هذا اشارنا في
 في الرسالة فيستدرك به على اطلاق المزاج والمختصر وغيرها اعتقاد مطلق المرسل
 لها وانما فرق بين كبار التابعين صغارهم هنا لان الماخذ عندهم من هذا القوة وذلك
 موجود في كبار التابعين دون غيرهم **الثالث** قوله ضعيف فاعل عضد وقوله مخرج
 صفة له اي ضعيف صالح للترجح لضعفه عن ضعف الاصلح للترجح فلا اثر له وكذا
 القوي اذا حاجه له بالمرسل لان ذلك المستد في مثله المخرج الضعيف مستد

هذا فإيدان
 ليرسل سعيد
 نعم جعله كالسند
 في المرسل
 قال الشافعي
 وغيره من
 حجة لا راشت
 الترجيح بالمرسل
 لم يوجد مستد
 حيث لم يجد
 بازم الحفاظ
 ومن الشافعي
 يرسل ان
 مرسل كبار
 او قياس ار
 ولا المضم
 من التردد
 له وذلك
 يعوى عنه
 او قول العزم
 سله قال في
 بالسند
 في عضده قياس
 واشار المصنف

فوق قال او اسناد غير متهم من استقام **من** فان فخره ولا دليل سواء فالظاهر
 الامكان لاحله **س** هذا الذي رجحه توسطين قولين فان لما ورد في باب
 الربا من الخاوي دعم ان الشافعي يفتح بالمرسل اذا لم يجد في الباب دلاله سواء وان
 لم يفتح من المرحان وقال السبكي الشافعي يقبل مراسيل كتابنا لما عين اذا انضم
 اليها ما يوكدها فان لم ينضم اليها ما يوكدها لم يقبلها سواء كان مراسيل ان
 المسيطره **من** مسله المكره حوازل نقل الحديث بالمعنى للعادق وقال الماوردي
 ان معنى اللفظ وتل ان كان يوحيه علما وتل لفظ مرادف عليه الخطيب وسفر
 سيرن وتعلق ورازقي وروى من ابن عمر **س** في روايه احدث بالمعنى مذاهب
 احدثها حوز وعب قوله كما لوروي باللفظ وبه قال الايمه الاربعه واكثر السنن
 لكن بشرط ان يكون الراوي عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف مواضعها وان لم يرد
 ولا ينقص فيه وتساوي الاصل في اجلاو المعنا بشرط امام الحرمين ان يعطى بالشاوي
 لغة فلوطن ذلك لم يحرر لان الخطاب ما نفع بالحكم واخرى بالمشابه وغير ذلك
 ما سمع تعالى فيه حكمة فلا يجوز تغييرها عن وضعها والما في حوز ان نشي اللفظ
 لانه قد عطل اللفظ والمعنى وعجز عن احدهما بلزمه اذا اطره لاسباب ان تركه
 قد يكون كما للاحكام فان كان يحفظ اللفظ لم يجز ان يوده بعينه لمن في كلامه
 الرسول من الفصاحه ما لا يوجد في غيره وهذا قول الماوردي في الخاوي بسنه
 وجعل محل الخلاف في الصحابي اما غير الصحابي فلا يجوز له قطعاً والثالث
 ان كان يوجب العلم من اللفظ احدث فالمعول فيه على المعنى ولا يجب مراعاة اللفظ
 واما الذي يجب العمل به من نفسه ما لا يجوز الاخطال بلفظه كقوله محرم
 الكبير وغلبها السليم وخمس تهلن في الجبل واحرم حكاة ابن السهماني وجماع المعن
 اصحابنا و**ا** رابع يجوز ابدال اللفظ بما مرادفه دون غيره وعليه الخطيب
 البغدادي و**ا** خامس النع مطلقا سواء كان عارفا بدلاله الالفاظ ام سطر وهو
 مذهب ابن سيرين واختاره ثعلب وابوكرا رازقي من الحنفية ورواه ابن السهماني
 عن ابن عمر **من** مسله الصحيح يفتح بقول الصحابي قال صلى الله عليه وسلم **س** اي
 حلال على سماعه منه لان الظاهر من حال الصحابي انه لا يحرم بذلك الا فيما سمعه

المرسل

دعي

وحتى الامم
 الله عليه وس
 حكم ما سمعه
 الصحيح في كلام
 ابن الخاوي
 عن في كلامه
 فهو معول
 روايته عن
قلت
 مرسل الصحابي
 ان رها
 وان كان
 ردا وصونا
 اذ يقول
 وان لم يسمع
 والهدى
 الخلاف في
 ذهب ابو
 ذلك الخبر
 السماع
 ايضا ثم
 في انه
من وكذا
 وان الامر
 انه لا يظن

للسواة فالظاهر
ما ورد في باب
باب دلالة سواة وان
كبابا لنا حين اذا الضم
واكان مرسل ان
للعاذرة وقال الماوردي
في الخطيب وسفر
بالمعنى مذهب
ربعه وأكثر السند
موافقا وان لا يزيد
من ان يعطى السناد
لشابه وغير ذلك
وذا ان شي اللفظ
فلا سواة ان تركه
غيره لمن في كلام
في في الحاوي ليسه
تظعا والثالث
لا يعبر عن اعاء اللفظ
ظه كقولهم سحر بها
سهماني وجماله
وعليه الخطيب
لا لفظ ام لا وهو
رواه ابن السمعاني
عليه وسلم **س** اي
ذلك الا كما سمعه

سج

وحتى الامدي وابن الحاجب عن النجاشي انه تردد بين ان يكون قد سمعه من النبي صلى
الله عليه وسلم وبين غيره بيني علي عدا له جميع الصحابة من يقول بعد انهم محكمه
حكم ما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ومن لم يقل بها فتا المرسل وهذا هو مقابل
الصحيح في كلام المصنف لكنه زعم في شرح المختصر انه اخلاف في ذلك وان حكاه
ابن الحاجب والامدي من النجاشي اي كروهم وكذا قال الهندكي في الزايمه
عن في كلامه على المرسل فاما الصحابي اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فهو رسول الله فيه خلاف لظهوره في الروايه عنه صلى الله عليه وسلم وسفير
رواياته عن الصحابه وغيره فادح لثبوت عدالتهم واما احتمال روايته من ابني ياد
قلت لكن النجاشي في القريب لما ذكر المرسل واحتمل روايته قال وكذلك
مرسل الصحابي اذا احتمل سماعه من ابني وهو مذهب اسناد ابني ومعرب
ان برهان في الاوسط فقال انه الاصح ويحصل من كلامه خلاف في سبب المنع
وان كان التعليل عدلا هل هو احتمال روايته عن ابني وعن صحابي قام به مانع كما
ردا في صنوان وغيره وقال ابن الاثير ظاهر النقل وليس نصا صحابه
اذ يقول الواحد منا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعناد اعلي ما نقل اليه
وان لم سمعه منه **ص** وكذا عن فان على الاصح **ش** لظهوره في النجاشي وصحة الضار
والهندكي وليس مقابل الاصح المنع بل التوقف كما تنصيه كلام المحصول واما
الخلاف في ان فانما ذكر المحدثون بالنسبه الى عبد الصعابي قال ابن عبد البر
ذهب ابو بكر البردجي ان حرفان محمول على الامتلاء حتى بين السماع في
ذلك الخبر بعينه من جهة اخرى قال والجبرود على ان من وان سوا اذا ثبت
السماع واللقى انتهى نعم لا يبعد التسوية من عن وان اجرا الخلاف بالنسبه للصحابي
ايضا ثم رات الهندكي صرح به في عن فقال منهم من ذهب الى انه ظاهر
في انه اجزه به انسان اخر عنه عليه الصلاة والسلام وهو سابق لما سبق والمرسل
ص وكذا سمعته امره في **ش** اي على الاصح لانه وان اختلف في صيغ الامر والنهي
وان الامر نهي عن صداده الى غير ذلك فالظاهر منه مع معرفته باللعنه وعدالته
انه لا يطلق ذلك الا عند تحققه وحكي النجاشي في القريب عن بعض من العلم انه ليس

سج

بحجة الاحتمال ان يظن كما ليس بامرا **م** او امرا **س** اي لصيغته التثنية
 لا تصرفه الي من له الامر وهو النبي صلى الله عليه وسلم فيكون حجه وعن الصيرفي
 والكرخي انه متردد من امره وامر كل الامه او بعض اولاده **ص** او ثم او اثن
 في الاظهر **س** ان ذلك وان احتمل ان مستنده استسناط او فاس لكونه من الشرع
 تصيغه اليه صلى الله عليه وسلم لكنه ضعيف وفي حكاية المصنف الخلاف نظر
 فقد قال الشيخ ابواسحق في النصرة اذا قال صحابي رخص لنا بكذا ارجع الي رسول
 الله عليه وسلم بلا حلال **ص** حرفي الاكثر يخرج بقوله من السنة **س** حلاله على سنة
 الرسول عليه الصلاة والسلام لانه المنادى عند المطلاق وهذا ما عليه الامام
 والامدي والمناجوز ويؤيد قول التابعي في الامم فتب عدد الخبر وان ليس
 والفعال من نفس صحابيان لا يعولان السنة الامم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وخالف الصيرفي والكرخي والمحققون كما نقله الامام في البرهان احتمال ان يرد
 به سنة الرسول عليه الصلاة والسلام ويشهد له قول الصيدلاني في اسانبل
 الخطا ان التابعي في القديم كان ركي ان ذلك مرفوع اذا صدر من الصحابي او
 التابعي ثم رجع عنه لانهم قد يظنونهم ويردون سنة البلد فان قلت
 يخرج من هذا ان هذا لا يخص الصحابي ولهذا ذكر التابعي قول سعيد بن المسيب اعصار
 الرجل بالمفقه لفرق بينهما فتقبل له سنة فقال نعم قال التابعي فيسببه ان يرد
 سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت مراده انه بصيرته سرا وحديثه فلا
 يخرج به الامع الامعاد باسبق جلال ما اذا كان قائله صحابيا فانه لا ارسال فيه
س كما معاشر الناس او كان الناس يفعلون في عهده صلى الله عليه وسلم **س** كان
 الظاهر من حال الصحابي قصد لعلم الشرع وحكاية الهدي عن الاكثرين وذلك
 المصنف ايضا ان يكون فيه خلاف لتصرحه بقول الاجماع المعتضد النبي صلى
 الله عليه وسلم **ص** فاحتمل في عهده وكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون
 في الشيء المافه **س** هذه ثلاثة صيغ متقاوثة وهي دون ما قبلها فهذا اني بالغا
 اول ان لا يصرح لجميع الناس وهو دون ما قبلها لان الصيرفي كما يحمل طائفة
 مخصوصه وحكي ان الصلاح عن ابي الاسماعيل انها تكونه من المرفوع اما اذا قال

كما فعل
 يصرح بعهد
 فتعاضد
 بالعباد
 في التي التاد
 وبها يعود على
 ابلا وحديث
 عنه اعلا
 وسلم فانه
 او من حكا
 صلى الله عليه
 وان على امر
 يد كقول
 امام الخبر
 لرد الس
 بعد الغز
 الاحم
 السوي
 منه وير
 سماعه
 فالماوله
 ومن يود
 الرتبة
 او فرعام
 عبي وان

كما فعل ولم يضعه لعهد النبي صلى الله عليه وسلم فوفون بلا خلاف **أسيما** ان
 يصرح بعهد صلى الله عليه وسلم وهي دون ما قبلها من جهة عدم التصريح **لكنهما** بالتقدم
 فتوما من جهة تصريح جميع الناس بمصطلح نساويها والظاهر رجحان تلك لان السيد
 بالبعد ظاهري في القبر وهو تسرع فالتصريح بقوله حاشية كما نوالا يعطون اليد
 في التي السابقة وهي دون الكل ولهذا احرها لعدم التصريح بالنبي صلى الله عليه وسلم
 وبما يعود عليه الصمير في قوله **كانوا** **خامسة** مستند غير الصمير في قوله
 املا وحديثا فقرأه عليه فساعد **س** اذا كان الراوي غير صحابي ثم انب روايته
 عنه **اعلاها** ان يسمع قراء السخ املا وعدها من غيرها املا **اقدا** بالنبي صلى الله عليه
 وسلم فانه **ان تعلم** احبابه السنن ويقرأ عليهم القرآن وسوا كان ساعده من خطه
 او من كتابه **تاثيرا** قراته على الشيخ والشيخ ساكت يسمع اقتدا بالذي قال النبي
 صلى الله عليه وسلم سالت اهل العلم فاحدوني اني على اي جلد يمانية وترب عام
 وان على امراء هذا الرحم فصدق عليه السلام قوله هذا واقره عليه وكان الناس
 يذكرون الصحابة رضي الله عنهم الاحكام مفقودون الحق وينكرون الباطل بشرط
 امام الحرمين في صحة القتل **ان يكون** بحيث لو فرض من القاري عرف او تصحيح
 لرواه الشيخ وسوها عن صاحب حيث ان القاري لعرض على الشيخ ما يقراه ويقول له
 بعد الفراغ هل سمعت مقول الشيخ نعم وما صح به المصنف انما دون السماع هو
 الاصح وقيل مثل وقيل فوته وذكر صاحب البديع ان اول قول المحدثين ان
 السوية هو المختار وخص الخلاف بما اذا اقر الشيخ من كتابه انه قد يسهو ولا فرق
 منه وبين القراء عليه اما اذا اقر الشيخ من خطه فهو اعلا بالاتفاق **تاليها**
 ساعده بقراء غيره وهي المرتبة الثالثة بشرط قوم اقر الشيخ **بأنطقا** **س**
 فالماوله مع الاجازة فالاجازة كخاص محامس في عام فعام في خاص فخاص
 ومن يوجد من سله فالماوله فالاعلام فالوصية فالرحادة **س**
 الرتبة الرابعة فالماوله مع الاجازة بان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه
 او مرعا مقابله مقول هذا سماعي رواي من فلان فادره عنني واحرق لك روايته
 عني وانما قال مع الاجازة للتبنيه على الاعلا انواع الاجازة واجمعوا على صحة

فعام في عام

بعضه السبا المنعون
 وعن الصيرفي
 او ثم او اوضح
 يكونه من المشرع
 الخلاف نظر
 ارجع الى رسول
 حلاله على سنة
 عليه الاما فر
 اللغز وان عاين
 صلى الله عليه وسلم
 ان احتمال ان يرد
 لاني في سان بل
 ومن الصحابي او
 قد فان تلك
 بعيد من المستحاضار
 فقي يقببه ان يرد
 رولا وحديث فلا
 انه ارسل منه
 عليه وسلم من كان
 من الاكثريين وكل
 تصد النبي صلى
 او لا يعطون
 ما نظروا في الفا
 كما يحمل طائفة
 المرفوع اما اذا مال

قاله القاضي ما من في الامناع واما اخلفوا في انها في سب السماع ام لا كما حكاه
 ابن الصلاح وسمع انها منقطه عنه وحكاه الحاكم عن الساجي وصاحبه المرفي المرفي
 ولهذا في المصنف بعدها بالغا ليسه على المزاني في الرتبة وقال ابن خزيمة في ترمذه
 الشاع حكاه عنه الخطيب ونايه هذا الخلان نظهر في انه هل يجوز له ان يصير على
 قوله اخبرني او حدني قال الهندكي والظاهر انه لا يجوز له ان يشرع بطق السمع
 بذلك وهو لذب اتمامه الاجازة المحدده عن المناوله وهي اقسام اعلاها
 ان يخرج الخاص في خاص بان يقول اجرت لك الكتاب الفلاني فانها ان يخرج الخاص
 في عام مثل اجرت لك او اجرت لكم جميع مسموعاتي والخلاف في هذا النوع اقوى
 من الذي قبله والجمهور على جوبه فانها ان يخرج لعام في خاص مثل اجرت للملين
 او لمزادك جاني روايه البخاري في تبعه جماعة وخبره الخطيب وغيره وانها
 ان يخرج لعام في عام مثل اجرت لجميع المسلمين ان يرووا عنى جميع مسموعاتي المرجه
التاسعه الاجازة للمردم تبعها اجرت للملان ومن يوجد من نسبه وقد فعله
 ابو بكر بن ابي داود فقال اجرت لك ولو لك ديلم الممله اما لو ذكر المقدم
 ابتدا فقال اجرت لمن يولد للملان فالسمع المنع التاسعه المناوله المجزئه بان
 ياوله الكتاب ويقول هذا من حدتي ارسامي ولا يقول اورده عنى فكلام المصنف
 بعضهم التيه بها وانها دون ما قلها وليس كذلك بل لها صوران
 احدهما ان يصير على المناوله بالفعل ويقول خذ هذا الكتاب واخبره
 بساعه ولا ياذن له في روايته قال ابن الصلاح وهي مناوله هتله لجمهور الرواه
 با عند الجمهور وحكى الخطيب عن قوم جوازها التاسعه الاعلام المحدد
 عن المناوله والاجازة بان يقول هذا سماعي من فلان وهذه اولي بالمنع من
 اليه فلما طيس له ان يرويه عنه خلافا لمن جرح وطاعة من المحدثين والظاهره
 حتى قالوا لو قال لا تروه عنى رواه لمن ذلك الكتاب قد يكون مسموعه وكما
 له في روايته لخلل علمه منه فلا يخون روايته التاسعه الوصيه بالكتب
 بان يوصي المرادي بكتاب يرويه عند موته او يوصي شخص بعرض المصنف انه
 يجوز به روايه المرص له لذلك عن الجوهي قال ابن الصلاح وهو بعيد جدا وانكره

هذا الحديث في صحيح البخاري
 كتاب الادب باب من يروي عن النبي
 صلى الله عليه وسلم في الحديث
 في قوله صلى الله عليه وسلم
 من يروي عني في الحديث
 في قوله صلى الله عليه وسلم
 من يروي عني في الحديث

المراد

عليه

عام لا تحاكمه
حبيه المرئي
ان حريمه في سنة
له ان يستصرعا
من طوق الشرح
قسام اعلاها
ان يخرجها
بذ اللوع اقوي
الاجرت للدين
طيب وغيره
موتاني المرجه
نسله وقد نقله
ذكر المقدم
ولد المجتهد بان
في كلام المصنف
لها صوران
باب والخبيرة
له لا يجوز الراء
علام الجهد
ولي بالبيع
من والظاهره
مسرعه والبال
صيه بالكتب
من المصنف انه
يد جندا وانكر

عنه

عليه ان ابي لدم وقال لوصيه ارفع رسته من الوجاره بلاطلاق وهي معمول
بها عند الشافعي وعنه كاساني فهداه اولي لعائمه الوجاده وهي معدود
مولد ليس عن العرب بان عهد الحديث يحظر رجل يقول وجدت لخط فلان
او مرات بخطه ولا يجوز اطلاق ما واقفا وهي معمول بها عند الشافعي ونظار
اصحابه خلافا لعظمه المحدثين والفقهاء اذ قد يعلى على الظن بل يقرب من الموضع
صح ذلك عن المرودي عنه والالاند باب النقل **مس** ومنع الحرني والبيع **بمع**
والعاشي الخين والماوردي الاحان ونوم العامه من اوالعاشي ابوالطيب
من يوجد من نسل زيد وهو الصحيح والاجماع على منع من يوجد مطلقا **مس** المهربر
على الروايه والعل بالاحان ومعناه اذا سمع عند ان يخبره روي هذا بطريق
صحيح فهو به هو عنه يقتضي الاحان فتصل السند واذا اتصل جاز وحلى
الباقي فيه الاتفاق ولكن منع من اطا نعيم من المحدثين منهم الحافظ ابوالشيخ
الاسفهايني وابراهيم بن اسحق الحرزي وكذلك شعبه وابوزرعه الرازي
وقال ما رايت احدا يفعلوه ولو تسا هلنا لذبت العلم ولم يكن للطلب معنى **مس**
ومن الفقهاء القاصيان الخين والماوردي وقالا وصحت الاحان لبطلت
الرحله وهذا الاحتجاج قاله مثله شعبه فيما حاه **مس** الحطيط **بمع** هو قول للشافعي
رواه الربيع عنه ونقل عبد الوهاب عن مالك ونقله في الاحكام عن ابي حنيفة
وقال ابوطاهر الرازي من قال لغيره اجرت لكل من تردى عنى فكأنه يقول له
اجرت لك ان لا تب علي اذ الشرح لا يبيع روايه ما لم يسمع وقال ابن حزم انها عليه
غير جائزه وفي المسله مذهبنا ان كان المحدث والمختار يعلمان ما في الكتاب
من الاحاديث جاز والافلا وهو اختيار ابي بكر الرازي من المصنفه ونقل عن مالك
فعلني هذا الاحان بكل ما تبث انه من مسرع الشرح لا يجوز ضرره انها لا يعلمان
جميع تلك الاحاديث وقال في البديع المختاران كان الخبر عالما بما في الكتاب
والمجاز له فيها صا بطا جارت الروايه قال لا بطلت عندي حنيفه ومحمد وصحت
عندي يوسف بن جهمان كتاب العاشي لانه فأن علم ما فيه شرط عندهما
لا عنده والاحوط ما قاله صوابا للسنه وخطا لما وا **مس** ح **مس** ان اصلاح الجواز

بمع

الطوك

بانه اذا جاز له ان يروي عنه مروياته فقد اخبى به باجله فهو كما لو اجاز بهما
 تفصيلا واجلان بما غير متوقف على التصريح قطعا كما في العدة على الشيخ ومنع
 قوم الاجازة العامة كاجز جميع المسلمين ومنع القاضى ابو الطيب الاجازة
 للعدم ابتداء اجرت من لو جرد من نسل زيد وهو الصحيح لان الاجازة في حكم
 الاخبار بالمجازي جملة فلا يصح الاخبار للعدم لا يصح اجازته وجودها الخطب
 وغيره وانعقد الاجماع على الاجازة للعدم مطلقا اى على العموم وكما اجاز
 من معدوم لمعدوم **فصل** ما حواه المصنف من ربهيم الحربي تابع فيه ان
 الصلاح وكذا حواه عنه الخطيب ثم روى في موضع اخر عن سليمان بن اسحق الملا
 قال سالت ابرهيم الحربي قلت سمعت كتاب الكلبى وقد تقطع على والذي هو
 عنه يريد الخروج فكيف ترى في تزي استخيرة او اساله ان يكتب به اى قال
 قل له يكتبه اليك فقول كتابي فلان والاجازة ليس في سياق الخطيب
 قد ذكرنا فيما تقدم ان ابرهيم الحربي كان لا بعد الاجازة والمناولة شيئا وهما
 قد اخارا المكاتبه على اجازة المشابهة والمناولة اذن المشابهة في روايه
 العين والمكاتبه مراسله بذلك قال فاحتب ان ابرهيم رجح عن القول الذي
 اسلفناه عنه الى ما ذكره ههنا من تصحيح المكاتبه واقما احتاروا لها على اجازة
 المشافه فانه قصد بذلك اذ لم يكن المستخبر بما استجابه لتخفه مقوله من
 اصل الخبر ولا مقابلته به وروى ان ابرهيم ذهب الى ان الاجازة لمن لم تكن له
 نسخة مقوله من الاصل ومقابلته به ليست شيئا لان تصحيح ذلك سماعا للراوي
 ومقابلا باصل كتابه وربما كان شيئا غيرا لبلد الذي لطالب فيه متعددا لا بعد
 المشقة كما لما تبته بما روى وانفاده الى الطالب اقرب الى السلامة واجدر
 بالصحة **ص** والفاظ الروايه من صناعه المحدثين **س** اى العاظم الراوي
 منذ الاداء اذا غلب بالطريق السابق من صناعه المحدثين فلا وجه لذكرها
 هنا خوفا من غلط العلوم **ص** **الكاتب في الاجماع**
س قدمه على القياس لانه معصوم من الخطا بخلافه **ص** وهو اتفاق بمتعدد
 الامه بعد وفاه محمد صلى الله عليه وسلم في عصر علي اى بركان **س** الاتفاق بين

K. 10172
 10172
 10172

بعم الاموال
 اتفاق بين
 السلفه و
 الله عليه و
 المعصرا
 وهذا الق
 يكون في ع
 والعقل
 عليه ان
 يكون قوله
 ثونه للا
 اللسان
 العصور
 الاتفاق
 وادخلها
 تصويه
 اما سكره
 الاعصار
 من سوغات
 خير من امر
 ودصلنا
 اى امركا
 بن امر وا
 امان وعق
 دقا للا

بعم الاموال والاموال والسكون والقرى ونحوه من هذا فصل حرج به
 اتفاق بعضهم وانفاق العامة وبإضافته الى الامه حرج اتفاق الامر
 السالفه ونحوه بعد وفاء النبي صلى الله عليه وسلم الاجماع في منتهى صلى
 الله عليه وسلم فلا يعقد ونحوه في عصر حرج توهم اجتماع كلهم في جميع
 الاعصار الى يوم القيمة بل يكفي وجوده في عصر لم يصحح عليهم وعلى من بعدهم
 وهذا القيد زاده الامدي ومن لم يذكره قال المصودا انه وانما
 يكون في عصر ونحوه على اي امر كان يع الامان والنفق والاحكام الشرعية
 والعقلية والتعريف فإيه هذه القيد ما في شروحه في ما تعد وقد ورد
 عليه ان محله جمع ان له ثلثه فمقتضى انه لو لم يكن في العصر المجتهدان لا
 يكون قولها اجماعا واجاب المصنف بان مجتهد لا يكتب لبا اذ ليس جمعاً استط
 ثونه للاضافة وصيت البا وانما هو مفرد فدخل الاسان فصاعداً لان المفرد
 للصفات عام فان قلت فيلزم ان يكون قول الواحد المجتهد اذ لم يكن في
 العصر سواء اجماعاً والمختار خلافه قلت لا لخروجه بلغة الاتفاق فان
 الاتفاق انما يكون من اثنين فصاعداً وانما كعصر او لم يدخل عليه صيغة عموم
 وادخلها على الامر مبيهاً على ان سكر من الخاب لها قد يظهر في ابي الراي
 تصويبه لان الاعصار كلها سواء والامور كلها سواء لكن عبارة المصنف هو التصريح
 اما سكره عصر فلانه لا يظهر فرق بين عصر وعصر فان الحكم للقدر المشترك من
 الاعصار كلها فعصر كمراد به العميقة من حيث هي حتى لو ابتداءه جاز لانه
 من سوغات الابدان بالنكر عند النفا ان يراد بها الحقيقة من حيث هي بخورجل
 خير من امرأة وتمر خير من مراده لان لوجه غير مقصوده فاندفع الابهام
 وحصلت لفائدة المسوغه للابدان واما التصريح بعيم مانع الاجماع منه فقولنا
 اي امر كان ولا ذلك لفرق ظاهر بين الامور المتري الى اختلاف العتامة التي
 من امر وامتواختلافه في ان الاجماع في العتامة بل هو صحيح وفيما اصله
 امانه ونحو ذلك ولم نقل احد بالفرق بين عصر وعصر فلما ظهر الفرق نص على اليوم
 دفقاً للايهام بخلاف العصر ثم اورد على نفسه انه لو لم يترق الاعصار لما كان

كما لو اجاز بها
 على الشخ ومنع
 الطبيب الاجاز
 الاجاز في حكم
 وجودها العقب
 وم وكانها اجاز
 في تابع فيه ان
 من من المصنف الخلاب
 والذي هو
 به ان قال
 قال الخطيب
 وله شياء وهما
 في روايه
 قول الذي
 لها على اجازة
 فغره مقوله من
 لم يكن له
 سماعاً للراوي
 متعدد لا بعد
 لانه واجدر
 ما ظا الراوي
 وجه لذكرها
في الاجماع
 اتفاق مجتهد
 اتفاق جنس

قال الخطيب
 له شياء وهما

لما كان عصر السالين لا يسمون فيه الاجماع بخلاف اعصار هذه الامم ولما
 قال قوم ان الاجماع مختص بعصر الصحابه واجاب بان الخلق لم ينشأ عن
 اختلاف الاعصار في انفس بل عن المختلفين فالقابل باختصاص الاجماع لهذه الامم
 يدعي لميرهم بذلك فالخلاف اجل اهل العصر لا للعصر فلم يقل احد الاجماع مختص
 بعصر الصحابه بل انه مختص بالصحابه ونظيرها في هذه الامم ما لو كان بين الصحابه تابعي
 مجتهد وذلك كثير فاجمعوا دونه فان قلنا مختص بالصحابه لم يعتد بخلافه
 فيهم وان قلنا مختص بالعصر نفسه اعتد له من اهل عصرهم **ح** فعلم اختصاصه
 بالمجتهدين وهو اتفاق واعتبر قوم وفاق العوام مطلقا وقوم في المشهور يعني
 اطلاق ان الامم اجتمعت لا اصغار الخيرة اليهم خلافا للامدك **س** مسائل هذا
 الباب كلها مستقرجه من هذا التعريف وتبادع المصنف في ذلك تحت بلوح للفظ
 الاكفاء بالتعريف عن النظر في اجاد المسائل فاعلم اي من قولنا مجتهدا اختصاص
 الاجماع بالمجتهدين اي لا اعتبار الا بهم ولا اعتبار بقول العوام وفاقا ولا خلافا
 وهذا قول الاكثريين لا يتم ليسوا من اهل الاجتهاد فلا يحجب بقولهم كالصبي المحنون
 ولان قول المجتهد بالنسبة الى العوام كالنص بالنسبة الى المجتهد فكان ان حجب
 النص لا يتوقف على رضا المجتهدين فكذلك حجب قولهم لا يتوقف على رضى العوام
 به وتدل بقولهم مطلقا اي سوا المسائل المشهورة والحقيقة لان قول الامم
 انما كان حجب لعصم عن الخطا ولا يمنع ان يكون العصم من صفات الهيبة الاجتماعية
 من الخاصة والعامة وحيد لا يلزم من ثبوت العصم للكل ثبوت البعض وهذا
 ما اختاره الامدي ونقله الامام وغيره عن القاضي وفي السلسلة مذهبنا ان
 انه يعتبر وفاقهم في المشهور دون الخفي كدقائق الفقه وهو ما حكاه القاضي
 عبد الوهاب في المحض وابتدأ المصنف بقوله بمعنى ان الخلق محل الخلاف وان
 اطلاق اللفظ اي اذا خالفت العوام واجمع العلماء لم يقول اجمعت الامم
 ام لا اما عدم الاعتداد بقولهم فلا خلاف فيه واليه اشار بقوله اول وهو
 اتفاق وهذا عكس ما فهمه جماعة عن القاضي والصواب ما ذكره المصنف وتدل
 صرح القاضي في الترتيب ان خلاف العوام لا يعتبر به وقال فيه في الكلام على الخبر

ان

الربيل

الربيل
س المسائل
 في ذلك
 من فانه
 في مثل
 الاجماع
 والفتوى
 تعتبر
 لعدم
 للاحكام
 وليس
 والربيل
 مواضع
 العامي
 نظر
 ونسب
 ومنهم
 اختص
 انما
 في حجب
 الامم
 فالخلاف
 تعتقد
 عداه
 ديوان

الربيل لأعرب بقول العولم وفاقا ولاخلافا **ص** واخرون الاصول في الفرع
ش المهتد الذي يعتبر ليس هو المهتد كيف كان بل هو المهتد مطلقا والمهتد
 في ذلك الفن الذي يحصل الاجماع على مسله من مساله فاما لو كان مجتهدا في
 فن فانه لا يعتبر قوله في فن اخر لانه عاى بالنسبه اليه فعلى هذا المعتبر
 في بل اللام انما هو قول المظن لا غير في مسائل لقعه قول الممكن من
 الاجتهاد في القعه لا قول المكلفين واحتملوا في الاصول الذي ليس ليعبه
 والقعه الذي ليس باصول هل يعتبر في الفرع على اربعة مذاهب احدها
 يعتبر قولها نظرا لما لها من الاهليه المناسبه بين العين والماني الاعتبار
 لعدم اهليه الاجتهاد ونالها اعتبار قول الاصول دون لقعه كما نط
 للاحكام لانه افرز الى مقصود الاجتهاد واستنباط الاحكام من مآخذها
 وليس من شرط الاجتهاد حفظ الاحكام واحسان القاضي وقال الامام الخن
 والسابع اعتبار قول القعه اجمالا للاحكام دون الاصول لكونه اعرف
 مواعع المتفاق والاختلاف واعلم ان المصنف انما ذكر المسله عقب
 العامي ليرتبطا عليها فان من اعتمد وفاق العامي اعتبر الاصول والقعه اما في
 نظرين اولى ومن منع نفسه من الحقها بالعامي نظري لعدم الاجتهاد
 ومنهم من ادخلها نظرا الى تفاوت الرتبه ومنهم من فصل قاعها القعه
 ومنهم من اعتبر الاصول **ص** وبالمسئله فخرج من كفر **ش** علم من قوله مجتهد الامه
 اختصاصه بالمسئله فلا اعتبارا بالكافريه لان ادله الاجماع لم تساوله
 انما نادى المؤمنين على الخصوص ولانه غير مقبول لقول ولا اعتبار به
 في حجه شرعيه ولا بقول المتبع الذي كفره يدعنه لعدم دخوله في مسي
 الامه المشهود لهم بالعصه وان لم يعلم هو كفر نفسه ولا خلاف فيه فان لم يفرق
 فالجواز انه لا يتعد الاجماع دونه نظرا الى دخوله في مفهوم الامه وقيل
 نتعد دونه وقيل لا يتعد عليه بل على عه يجوز له مخالفة اجماع من
 عداه ولا يجوز ذلك ليعبه واعلم انه ساقى ان الاجماع قد يكون على امر
 دينوي وحديثي فلا يعبدان لا يخص المسلمين لاسيما اذا بلغ الجمهور حد

الامه ولما
 من لم يتساعن
 للاجماع لهذه القعه
 حذا الاجماع من
 الصحابه تابعي
 به لم يتعد لانه
 تعلم اختصاصه
 المشهور في
 مسائل هذا
 في بلوح للعقن
 في اختصاص
 وفاقا ولاخلافا
 صمم كالصبي والمجنون
 لان ذلك ان يخيه
 في صبي العولم
 في قول الامه
 الهيه الاجتماعيه
 لبعض وهذا
 مذمومات
 لو ما حكاها القاضي
 فلا تان في
 اجمعت الامه
 قوله اول وهو
 من المصنف وتند
 الكلام على الخبر

النوازل ولم يشترط في ثبوت النوازل الاسلام **ص** وبالعدول ان كانت العدالة
 وكما وعدمه ان لم يكن ونالها في الفاسق فيعتبر في حق نفسه ورابعها ان
 بين ما حذر **ش** علم من قوله مجرب احتصاص الاجماع بالعدول ان جعلنا العدالة
 ركنا في الاجتهاد فان لم يلبس بركن لم يحصل اجماع بالعدول وعلم منه حكاية
 قولين في اعتبار قول الفاسق وان ما حذرهما السابقان لعدالة ركن في
 الاجتهاد ام لا وتدفع المصنف في باب الاجتهاد ان لعدالة لا يشترط فيلزم
 منه رجح اعتبار قول الفاسق لكن الماكرس على عدم اعتبار ثم في هذا البناء
 نظر من جهة ان اهلية الاجتهاد الذي هو استنباط الاحكام وتصحيح المفاسد
 وربب المقدمات الى غير ذلك مما لا يتعلق بها بالبيان اصلا والثالث يعتبر
 خلافه في حق نفسه دون غيره ورابعها ان بين ما حذر **ص** والاولا قال
 ابن السجاني ولما سبه قال وعند هذا القابل يفارق لعدول الفاسق لان
 العدل اذا ظهر خلافه جاز الامساع عن استعلام دليله لان عدالته
 بمنه عن اعتقاد شرع بغير دليل قال وهذا كله في الفاسق بلا تاويل اما الفاسق
 بناويل فكيفه ومدعى السابق على قبول شهادته اهل الاهواء وهو محمول
 على ما اذا لم يورد الى التكثير والاولا عبر به **ص** وانه لا بد من التمسك وعليه
 الجمهور وناسها نصر الامان ونالها الملاية ورابعها بالبع عدد النوازل
 ان سماع الاجتهاد في مذهبه وسادتها في اصول الدين وسابعها لم يكون اجماعا
 بل حجة **ش** علم من قوله مجرب الامه انه لا بد من ذلك فان جميعهم فلو حالف
 واحد لم يكن قول غيره اجماعا وهذا مذهب الجمهور والساني نصر الامان
 لا الواحد ونالها نصر الامه لا الواحد ولا الامان ورابعها ان يبلغ
 المتل عدد النوازل بعد اجماع دونه والا عند حكاية الغزالي والامدي
 وقال القاضي في محصر القريب انه الذي يصح عن ابن جرير واما مشران
 سومت اجماعه الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتد به بخلاف
 ان عباس في العول وان لم يشوغوا له الاجتهاد بل اكره عليه كالمعتاد
 وربما الفصل فلا وهو قول الخرجاني من الحنفية ووجه الشرحي عن ابي بكر

الارزي

الارزي
 يكون اجزا
 قال الهند
 وبه يشع
 محبة و
 لم يحصل
 لم تعين
 الاجماع
 اما ان
 فما نقول
 لم يرد
 من ابي
 لم يكن احد
 اعتقاد
 ان المتابع
 الاجتهاد
 خلافا له
 فخر الدر
 لقول
 اي سئل
 اعتبار
 فان كنت
 الاجماع
 ومن لم
 تمام الا

كانت العدالة
رابعا ان
جعلنا العدالة
علم منه حكاية
ركن في
توسط فيلزم
في هذا البناء
مع المفاتيح
لذلك بعد
فلا قال
العاس فان
عدالة
ويل اما العاس
وهو محمول
وعليه
التوازي
لا يكون
لوحا لث
في بعض الاما
كما ان بلغ
عزالي والامدي
فان شران
به كخلاف
كالمتعم
في عن ابي ك

الارابي

في قوله وعلمنا العدالة
الارابي والسادس بغير اصول الدين دون غيره من العلوم وساعتها لا
يكون اجامعا وطعا والظاهر انه جمعه ليعتد ان يكون لراجح متمسك الخالف
قال الهندي والظاهر ان من قال انه اجماع فاما جعله اجماعا ظاهرا قطعيا
وبه يستعرا يراد بعضهم وحكي تامنا انه اجماع ووجهه وما سعت انه ليس
بجمعه ولا اجماع لكن الاول اتباع الاكبر وان كان المحرم محال لهم **ص** وانه
لا يخص بالصحابه خلافا للظاهر **ص** لان الادله على كون الاجماع جمعه
لا تفترق بين عصر وعصر **قال** ابن حزم ذهب داود واصحابنا الى ان
الاجماع انما هو اجماع الصحابه فقط وهو قول لم يجوز خلافه لان اجماع
اما ان يكون عن نوبت والصحابه هم الذين شهدوا النبوة فان قيل
فانقولون في اجماع من بعدهم الجوزان مجموعا على خطأ فلنا هذا الجوز
لم من احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم انما من ذلك بقوله لانرا طائفة
من امي ظاهرين على الحق والماي ان سبعة الاقطار بالمسلمين وكذا العدد
ممكن مد ضبط اقوالهم ومن ادعى هذا لم يفت كذبه على احد امي **ص** وعدم
اعتقاده في حياه النبي صلى الله عليه وسلم **ص** علم من قوله والا فلا اطلاق للمجهود
ان لما يعي المجهود معتبر معهم فان نشأ بعد نفي الخلاف في انقراض الخلاف
المجهود اذا كان موجودا في عصر الصحابه فلا يعتد باجماع الصحابه مع مخالفة
خلافا لعموم لنا ساول له الاجماع لا لكل واستدل كبيرون منهم الامام
محمد بن ابي اسود الصحابه للما يعي مخالفتهم ورجوعهم اليه في بعض الوقايح
لعول ان سلوا الحسن وان عاتق لما سئل عن ندر دوح الولد سلو سر وقا رقصه
اي سلمه في العفة وهذا لم يدل ان ذلك جوز عند اختلاف الصحابه فلا يلزم
اعتبار قوله عند الخلاف اعتباره عندنا نصه وهذا اذا كان مجهودا وتاجم
فان نشأ بعدهم اي صار مجهودا بعد الاجماع فملافة من علي انه هل بشرط في
الاجماع انقراض العصر بشرط انقراضه قال لا ينعقد اجماع الصحابه مع مخالفة
ومن بشرط لم يعتد بخلافه وهو ما قطع به الغزالي وابن السعاني كمن اسلم بعد
تمام الاجماع واعلم ان هذه المسئلة من جملة افراد القليل الذي محال له الواحد

١٤٠

الارابي والسادس بغير اصول الدين دون غيره من العلوم وساعتها لا
يكون اجامعا وطعا والظاهر انه جمعه ليعتد ان يكون لراجح متمسك الخالف
قال الهندي والظاهر ان من قال انه اجماع فاما جعله اجماعا ظاهرا قطعيا
وبه يستعرا يراد بعضهم وحكي تامنا انه اجماع ووجهه وما سعت انه ليس
بجمعه ولا اجماع لكن الاول اتباع الاكبر وان كان المحرم محال لهم **ص** وانه
لا يخص بالصحابه خلافا للظاهر **ص** لان الادله على كون الاجماع جمعه
لا تفترق بين عصر وعصر **قال** ابن حزم ذهب داود واصحابنا الى ان
الاجماع انما هو اجماع الصحابه فقط وهو قول لم يجوز خلافه لان اجماع
اما ان يكون عن نوبت والصحابه هم الذين شهدوا النبوة فان قيل
فانقولون في اجماع من بعدهم الجوزان مجموعا على خطأ فلنا هذا الجوز
لم من احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم انما من ذلك بقوله لانرا طائفة
من امي ظاهرين على الحق والماي ان سبعة الاقطار بالمسلمين وكذا العدد
ممكن مد ضبط اقوالهم ومن ادعى هذا لم يفت كذبه على احد امي **ص** وعدم
اعتقاده في حياه النبي صلى الله عليه وسلم **ص** علم من قوله والا فلا اطلاق للمجهود
ان لما يعي المجهود معتبر معهم فان نشأ بعد نفي الخلاف في انقراض الخلاف
المجهود اذا كان موجودا في عصر الصحابه فلا يعتد باجماع الصحابه مع مخالفة
خلافا لعموم لنا ساول له الاجماع لا لكل واستدل كبيرون منهم الامام
محمد بن ابي اسود الصحابه للما يعي مخالفتهم ورجوعهم اليه في بعض الوقايح
لعول ان سلوا الحسن وان عاتق لما سئل عن ندر دوح الولد سلو سر وقا رقصه
اي سلمه في العفة وهذا لم يدل ان ذلك جوز عند اختلاف الصحابه فلا يلزم
اعتبار قوله عند الخلاف اعتباره عندنا نصه وهذا اذا كان مجهودا وتاجم
فان نشأ بعدهم اي صار مجهودا بعد الاجماع فملافة من علي انه هل بشرط في
الاجماع انقراض العصر بشرط انقراضه قال لا ينعقد اجماع الصحابه مع مخالفة
ومن بشرط لم يعتد بخلافه وهو ما قطع به الغزالي وابن السعاني كمن اسلم بعد
تمام الاجماع واعلم ان هذه المسئلة من جملة افراد القليل الذي محال له الواحد

هل يورث وهذا قال القدراني هذه المسئلة انما تصور الخلفان فيماع من يوافق
 على ان اجماع الصحابة سدع خلاف واحد منهم كما سبق انما من ذهب الى انه لا يدفع
 اجماع الاكبر بالاقبل كيف ما كان فلا يخص كلامه بالناهي **ص** وان اجماع كل واحد
 من اهل المدينة واهل البيت واخلفا الاربعه والسبعين واكثر من اهل المصيرين
 الكوفة والبصرة **ع** قوله غير محجج من نوع خبر ان اي علم من نعم محمد
 الامه ان اجماع من ذكر ليس محجج لانهم ليسوا كل الامه والاول خالف فيه بالكل
 فاجراء اكثر الصحابه على طاهره وادله بعض الصحابه على رجحان روايتهم على غيرهم
 مع مخالفتهم غيرهم لهم وقد اسما بالسابق اليه في القديم فدمج روايه اهل المدينة
 على روايه غيرهم وبعضهم قال اراد اجماعهم اولى مع محور الجماعه وبعضهم قال
 اراد الصحابه وبعضهم التايعين بالبعينه وقالان دسقل العبد الذي يقطع
 به ولا يصح سواه ان عليهم انما يعقوب في ما طرعه النقل وما يقتضي العاده فانه
 لو يعقل العلم التغير ورمائه واماس بل الاجتهاد فلا هذاع انه قد ادعى انه لم
 يختلف في مسله في غير المدينة الا وقد اختلف فما اهل المدينة انهم والماي
 خالف فيه السبعه محجج بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
 البيت صفي الخطا واجب بالانزاح في الزواج لدفع التهمه عنهن وساقفا يدل
 على ذلك فان قيل لو كان المراد الزواج لقبيل عكس الرجس فليس لانه اراد
 معهم غيرهن من المذكور كعلي والحسن والحسين واذا استهل الجمع على مذكر وموت على
 المذكر لقوله تعالى تعين من امر الله رحمه الله وبركاته علىكم اهل البيت
 والناك خالف فيه ابو خازم من الحسينيه وتعبير المصنف بالخطا احسن
 من تعبير الخاحب بالامه الاربعه لانه اظهر في اراده ابي بكر وعمر وعلي
 رضي الله عنهم والاربع خالف فيه قوم لقوله اقتدوا بالذين من بعدي اي بكر
 وعمر واما من راسدس حتى الخلفان فيه عن طائفة ومدركهم انصار الصحابه
 في هذه البلاد دون غيرهم وهو في الحقيقة راجع لخلاف الظاهرية المخصصين
 له بالصحابه الا انه احض من ذلك **ص** وان المعول بالاحاد حجه وهو الصحيح
 في الكل **ش** اي في المايل السنه اليه وفيه نبيه على الخلفان فما لكن الصحيح ها

قال

عنه

الغزالي

ان المقول بالاحاد ججه لان لاجماع من جمله الادله فلا يسترط النوار في
 فعله فاسا على فعل السنه وهذا ما صححه الامام والامام والامام وخالف
 الاكثر ون شرطوا النوار في فعله بمحض باننا علمنا عبدا لواحد لاجماع الصحابه
 عند نقل العدد وخالف الاكثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اما
 اذا فعل لاجماع بطريق الاحاد فلا يجوز ان يستدل به الامام للناس على عمل لاجماع
 ولم ينعقد بالناس في قواعد الشريعة هذا كلام الشيخ ابى حامد الاسفرائيني والشيخ
 الاول وقال الغزالي من جعل ما خذ لاجماع دليل العقل واسخاله الخطا لحكم
 الپاده لزمه اشراط عددا النوار ومن جعل ما خذ السبع اختلفوا على قولين
ص وانه لا يسترط عددا النوار وخالف امام الحرمين **ص** اى علم من يجهل انه
 وجود مسي الجمع ولا يسترط في الجمع بلوغ عددا النوار عند الاكثر ان ادله
 لاجماع يدل على عصه المومنين والامه مطلقا من غير فرق بين بلوغ عددا النوار
 ام لا خلافا للامام والى رايه في برهان ذهب بعض الاصوليين الى انه يجوز
 الخطا ط علما العصر عن مبلغ النوار وجوز الاساد ابواسمق وقال لو اجعوا
 سكان اجاعهم ججه ثم طرد قياسه فقال يجوز ان لا يجرى في الدرهم انت واحد
 ولو اتفق ذلك فعوله ججه كالاجماع قال الامام والذى ترضيه وهو الحق انه يجوز
 الخطا ط عددهم بل يجوز شعور الزمان عن العلماء وتعطل الشريعة واما القول
 بان اجماع الخططين عن مبلغ النوار ججه فهو غير مرجح فان ما خذ لاجماع يستدل
 الى طرد العاده ومن لم يحسن اسناد الاجماع اليه لم يستقر له قدم فيه اى
 فعلى هذا هاسلطان حوار ذلك وهل هو ججه ام لا والامام بوابق على
 الاول ولكنه يخالف في الثاني ولام المصنف فيه واعلم ان العيوب انما ججه
 اذا قلنا بنسب الاجماع بدليل السبع فاما من ينسب بدليل العقل كما ما مر
 الحسين وهو ان الجمع الكثر لا يمكن بواطونهم على الخطا عاده فلا بد من اشراط
 النوار عنده **ص** وانه لو لم يكن الا واحد لم يجمع به وهو المختار **ص** اى علم
 من قولنا اتفاق انه لو لم يكن في العصر الا محمد واحد فليس ججه لان عصمه
 امانت للامه وقال الاساد ابواسمق انه ججه وعزاه الهندي للاكثر

مع من يوافق
 الى انه لا بد من
 لاجماع كل واحد
 هل المصنفين
 بعين مجتهد
 لفت فيه ما لكر
 هم على غيرهم
 اهل المدينة
 وبعضهم قال
 والذى يقطع
 والعاده فانه
 ادى انه لم
 والى
 الرجب اهل
 سابقا يدل
 تالانه اراد
 وموت على
 اهل بيت
 ما احسن
 وعرف على
 يدك اى لكر
 اسناد الصحابه
 المخصصين
 وهو الصحيح
 كى الصحيح ها

اعراض العوام والاشياء والاشياء
الاشياء والاشياء والاشياء

فصل ما كرهه لئس باجماع فلا خلاف فيه **قلت** ذكرنا القرافي انا ان اعتبرنا
مواقفه العوام فاذا قال الواحد تولا وساعده العوام فهو اجماع الامم يكون
حجه وان لم يمتنع الي قولهم فلم يوجد ما يحقق مع اسم الاجتماع لانه لسند عبي
عنه يسمى **اجماعا خاصا** وان يعرض لبعض الاشراط وحالف احد وان نورك وسلم
شرطوا اعراض كلهم او عالمهم او علماء بعضهم اقوال اعتبارا لعامة الناس والناظر
وقيل بشرط في السكوت وقيل ان كان فيه مهله وقيل ان بقي منهم كبير وانه
لا بشرط مادي الزمن واشترطه امام الحرمين في **الطبي** **قوله** من قوله في
عصرانه لا بشرط في انعقاد الاجتماع اعراض عصر الجمع ومنه مذا هب **اجمعها**
عند المحققين انه لا بشرط بل يكون انما هم حجه وان لم يعرضوا حتى لو رجع
بعضهم كانت الحجة عليه **والثاني** بشرط وهو قول احد واحسان بن نورك وسلم
الرازي من اصحابنا وان قلنا بهذا فصل بشرط اعراض كلهم او اعراض عالمهم
او اعراض علماءهم لانه اقوال منبئيه على الخلاف السابق فالقابل لشرط
عالمهم هو القابل بانه لا يعتبر ممن ندر عن الجمع والقابل لاعراض الكل هو
الذي لا بشرط سوا من ذلك **والثالث** ان يكونا اشراط لصحة خلاف القول
وهو راى الهندجي واحسان الامدي والرابع ساعد بل لاعراض فيما لا مهله
فيه ولا يمكن استدراره من قبل **فصل** في استباحه فرج دون غيره وحكاية ابن السعدي
وساقي نظيره في السكوت وانما استدران لم يبق من الجمع الا عدد يقصون
عن اقل عدد المواز ولا يكثر من بقايتهم وعلم بان انعقاد الاجتماع حياه الفاضل قوله
وانه لا بشرط اي لا بشرط في اعراض العصر مادي الزمان وطول الملك
وفصل امام الحرمين ان يكون الاجتماع معطو عامه فلا بشرط فيه الا اعراض ولا
طول الملك بعد قوله وبين ان يكون حكما مطلقا عند الجمع من الى الزمن ولا
بدونه من ظله الزمن فاذا طال ولم يفتح على طوله لواحد منهم خلاف هذا لخصي
بقاعده الاجتماع وقيل ان الحاجب مذهب الزمان في اصل المسئلة انه ان كان
عن فباشر اشراط وان لا وقال الهندكي فصل الامام بين ان يعلم ان متمكم
ظلم فليس حجه حتى يطول الزمان وتكررا الواقعة قال ومعنى هذا انهم لو

العرضا

ان صواعقه
حجه وان
المستفي
يقول وكذا
في الزمان
تسبوا
بي على
ضبط الز
الزمن ح
حجه وهو
انما صار
الي ان اح
ويجمل
خلافا لما
ان يكون
ان حاز
اذ لم يص
ان كان
ذلك في
ظهور
القابلية
انما تص
واما بعد
فاطعا
على قول

ان في صواعب الاجماع لا يتم حجته ولو بقوا بعد الكور ويطاول الزمان يكون
 حجه وان كان طوعيا ولا بعدا لا يراض ولا الطاول وعلى هذا فانصار
 المصنف في الفعل عن الامام على تمامي الزمن وحده ليس بعد بل لا بد ان
 يقول وتكرر الواقعة وغايه الامام في البرهان بشرط ما ذكرناه ان يعلت عليهم
 في الزمن الطويل ذلك الواقعة وترداد المعروض فيها ولو وقعت الواقعة
 تسبقوا الى حكم وتمام تناسوها الى ما سواها فلا اخر للزمان واكمله هذه ثم
 بني على ذلك اهم لو قالوا عن طين ثم ما توالى على الفور لا يكون اجما غام اشارة الى
 ضبط الزمن فقال المعبر من لا يعرض في مثله استقر الاعم العفيري على راي
 الاعم حاصل قاطع وما نزل منزله القاطع **الاجماع** وان اجماع السالطين غير
 حجه وهو الاعم **ش** علم ذلك من قوله الامه فاجماع الامم السالفة لتس حجه لانه
 انما صار حجه بالشرع والشرع لم يرد الا بعينه هذه الامه وذهب الاستاذ ابو الحسن
 الى ان اجماع كل امه حجه ولم يبقوا ان الخلاق في كونه حجه عندنا او عند غيرنا
 ويحتمل انه عندنا اجماع حجه والا فلا وفيه نظر **د** وانه قد يكون من قبيل
 خلافا لما منع جواز ذلك او وقوعه مطلقا او في الحقي **ش** علم من اطلاق الاجتهاد
 انه يكون مستندك الى النص والاختلاف فيه ويكون عن قياس وبنه مذاها **ح** حدها
 انه حار واقع وعليه الجمهور وما يها جابر غير واقع والالت انه غير ممكن
 اذ لا تصور اتفاق الخلق ككثير في مظنه الظن وهو قول داود وان جري و الرابع
 ان كاستامان عليه جازا وحقه فلا **قال** **الف** الفرج عندي لا يستحيل
 ذلك في العاده لكن بعض صور الاجماع تنشعب في الطون فيستحيل عند عدم
 ظهور الظن ودينه النظر في الواقعة الاجماع على ذلك الظن البعيد عاده ثم اختلف
 العالمون بالواقع في انه يحرم مخالفة اذا وقع مع اطباهم على انه حجه **ص** وان
 انما تصدق على اجد القولين قبل استقر الخلاق جابر ولو من آحادت بعدم
 واما بعد منهم لمعه الامام وجوه الامدي مطلقا وقيل الا ان يكون مستند **م**
 قاطعا واما من غيرهم فالاصح يمنع ان طال الزمان **س** اذا اختلف اهل العصر
 على قولين ثم اتفقوا فله حالان احدهما ان يكون قبل استقر الخلاق للجمهور

٥

ويعرض عن كونه حجه عندنا او عند غيرنا
 واولان ان السالطين هم السالطين

ان اعتبرنا
 اج الامه يكون
 مستدعي عددا
 في نورك وسلم
 في والدار
 منهم كبروانه
 من قوله في
 مذاها **ح** حدها
 احي لو رج
 نورك وسلم
 عن عالمهم
 بل استداط
 من الكره
 خلاف القول
 فيها لامه
 كاه ان السقا
 في بعضون
 الفاضل قوله
 قول التكت
 قراض ولا
 الى الظن ولا
 في هذا الحقي
 ان كان
 ان يتكلم
 بزانهم لو

١٣٥

والله اعلم
بما يخفى
والله اعلم
بما يخفى

على جوانب خلافا للصحة كرجوعهم الى الصديق في بيان ما نعى الزكوة بعد سن الخلف
 فيه وفيه مسلمان احدها اذا اختلف اهل العصر على قولين فهل يجوز لاهل
 ذلك العصر بعينه بعد استقرار الخلاف الامتناع على احد القولين والتمسح من
 المصير الى القول الاخر فيه فيه خلاف مبني على اشتراط انفراد العصر فان شرطه
 حاز وطعا والاضمة مداهب احدها وهو احتاد الامام انه لا يجوز مطلقا
 والثاني وهو احتاد الامدي نكسه والثالث يجوز ان كان مستندا فانهم
 على الخلاف العيان والاجراء والادليل قاطع المسئلة الثانية اذا اختلفوا
 على قولين ومضوا على ذلك فهل ينصرون بعد اجماع العصر الثاني بعدهم على
 احدهما حتى يسمع المصير الى القول الاخر وهو الجمهور الى امتناعه منهم الاشركي
 واحمد بن حنبل وامام الحرمين والقرافي وذهب جماعة الى الجواز واسار بن بوليه
 وان طال الزمان الى انه اذا نادى الزمان المظالم على قولين يجب تعني العرف
 بانه لو كان يندح وجهه في سقوط احد القولين مع طول المناجحة لظهر ذلك
 في الباخرين فحينئذ لا يجعل ذلك اجما تاجلان ما اذا قرب فانه اثر للاختلاف
 السابق وهذا التفضيل اختاره امام الحرمين قال لكا المراسي ذهب قوم الى ان
 هذا النوع لا يتصور واليه ميل امام الحرمين والذين حالوا بصوره اختلفوا على
 ثلاثة طرق فقيل بان اجماع التابعين لا يوجب وتبيل بان الاجماع لا يصد
 عن اجتهاد والخلاف على قولين يقتضي صدور الاقوال عن الاجتهاد وقال الامام
 استحاله لصوره من حيث انه اذا نادى الخلاف في زمان متداول يجب يقتضي
 العرف بانه لو كان يندح وجهه في سقوط احد القولين مع طول المناجحة لظهر
 في المناجحين فاذا امرو الامر الى هذا انتهى ولم يجدد بلوغ ما عاب الحكمه فلا يبع
 في العرف درس مذهب غلغل الذب عنه فان فرض الاجماع يحمل على بلوغ خبر
 عن الحكم بمنه سواء كانوا اخطا بصين فيه من مجال الطنون **مر** وان للمسك
 باقل ما تبيل **مر** اخذ السابق ما قبل ما قبل اذا لم يجد دليلا وواقفه القاضي
 وكبرون وخالفه قوم **مر** له اختلاف العلام في ربه الكافي قيل كرهه المسلم
 وقيل النصف وقيل بل الثلث فقط فاخذ به السابق ووطن جماعة انه راجع للاجماع

ما

الاجماع فان
 الملك ضر
 ادراج المص
 ذلكا الى
 سوطه به
 فيه سعو
 الدليل
 فان سار
 ما تبيل
 العرف ولا
 غير ذلك
 محمدا على
 فاما اذا
 لما اختلف
 لم باخذ
 اختلفوا
 بالمثل
 استكال
 شرط
 وقوم ان
 الساكون
 رددت
 النظر
بشر
 القول

والاجماع فان الامه اجتمعت على ذلك الاقل فان واجب الكل او النصف فنقد
 الملك ضروره كونه بعضه فالصل مطبقون على وجوب الملك وهذا هو الظاهر
 ادراج المصنف لشيء الاجماع لكن القاصي بالبراهين المتعرب ذكر ان بعضهم عدا
 ذلك الى المتعرب م قال — ولعل المناقل عنه زل في كلامه وقال العراقي هو
 سقوطه فان المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا يخالفه فيه والمختلف
 فيه سقوط الزايده والاجماع فيه وحيد فليس بمسكبا للاجماع بل مجموع بين
 الدينين الدال احدهما على ثبات الاقل والاخر على نفي الزايده وهو البراه الاصليه
 فان شارحه العبدري ليس بمسكبا للاجماع اية ابطال اريان على اقل
 ما قيل اما في اقل ما قيل فهو مسكبا للاجماع بدليل قوله المجمع عليه وجوب هذا
 القدر ولا يخالف فيه لهم وما اراد سارع فيه والاصل براه الذمه منه فلا مال
 لغير دليل لها وسببه اخر وهو ان السانعي انما اخذ بالاقول اذا كان الاقل
 محمدا عليه ولم يدل دليل على اراده بل الزايده منغيبه بالبراه الاصليه
 فاما اذا دل دليل على الزايده اقوي من البراه الاصليه فلا اخذ بالاقول ولهذا
 لما اختلف الناس في العدد الذي يعتقد به الجمعه فعيل اربعون وقيل ثلاثه
 لم يخذ السانعي بالاقول لانه وجد دليلا اقوي من البراه الاصليه وكذلك لما
 اختلفوا في عدد العسلات من البلوغ فعيل سبعون وقيل ثلثه فلم يخذ السانعي
 بالاقول لانه وجد في الاكثر دليلا اقوي من البراه الاصليه وما ذكرناه يتدفع
 استكاله من ارادها على هذا الاصل **ص** اما السكوتي فانهما حجه الاجماع واربعا
 بشرط التعارض وقال ابن ابي هريره ان كان فسادا بواسع المرزى عكسه
 وقوم ان وقع بها يعون استدراكه وقوم في عصر الصحابه وقوم ان كان
 الساكنون اقل والصح صحه في اسمه اجماعا خلف لعن في كونه اجماعا حقيقه
 ردد متاره ان الشكوت المجرى عن امان ربي وسخط مع بلوغ الكبر وصفي مهله
 النظر عاده عن سله اجهاديه نكته فيه وهي صوره السكوتي بل طلب طين الحما
بشر يتناول اطلاقه المتعارف في كذا السابق القول والسكوتي وما سبق في
 القول والاجماع السكوتي فهو ان يعني واحدا وسكت الباقون بعد علم ونظرم

في بعد سن الخ
 هل يجوز لاهل
 من والمع من
 عصر فان شرطه
 يجوز مطلقا
 مستندا فانهم
 اذا اختلفوا
 بعدهم على
 هم الاشرى
 سار بقوله
 في تعني البر
 لظهر ذلك
 للاختلاف
 قوم الى ان
 اختلفوا على
 مانع لا يصد
 وقال الامام
 تحت يقتضي
 لثابته لظهر
 بل كونه ثلاثه
 بل بلوغ خبر
 وان التمسك
 فقه القاصي
 بل كونه المسلم
 في راجع للاجماع

ومنه مذاهبا أحدها انه ليس اجماع ولا حجة لاحتمال توفقه في المسئلة او دمه
 بل انصوب كل مجتهد وحماه الفاضل ابو بكر من السابق واخاره وقال انه احضر
 اقواله وامام الحرمين قال انه ظاهر مذهبه ولهذا قال لا ينسب اليه ما كان يقول
 قال الامام وهي من عباراته الرشيقة وقال الغزالي في المتحول نص عليه في المبدية
 الثاني انه اجماع وحجة وحماه الامدي عن بعض اصحابنا واخاره صاحب
 البدع والثالث حجة لا اجماع وبه قال الصريه واخاره الامدي وان الجواب
 في محصر الكبر وقال لا اجماع قطعي وبه الامدي في مسله انقراض العصر
 شرطيه وهو ما قبل انقراض العصر فاما بعد انقراضه فانه يكون اجماعا والاربع
 اجماع بشرط انقراض العصر وهو رأي الشدح من اصحابنا وقال الشيخ في اللع انه
 المذهب قال فاما قبل انقراضه فعمل بقوله انه ليس اجماع وطعا او على الخلاف
 طريقان وانما مثل اجماع ان كان مسلما ان كان حكما وهو قول ابن ابي هريرة كذا
 حماه الامدي والذي في الحصول عنه لان كان من حكام ومنها فرق اذ يلزم
 من صدور من الحاكم ان يكون فانه على حجة الحكم فقد عسى الحاكم وهذا وجه
 اعراض المصنف عن ذكر مقالته في الشق الاخر لما لم يجر له فيه شيء والسادس
 عكسه قاله ابو اسحق المرزبي معلل بان المطلوب ان يصادر من الحاكم يكون عن
 شأور والسابع ان وقع في عيوب استدراكه من اذنه دم واستباحه فرج
 كان اجماعا وان لا يلاحظه ان السماعي والتاسع ان كان في عصر الصحابة كان
 اجماعا والافلاحيه المادري التاسع ان كان الساكنون اقل كان اجماعا والا
 فلا حياه الشخي الخفيه وما صححه المصنف سبعة اليه الرابع حيث قال في
 كتاب النص المشهور عند اصحابنا ان لا اجماع الشكوي حجة وبل هو اجماع فيه
 وجمان وقال الشيخ ابو اسحق في شرح اللع انه اجماع على المذهب واسار المصنف
 لانه ان الخلاف حبيد في سميته اجماعا لانه لان التفرع على كونه حجة وفي
 كونه اجماعا حقيقة زرد من ان المشكوك المحدث عن ما رات الرعي والخط
 مع العلم بلوغ جميع اهل العصر لواقعه ولم تحالفوا ومعهم عليهم مهلة النظر
 عاده في مسله واقعه في محل الاجتهاد لفرج الانفاية وخرج بالكلفيه مالم

كانت المسئلة
 طرح المواضع
 بعد استقراء
 ولم ينسب
 على الخلافة
 مع العلم
 وقال الر
 حجة
 علم من قوله
 وقد يبرأ
 دعي او د
 بحسب الامور
 الغزالي و
 من فصل
 دون التا
 واما الع
 لجواز معرف
 السابع و
 امام معص
 ارضه الر
 حيث ان
 لعبد الام
 الاعس
 اول الام
 لم يكن لعبد

بل هو انه

كانت المسئلة في تفصيل شخص على اخر وهذه شروط الاجماع السكوني بل يغلب
 بل من الموافقة ام لا وفات المصنف من لشرط ان يكرر مع طول المدة وان يكون
 بعد استقرار المذاهب **ص** وكذا الخلاف فيما لو لم يستمر اذا اتى واحد
 ولم يشر به هل يقصده ولم يعرف له مخالف ذهب بعضهم الى انه اجماع او حجة
 على الخلاف السابق بل ان لفظا هو جوبه اليهم مع انتشاره فيكون كالسكون
 مع العلم به وعلى هذا تاتي مذاهب التفصيل لكن اكثرها على انه ليس بحجة
 وقال الرازي ان كان القول مما نعت به البلوي كان كالسكوني واسلم يكن
 حجة **ص** وانه قد يكون في ديوكي وديني وعلى لا يتوقف حجة عليه **ش**
 علم من قوله على امرانه يستدل بالاجماع في الامور الدسوية كما لا راد واكرهين
 وقد يرد الحيثية وامورا اخرى بل دلالة الاجماع لم تفصل بين ان ينعوا على امر
 ديني او دنيوي وللتاخي عبد الوهاب فيه قولان ووجه المنع ان المصاح مختلف
 حسب الزمان فلو كان حجة للزم ترك المصاحح وايثبات ما لا يفصل حجة ووطع به
 الغزالي وقال ان التبعاع في انه الامح لا لهذا الماخذ المعترف بل ذكر ائمة وهم
 من تفصل بين ما يكون بعد استقرار الراي وبين ما يكون قبله فقال بحجة الاول
 دون الثاني حكاية الهدي واما الامور الدينية كوجوب الصلاة والزكاة فبالامعان
 واما العقلي فيستدل به بما لا يتوقف حجة على الاجماع كحديث العالم ووجه الصانع
 لحوار معرفة هذين قبل معرفة الاجماع واما ما يتوقف على اياته فلا يتبدل كما
 الصانع والنبوه فان الاجماع يتوقف على ذلك والامر الدور **ص** ولا يشترط فيه
 امام معصوم **ص** اى خلافا للروافض بما على رايم انه لا يجوز خلورين من
 ارضه التكليف عن الامام المعصوم ومي كان كذلك كان الاجماع حجة من
 حيث ان الامام داخل فيهم لان حجة الاجماع **ص** ولا بد له من تشدد والام يمكن
 لعبد الاجماع معنى وهو الصحيح **ش** مذهب الخا مبرانه لا يجوز حصول الاجماع
 الا عن تشدد شرعي فالعوا اذا كان النبي لا يقول ما يقول الا عن ربي فالامة
 اولي الا يقولوا ما يقولونه الا عن دليل وهذا معلوم من قوله في الخبر يجهدا لامة والا
 لم يكن لعبد الاجماع فائدة وقال قوم يجوز ان يحصل بالمصادفة بان يوافقهم الله

في المسئلة او دمه
 وقال انه احقر
 تنسب اليه ما كقول
 نص عليه في الحديث
 ختاره صاحب
 ربي وان الجواب
 من ان لعصم
 كون اجماعا وازاع
 سمع في اللع انه
 لفظا او على الخلاف
 بل ان يهره كذا
 فرق اذا يلزم
 وهذا وجه
 مني والسادس
 العالم يكون عن
 واستباحه مرج
 الصاعه كان
 ان اجماعا والا
 في حيث قال
 هو اجماع فيه
 واسار المصنف
 يكونه حجة دني
 ارضي والخط
 مهله النظر
 الكيفية ما لو

الله لا خيرا والصواب من غير توفيق على مستنده لكن لم لو ان ذلك غير واقع كما قاله
 الامدي واذا ثبت انه لا ينعقد اجماع الا على دليل لا خلاف انه يعتقد من
 عن كتاب والسنه ثم ان كان عن بعض غير محتمل كان الحكم مابا بالنص ولم
 يكن اجماعا يبرهن في ثبوتها وان كان النص خبر واحد فالحكم باب بالنص القطع
 بصحته ماب بالاجماع وان كان المستند ظاهرا فالحكم ماب بالظاهر الاحتمال
 عن لفظه والقطع بصحة الحكم ماب عن اجماع واحتموا بل يجوز ان يعتقد من
 الناس وقد استيف **مسئله** الصحيح امكانه وانه حجه وانه قطع حيث
 انقول المعبرون لا حسب احتلفوا كالسكوتى وما ندر بحالفه وقال الامام والاند
 طي مطلقا **مسئله** فيه ثلث مسائل اولي اجماع ممكن خلافا للنظام في حاله ولو
 قال بامكانه لكن لا يسيل الى الاطلاع عليه لتعدد الاحاطه باقوال الخلق الذين
 عليه انا تعلم انما الخلق لكبير والحكم الغفير في شرف البلاد وغيرها على سوية
 يجرى على الله عليه وسلم بسبب معجزته القاطعه وانما ان اهل السنه على مقتضاها
 فان الاستحالة او العسر النسبه اذا ثبت امكانه فهو حجه خلافا لمن قال بتصون
 وانكر حجيته والصحيح انه حجه الله في شرعيته وقد نظرت ادعاء كتاب والسنه
 على ذلك ومنهم من ارجح عليه بطريق العقل ومنهم من ارجح بالعادة الثالثه اذا
 قلنا انه حجه فهل هو حجه قطعيه تحت كبر او يصل بحالفه او طيبه ودهي الكرون
 الى اوله وذهب الامدي والامام الى الثاني واحتمان المصنف تفصيلا في المسئله
 وهو اما ان سبق المعبرون على كونه اجماعا اولانا ان يقعوا على اجماع فهو حجه
 قطعيه كالاجماع المحدث السابق وان احتلفوا في الشيء هل هو اجماع ام لا فهو حجه طيبه
 كالاجماع السكوتى وما ندر بحالفه ولهذا لما حكى ان السهاني الخلاق في السكوت
 وانه هل هو طيب او قطعي اخبارا انه طيب وقال ان الخاحب فيما ندر بحالفه لا يكون
 اجماعا قطعا وقال الهندي من قال انه اجماع فانما يجعله اجماعا طيبا لا قطعا
 وانما سئل المصنف بمثلين للتنبه على ان المختلف فيه افرق بين ان يكون اجماعا
 ليس بحجه كما تدل بحالفه او يكون حجه كالسكوتى **مسئله** حرام تعلم حريم احداث
 ثالثه والنصيب فيه لا فرق بين ان يكون اجماعا حراما وقيل حراما بطلنا

وانه يجوز
 الاجماع حراما
 به اذا كان
 يجوز لمن بعد
 لان الاجماع
 عليه مسائل
 اهل العصر
 وتعليق الخيرو
 وشار المصنف
 الثالث اعرف
 المناجرين
 والجار و
 وهو المسي
 فان كان
 يسكن من حرم
 لان قوله في
 بل قال بعد
 فان قالوا
 كبره من الاج
 بنصواعليه
 عليه والا
 والفصل
 وقيل خا
 او علم اعاد
 ازر عليه فق

وانه يجوز احداث دليل اذنا ويل او غله ان لم يخرب وتقبل **لا حرم**
 الاجماع حرام لان الله توعد عليه بقوله وبيع غير سبيل المؤمنين ولا مالا
 فيه اذا كان عن نفس فان كان عن اجتهاد تخلى العاقبة عبد الخمار وتوكل انه
 يجوز لمن يعدم مخالفة شرطه قول من ادعى عن اجتهاد يجوز خلافه والصحيح المنع
 لان الاجماع اذا وجد باي دليل كان صار حجة وحرم خلافه وفرع المصنف
 عليه مسائل **احد** انها حرم احداث قول ثالث في مسئلة واحدة فاذا اختلف
 اهل العصر على قولين نزل من يعدم احداث ثالث **بها** معهما المنع مطلقا
 وتعليه الجمهور كما اذا اجمعوا على قول احد حرم احداث ثامن والماضي الخوار
 واثار المصنف بما التفرع الى انه يجوز ثالث مع اعتقاده خارجه بل يخرج
 الثالث اعتقده غير حارق ومن معه اعتقده حارفا والمالك وهو يمتنع عند
 المتأخرين ان المالك ان لم يرفع ما اجمعوا عليه كان حارفا فيكون حراما
 والبخاري ومثاله ان الشافعي يقول ما اسكر كثيرا فقليله حرام سوي ما لعب
 وهو المشي الخمر وغيره وابو حنيفة يقول المسكر من كل شيء حرام وما غير المسكر
 فان كان حراما فلذلك والا فلا يحرم منه الا القدر المسكر من قال يعمل ما لا
 يسكر من خمر وغيره وقصر التحريم على القدر المسكر من كل شيء فقد خرق الاجماع
 لان قوله في الخمر لم يقل به احد **الثانية** اذا لم يفصل اهل العصر بين سلتين
 بل قال بعضهم بالخل فيها واخرون بالصدم فيها واراد من يعدم الفصل
 فان قالوا الفصل بين ما بين السلتين امتنع الفصل بالانفاق لانه اجماع صحيح
 كغيره من الاجامات كما قاله الهذلي لكن الخلاف فيه ثابت ومثله ما اذا لم
 يوصوا عليه بل يعلم اتحاد اجماع بين المسلمين كورث العمة واكاله طمعه ورفع جمع
 عليه والافتقار لا يجوز الفرق وتيل يجوز وهو المتعارف واليه اشار بقوله
 والفصل اي ويحرم الفصل وقوله ان حرمه فبديته هذه التي قلها وقوله
 وقيل حارفا فان راجع اليها ايضا وحرمه تصور بما اذا انصوا على عدم الفصل
 او علم اعاد اجماع **الثالثة** اذا استدلل الجمهور بدليل على حكم او ذكر وانما دلت
 اثر عليه فهل يجوز لمن يعدم احداث دليل اذنا ويل او غله فان كان فيه اتفاقا

عن غير ذلك كما قاله
 انه يعتقد من
 انما بالنسب ولم
 يتب بالنسب القطع
 عا به الاحتمال
 فان يعتقد من
 وانه قطع حيث
 مال الانام والابتد
 في حاله ولم
 وان الخلق الذين
 وغر بها على سيرة
 منه على بنصها
 لمن فان يتصور
 كتاب والسنة
 لثالثه اذا
 عليه وهو المذكور
 مفصلا في المسئلة
 لانه اجماع هو حجة
 لا يوجه طمعه
 فلان في السكون
 في مخالفته لا يكون
 ما طبيا لا قطعيا
 ان يكون الاجماع
 فنعلم بحرم احداث
 فان مطلقا

لا يخرجهم من ان يكونوا قد اعنوا على الخطا وهو متفق عنهم وجوز المتأخرون
 بان المحطى في كل واحد بعض الامه وامثال الخلال ان المحطيين في المتن
 جميعا كل الامه او بعضهم **ص** وانه لا اجماع نصاد اجماعا سابقا خلافا
 للبصري **س** ذهب الجمهور الى انه لا يجوز ان يعتقد اجماع بعد اجماع الله
 على خلافه لانه مستلزم تعارض دليلين قطعيين وانه يمتنع وذهب ابو عبد
 الله البصري الى انه غير متنع لانه لا امتناع في جعل اجماع على قول محبه
 قاطعه مما لم يطرأ عليه اجماع اخر كما في الاجماع على يجوز الاخذ بكل
 القولين ويجوز الاجتهاد لكن لما اجمعوا على ان كل ما اجمعوا عليه على وجه
 البت فانه حق واجب العمل في جميع الامصار امتسا من ذنوع من هذا الحار
 لعدم الجواز عنده مستفاد من الاجماع الثاني لان الاجماع الاول وعند الجمهور
 هو مستفاد من الاجماع الاول من غير حاجه الى الثاني فالحاصل ان نفس كون
 الاجماع محبه لبعض امتناع حصول اجماع اخر **ص** وانه لا يعارضه دليل اذا
 لا يعارض بين قاطعين ولا قاطع ومظنون **س** الاجماع لا يعارضه دليل
 من ذلك ان بان قطعيًا فحال من تعارض دليلين قاطعين بحال لانه متفق
 خطا احدهما وان كان طبيًا كالياس وخبر الواحد فقط لا لان الظن لا يعارض
 القطعي وتقدم القطعي على الظني ليس من باب الترجيح وعلم من اطلاقه الدليل
 انه لا فرق فيه بين ان يكون نصا او اجماعا اخر وتعارض اجماعين محتمل
 لامتناع ان يكون احدهما خطأ وابطالا وهو غير جائز على اجماع بخلاف النص
 فانه محتمل ان يكون احدهما ناجحا والاخر منسوخا وعلم منه ان كلامه في
 الاجماع القطعي اما الظني فيجوز معارضته بالاجماع المتفق عليه اولين
 المختلف فيه **ص** وان موافقه خبر لا يدل على انه عنه بل ذلك الظاهر
 ان لم يوجد غيره **س** الاجماع المواتق لبعض دليل اذا لم يعلم له دليل اخر يجب
 ان يكون مستدالي ذلك الدليل لاجمال ان يكون له دليل اخر وهو مستند
 ولم يسئل اليها استغناء بالاجماع هذا قول الجمهور وعن ابى عبد الله البصري
 انه يكون مستنده ويجب تاويله على انه اراد ان ذلك هو الظاهر اذا لم يوجد

مخالفة عند الجمهور
 لا يصح ذلك لان
 الغاية ان كان حجة

تفرق الاجماع حرام
 لا يكون على النبي
 من سبيل اللومين
 هو الصحيح **س**
 عقلا لهم مرجح
 الا احاديث الله
 لانها اتم على جعل
 ما كل موافقه كالمثل
 العلم بما لم يكتفوا
 عدم العلم به
 تكلم او عدم مصادقه
 ما وذهب قوم
 بانها غير صحيحة
 سبيل المعان
 المسئلة واما ذكر
 كماله في عدم
 من منع هناك
 ومنهم من منع
 ليس كذلك وهو
 الخطا ووجه
 تاويل معارضه
 في وقتي كل
 لوضو واجب
 زينة العوايت
 ام في المسلين

لجزم

في المسئلة دليل سواء لانه كذلك على سبيل الوجوب وحكاية ان برهان
 الوجوب عن الثاني ايضا وموضع الخلاف في خبر الواحد فان كان متواترا فنحن
 بلا خلاف قاله عميد الروهاب فكان من المصنف نصيب الخبر بالاحاد وليست
 هذه المسئلة مع قول المصنف فيما سبق في الاجناد وان الاجماع على وجوب خبر ابي
 صدقة وما نسبها ان لغوه بالقبول فان كونه مستنده الاجماع ودلاله الاجماع
 على صدقة معاوت وقد اتصرت من السعاني على اراد هذه هنا وقال الامبي على
 مسئلة اخرى وهي ان الاجماع يكون منعقد على الحكم الثابت بالدليل او على الدليل
 الواحد للحكم قال واصحابها الاول ان الحكم هو المطلوب من الدليل واجله عند
 الاجماع **صراط** حاشد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة كافر
 وطعا وكذا المشهور المنصوص في الاصح وفي غير المنصوص تردد ولا يكفر جاحد
 الخلق ولو منصوص من محمدتتبعها عليه فله احوال احدها ان يكون ذلك
 المجمع عليه معلوما من الدين بالضرورة كادكان الاسلام فهو اذ قطعنا
 ونكذ المشهور المنصوص في الاصح وفي غير المنصوص وليس كغيره من حيث انه
 مجمع عليه بل بجده ما اشترك الخلق في معرفته ولانه صار بخلافه جاحدا للصدق
 الرسول واعلم انه قد ليستكمل قول المعلوم من الدين بالضرورة فانه ليس في
 الاحكام الشرعية على قاعده الاستدلال في العلم كونه حكما شرعيا بالدليل وجوابه
 اثباته باعظم دليل وانما سميت ضرورية في الدين من حيث اسهت العلوم
 الضرورية في عدم تطرق الشك اليها واستواء الخواص كالعوام في دركها
الثانية ان لا يبلغ رتبة الضرورية لكنه مشهور فيظن فان كان فيه نص
 بالصلوات على غيره خلاف والاصح نعم وان لم يكن فيه نص في الحكم تنكيره خلاف
 وصح النووي في باب الردء التلميد ونقل الراضى في باب حد الخمر عن الامام
 انه لم يستحسن اطلاق القول تنكيره المستعمل وقال كيف بلغ من مخالفة الاجماع ونحن
 لم نكفر من رد اصل الاحماع وانما ندعه ونصلله واوكل ما ذكره الاححاب
 على ما اذا صدق الجمهور على ان الحد ثابت في الشرع ثم خالفه فانه يكون
 رذال للشرع **الثالثة** ان يكون خفيا لا يعرفه الا الخواص كقتلنا دالج بالولي

سبل الوضو
 المعقد في
 ولا فرق في
 خلافة وان
 وهذا الغف
 وحتم لنا بال
الرابع في
 وان خص بال
 المداد بال
 يطلقون له
 ذابح بحراب
 فيها جميعا و
 والفرع كل
 برطعم
 بهاد ورتع
 احدها له
 حية الربا ف
 وانما قال
 وانما قال
 به من انبا
 الربا كما و
 اولي بالخ
 وكذا
 وانما عدل
 احدها از

مثل الوقوف وتورثت الامن السدس مع بنتا الصلب فاذا اعمد
المعتمد في شيء من هذا انه خلاف اجماع العلماء كغير ذلك بحكم اضلاله وخطا
ولا فرق بين القسيم بين المصوم عليه وغيره لاشتراك البرية الحفا ولا يعلم فيه
خلافك وانكره ابا علي ان الخاحب حيث اوهت عبارته حباه قول فيه بالتكثير
وهذا القسيم المذكور يسلم تحت المسئلة وتربط لاشكال محرم الله المصنف حيا

وختم لنا بالختي بمنه وكرمه صلوات

الرابع في القياس وهو حمل معلوم على معلوم مساو له في علمه حكمه عند الخال
وان خص بالصحيح حذف الاخير **س** المراد بحمل معلوم على معلوم احكامه به وليس
المراد بالعلوم مطلق متعلق العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن والاعتقاد
يطلقون لفظ العلم على هذه الامور وانما قال **س** معلوم ولم يقل يجوز
ذاتي بحريان القياس في المعلوم والموجود ممكنا كان او ممتمعا فان لياس محرم
فيها جميعا والتي لا يطلون على المعلوم وانما لم يذكر بدل المعلوم الاصل
والفرع كما عبره ان الخاحب لرفع الام كونه الفرع والاصل وجوده ليس
شرط ثم ان الاصل والفرع انما يعقلان بعد معرفته القياس فعره لياس
بها ورتبها في العبد بالاصل والفرع فايده وهي خروج ما لو كان
احدهما ليس صلا للاخر فلا يكون قياشا كالبر والسعير المتساويين في
علمه اربا فان احدهما ليس صلا للاخر لان جرمة الزنا نابتة فيها بالنص
وانما قال في معلوم اخر لوان القياس هو الاحاق فيستدعي وجود سببين
وانما قال مساو له في علمه حكمه لان القياس لا يوجد بدون العلم واحترز
به من اثبات الحكم بالنص فانه لا يكون قياشا كما لو ورد نص فيصلا لورد خبره
الربا كما ورد في البر وقد خرج به حمل احدا للشيئين على الاخر اذا كان الفرع
اولي بالحكم من الاصل فليس من شرط القياس المساواه بل زيادته عليه كذلك
وكذا يخرج به جملة عليه لغيره في الغارق بينهما مع انه من انواع القياس
وانما عدل عن قوله لاشتراكها في علمه الحكم الى قوله لسا وانه لا يرب
احدهما ان القياس لغة المساواه فلفظ المساواه بطابق معناه للفرق بخلاف

كما ان برهان
ان متواترا فيؤخذ
حاده وليطرد
خبر لا يدرك
ذلاله الاجماع
الانابي على
ليل او على الدليل
ليل ولا جله اعند
ضروبه كافر
دوايكر جاحد
يكون ذلك
بواذ قطعنا
من حيث انه
جاحدا لصدق
فانه ليس في
بدليل وجوابه
بنت العلوم
وام في دركها
كان فيه نص
كم تنكبه خلاف
المعبر عن الامام
فاجماع ونحن
شبه الاحجاب
نه فانه يكون
فيلتسا دلج بالوي

لفظ الاشتراك بينهما ان لفظ المشاركة يصدق بوجهين احدهما المناصفة
 فنقول شارك زيد عمر او اشترك زيد مع عمرو في المال وهذا ليس مرادهم
 في قولهم شارك الفرج الاصل في علمه حكمه لان لعلمه لم يقسطن عليها حتى كان في
 كل منها بعضها ولا يخدري فيما بينها وتأثيرهما المساواة كما يقول اشترك
 زيد وعمرو في الالمانية اي تساويان وهذا هو المقصود واما لفظ المساواة
 فلا تدل دون المشاركة لان المشاركة الالمانية هذا المعنى فكان ذكره
 اول من لفظ الاشتراك هكذا قرره المصنف واحسن منه ان يقال
 انما عبر بالمساواة دون المشاركة لان المشاركة في امر ما لا يوجب استوائها
 في الحكم ما لم يكن الامر فيها بالتساوي وبالقراب من التساوي اما لو اختلفا فيه من جهة
 الحكم فالمعنى الحكم كان ذلك فقامت النسبة بينهما ولك ان يقول قوله في علمه
 حكمتان سبقتي مجتهد كالحب لفظ الاصل والفرع لان لعلمه من ان الناس
 فلا يمكن بعد هذا الالمانية فاحدها في تعريف القياس يلزم الدور ولهذا قال بعضهم
 استوائها في مشهوره واما قال عند الحامل ليشك للصحح والفاصد في نفس
 الامر فالحمد لها هي القياس الذي هو اعم من الصحح والفاصد خلافا لمن ظن ان
 التعريف انما يكون للصحح وليس كذلك بل القياس من حيث هو ثم اذا اردت بحصه
 بالصحح حذف قوله عند الحامل واما عبر بالحامل دون المجتهد لانه ليس من
 شرط القياس الاحتياط بقدر يقين على اصول امامه واعلم ان اصل هذا التعريف
 للقاضي في كلامه واما احارة المصنف لاللمحققين من احكامنا عليه وبتساو وهم من انما
 بالاعتراض اليه وبينه ان قول القاضي في اسان حكم لها او غيره عنها ليس
 هو من امام الحد كما توهم من الجانب فاورد عليه ان اسان الحكم فيها معالين
 هو القياس وليس كذلك واما التعريف ثم عند ما قاله المصنف ثم هذه الزيادة
 بيان للفرق فان الحد والمخالف له جهات كثيرة وكذلك اعتراضه بانه جعل
 الخلق قسما وهو غير صادق على القياس لانه من القياس لا نفس القياس ضعيف
 لان الخلق ليس من القياس بل من مرتبة هي العلم بموت حكم الفرع **ص** وهو حجة
 في الامور الدنيوية قال الامام ايضا قانا واما غيرها فبعضه قوم على الاوان حرم

ذلك

سرها

سرخا و داود غير الجلي **من** اذا علمنا ان الحكم في الاصل معك بلذا و علمنا ذلك الوصف
 في صور التدرج علمنا مثل ذلك الحكم في الاخلاق بين العقلاء فاما اذا كانت بامان
 المتدبران طبيعتين واحدها طينه كان حصول ذلك الحكم في صور التدرج
 طبيعيا بحاله وهذا النوع لا يعيد العلم والحزم بالنسبة بل ان كان ذلك في
 الامور الدنويه فقد نفقوا على وجوب العليه كما في الحدويه والارغديه والكرهيه
 واما الاخلاق في الامور الشرعيه كذا قاله الامام ارادى واما صرح المصنف
 ليبراً من عهدته ثم منهم من منع العمل به عقلاً وهو مذهب طائفة من الشيعة
 والمعتزله على ما حكاه الفاضل ابو الطيب ومنهم من خص الامتناع عقلاً بشرط انظام
 ومنهم من منعهم شرهما كما نرى ومنهم من وصف فيه رسالين والعاقلون بهذا المعنى
 مطلقاً وعن داود غير الجلي اما الجلي فلا ينكره واما قال غير الجلي يسئل السادى **عند**
 حكاية الممدى لكن داود قال بالجلى وهو ما كان الملقى اولى بالحكم من الملقى **ب**
 لا يحميه فاما ما استدل كل المصنف ليس على وجهه وان حزم العلم بمذهبه قال
 في كتاب الاحكام وداود واصحابه لا يقولون بشئ من القياس سوا كانت العلة
 فيه مقصودا وغيره **وقال** الاستاد ابو منصور في كتاب التحصيل واما
 داود لا صراني والنظام فانها اعترفا القول في نفي القياس اما داود فانه
 قال لو قيل لنا حرم التنكر لانه علوم يدل ذلك على تحريم حلوا حرام والمقول
 عن ان حزم انه يدعي ان المقصود يتبع جميع الحوادث بالاسما اللغويها التي لا
 تحتاج اليها استنباط واستقرا حتمى انه بي دلالة تخوي الخطاب وتبينه في
 معنى الاصل ونحوه من المواضع التي يدل فيها اللفظ الخاص على العام وعكس
 هذا قول قول الامام الحزم ان القياس يحتاج اليه في معظم الشريعة لقله الضرر
 الداله على الاحكام والحق التوسط وهو اثبات الضرر على اكثر الحوادث وما
 خرج عن ذلك استعمل فيه القياس لاسيما القياس في معنى الاصل ونحو الخطأ
 فانه من دلالة اللفظ عند قوم **من** وهو حقيقه في الحدود والكلمات والاص
 والتدبران **من** مثال الحدود واعراض طع الناس فاستعمل في لفظ جامع
 اخذ مال الغير حقيقه **من** مثال الكلمات العجايب على قابل المنقذ عمداً

هما المناصفه
 ليس مرادهم
 لها حتى كان
 قول اشرك
 اما اللفظ الساده
 لغيره فكان ذكره
 منه ان يقال
 يجب استوائهما
 لئلا ينفك من حكمه
 قول قوله عليه
 فان القياس
 هذا قال بعضهم
 القياس في نفس
 لا للمرطن ان
 م اذا اردت بحقيقه
 لانه ليس من
 اصل هذا النوع
 يتناولهم من اتار
 به غير القياس
 بما معالين
 ثم هذه الزايف
 به فانه جعله
 القياس صعب
 وهو وجه
 فلا وار حزم

بالناس على المحط والمعدر كما عداد الركعات والرخس ظاهر وضع ابو حنيفة ذلك
 كله لان الحد يد بالاشبه والمعدر غير المعقول وعندنا هو حجة في الجمع لعدم
 الادله ود ذلك بالاشبه مردودا باننا نجعل الواحد والشاهد الظن هكذا
 في الخلاق في المحصول قال وحاصل هذه المسئلة انه هل في الشريعة جملة
 من المسائل لا تحري القياس فيا وما ذكره لان في ذلك واثار الشافعي
 لئلا ان الحنفية قد ناقضوا اصلهم فاجروا الكفار بالافطار بالكل قياسا على
 الافطار بالجماع وفيه بل الصديق قياسا على منله عزرا وناقوا في التقديرات
 حتى قالوا في الواجبه اذا مات في البيوع كذا كذا في الواجبه اقل من ذلك
 وليس هذا التقدير عريض لا اجماع يكون قياسا وقال القاضي ابو الطيب في
 باب الحجر تعينه التقدير عندنا بمدره ساير الاحكام وبمستحباته ساير
 الاحكام **وقال** ابو حنيفة لا يمت الا سويق او انفاق وما نص في تقدير
 منه الرضاع وتقدر العدة الذي يتعده اكمعه وتقدر مسخ الراس بالقياس
 بوقيت ولا انفاق واعلم انما قاله الامام وتبعه المصنف من ان الشافعي يجوز
 القياس في الكل صحيح فيما عدا الرخص اما الرخص فلا لانه نص في الام على النسخ
فقال في اخر صلاه العيد ولا يقدري بالرخصة مواضعها وكذا في قوله
 البويطي **رح** وان عبدان تامم بصطرس قال ابو الفضل بن عبدان من
 اصحابنا في كتاب شرايط الاحكام من شرط الناس جدون حادثة بودي الضرور
 لئلا معرفه حكمها وان لا يوجد نص في ما سياتي حكمها وقد حماه ان اصلاح في
 طبقانه عنه ثم قال وعند هذا الثاني شرطا في موطن الحسب عزب وانما يعرف
 ذلك بين الشافعيين في مقام الحد واما الشرط الاول فطريف باباه وضع
 الريمه انكب الطائفة بالمسائل القياسه من غير تيسر بالمخادنه **رح** وقوم في
 للاتباب وللشروط والمواقع **رح** الحكم الثابت من جهة الشرع نوعان احدهما
 اثبات الاحكام ابتداء من غير ربط بالقياس وهو قابل للتعليل والقياس بانفاق
 القائلين بالقياس والثاني نصب الاشباب والشروط والمواقع عللا للاحكام
 كجعل الزنا موجبا للحد وجعل الجماع موجبا للكفارة فالجمهور على انها قابله

الناس بها ظهرت اعلاه المتعدده كقياس اللواظ على اذنا في اجاب الحد ومنعه
نوم لانه لا يحسن ان يقال في طلوع الشمس انه موجب للعباده كغيرها وانما
الامدى وان الحاح واليضوي لكن الامام في الحصول على من اصحابنا الجواز
وعليه حركي المصنف وقال في شرح المختصر عندى ان قلنا يعود السببه للاحكام
صح والا فلو صح وكلام المهدي لعنصره فانه قال صحها على الجواز لنا ان
السببه حكم شرعي فاذا عكك غلظا ووجدت في صوره اخرى وجب الحاقها
به لادله القياس وقياسا على الاحكام التي في غير السببه وجعل المقترح
هذا الخلاف مبنيا على ان الخلاف في ان حكم السببه من خطاب الوضوع او خطاب
التكليف واعلم ان جريانه في الشروط والموانع قل من ذكره وقد صرح
به ابي الطبري قال وقد بلغني الشافعي اسراط الاسلام في الاحتضان الحامله
بالجلد فقال اجلدا على انواع الرضوخ ثم استوى فيه ابار السليز والكماد فالر
كذلك **ص** وقوم في اصول العبادات **ص** منع الحقيقه والمباي اتيات
اصول العبادات بالقياس ونوا عليه انه لا يجوز اتيات الصلاة بايمان
بالقياس محجين بانه لو جاز لانك اتيات عباده متقله قياتا على العبادات
الشرعيه بجماع المصالح المتعلقة بالعبادات وذهب صاحبنا الى الجواز لعدم
ادله القياس واجابوا عن شبههم بان ذلك ليس من القياس في شي بل هو شرع
بطل **ص** وقوم الجري الحاشي اذا لم يرد نص في دفعه كضمان الدرر **ص**
هذا الخلاف لا يعرف في كتب اصول وانما ذكره الشيخ صدر الدين
ابن الوكيل في الاشياء والظاير ومنه اخذ المصنف فقال الناس الذي
اذا لم يرد من النبي صلى الله عليه وسلم بيان بخلافه ومعهم عموم الحاجة اليه
في زمانه او عموم الحاجة الى خلافه هل يفعل بذلك الناس الجري فيه
خلاف اصول وسماه بصود فذكر منها ضمان الدرر القياس الجري يستقي
منعه لانه صانعي ما لم يحب ولكن عموم الحاجة اليه لمعامله الغريب وغيرهم
يستقي جوانه فقال ان شرح بالمنع على مقتضى القياس وخرجه قولا والامح حقيقه
بعد بعض الفس لا قبله لانه وقت الحاجة الموكده **ص** واخرون في البتلا

المتن

ابو حنيفه ذلك
في الجمع لعدم
الظنين هكذا
شريع حملة
شار الشافعي
كل قياسا على
في التدبيرات
في اقل ذلك
بوالطبي في
سببه سائر
بما صرح بقدر
اس بما ليس
في الشافعي بخير
الام على المنع
كذا نقله
عبدان من
في الضرورة
لصلاح في
والتمايز
بانه وضع
وقوم في
ان احد
القياس ما فان
للاحكام
بما قاسله

القياس

ص منع قوم من المشويه وغلاء الظاهره القياس في العقليات والجواهر
 على الجواز ومثاله قول اصحابنا في مسله الردية الله موجود وكل موجود ردي
 فيكون مرتبا واذا اطلبناه فلا يتطابق مع عقلي والاشكالان الجمع فكل محضا كقول
 الفلاسنه واهل المدح في سبيل العباديه ذلك وادعي ان برهان في الوجيز
 ان المحققين على انه ليس في المعقولات قياس وانما يعرف حكم المفصل بها من جمله
 القياس الصحيح هو الشرعي **ص** واخرون على النبي الاصل **ص** اختلفوا في ان النبي
 الاصيل هل يعرف بالقياس بعد انما قدم على ان استصحاب حكم العقل
 كاف فيه قال في المستضي والمراد بالقياس الاصيل القياس على ما كان قبل ورود
 الشرح ومثاله اذا وجدنا صورة لاحكم لله في يوم وجدنا اخرى شبيهها فقل
 بغير حكم الاصل او لبل يقتضيا على النبي بحسبنا عما ولم تعلم حكما قيل يجوز وقيل
 يمنع وتوسط الغزالي والامام فالأجوز يقاس بالدلالة وهو ان يشهد بانقضاء
 آثار النبي وانقضاء حواصنه على عدمه ولا يجوز قياسه لعله لان العدم الاصيل
 ازلي والعله حادثه بعده فلا يعمل بها وعنه المندكي للمحققين ولقائل
 ان يقول العمل للشميه معربات ولا يمنع تأخرها واحترز المصنف بالاصلي
 على عدم الطاري فانه جزئي فيه القياسات بالانفاق لانه حكم شرعي
 حادث فهو كسائر الاحكام الوجوديه **ص** وتقدم قياس القدر **ص** اي في
 فصل للعباق فاعني عن اعادته ونسبه عليه لئلا يعتقد اختلاله به لما حثت
 عاينهم بذكره هنا **ص** والصحيح جهة الايه العاديه والخلفه **ص** هذا
 الاستسناد ذكره الشيخ ابو اسحق السيرازي ومثله باقل الحيف والقياس
 واكثره واقل ملك الجمل واكثره فلا يقاس فيه لان معناه لا يعقل بل طريق
 اثباتا خبرا صادقا لكن ذكر الماوردي والروابي في كتاب القضاة ان
 القادر يجوز القياس فيها على الصحيح وشلا باقل الحيف واكثره وقد جمع بين
 الكلامين على الاول على الحيف من حيث الجملة والثاني في الاتصاف المعينه
 وما نقلناه من الشيخ ابو اسحق هو الموجود في اللع وقال في شرحها ما
 طريقه العاده ان كان عليه امامه جاز اثباته بالقياس كالشعر بل عمل به

جوز

الروح

الروح
 حصل
 حال
 يشبه
 على استا
 بل في بعض
 الجميع
 على العا
 السابق
 السعاده
 المصنف
 للمع
 غير مك
 والمو
 الا انه
 جواز
 لكن
 على محض
 القيا
 غير
 الله
 على ال
 النص
 بالاخلا
 العمل

الروح والمعامل **المخمس** وان لم يكن عليه امانه كقول المحقق واكثره **فلا يصح** والاي
 حصل الاحكام **ش** يجوز ان ثبت الاحكام جميعا بالنصوص قطعا اذ لا يلزم منه
 مجال واختلفوا هل يستلزمها بالناس فذهب قوم الى جريانها لان هذا الشرعي
 يشتمل الكل وقد جرى في البعض وفاقا فكذا في البعض الاخر والمجهور
 على استناعه لان القياس حمل فرع على اصل فاذا لم يكن اصل فكيف يصور القياس
 بل في بعض ما لا يجري القياس فيه لان انواعه مختلفة الاحكام ولانه لو ثبت
 الجميع بالقياس لزم التمثل ولان من الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب اليد
 على العاقلة والقياس فرع تعقل المعنى واعلم ان هذه المسئلة اصل للمسئلة
 السابقة في استعمال القياس في الحدود والكفارات والمقدرات كما ذكره ابن
 السعدي وغيره وشق عن الامام ان حاصل الخلفان ثم يرجع الى ذلك فكان
 المصنف ذكرها استيعافا للاصل والفرع **ص** والا القياس على منسوخ فلا يبا
 للمعممين **ش** لا يجوز القياس على اصل منسوخ فان تعدده مع ان الاصل منسوخ
 غير ممكنه وقول المصنف خلافا للمعممين لاجمع لجميع المشتقات من قوله
 والصحيح وجه الا الى انه لا يعرف خلاف في استناع القياس على منسوخ
 الا انه سبق في الشرح عن الجنبه اذا نسخ حكم الاصل في حكم الفرع وهو يقتضي
 جواز القياس على المنسوخ فانهم قالوا حتى حكم الفرع فعقل المصنف اراد هذا
 لكن تبين في شرح المختصر انه لا منافاه بينهما **فليس** ولو انه قال والقياس
 على مخصوص لا يمكن الخلفان فان الشرح ابا اسحق في اللع ذكر من يقتضيان
 القياس كون الاصل ورد الشرع بتخصيصه مثل قياس الجنبه نواح
 غير رسول الله صلى الله عليه وسلم في جواز الفاح بلفظ الهبة على باح رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد الشرع بتخصيصه بذلك **ص** وليس القياس
 على العلة ولو في الترك امرا بالقياس خلافا للبصري **واللهما الفصل** **ش**
 القياس على علة الحكم يدل على ثبوت الحكم لاهل العلة في ذلك المثل خاصه
 بلا خلاف وهل يكفي في تعدية الحكم تلك العلة الى غير محل الحكم لا يحتل
 العلة في ذلك المنصوص عليه دون ورود التعدد بالقياس فالمجهور على

ت والجواهر
 وكل موجود في
 نضا كقول
 في الوجيز
 يصل بها
 تلغوا في
 حكم العقل
 في رد
 في ما
 في مجوز
 بتدل
 العلم الاصل
 من والقائل
 منق بالاصلي
 انه حكم شرعي
 في اي
 لاله به لما
 في هذا
 القياس والقاس
 يعقل بل
 القياس
 قد جمع بين
 في شرحها
 بل على

انه لا يدل سوا كان في الفعل كما كرم زيد العطار في الترك كرمت الخمر اسما
وقال ابو الحسن البصري والشيخ ابو اسحق وابو بكر الرازي وغيرهم كيفية ذلك
ابو عبد الله البصري ان كانت العلة التحريم كقبح او الاعجاب او الذم فلا
قال العزالي ويظهر هذا ان التوبة لا يصح من بعض الذنوب بل من ترك ذنبا لكونه
معصية يلزمه ترك كل ذنبا اسما في عبارته لان طاعته لا يلزمه
الامتنان بكل طاعة قال وهذا حال في الطرفين واعلم ان ابن الجواب
نقل عن البصري المصنف ومراده ابو عبد الله والمصنف نقل عنه الاكفا
مطلقا ومراده ابو الحسن كما ذكرنا **ص** واركانه اربعة من ابي الاصل
والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع ولم يذكر وانما حكم الفرع لانه من
القاس وبعبارة لانه عنه فلا يجوز ان يكون ركنا له والالزام توقفه
على التوقف على نفسه **ص** والاصل وهو محل الحكم المشبه به ومثل دليله
وقيل حكمه **ص** لم يحكم المصنف في ركنيه الاصل فلا نا وقبل يجوز القياس
بغير اصل قال ابن السمعاني وهو قول من خلط الاجزاء بالقياس والاصح
انه لا بد له من اصل لان الفرع لا يسرع الا عن اصل ووجه تقديم الاصل
على غيره من اركان ظاهر لانه اصل الحكم الذي هو اصل العلة التي هو اصل
الشرع والقول الاول قول العزالي وساعدهم كثير من المتأخرين والثاني قول
المكلمين فاذا فسنا التثنية في تحريم شربه على الخمر النصوص على تحريمها بقوله
المتكلمين قال العزالي اصله هو الخمر التي هي محل التحريم لانها قسبية
الفرع فيكون اصلا له **و** قال المتكلمون الاصل هو النص الدال على تحريم
الخمر لانه الذي يبرهن به التحريم **و** قال بعضهم الاصل هو التحريم
الناشئ في الخمر لانه الذي يفرغ عليه تحريم البيد والجمع يمكن الا ان ساءله
العزالي اولي للاختصاص الى بغير مصطلحهم وهم الخايسون في عهد القياس
لهذا صدر به المصنف والفرع لفظي بان حكم الخمر اذا كان مبنا على الخمر
حيث انها محل له من اصل له وهو اصل حكم البيد لكونه مبنا عليه واصل
الاصل اصل فيكون النص اصلا وهو اصل حكم البيد وكذلك اذا كان حكم

للمرء ايضا

الخ

الخمر مبنيا على النص من حيث انه متفاد منه فيكون النص اجمالا وهو اصل
 لحكم التبذ واصل الاصل اصل فيكون النص ايضا اصلا لحكم التبذ واصل
 رجوع الخلاق لما هو اصل بالذات او بالعرض **منه** فلا جعل العول
 باخذ دليله مرجوحا وكلامه في الكتاب مخالف هذا وصوابه ان اصطلاح الاصوليين
 في المقدمات اطلاق الاصل على الشيء وفي القياس طلاقه على **اخر** ولا يشترط
 ان يكون جواز القياس عليه نوعه او محصيه ولا الاتفاق على وجود العلة
 خلا فالراعي **س** فيه مسلمان احداها لا يشترط في الاصل ان يكون دليل
 على جواز القياس عليه بحسب الخصوصيه نوعيه كانت او خصيه بل كل حكم امدح
 فيه معنى محيل على الظن اتباعه فان تجاوز ان يقاس عليه ومخالف عن
 التي شرطه فاذا كانت المسله من مسائل البيع مثلا فلا بد من دليل على جواز
 القياس في احوام البياعات او في الذباج وكذلك كالتاسه لا يشترط الاتفاق على
 وجود العلة في الاصل بل يكفي انها ض الدليل عليه خلا فالبعضهم قال
 الشيخ ابواسحق ان اراد بالاتفاق اجماع الامه ادى اليه ابطال القياس لان
 نقاء القياس من جملهم وان اراد اجماع بعض القياسيين فهم بعض الامه وليس
 مؤلفه بدليل **س** الثاني حكم الاصل ومن شرطه شؤنه بغير القياس وتبيل
 والاجماع **س** لحكم الاصل شرطي الاول ان يكون الدليل الدال على
 حكم الاصل قياسا عند الجمهور خلافا لبعض المعتزله والحنابله وابوعبدالله
 الصري لئلا انه ان ائخذنا بعلمه فالقياس على الاصل الاول وذكر الثاني
 لغرض وان اختلف لم ينعقد القياس لعدم التساوي في العلة واعلم ان الدليل
 لا يتحصن في الكتاب والسنة بل جاز ان يكون اجماعا لانه اصل في اثبات الاحكام
 فجاز القياس على ما ثبت به وحكي الشيخ ابواسحق وجه انه يشترط ان يكون
 كتابا او سنة فالجواز القياس على ما ثبت بالاجماع الا ان يعلم النص الذي جمعا
 لاجله ولم يذكر المصنف في كتابه هذا الوجه الاستثنائي القياسيين
 على النص **س** وكونه غير متعبد فيه بالتقطع **س** الثاني ان لا يتعبد فيه بالعلم
 ليجرح ما تعبد به بالعلم كما ثبت كون خبر الواحد حجه بالقياس على قول الثوري

البرهان

من غير استظهار
 عنهم كيفي ذلك
 والتبذ فلا
 ترك ذبا لكونه
 لا يلزمه
 ان الخراب
 بل عنه الاكفا
 اي الاصل
 الفرج لانه
 لم يوقفه
 ومثل دليله
 يجوز القياس
 القياس الصحيح
 ايم الاصل
 الق هو اصل
 والثاني قول
 غيرهما بقوله
 ثم لا يفتننا
 ان على حريم
 هو التحريم
 ان الاصل
 الق القياس
 على الخمر
 عليه واصل
 اذا كان حكم

الحرم

ما يراي طلب
 بلان الناس
 للعلم بالظن
 وقال الهند
 الظني المختلف
 كيف كان فلا
 هذا الشرط
 بعدون بها
 شرعا لخرج
 قبا سرفيا
 زق اسم كذا فروع
 ل امر سري
 البه كقياس
 منع ان يناس
 منعه يكون
 من حكم المنع
 فرع الاول
 اي جلا خلا
 زيب روي
 ما على البدر
 قياس الزيب
 وت وبالرز
 لم لم يعلم من مانع
 تكيل والنوت
 في ناسل هذا

الشرط مع قوله قبله ثبوته بعين القياس لانه اذا كان الحكم في الاصل تاما
 بالقياس فهو فرع للاصل اخر ولهذا اورد ابن الحاجب هذه الصيغة
 والبيضاوي بالصيغة الاولى ولم يجمع واحدهما بينهما ثم دلت من اوردته على
 المصنف فقال **قد علم** اشتراط كونه غير فرع من اشتراط ثبوته بعين
 القياس فما العاينه لهذا واجاب المصنف انه لا يلزم من اشتراط كونه غير
 فرع وهو ما ذكرنا ثابا ثبوته بغير القياس لانه قد ثبت بالقياس ولا
 يكون للقياس المراد ثبوت الحكم فيه وان كان فرع الاصل اخر وكذلك
 لا يلزم من كونه غير فرع ان لا يكون تابعا بالقياس لحوادث ان يكون تابعا بالقياس
 ولكنه ليس فرعاً على هذا القياس الذي يراد اثبات الحكم فيه **ص** وان لا
 يعدل عن ثبوت القياس **س** الخامس ان لا يكون معدولاً به عن سنن القياس
 لتعدد التعدد حينئذ والمعدول به هو ما خرج عن المعنى للمعنى يخرج
 منه بيان احدهما ما شرع ابتداء المعنى فانه لم يدخل حتى يقال خرج والتا
 ما استعمل من معقول المعنى كما لعمري استندت من الروايات بحاجه العتق
 وقد سماهما العتق الي معدولاً بها عن سنن القياس وفيه تجرد **ص** ولا يكون
 دليل حكمه شاملاً للحكم الفرع **س** السادس ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملاً
 لحكم الفرع والمفليش جعل احدهما اصلاً والاخر فرعاً اولي من العكس **ص**
 وكون الحكم متفقا عليه فيلزم بين الامه والاصح من الخصمين وانه لا يشترط
 ان يكون اختلاف الامه **س** السابع كون الحكم متفقا عليه مخافة ان يمنع
 يحتاج القياس لبيان ابانه عند توجه المنع اليه فيكون المشروع فيه انقطاع
 من سلبه الى اخرى ثم اختلفوا في كيفية الاتفاق عليه فيقبل بشرط ان يكون
 متفقا عليه بين الامه وقيل يكفي اتفاق الخصمين وقيل يشترط اتفاق الخصمين
 واختلاف الامه حتى لا يكون مجتمعا عليه وهو راي الامدي فانه مني كان
 مجتمعا عليه من الامه لم يكن الخصم منعه والصحيح هو ان يكون مجتمعا عليه بين
 الامه **ص** فان كان متفقا بينهما ولكن لعين مختلفين فهو مركب الاصل و
 لعنه منع الخصم وجودها في الاصل فترك الوصف ولا يعلن خلافا للظاهر

فرعاً

من بعض المسوق عليه بن الحصين فقط بالناس المركب ثم ان كان الحكم موقفا
 عليه بن الحصين لكن تعلين مختلفين فهو مركب الاصل سمي بذلك لاختلافهما
 في تركيب الحكم على العلة في الاصل كما في قياس جلي الباطنة على جلي الصبيبه فان
 عدم الوجوب في جلي الصبيبه مسوق عليه بن الحصين لكن تعلين مختلفين فانه
 عندنا لعله كونه جليا وعدمه لعله كونه ما لا للصبيبه وان كان الحكم موافق
 على العلة ولكن يمنع وجودها في الاصل فهو مركب لوصف سمي بذلك لاختلافها
 في نفس الوصف الجامع كقولنا في تعلين الطلان قبل الناح تعلين للطلان فلا
 يصح كقولنا زيب التي اتر وجهاطلق فيقول الخفي العلة وهي كونه تعلينا مقنوده
 في الاصل فان قوله زيب التي اتر وجهاطلق يخبر لا تعلين ثم المشهور عند الاصوليين
 ان التوهم غير مقبولين اما الاول فلان الخصم لا يتكلم من منع عدم العلة في الفرع
 او منع الحكم في الاصل وعلى القدرين فلام القياس واما الثاني فلانه لا يتكلم من
 منع الاصل كما لو لم يكن التعلين ثابتا فيه او منع حكم الاصل اذا كان ثابتا وعلى
 القدرين لانه القياس وحكاية النبيل عن الخلاف في ذكره الهدي **ص** ولو سلم
 العلة فامت المشدول وجودها اذ سلمه الناظر وانها من الدليل **ص** ولو سلم الخصم
 العلة فامت المشدول في القسم الثاني الاموجوده في الاصل اذ سلم ان العلة التي
 عينا المشدول في الاول هي العلة واما موجوده في الفرع انتهى الدليل عليه فيصح
 القياس اعتراف الخصم بما هو موجب لصحة القياس كما لو كان مجهدا او غلب
 على طئه صحة القياس فانه لا يابى برؤسه فيها اوجه طئه **ص** فان لم يتقنا
 على الاصل ولكن رام المشدول اثبات حكمه ثم اثبات العلة فالاصح قبوله **ص** ما
 سبق فبا اذا كان حكم الاصل موقفا عليه مطلقا او بن الحصين فان لم يتقنا
 عليه ولم يكن مجهدا عليه ولكن حاول المشدول اثبات حكم الاصل بعض ثم اثبت
 العلة بطريق من طرقها فعيل لا تقبل ذلك منه بل يلزم الاجماع بن الحصين
 صوتا للتكلام عن الاشارة والاصح قبوله والام تقبل في المناظره مقدمه تقبل
 المنع **ص** والاصح لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الاصل او النص على العلة
ص لا يشترط في الاصل ان يكون عقدا لاجماع على ان حكمه ملكا وان ثبت

علقه عينه
 منه بشر
 الحكم اذا
 مطلقه
 وهو النبي
 حرم النبي
 هاهنا
 فيه فاه
 الطعم
 لفظ المشدول
 فان الر
 كون
 وذلك لا
 مظنون
 قياس
 على الوصف
 ادون
 فلم يكن
 كلها
 فيه بل
 ان لا
 وان
 دليلك
 عباد
 الخلا

علمته عيناً بالنص بل لو ثبت بالطرف العقلية الظنية جازاً للقياس عليه وخالف
 منه بشر المبرسي فرغم انه لا يقاس على اصل اخر حتى يدل نص على من علمته ذلك
 الحكم اذ انعمد الاجماع على كون حكمه معللاً وهو باطل لان ادله القياس
 مطلقه **ص** الثالث الفرع وهو الحمل المشبه وقيل حكمه **ص** الاول قول الفقيه
 وهو التبيد في تلك السابق في الاصل والثاني للتكليف حكمه المشبه وهو
 تحريم التبيد ومنهم من قال اليه هنا لفرعه عن القياس بخلاف الحمل ولم يقل احد
 مما انه دليله كيف ودليله القياس **ص** ومن شرطه وجود تمام العلة
 فيه فان كانت قطعية مطلقاً وطينية بقياس لا اذون كالسماح على البرجماع
 الطعم **ص** هذا الصريح قول ابن الخاضع ان شاو في الفرع في العلة على الاصل باق
 لفظ المساواة ان الزيادة لغير صرح على قياس الاول بخلاف حصول المعنى بتمامه
 فان الزيادة لانافية ولا يخرج قياس الاذون فانه ليس المعنى بالاذون
 كون المعنى فيه اقل من الاصل لكن حصول المعنى المظنون فيه بتمامه
 وذلك لان الاصل في العلة قد يكون منطوقاً بما كالا سكار في الخمر وقد يكون
 مضموناً كالطعم في البر فاذا كانت قطعية ووجدت في فرع كان القياس فيه
 قياساً مساوياً وان كانت مضمونه فوجدت في فرع تمثل عليها ولا يشتمل
 على الوصف الاخر المحتمل للعلية وان كان مرجوحاً بقياس الفرع حينئذ
 اذون لانه ليس ملحقاً بالاصل الاعلى بقدر ان العلة فيه كذا مع احتمال عدم
 فلم يكن ملحقاً به من النوع ما لا لحاق الفرع المشتمل على الاوصاف المحتملة
 كلها والحاصل ان المساواة لا يدعى والام يمين بعدى الحكم **ص** وقيل المعارضة
 فيه بمعنى تقيضه ومنه اختلاف الحكم على المعنا **ص** من الشرط على المعنا
 ان المعارض الفرع معارض بمعنى تقيض الحكم بان يقول ما ذكرت من الوصف
 وان اصبحت الحكم في الفرع بقدي وصف اخر بمعنى تقيضه فتوقف
 دليلك وقد ذكر ان الخاضع هذه المسئلة في فصل المعارضة واصغر
 على ذكر التقيض وضم اليه المصنف الضداد لا فرق وانما رايه بالخالف
 الخلاف وهذا لان المتدل اذا ذكر وصفاً وغرض بوصف قائم في الفرع

المقارن

كان الحكم
 لا اختلافها
 الصبية فان
 تلقى فانه
 ان الجسم توافق
 كل اختلافها
 للطلاق فلا
 تعلما مفقوده
 يور عند الاصول
 العلة في الفرع
 انه لا تنكح
 فان تانيا وعلى
ص ولو سلم
 لو سلم الخصم
 العلة التي
 بل عليه فيصح
 يدا او غلب
 فان لم يتقنا
 تتوله **ص** ما
 ان لم يصفنا
ص ثم اثبت
 من الخصم
 قد منه عقل
 على العلة
 وان ثبت

علاوة

يعني يعترضه رامة المستدل كما اذا كان وصف المستدل يعترضه ثبوت الحرمة
 ووصف المعترض يعترضه ثبوت الحرمة وهو لا حرمة او يعترضه ثبوت الحرمة المستدل
 كما اذا كان وصفه يعترضه ثبوت الحرمة ووصف المعترض يعترضه ثبوت الحرمة
 او الاستصحاب مثلا فلا شك في قبول هذه المعارضة لا اذ يتم قاعده المستدل
 وتطل قصله اما اذا عارض بما يعترضه خلاف الحكم الذي رامة فلا يقبل
 ذلك لا بد لا يطل قوله لا مكان اجتماع رامة معه وهذا كما اذا التي جعله
 يعترضه الفرع الحرمة يعارضه بعلة يعترضه فيه وجوب الحد فوجوب الحد
 لم ياتي الحرمة فله ان يقول هب ان ابن ما عارضت به صحيح ولكنه لا يعترض
 غرضي بل جوار اجتماع الحرمة والحد مثال التعرض لوباع الحاربه الاحكام في
 وجه كل لوباع هذه الصيغ الا صاغنا فنقول لا يصح كل لوباع الحاربه الا بدعا
 وهذا قرب الشبه من الفرع اذا عارضه اصلا من معالان والثاني للجمعة
 باعها وهذا اذا عارض بعلة اخرى يعترضه الفرع يعترض الحكم فان ادعى ان عليه
 المستدل نفسها يعترضه التعرض ال قلب لا معارضة ومثال الضد الوتر
 واحد فانا على الشهد في الصلاة جماع مواظبه التي صلى الله عليه وسلم عليها فنقول
 سبب فانا على الخبر جماع ان كلامها يفعل في وقت معين لغيره معين
 من فرض الصلاة فان الوتر في وقت لتمام والخبر في وقت الصبح ولم يعهد من
 الشرع وضع صلاي فرض في وقت واحد ولو قيل اجماع المواظبه لكان قلبا
 لا يعارضه فهذا ان قادحان لان التعرض او الضد اذ امت لم تقابل قول
 المستدل بخلاف الخلاف ومثال الخلاف اليمين العنصر في توجب لكانه كسها في
 الردر جماع ان كلامها قول ثم فابله فيقال العنصر توجب التقرر فانا على
 الردر جماع اظهار الباطل على وجه من الماكيد تغلب طن كونه حقا في العنصر
 باليمين وفي زور بالسفاهة واليمين في الشارة اخوان ولا نقول بجماع الامانة
 كيلا يكون قلبا لا معارضة فهذا عرق قاص اذا صافاة من ثبوت التعرض
 والكانه **نفسا** **الاول** سبق للمصنف في ذكر هذا في شرط
 هان الحاحب في التهي والهندكي وقال انه انما يتم اشتراطه على القول

جوار غصبا
 ليس شرط
 ان هذا
 في الفرع
 قلبا والام
 لب اليمين
 عليه فان
 في باب التز
 العمل بالرا
 المتعارض
 موافقا لل
 الحكم دون
 عن الدليل
 س اما اش
 الثاني في
 ص ديتا
 الفاس و
 حكم اصل
 العنصر في
 الحكم في
 الصغرة في
 المال فاه
 اي كان
 كونه في
 الذي مو

جواري يحصل لعله فان لم تجزها فلا شرط ثم قال الصدي وهذا في الحقيقة
 ليس شرطاً للفرع الذي يقاس بل للفرع الذي ثبت فيه الحكم لفتحي الناس **الماني**
 ان هذا الفرع يرجع على ما سذكره المصنف في شروط العلة من افعال المعارض الماني
 في الفرع **الثالث** ظهر بما قرنا ان قوله صندا وتخصيصه صوابا بالوصف
 فيها والاصل بما نصحه بعض الحكم او صده **ص** والمخار قبول الترجيح وانه لا
 يجب الامتياز اليه في الدليل **س** طريقه في دفع المعارضه الفدح فيما اعترض به
 عليه فان عجز عن الفدح فصل بخود دفعه بالترجح بوجه من وجوهه المذكوره
 في باب الترجيح والمخار قبوله لانه اذا ترجح وجب العمل به بالاجماع وعلى وجوب
 العمل بالراجح وقيل لا يقبل لان تساوي الطرفين احوال فيها غير معلوم وعلى
 المخار فصل بحسب الاما الى الترجيح من الدليل بان يقول امان في مسلم عاقل
 موافقا للبراء الاصلية فيه خلاف فصل بحسب لانه شرط في هذا العمل به فلاست
 الحكم دونه فان كجزء العلة والمخار وانه لا يجب لان الترجيح في ما يعارضه خارج
 عن الدليل **ص** ولا يتقوم القاطع على خلافه وفاقوا لاحد الواحد عند الاكبرين
س اما اشتراط الاول فوجهه ان الناس مطعون فلا يعارضون الطغي واما
 الثاني فحمله معارضته التماس بخبر الواحد وقد سبق في باب الاخبار
ص **ديتار** والاصل وحكمه حكم الاصل فيما يتقدم عن اجنس فان خالفه
 الناس وحواب المعترضين بالمخالفة بيان الاما **س** من الشروط ان ينادي
 حكم الاصل حكم الفرع فيما يتقدم المساواه منه من عين الحكم او جنس الحكم اما
 الغير فكيف التماس في النفس العمل عليه في التسل المحدد فالحكم في الفرع هو
 الحكم في الاصل بعينه وهو النقل واما الجنب فكيف التماس في افعال الزوايه على
 الصغيره في نكاحها على اسان الزوايه على ما لها فان ولاه النكاح من جنس اليه
 المال فانها سبب لتفاد المتصرف وليست عين الاختلاف التفرين فان خالف
 اي كان حكم الفرع مخالفا لحكم الاصل **س** والناس كقولنا الظهار زوج
 اكبره في حق الاذي كالمسلم فنقول الحق الحريم متناهية بالكفار واكبره في
 الذي موده لانه ليس من اهل الكفار فختلف الحكم فيها وحواب هذا المعترض

شروط الحريم
 صدمه المند
 يوجب الوجوب
 قاعده المند
 فلا يقبل
 اذا التي جعله
 فوجوب الحد
 كنه لا يعرض
 لاجلها صح في
 اديه الا يرها
 اني لمجمعه
 ان ادعي ان عله
 صندا الوتر
 سلم عليها فنقول
 لغير من يعين
 ولم يعهد من
 كان تلبسا
 بل قول
 ما كنهان
 فاسا على
 ففي النفوس
 مع الاثم
 بالعدو
 هذا في شروط
 في العزل

بالتمتع به بان ينزل المبدأ المتعاد وهو متوسع كون الذي ليس من اهل الكرامة ه
س ولا يكون منصوباً لموافق خلافاً لجوزد للمتن ولا مخالفاً للاحتمال نظر
س من الشرط ان لا يكون حكم الفرع منصوباً عليه والاصل بمن للقياس فايده
 كذا اطلق جماعة والعقوب ما اطلق الشرح المنهني وتابعه المصنف ان المسئلة
 صورتين احدهما ان يكون النص على موافقة القياس فايما ان يكون النص الدال على
 سوت حكم الفرع هو بعينه الذي دل على حكم الاصل قال **س** ينبغي ان يكون
 القياس باطلاً اذ ليس جعل تلك الصورة اصلاً ولا اعمري فرعاً او من العلي وليس
 هذا القسم مراد المصنف واما ان يكون غيره وهو مراده فاطلاق جماعه المنع وقالوا
 لا يجوز القياس على المنصوص عليه مطلقاً لتقصيه معاد فانها تنزهها امتناع القياس
 عند وجدان النص لكن الاخرين هنا كما قاله المنهني على الجواز لان ترادف الادل
 على مدلول واحد جاز لا فاره زياده الظن ومخالفت ما اذا كان النص الدال على
 حكم الاصل والفرع واحداً فان القياس في هذه الصورة لا ينعيد زياده الظن اصلاً
 لان الفرع لا يوكداً اصله بخلاف ما اذا كان متغايراً من الثانيه ان يكون ذلك
 الحكم المنصوص عليه مخالفاً للقياس فيمنع مطلقاً واللازم تقديم القياس على النص
 وتولاه المصنف لانه لا يرد للقياس ولا يجعله لكنه قياس صحيح في نفسه ولهذا
 نقول اذا تعارض النص والقياس فالنص مقدم واما تعارضان عند صحتهما وتاثيره
 حسنة القرين ورياضه الذهب في السائل لا غير **س** ولم يتقدمنا على حكم الاصل
 وجوز الامام عند دليل اخر **س** من الشرط ان لا يقدم على حكم الاصل كقياس
 الوضو على التيم في التيه ان العبد بالتيم انما ورد بعد المحرم وكان التعمير
 بالوضو تليها وانما شرط ذلك لئلا يلزم بوث حكم الفرع قبل سوت العله لتأ
 الاصل وفصل ابو الحسن في المعهد وتابعه الامام الرازي وتابعه قالوا اذا
 تقدم حكمه فان لم يدل على سوت حكمه لالا القياس على ذلك الاصل لم يصح لانه يجوز
 ان يكون لنا على الحكم دليل في الحال ولين دل على حكم الفرع دليل متقدم لم يبطل
 ذلك القياس لانه يجوز ان يدل لنا انه تعالى على الحكم بادلته متزادته الا ان المعجزات
 تواتر بعد المعجزه المعادنه لا يتلوا الدعوى ذلك ان يقول اللام في بفرعه عن الاصل

نرى

المتلوع

المتأخره وذلك
 هذه المسئلة
 الشرط وجوا
 على شي يجوز
 وما ما تارة
 في الاحكام
 منهم ابو هاشم
 تفصيله فلو
 والمهور على
 فهدم وتارة
 النص في الف
 والامدي
 العله او
 قبله وان
 يكون منصوب
 على شبهه وفر
 وحكم الاصل
 اذن الله
 العله وفي
 بعض الشبه
 وهو قول
 وليست بوث
 الوصف
 المشتركة
 ذكر المص

اهل الكوفة
لا يحدده النظر
في القياس فايد
لصنف ان المسئلة
في النص الدال على
منبغي ان يكون
من العلم وليس
جماعه المنع وكذا
سما امتناع القياس
ان ترادف الادل
النس الدال على
زياده القياس اصلا
ان يكون ذلك
القاسم على النص
في نفسه وهذا
عند صحها وقايد
ما على حكم الاصل
لاصل قياس
وهو وكان التعريف
بوت العلم لتأخر
واتباعه قالوا اذا
لم يصح لانه يجوز
ليل متقدم لم يطل
ادنه الا ان العجز
يفرعه عن الاصل

المستفهم

المناحر وذلك لا يمكن سوا كان عليه دليل غيره ام لا قلت **دلم يحفظ المصنف**
في هذه المسئلة خلا فاسوي تفصل الامام وقد اطلق ابن المصباح في العدم امتناع هذا
الشرط وجواز ان يكون الحكم عليه اما رات مقدمه وساخره قال فان الدليل
على شي جواز اخره عن ثبوته ولهذا معمرات التي على انه عليه وسلم من ما قارن ثبوته
وبما ما اخر عنه ويجوز الاستدلال على ثبوته بما نزل من الميثان بالمدينة فكذلك
في الادكام المطبونه **ض** ولا يشترط ثبوت حكمه بالنص عليه خلا فالقوم **ش**
منهم ابو هاشم حيث شرطوا ثبوته بالنص في الجملة لا التمسيل ويطلب بالقياس
تفصيله فلو لا العلم بورد مهران الجدل عليه لما جاز القياس في ثبوته مع الاثر
والجهور على انه ليس بشرط فان العلم فاسوات على حرام تارة على الإطلاق
مخدم وتارة على الظاهر فيوجب الكتمان وتارة على التمسيل فيكون الاثلام يوجد
النص في الفرع جمله ولا تفصيلا **ص** ولا امتناع واجماع يوافقان للعلم
والامدي **ش** اي لا يشترط امتناعه ويكون فايد القياس زياده معرفه
العلمه او احكم وفايد النص بوجوه احكم فان قيل ما هذا من قول المصنف
قبيله وان لا يكون منصوصا فالجواب ان ذلك في الفرع نفسه يشترط ان لا
يكون منصوصا عليه اذ لا يسعي للقياس فايد وهما في انه لا يكون منصوصا
على نفسه وقرن بين شبه الشيء والتي **د** **ص** الرابع العلمه قال اهل الحق المعرف
وحكم الاصليات بما لا بالنص خلا فالعنفه وقيل الموردياته وقال البراهلي
اذن الله تعالى وقال الامدي الباعث **ش** لم يحكم المصنف خلا في كيفية
العلمه وفيه خلاف شاذ حكاة ابن السعدي انه يصح القياس من غير علمه اذا اخرج
بعض الشيء وهو باطل وقد اختلفوا في تعريف العلمه على اقوال احدها
وهو قول اهل السنه انها المعرفه الحكمه اي ان يكون داله على وجود الحكم
وليس بثبوت لان المورث هو الله فقبل فهم المعرفه هو النص فاجابوا بان
الوصف معرفه لغيره غير الاصل وتحكم الاصل اي المعلق تاسي لعمله
المشركه منه وبين الفرع عندنا ما **و** **ك** الحنفية بالنص وانما
ذكر المصنف هذه المسئلة بعد هذا التعريف لينتبه على توهم ابن الحاجب وعيه

ان اصحابنا ذكروا هذا على انها معنى الباعث وليس كذلك وبيان ان الاصحاب
 لما قالوا انه ثابت بالعلم قبل فهم هذا لا ياتي الا اذا نشرت العلم بالمور
 فان كونه منصوصا عليه ساقى التعليل بهذا المعنى وعلى هذا
 حري ان الخاب وقال انما عتسا لنا فعليه انما معنى الباعث وليس قال
 وانما دعاه الى ذلك انه محتمل فرعا للاصل اصلا للفرع خوفا من لزوم الدور فانما
 مستنبطه من النص ظهورا في معرفته له وهي انما عرت به جال الدور ويجوز لانها
 بالباعث بل بالمعرف وليس معنى كونها معرفة الا انها تصل ما كان يتبدل بها
 المحتمل على وجدان الحكم اذ لم يكن عارفا به ويجوز ان يتخلف في حق العارث
 كالعلم الرب امان على المطر وقد يتخلف وتختلف التعريف بالنسبة الى العارث
 لا يخرج الامان عن كونها امان فوضع ان العلم هو المعرفة في الاصل والفرع ليس
 الدور بل لازم وهاتى الحقيقة ثابت بالنص فان ارادوا ان النص انما الحكم خطأ
 لان احكامهم في الحقيقة هو الناس وان ارادوا عرفت فهو انما يعرف من عرف منه
 امان عرت من العلم فلم يعرفه هذا حاصل ما قرره المصنف وما ذكر ان الخاب
 في نقله عن الاصحاب ممنوع فان لعزالي قد ذكره فقال بعد نقله عن الاصحاب
 ان الحكم يضاف الى العلم وهو مزاج لا تخمين بختمه فانما لا يعنى بالعلم الا بالشرع
 الشرع على الحكم فيقول ان الحكم يضاف الى العلة وهو مزاج لا الخبز والسيد
 بالنص لكن اضافه الحكم اليه معللا بالشد بمعنى انما عت الشرع على العدم
 في الشدة وما رعه العبدركي وقال انما الباعث على وضع امان حفظ العقول
 لا الشدة واما ما قاله المصنف او لا فقال كلام القديك فانه قال فسردا باله
 بالمعرف لا بمعنى انما تعرف حكم الاصل فان ذلك يعرف بالنص بل حكم الفرع
 لكن عديته ما هو المشهور من قول اصحابنا لان حكم الاصل تعلق بالعلم بالشرع
 بينا وبين الفرع مع انه غير معرف بها وقال في المسئلة الخلاقية ان عني
 بالعلم الموردا الباعث فلا شك ان كونه منصوصا عليه لا ياتي ان يكون معللا
 بالعلم بهذا المعنى وعليه يترك قول اصحابنا ان الحكم المنصوص عليه ثابت بالعلم
 دلائل ان الخصم يتكلم وان عني بالعلم المبرن فلا شك ان كونه منصوصا

حفيد لاساقى ان يكون معللا
 بهذا المعنى امان من الشرع
 او الخاب بالعلم بل هو منصوصا

عليه

شرح التصفي

عليه ساقى
 بهذا المعنى
 والهدى في
 كثر من العلم
 اصحابنا لما
 والحقيقة في
 يظهر في
 لا يجعل
 والثالث
 موشه وهو
 لا يؤثر في
 او يصنع
 يتكرر
 يقولون
 التسمية
 وان يكون
 شرع الحكم
 تعالي تعلق
 لاسعه
 للشارع
 مجال قرر
 في العاد
 من الاصا
 ص
 علمه لا

عليه بنا في التعليل بالعله بهذا المعنى والخصم انما ينكر كونه معللا بالعله
 بهذا المعنى واصحابنا لا ينكرون ذلك ولا خلاف ثم ان الامدكي وابن الحاجب
 والهندكي ذكره وانما لا خلاف في المعنى بل هو لفظي وليس كذلك قالوا بل هو باه
 كونه من التعليل بالقاصر والخلاف فيها يصح ترتيبه على هذا الاصل فان
 اصحابنا لما استنبوا الحكم في محل الضر بالعله لم يترك القاصر عن قايده فاعتبر
 والمعنى لما استنبوا الحكم في محل الضر به عرفت القاصر عن قايده لان اثره انه
 يظهر في محل الضر لانه غير فاعل لغيره **فوق** الثاني ان المعنى الموتر بذاته
 لا يجعل الله وهو قول المعتزله بنا على قاعدتهم في التيسير والتيسير العقل
 والثالث اما الموتر لا بذاته ولا بصفة ذاته ولكن جعل الشارع اياها
 موتر وهو قول الغزالي وزينه الامام بان الحكم قدوم والعله حادثه وبما
 لا يؤثر في القديم وبني البحث على انه هل يعقل ما يمر من غير ان يكون الموتر مؤثرا بذاته
 او بصفه قايده به او لا يعقل ذلك وعلى هذا ينبغي نسبه طوق الاصل فاصحابنا
 ينكرون ما اثر العبد في فعله ويقولون الصادر عنه فعل الله والمعتزله
 يقولون بتاثيره بذاته او بصفه وسدود منا توسطوا فقالوا مثل الامم ههنا في
 التسمية ويلزمهم ما يلزمهم **والرابع** انها الباعث على التسرع لمعني انه لا يد
 وان يكون الوصف متلافي مصلحة صالحه ان يكون مقصوده الشارع من
 تسرع الحكم وهو احتياد الامدكي وابن الحاجب وهو ما خذا القائلين بان الرب
 تعالى تعال فاعاله بالاعراض والمنصور عند الاشعرية خلافه فان الرب تعالى
 لا يسهه شي بخلافه وقال الامام في الدين ابو العر المعترض من فسره الله بالباعث
 للشارع على الحكم او اجماله او الداعيه ان اراد به ابيات عرض حادث له فهو
 محال قررنا بطلانه في علم التوحيد وان اراد به ان يعقبها حصول الصلاح
 في العاده فسميت باعته مجوزا فهذا الجوز اطلاقه على الداري تعالى لانه
 من الالهام بالفعال الا ان يجمعوا ذن من الشارع في اطلاقه ولا يسهل له
ص وقد يكون دافعه او رافعه او فاعله الامر **من** الوصف الجمول
 عله ثلاثة اشياء **الاول** يكون موقفا للحكم فقط كما عده فانما دافعه لحل

ويانها ان الامدكي
 شرب العله بالموتر
 المعنى وعلى هذا
 وليس في ذلك
 لزوم الدور فانما
 دور وبني لانفسها
 بتبدل بها
 في حق العارن
 لتسببه الى العارن
 الاصل والفرع ليس
 ليس انما الحكم فقط
 من عرف منه
 الاثر ان الحاجب
 بعد فعله عن الاحكام
 على بالعله لا يات
 في الجز والسيد
 التسرع على الجرم
 مان حفظ العقول
 انه قال فسره الله
 من بل حكم الفرع
 تعال لعله لتسببه
 لخالقنا ان عني
 في ان يكون معللا
 من عليه ثابت بالعله
 يكونه منصوصا

النجاس اذا وحيد في ابتداءه ولست رافعه له اذا وجدت في اناسيه
 فان الموطوءة بشبهه تعدد وهي باقية على ارضيه التي يكون رافعا
 للحكم فقط كالطلاق فانه يرفع حل الاستمتاع ولكن لا يرفع اذا الطلاق
 لم يمنع وقوع نكاح جديد والثالث ان يكون رافعا وانعاك رضاء فانه
 يمنع من ابتداء النكاح ومن دوامه ادا طردا وانما كانت مواع النكاح يمنع
 في الابتداء والدوام لتأديها واعصاها يكون الاصل في الاصل هو الخبر
ص وصفا حقيقيا طاهرا منضبطا او عرفيا مطردا وكذا في الاصح لغويا
 او حكما شرعيا والثالث ان كان المعلول حقيقيا **س** العله باعتبار اذا انار
 يكون وصفا حقيقيا وان يكون شرعيا وان يكون لغويا وان يكون ولا
 معلوما معلوم يوضع عليه عن هذه الانعام **و** وجه الحصر بما هو انما يعلم لا يعلم
 اما ان يتوقف العلم به على وضع اولانا لم يتوقف على وضع واحاد فهو المنسبي
 في الاصطلاح وصفا حقيقيا وهو الذي يعمل باقتدار نفسه وما يتوقف على
 وضع اما ان يكون الواضع الشرع او غيره فالاول الحكم الشرعي والثاني ان
 كان العرب فاللغوي ومن بعدهم فالعربي اما الوصف الحقيقي فلا خلاف
 في التعليل به اذا استعمل على ما ذكره المصنف كقولنا مطعم فيكون يربوا
 والطعم يدرك بالحسن وهو حقيقي اي لا يتوقف معقولته على معوليه
 عنه فاحترق بالظاهر عن الحقي وبالمنضبط عن غيره وما خلا من سائر الجلال
 فيه والمراد بالمنضبط ان يميز عن غيره واما الاوصاف العربية وهي التي
 والحسنه والكمال والمقصود فيجوز التعليل بها حيث يمكن كما في الكفاة **ع**
 فان السر يناسب التعظيم والتكريم والاهانه والحسنه مناسبه هذه الامام
 ويشترط ان يكون مطردا اي لا يختلف باختلاف الاوقات فانه ان لم
 يكن كذلك لجاز ان لا يكون ذلك العرب حاسلا في زمان الرسول صلى
 الله عليه وسلم وحيد لا يجوز التعليل به وهي من مسائل الحصول واما بالسر
 اللغوي كقولنا في التبيذ انه سمي بالخمر محرم كما لمعتصر الغيب واما
 الحكم الشرعي فذهب الاكثر الى الجوزم لتعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي

كسبل

كسبل
 معرفا
 الحكم
 واص
 ان يكون
 و
 بالذ
 باعتبار
 او
 العرب
 الهبة
 العله
 لا
 و
 شبه
 شام
 اشترا
 للمراد
 العله
 على
 لا
 فاذا
 اجر
 تعالى
 القصة

كتحليل حرمه بيع الذهب جاسته لان لعله هي المعرف فلا يدع في جعل حكم
 معرفنا لآخر وسيل يمنع لانه معلول فكيف يكون علوه وعلى الاصح فلو كان
 الحكم حتميا فصل يجوز تعليله بالحكم الشرعي على قولين حكاهما في المحصول
 واصحها كما قاله المهدي وغيره الحوازي لان المراد من لعله المعرف ولا يبعد
 ان يكون الحكم الشرعي يعرف الحكم الحقيقي وفي المسئلة يحصل لانه مذاهب
 ومثال الحقيقي قولنا في اثبات الحياه في الشعر بانه يحرم بالطلاق ويحل
 بالزناح فيكون حيا كما ليدرس امركا وبالها لا يريد على خمس **س** يستعمل لعله
 باعتبار كنهها الى الوصف الواحد والاختلاف في التعليق والى المركب من
 اوصاف والتعليل به جازر عند المعظم فانما فعل ذلك لقصاص بوجود العسل
 العبد العبدان الذي لا يشبهه فيه وهذه اوصاف مما يشبهه ولا بعد ان يكون
 النسبة الاجتماعية متشاعرا الحكم وتبيل يمنع لانه بعضا اما الى غلظ العول من
 العله العليليه او تحصيل الحاصل وهما عملان وفي المسئلة قولنا انك غريب
 لا يزال الاوصاف على حتمه وعزاء صاحب الحاصل الى المرحلي من الحقيقه
 ودكاه الشيخ ابواسحاق وغلظ قايده واما الامام فدكر ان الشيخ حكاه
 شعبه **س** ومن شرط الخلق انما استمالها على حكمه سعت على الامثال ويصلح
 شامدا انما طه ومن ثم كان مانعا وصفا وجوديا على الملتها **س** وجه
 اشتراط استمالها على الحكمه ظاهر وقوله سعت على الامثال فيه بيان
 للمراد يقول العتقا اتباعت على الحكم كذا انهم لا يريدون بعث الشارع بل ان
 العله باعته للكلن على الامثال مثلا حفظ النفوس فانه عليه باعته
 على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع فحكم الشرع
 لاعله ولا باعته عليه لانه قادر ان يحفظ النفوس بدون ذلك بخلاف المكلف
 فاذا اتقاد المكلفا مثلا لامر الله ووسيلة الى حفظ النفوس فان له اجران
 اجر على القصاص واجر على حفظ النفوس وكلاهما ما مورده من جهة الله
 تعالى احدهما بقوله كتب عليكم القصاص والناهي بالهما من قوله ولكم في
 القصاص حياه وقوله ومن ثم كان مانعا اي مانع العله وهو مراد

حدث في اثابه
 يكون رافعا
 فعه اذ الطلاق
 عاكا لضعافه
 منع الناح يمنع
 الا لضعافه هو الحريم
 اية الاصح لضعافه
 اعتبار ذاتا نارة
 نارة يكون ولا
 ما هو انما تعلم اعلا
 واحاد فهو المنس
 يد وما توقع على
 في والناهي ان
 منفي فلا خلاف
 عموم فيكون يروا
 وتوليه على معتوليه
 من سيدة كراجلان
 العربية وهي الزين
 كافي الكفاة وعرفها
 سب ضد هذه الامام
 ات فانه ان لم
 ان الرسول صلى
 صول واما بالمر
 العتب واسا
 في بالحكم الشرعي

كسبيل

الامور التي يمانع السبب فانهم جعلوا من خطاب الوصف الحكم على الوصف
 بالمانع وتسموه التي تسمى مانع الحكم وقد ذكره المصنف في صدر الكتاب
 ومانع السبب وذكره المصنف هنا وهو منعه لسبب الحكم للحكمة فخل
 بحكم السبب كالدين المانع للزكاة عند القابل به فان الدين وصف مانع
 لسبب الحكم والحكم وجوب الزكاة والسبب هو الاستغناء عن قدر النصاب
 فالدين مانع من الاستغناء الذي هو السبب ومنعه لذلك للحكمة هي اجتناب
 ما يكره اليه وهذه الحكمة فخل بحكم السبب في وجوب الزكاة فان الحكمة
 لاجلها وحب الزكاة ذلك النصاب وهي الاستغناء ازا لها الدين فان
 المدين ليس متغنيا عن النصاب الذي ملكه **ص** وان يكون ضابطا للحكمة
 وقيل يجوز كونها نفس الحكمة وقيل ان الضبط **ش** لفظ الحكمة بطريق
 استعمالهم لمعين احدهما بازا المصلحة المتصودة لشرع الحكم والناهي
 بمعنى الوصف الضابط لها اذا كان خفيا وهذا عجز لانه ضابط الحكمة
 لان نفس الحكمة من باب تسمية الدليل باسم الدلول فاما الحكمة بالمعنى
 الاول فلا يقع فيها امان الحكم اذ هي متأخرة عن الحكم في الوجود وكيف
 يعرف الشيء بالوجود الا بعد وجوده وكيف يعمل الحكم برفع ثبوته
 فاما بالمعنى الثاني فيمتنع التعليل بها لخفاها واضطرابها فان كان
 الوصف المعنى مستقلا كانت مظهره مستقلة هكذا قاله المفترج وحاصل
 ما ذكره المصنف في جواز التعليل بالحكمة ثلثة مذاهب احدها وهو
 المصحح عند الامام الجواز والناهي المنع والثالث التعليل فان كان ظاهره
 منضبطه بحيث يجوز ربط الحكم بها جازا للتعليل بها والاولا واختاره الهندك
 وصححه ان الحاجب لانا نعلم قطعا انها هي المقصودة للتأخر وانما عدل عن اعتبارها
 لما منع خفاها واضطرابها فاذا زال المانع جازا اعتبارها **ص** وان لا يكون
 عدما في النبوي وفاقا للامام وخلافا للامدي **ش** مثاله بيع الابن
 باطل لعدم القدرة على التسليم وقد صار كبيرون الى امتناعه فانه لا يناسب
 الحكم ولا يشعر به فان المناسب ما تعضبه مصلحة عادة والعادة

مطرون

مطرون
 ا لعدم
 حكم ك
 لا لل
 لعنى
 حسن
 ارتفاع
 ما يش
 مظنه
 الادك
 وهو
 يناسب
 من مقت
 انه ليس
 امر تق
 للامد
 بالعدم
 يعالج
 لان
 لم يجز
 على
 النفس
 والام
 على
 ضابط

مطرده في ان الانسان لا يمنع بالبغي المحض وجهه لبعض الجديلين بان
العدم عدم طرد والتعليل بالطرد متمنع قال ولو قال الشارع انبت
حكم كذا لعدم كذا كان للتأنيت معنى اذا انعدم فاعرفوا ثبوت الحكم
لا للتعليل فانه غير صالح للتعليل وجوزة اخرون لجواز كون العدم مظنة
لمعنى مناسب فصع ان يكون علمته ووجهه الامام في ارساله اليها به توجيه
حسن فقال الوصف اذا كان ضابطا لمصلحة يلزم حصول المفسة عند
ارتفاعه فكان عدم ذلك الوصف ضابطا لتلك المفسة فيكون ذلك لعدم
مناسبا لعدمه قال الفرج والصحيح الاول لان العدم لا يصلح ان يكون
مظنه لانه اما ان يكون مطلقا او مضافا فالعدم المطلق نسبتا الى كل
الاحكام متساوية ضروره فلا مطمع في جعله مظنه لمعين وان كان مضافا
وهو عدم امر تام هذا الذي قد عده ان كان وجوده مشتملا عليه فلا
يناسب تعليق الحكم على عدمه وان كان وجوده مشتملا عليه فهو تابع ولا بد
من مستض وان لم يكن مشتملا فلا فرق بين وجوده وعدمه وبنه على
انه ليس المراد بالوجود المشروط الذان المتحققه كما يريد الاصوليون بل هو
امر تعلقي او نسبي واصابي اذا علمت هذا ونسبه المصنف لمنع الامام والجواز
للامدي معلوس وهو سبق فم فان الامام قال في الحصول جوارا للتعليل
بالعدم خلافا لبعض المتأمنين وقال الامدي في الاحكام المختار ان لعدم لا
يصلح ان يكون علمه بمعنى الباعث وتقول في دليله على ان العلماء موجودون
لان لا علم امر عديم ولا يقال فالامام اختار في المعالم المنع لما تقول
لم يختار الامدي الجواز على ان في ثبوت الخلال يميزها نظرا لعدم تواردها
على محمل واحد فان الامام بناء على رايه ان العلم بمعنى المعروف وهذا
الفتى لا ينبغي ان يقع فيه خلاف ادلا امتناع في ان كون العدم علمه للوجود
والامدي بناء على ان معنى الباعث وذكر ان التلبيح بنا هذه المسله
على تخصيص العلم فن منع التخصيص جوارها ومن جوار التخصيص يقول العلم
ضابطا للمصلحة والعدم لا يشي والمصلحة في تبيين اهل المصنفان

ان

م على الوصف
في صدر الكتاب
كم الحكمه محل
وصف مانع
يقدر الصاب
كبه هي اجتناب
فان الحكمه
الدين فان
ما بطل الحكمه
كلمه مطرحة
كم والناهي
بط الحكمه
بالمعنى
وجوده كيف
يقع ثبوته
ما فان كان
المفترج وحاصل
حدها وهو
ن كاظاهم
اختاره الهندك
مدل عن ابتها
وان لا يكون
بيع الاق
فانه لا ناب
والعادة

مطرد

لا يكون العدم جروا من العله وقد ذكرها ابن الخاحب والخلاف فيه
 كالخلاف في اصل المسله فلو قال وانما لا يكون عدما هي وجزوها لان
 اشبه والعيون المصنف حيث استظ المسله في شرح المختصر وهي تسمى
 المختصر الكبير والصغير وجعل اعني المصنف ما جعله ابن الخاحب دليلا لهذه
 المسله دليلا للمسه التعليل المحل وهو عيب وكلام ابن الخاحب في الكبير مصرح
 بخلافه **ص** والاضاف في عربي **ص** الوصف الاضافي هو ما يعقل باعتبار غيره
 كالابوه والنوه والتقدم والناخير والمعيه والتعليه والبعديه وسياقي في
 المباحث الكلاميه الخلاف في الاضافات بل هي وجوديه او عدديه فاذا قلنا
 عدديه وهو المتبادر بل يجوز التعليل بها والعله بمعنى الامانة ام لا فانه
 خلاف مفرغ على ان الامر القوي هل يجوز ان يكون عمله للامر الوجودي ام لا
 ووجه القريع ظاهر فمن منع هناك منع هنا لاستوائها في العدم في الخارج
 وانما الفرقان في ان الامانة وجودها ذهني فقط اي موجوده في الادهان
 مقدره في الايمان والادوات العدديه عدم مطلقا في الدهن والخارج **ص**
 ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته فان قطع باستقرا في صوره فقال لعله لي
 وان يحكي بيت الحكم للظنه وقال الجدليون **لا** يجوز التعليل بالاطلاع
 على حكمته لانه لا تعلموا عنها في نفس الامر وليست القيد بعبارة عماله لعله
 بل عماله لا تعلم علمته فسطرك ذلك وما تعقل فيه المناسيه لسميه امان فان قطع
 باستقرا في بعض الصور كاستبر الصغره فان الاستبراع ليقين براه الرحم وهو
 مفقود في الصغره فقال الغزالي وصاحبه محمد بن يحيى بيت الحكم للظنه فان
 الحكم قد صار معلوما بها وذهب الجدليون اليه لانه لا يست لاسفا الحكمة فانها
 روح العله وانصار المصنف في نقل الخلاف عن ذكره هو باعتبار الممكن
 في نظرية اصوليين والامامات في هذه المسله ما بين الامامات فانهم
 قالوا بكم لم يرام من النوم وشك في طهاره يدك غسها في الاثا قبل غسلها فان
 يقين طهارتها فلا يكره له الغسل قبل غسلها قال امام الحرمين بكم وان كان
 قد علق الغسل في الغب على يوم الخامس وقال يجوز ان يكون للثوم ثم نعم

وجد
 الثاني
 وما عدا
 في الع
 او نحو
 حال
 البراه
 ياد
 في ا
 الاما
 بارجو
 بطو
 ان
 بالن
 وجد
 نصي
 ام لا
 المع
 السي
 ونحو
 ده
 ص
 حوا
 الشخ
 شع

بما وثق بالانفاق عليه جماعة منهم العاجي او بكر لئلا يفتقر العاجي بمداواتها
 طرد فيها الخلات الاثني واليه اشار بقوله منعاً قوم مطلقاً وان عرفت
 عليها تغيرها كما جعل الربا في التقديس لجوهريتها فذهب الحنفية الى بطلانها
 وذهب الجمهور منهم الايمه السكنة الى اصحها لانها مناسبه للحكم فصم والامور
 فالوكانت صحيحة لكانت مفيدة لكنها غير مفيدة لان الحكم في الاصل بات
 بغيرها وليس لها فرع ادهي باصره وهذا من مقتضى النص والاجماع فان
 الخصم وافق على الجورح فلو صح ما قالوه كان النص عليها عبثاً والاجماع عليها خطا
 وبان القايده غير متحصه بما ذكره من ابيات الحكم بما لم يوافقوا به فتقول
 المصنف وما يدعى هو جواب عن سوال الخصم وذكر لها اربع فوايد اح رها
 معرته جكه الحكم فيكون ادعى اليه القول والافتقار مما لا يعلم باسببه وادع
 المقترح في هذه القايده بان مشروعيه حكم السبييه لم يكن لذلك بل للتعريف
 فاذا سمع النظر في فوايد لم يشع لها التي بانها الا بتعدي منع حمل الفرع على
 الاصل كما ان المتعدي تعدي ابيات الحمل فانه اذا علمنا انها قاصه استمع
 القاس عليها نا لتسما انها تريد النص قوه وتفاضلان ذكره العاجي او بكر وعرفه
 قال وكذلك سبيل كل دليلين احتما في مسله فيكون الحكم ثابتاً بالعله والنص
 معا وسبب ان حمل هذا على ما اذا كان النص ظاهره بان يمكن ان يقال انما تعوي
 الظاهر وتقصه من التاويل وكما بانها في محل النص صيه منه متعدديه
 لما ما قيل التاويل اما اذا كان يقاطع ولا يقويه اذن وقد صرح بذلك الامام
 في الرهان را بعد ما ان المكلف يقصد الفعل لاجلها فيحصل له اجران اجر
 قصد الفعل للاسئال واجر قصد الفعل لاجلها فيحصل للمأموره لكونه
 امراً والعله ح كره والدا المصنف وظهر هذه الفوايد بطلان قول ابي زيد
 المصنف لانها لا تعيد علماً ولا اعلاماً ولا تعدي عند كونها محل الحكم او حره الخاص
 او وصفه اللزم ش على الحكم اما جعله الذي ثبت فيه او جز ما هيته الخاص
 او وصفه اللزم للموصوف فالاول كقولنا الذهب روي لكونه ذهباً فان على
 ذلك الحكم ذلك المحل او وصفه وكذلك على حرمه الخمر لكونه معتصراً من العنب

خط العاجي
 حرمه
 على العاجي

من وانه اشهد الامم
 على وصف منع كالمو
 ارجح العلم في رواج القول
 هو اذا كان في راجع الامم
 المصنف وهو كقولنا بانها
 فان علم الرأى المصنف قاصه
 في راجع الامم فان كان
 المصنف في راجع الامم
 منها

والان

والثاني لكونه معتصرا فقط والثالث كالنقدية في الذهب والنصه
 فانه وصف لازم لها ومثله في المستصفي بالصغر يعني في الوفايه عليه وفيه
 نظر لانه يزول بالكبر فاشبه الله المحصر في العروس وهذه التلبيه
 لا تكون الا في العله القاصره لاستحاله وجود خصوصيه المحل او جزء الخاص
 او وصفه اللازم له في غيره واما ان يكون جزء العام المشترك بينه وبين غيره
 فلا يكون الا في التعديه كعليل باحد البيع لكونه عند معاومته بعدا لمعاد
 من حيث انها جنسه جزله لا عنصره وعلم من كلامه جواز العليل لمحل الحكم و
 حزمه الخاص وهو قول الاكثريين وقال الهندي الخلان فيه مبي على جواز العليل
 بالقاصه فان جوز ذلك جوز هذا وان منع منع وقال الاصمغاني سارح المحصول
 ذهب الاكثرون الى جواز العليل بالمحل بخبره وقيل لم يتبع فيها وصيل
 يجوز بالجردون المحل ومخار امام يجوز العليل بالمحل في القاصره دون التعديه
 وقد يقال لا يعينه لهذا المذهب لان العله بالمحل في القاصره والاطلاق
 المردل وان اطلق فهو مخصوص بها وكيف يصح التفصيل **ص** ويصح العليل
 بمحدد الاسم اللقب وفاقا للشيخ ابي اسحق الشيرازي وخلافا للامام واما
 المشتق فوافقا واما نحو الابيض فبشبهه صوري **ش** للعليل بالاسم ثلاث صور
أ حدها الاسم اللقب كما لو قلنا كون النعديين ربون بان اسمها ذهب ووصفه
 قال الشيخ ابواسحق في الدع يجوز ان يكون وصف العله صفة كالطعم في البس
 واسم كقولنا تراب وما قيل لا يجوز ان يكون الاسم عله وهو خطأ من كل معنى
 جاز ان يعلن الحكم عليه من جهة النص جاز ان يتنظم من النص ويعلن الحكم عليه
 كالصفات والاحكام واما المطلق في المحصول فقال اصمغوا على انه لا يجوز العليل
 بالاسم كعليل محرم الخمر بان العرب سمته فانما تقلم بالضرورة ان هذا اللفظ لا
 اثر له فان اردت تعليله بمسمى هذا الاسم من كونه محامرا للعقل فذلك تعليل
 بالوصف لا بالاسم فيحصل طريقان احدهما النطق والمايه اثبات خلاف
 والصحيح الجواز وهو الذي صحه ابن السمعاني وغيره وقد استعمله السانعي في
 بول ما يركل بجه لانه بول فسا به بول الادوي ذكر صاحب الحاصل من الخليل

قوله
 بالمتبع
 نقاله

عبد الوهاب
 وان عرفت
 به الى بطلافا
 فصح والافزون
 صل بابت
 مع قاب
 مع عليها خطا
 يدفقون
 حراها
 اسبته وارع
 للتعريف
 لرفع على
 استمع
 ابو بكر
 له والنص
 انما تعري
 متعديه
 بذلك الامام
 بان اخبر
 لكونه
 ولابي زيد
 حزمه الخاص
 عينه الخاص
 فان عله
 من العبد

اي محصر
 حظه المسمى
 حرمه
 على الجوز

ان الامام احمد بن علي العليلي به ايضا التائيد اسم اسبق من فعل كالتايد
 والقائل يجوز جعله علمه وحكاية المصنف فيه الاتفاق ممنوع على القريب لاسم
 الرازي حكاه به قول ينجح الاسم مطلقا لقبا ومثقا التائيد اسم اسبق من
 صفه كالتايد والاسود قال ابن السمعاني فهذا من تلك التائيد الصورة من اخرج
 باسمه الصوري اخرج به تفسيره لكن يقال عن بطله الفرق بين العدا القاصه
 بالحل والعليل بالاسم والجواب ان العلة القاصه اعم من المحل لان المحل ما
 وقع له اللفظ كالمز والبر والقاصه اسم اشتبه عليه محل النص لم يوضع له اللفظ
 كالقديه وكل محل علمه قاصه وليس كل علمه قاصه علا واسا الفرق بين المحل
 والاسم فصل من وجهين احدهما ان المراد بالاسم الجامد الذي لا يمتنع عن صفه
 مناسبة لصلاح اصفه الحكم اليها بخلاف المراد ان على الصبر المناسب للحريم
 وهذا ينسب كل بالبر فانه يجوز العليل به وهو جامد والماي ان يكون المراد
 العليل بالسميه بخبر من المخر لسميته خيرا والفاضل في البر لسميته بورا
 ونحوه اذا التسميه لانها بخلاف المعنى المستفاد من المحل باشاره او تسميه
 وربما الفتا الغلام ههنا الى الاسم والسمي ثم قال وهما واحد متقبران والمراد
 السمي الذي هو مدلول الاسم تحككه حكم ساير العليل ان كان مورا او مناسبا عليه
 والاملا من اراد الاسم الذي هو اللفظ لم يعمله وقطعا وجوز الجمهور
 العليل بعلين وادعوا وتوعده وان قورن والامام في المنصوصه دون
 المستبطه ومنعه امام الحرمين شرعا مطلقا وقيل يجوز في التعاقب والصحیح
 النفع باستاعه عملا للزوم الحال من توعده لجمع القرض من يجوز تعليل
 الحكم الواحد نوعا مختلفا بغير ذلك مختلفه وفاقا كعليل اياحه مثل
 زيل برده وعمرو بالتصاص وقاله بالزنا اما الواجد بالتخصص لاخلاف في
 امتناع تعليله بعلك عمليه واما بعلك شرعيه كتحريم وطى الحايض المعتك
 المحرمه تعلي مذهب احدها وعليه الجمهور جواز مطلقا وتوعده فان
 اللبس والبول والغايط والذي ينسب بكل واحد منها الحديث والتصاص
 والرده تنب بغيرها التسل وكذلك اذا اوجبت صغيره لهن زوجه احيك والخشب

حرمت
 كقو
 فان ال
 والحال
 عن القا
 المرسانه
 تمتع شر
 الاسته
 في البر
 سمع شر
 فلم يجد
 الحكم
 لعنوا
 اما سمع
 هذا
 لام ابر
 وتب
 يكون
 بغيره
 لا يتو
 وتوع
 وغيره
 حوالا
 التعر
 من الام

حرمت لكونك حالها وعماد نعه ونخرج المانع كل صورة على انها احكام متعدده
 كقولهم في العتق باسباب ان اشخاص العتق متعدده وان اخذ النوع لمحل
 فان العتق في صورة واحدة محال بعد ان اذ هو اذها في الروح وصورة العم
 والحال يدفع كل اشكال والناهي المنع مطلقا واختاره الامدي وفتله
 عن القاضي وامام الحرمين والثالث يجوز في المنصوصه دون وهو راى
 الربنا داس نورك واختاره الامام واتباعه والسادس يجوز عقلا ولكن
 يمنع شرعا وهو ما نقله ابن الحاجب عن امام الحرمين قال الصفي الهدي انه
 الا شهره يعني الخلاق ونقل الامدي وعليه جري المصنف فانه يجوز
 في الربهان حيث قال ليس ممنوعا عقلا وتويفا ونظرا الى المصالح الكلية
 يمنع شرعا وحاصله انه جازر عملا لكنه لم يقع قط وذكر انه تصحح الشريف
 فلم يحدد لك وقال ان المعتدلين في المسائل يختلفون في العتق كما يختلفون في
 الحكم كسلبه الربا هذا مع انه في كتب الفروع قال في تدبير المستولاه انه يصح ويكون
 اعتقرا يوم مومن السيد شيبان لكنه اعترض بانه لا اثر لبقا التدبير وكانه
 اما منع اجتماع عليين معا فان او موثران بحيث لا يحصل التاثير لم يجمع وهل يجوز
 هذا الخلاف في التعليل بعينين سوا كانا متعاقبتين ومعا اذ هو محتسب بالعبه
 لام ابن الحاجب تعضي الاول والصواب عند المصنف الثاني وقد اضعفه بقوله
 وتبيل يجوز في التعاقب واجه عليه بانه لا يلزم من سموله حاله التعاقب ان
 يكون في الامه من يمنع ان التبر المس ملائمتا بعينين وان وجد احدهما
 بمفرده بل لا غله الا واحد فقط فلا يكون للحدث سلا غير عمه واجده وهذا
 لا يقوله احد ثم الصحيح عند المصنف النطق بامتناعه عقلا صرا والمخار
 ونوع حكمه بعلمه اياتا كالسرقه للقطع والغرم ونفيا كالخض للصوم والصلاه
 وغيرها وثالثها ان يتصا داس في تعليل الحكمين بعلمه مذا هب اصحاب الجواز
 سوا الابان كالسرقه فالما ساس البرطع زجرا للشارع حتى لا يعود وتساب
 التعديم جبرا لما جبال لال وفي النبي كالخض ساسل المنع من الصلاه والصوم وغيرها
 من الاحكام كالطهوان وقراءه القران ومن المصحف والمذهب الثاني المنع مطلقا

المتنقطه

كل كالماء
 المقرب للم
 ثم استق من
 وريه من الحج
 العدا القاص
 لان المحل
 منع له اللفظ
 في من المحل
 لمعني عن صفه
 سب التحريم
 يكون المراد
 ليسيه بوا
 او يبييه
 بران والمراد
 ناسبا عليه
 جواز الجمهور
 منه دون
 قب والصحيح
 ز تعليل
 باجه مثل
 اطلاق في
 من المعتدك
 نوعه فان
 القاص
 وجه احبك وانك

والثالث المنع ان لم يتصادا كما لم يصب لجرمه الصوم والصلاة دونها اذا تصاد
 كما يكون مبطلا اعتقد مصححا لاخر كما لتبايد في الاحبار والبيع **ص** ومزا ان لا
 يكون ثبوتهما متاخر عن موت حكم الاصل فلا فالقوم **س** اي من اهل العداق
 كما قاله الفاضل عبد الوهاب كما يقال فما اصابه عرق اللب اصابه عرق جوار
 نفس ويكون نفسا كلعابه ممنوع كون عرق اللب نفسا فيقال لانه متقدر فان
 استقداره انما حصل بعد الحكم بنفاسه وقال لاهدي الحق الجوار ان اريد بالعله
 المعين وان اريد بها الموجب او الباعث فلا **ص** ومزا ان لا يعود على الاصل بالابطال
س لان العله فرع هذا الحكم والفرع لا يرجع الى ابطال الاصله والاي لم ان يرجع
 الى نفسه بالاطال ولهذا صنف ما اخذ الحنفية في تاويله حديث في اربعين شاه
 شاه اي قيمه شاه لان التصديق الحاجه بالساه او الغيبه فانه كما يلزم منه
 ان لا يحب الشاه عينا فان غير الشاه ليست بشاه قال السهروردي وانصف
 امير المتأخرين يعني العراقي فقال ليس هذا منعا للنفس انما يلزم ان لو جوزوا الترك
 مطلقا اما ال بدل فلا يخرج الشاه عن كونها واجبه فان من ادبى حصله من
 خصال الكفار المحرمين بقدا دي واجبا وان كان الواجب يتادي بعدها
 فهذا توسيع للوجوب لا اسقاط له واما تخصيص الشاه بالذكور فيجوز ان يكون
 لكنه الوجود عندهم كتخصيصه الاستخا بذكر الحج مع الحوار بالمدرا والسره له الاداء
 على المالك قلت فيه رفع للنفس من حيث ابطال تعلق الزكاه بالعين وعلقها
 الى الذمه وليس سلم انه لا ينضم الابطال لكنه ينضم العمد والحجوز لغاير
 حكم النفس بطلته لاسيما وسى الزكاه على العمد **ص** وفي عودها بالتخصيص لا التعم
 قولان الخلاف في عودها بالتخصيص ليس هو الخلاف في تخصيص العموم بالقياس
 كما قد يوهمه بعضهم لان ذلك في قياس نفس طاهر اذا ما بل عموم نفس اخر وهذا
 معناه ان العله المستنبطه من اصل عام من كتاب او سنة هل لشيطان لا
 يعود على اصلها بالتخصيص فيه قولان الشافعي منسبطان من اجل ان توليد
 نفس الوضوء بل الحرام احدهما لا يقص نظر الى ان العله مظنه الاستماع
 لاسيما اذا فسرا للملايه في الابه بالجماع فلهذا العله عادت على الاصل بالتخصيص

في التصديق

الشافعي

والثاني مقتضى مسكا بالعموم وكذلك ورد النهي عن بيع اللحم بالمجان وعمومه
 يقتضي عدم الفرق بين الماكول وغيره والمعنى هو تخصيصه بالماكول
 لانه يبيع الربوي باصله وليس يربوي لانه يدخله في الربوي وللشاعبي في بيعه
 غير الماكول قولان ما حددهما هذا الاصل والامع المنع مسكا بالعموم
 وانما يرجح المصنف شيئا من القولين لان الاحتمال لم يطرد واذا ترجح احتمال
 في بعض الصور لخصونه بالمعنى كالمحرم وفي بعضها لا يخصونه كاللحم بالمجان
 وذكر الهندي في رساله السيفيه ان القولين هما القولان في تخصيص
 اعله فقال ما استنبط من الحكم يجب ان لا يسطر بالكلية لانه فرع وان
 اصبح تخصيصه فيه خلاف مبنى على تخصيص اعله لان التخصيص منات والفرع
 لا ياتي اصله ثم قال مثل التنبطه لا يجوز ان يكون محصنه للكاتب والنسب
 المتواتره وهونبا على انه لا يجوز تخصيصها بالقباس ومدنها صحتها وذكر
 في موضع اخر ان ما ثبت علمه بالاماء وهو من باب الحكم على الورق لا يجوز
 ان يستنبط منه تخصيص الحكم قطعا وان جوز ذلك في غيره وهو مخرج تخصيص
 الخلاف باعله المخصوصه وحزم في المصنفه في ان اعله اذا عكرت على
 الاصل بالتخصيص لا يقبل واسمى ما اذا سبق المعنى الي التزم بمجوز ان
 يكون قرينه محصنه للعموم قال اما المستنبطه بالناسل فبنيه نظر واما
 عودها على الاصل بالعموم فمحل وفاق وهو غالب لا تسد كاستنباط
 ما سوس القنكر من قوله صلى الله عليه وسلم لا تصغي القاجني وهو غصبان قال
 القاجني ابو الطيب الطبري واجمعوا على انه ليس لنا علمه يعود على اصلها
 بالعموم الا هذا المثال وذلك جابر بالاجماع وفي ما قاله نظر وان
 لا يكون المستنبطه معارضه بمعارضه في وجود في الاصل قبل ولا في الفرع
 من الشرط اذا ذات مستنبطه ان لا يكون معارضه بمعارضه من مناف
 موجود في الاصل صالح للعليه وليس موجودا في الفرع فانه متى كان في
 الاصل وصفان متعارضان يقتضي كل منهما تخصيص حكم الاخر لم يصح افعال واحد
 منها الا يرجح ومثاله قول الخفي في البنت صوم عن فنادي بالنسب قبل

ذكر الحديث ان الخلاف
 هل يجوز تخصيص العموم بالمتاخر

كان المصنف يقول ان
 استلزمه الماده

اذا نفا كما
 ومزا ان لا
 العداق
 عن عق جوان
 فقد فان
 اريد باعله
 الاصل ابطار
 م ان يرجع
 ربعين شاه
 يلزم منه
 وانصف
 جوز والترك
 ب حصله من
 نادي بوطا
 يجوز ان يكون
 لسروله الاداب
 بين وظها
 يجوز لتفسير
 يصح لا التعم
 وم بالقباس
 من اخر وهذا
 شرط ان لا
 ن توليه
 الاستماع
 صل بالتخصيص

الزوال كالعمل مقول صوم فرض فحاط فيه ولا يفي على السهولة قبل ولا
 في الفرع اي وشرط ايضا ان لا يكون في الفرع وصف معارض والا
 متى عودت لم يثبت الحكم لانه من حيث انه معارض مناف ليقول باصل اخر
 مثاله في مسح الرأس ركن في الوضوء فيسببه كغسل الوجه ومعارض الخصم
 ونقول مسح الرأس فلا يفي تلبسه كالمسح على الخفين وانا نقول المعارض المنافي
 مع ان المعارض ظاهريه المنافي عمليا لانه المراد هنا خلافا لمن طهر
 ان المراد به الانسان بوصف اخر لا نافي وهو باطل فانه لو كان المراد
 بالمعارض هنا غير المنافي لم يمتنع اجتماعها وكوبان علمين وقد صرح المصنف
 بان المعارض لا يكون منافيا فيما بعد بقوله والمعارض هنا وصف صالح الي
 اخر يعني قوله وقيل ولا في الفرع يعني ان الراجح خلافه ولا نافية قوله
 فما سبق في شروط الفرع يعقل المعارضه على المخار وذلك لان القول بان
 شرط في العلة ان المعارض مشتملها في الفرع ضعيف عنده واليه
 اشار بقوله وقيل وهذا لان سائر المعارض في الفرع شرط بوث حكم العلة
 فيه لا شرط حصه العلة في نفسها فانها في نفسها يجوز ان يكون صحيحه سوا
 بيت الحكم في الفرع ام عطف لسبب من الاسباب فتصير محله من ادعاء شرطها
 للعلة نفسها فقد وهم واما قبول المعارضه في الفرع بحق لان ذلك وانع
 لغرض الاستدل فكان قبوله واللا اتصال عنه حقا والحاصل ان اتفا
 المعارض في الفرع شرط بوث الحكم لا شرط حصه العلة فيشر من قواعد
 العلة في شيء وان كان من قواعد القياس قال المصنف وليس في العلم على
 من هذه المسئلة قال وفي الحقيقة قولنا هناك يقبل المعارضه جواب ووال
 مقدر وقدره اذا لم يشرط في المعارض في الفرع فصل يقبل المعارضه ويقبر
 الجواب نعم يقبل بل لكونها قدما في العلة بل لكونها قدما في القياس
 وان لمخالفت لصا واجماعا لانها ادلى من القياس ومثال مخالفة النص
 قول الخبي المراه مالكة لبيضا فيصبح نكاحها بعد اذن ولها فاشا على مع
 سلفه فانه عله مخالفة نص عليه الصلاة والسلام ايا امراه نكحت نفسها

قوله

يعر

بغير اذن
 في عدم
 ولا يفي
 على النص
 قديما
 النسب
 النص
 ش
 مطلق
 كالأول
 والحق
 الادكا
 النوع
 من الأ
 باي
 يكون
 واليه
 فيكون
 التصر
 الحق
 صاحب
 العليل
 الختار
 فانه

بغير اذن وليها من اكلها باطل ومثال الاجماع قياس صلاة المسافر على صومه
 في عدم الوجوب بجماع السفر المرحب المشقة هذه عليه بخلافه للاجماع **ص**
 ولا يضمن زياده عليه ان مات الزيادة منتزاه واما اللامدي **س** اي زياده
 على النص بان يكون النص الا على عليه وصف يزيد الاسباط على ذلك لو من
 قديم منهم من اطلق ذلك وقال لامدي انما يشترط اذا ماتت ازيادة مسمى
 النص واحتمان المصنف وقال الهندي انما تجب الاول لو كانت الزيادة على
 النص نسخا وليس كذلك **ص** وان معين خلا فالمن كفي عليه منهم مشترك
س ذهب بعضهم الى انه يجوز اللاحق بمجرد الاشتراك في وصف عام او
 مطلق لقول عمر بنى الله عنه اعرف الاشياء والظواهر وقس الامور بربك
 قالوا ويكفي في كون الشيء شبرا للشي للاشتراك في وصف واحد قال الهندي
 والحق الجاهد على نضاده لافقايه الى التسوية بين العاي والمجهد في ايات
 الاحكام الشرعية في الحوادث لان من عاي جاصل بغيره لا ويعلم ان هذا
 النوع اصل من اصول في وصف عام وتراجع السلف على انه لا بد في اللاحق
 من الاشتراك بوصف خاص فانهم كانوا يتوقفون في الحادثة ولا يلحقونها
 باي اصل اتفق بعد مجرمهم عن الحاقها بما شاد كها في وصف خاص **ص** ولا
 يكون وصفا مقدرا واما فالامام **س** مثاله ان يقول جواز التصرف بمخو ابيع
 والهبة والوقف والاعناق مع كل بالملك والوجود له حقيقة ولا اعتبارا
 يكون عدما محصا وهو ممتنع فيقول الملك معني مقرر شرعي في المحل ارجح جواز
 التصرف المذكور وما نقله المصنف عن الامام صحيح وعبارته في الحصول
 الحق انه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة خلافا للفقهاء العصريين بل قال
 صاحب منبع الحصول ان المصنف وجماعه تصور التقدير في الشرع فضلا عن
 التعليل به **ص** وان لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه او خصوصه على
 المناس **س** مثال العموم قوله صلى الله عليه وسلم اطعم بالطعام مثلا مثل
 فانه دال على اطعم فلو قلنا التفاح ربوي قياسا على البرطامع الطعم

مثل ولا
 من والا
 باصل اخر
 من المصنف
 من المناني
 المن جين
 المراد
 ح المصنف
 صالح الي
 فان فيه قوله
 يقول بانه
 هو واليه
 من حكم العدة
 صحيفه سوا
 شرط
 ذلك وانع
 ان اتفا
 من قواعد
 في المصنف
 وان سوا
 ما رسد وتقرر
 قياس **ص**
 فقال في النص
 فاما على مع
 تحت نفسها

فانه عليه لهذا الحديث لم يصح لكون النص يناول النفاخ بحكم العموم فلا يحتاج الى
 القياس ثم انه قد يحكم لجعل البرا صلا والنفاخ فرعا وليس هو باولي من العكس
 ومثال المضموم كما روي من قان اورد عفت ملتوصنا فلو قيل في التي خارج من
 غير السيلين يستقضى كالحارج منها ثم استدك علي ان الحارج منها ينقض بهذا
 الحديث لم يصح لانه بطويل بلا فائدة **ص** والصحيح لا يشترط القطع بحكم الاصل
ش شرط بعضهم في العلة ان تكون مستنبطه من اصل معطوع لحكمه وهو باطل
 لانه يجوز القياس على الذي يثبت حكمه بدليل ظني بخبر الواحد والبراه الاصلية
 والعموم والمفهوم وغيرها **ص** ولا اشفاقا لانه مذهب الصحابي **س** شرط
 بعضهم ان لا يكون مخالفا لمذهب الصحابي وهو ايضا باطل لانه ليس بحجة
 وسقدير كونه حجة فلا نسلم ان حقيقته على الناس **ص** ولا القطع بوجودها
 في الفرع **س** شرط بعضهم ان يعلم وجودها في الفرع على وجه القطع وهو
 ايضا باطل لانه من جملة مقدمات القياس بخلاف ان يكون طينا كغيره من
 المقدمات **ص** اما اشفاقا المعارض فينبغي على التعليل بعلمين **س** قد سبق اشترط
 اشفاقا المعارض الثاني واما غير الثاني ففي اشتراطه خلاف بيني على التعليل
 بعلمين صرح بذلك امام الحرمين والامدي وغيرها ثم شرع المصنف في بيان
 المراد بالمعارض غير الثاني **ص** والمعارض هنا وصف صالح للعلية كصلاحية
 المعارض غير منبأ ولكن يوول الى الاخلات كالطعم مع الكيل في الرابا لا يابا
 ويوول في النفاخ **س** اشار بقوله هنا الى ان المعارضه تطلق ويراد بها بيان
 احدها الايان بوصف يقتضي مقابل ما اقتضاه المستدل كما اذا اعتل بوصف
 يقتضي التحريم فعارضه بوصف اقتضي الجواز وهذا هو المراد بقوله فيما
 سبق المعارضه في الفرع بما يقتضي بعض الحكم والثاني الايان بعلية صاحبة
 لان يتعلل بها في الحكم كما صلحت عليه المستدل وينسأ الخلات علم في الفرع
 لانه الاصل وهو المراد بقوله هنا وصف اي يقابل وصف المستدل بوصف
 اخر صالح للعلية كصلاحية وصف المعارض غير منبأ اي في الاصل ولكن يوول

الى الا
 انها اذا
 مناسبت
 وتبين ك
 لم يحكم
 ان سوا
 ان يكون
 في الفرع
 شبه
 في المنا
 لصلاح
 صلاحية
 صرح
 عن الفرع
 لسفحة
 جت الم
 لانه
 فلا وا
 الحاج
 معينا
 المض
 هذا الم
 ويكون
 ارد
 لانك

الى الاختلاف اي بين المتأخرين في الفرع المعقود له مجلس المناظره وايضا
 انها اذا انعكسا على كون البر ربوبا واعمل احدهما بالطم ومن وجه
 مناسبه كان للمعتز ان يقول لم لا تعلقت بالكيل وهو ايضا مناسب
 وتبين ذلك واذا اذاحت مناسبها ووجه الى التعلق باحدهما وترك الاخر
 لمحضه فاذا قال الشافعي التناح ربوي فاشا على البرجماع الطعم فله المعتز
 ان يقول لم لا تعلقت بالكيل وهو ايضا مناسب ان العله غير الطعم وجاز
 ان يكون الكيل فلا يكون الكيل فلا التناح ربويا قال اعتراضه الى النزاع
 في الفرع وليس من شرط المعارضة ان ياتي بوصف كون مناسبه او
 شبهه مساويا لمناسبه او شبهه في وصف المستدل بل يجوز كونه دونه
 في المناسبه والشبه اذا اشتراك في اصل المناسبه والشبه فلا يعجزهم من قوله
 لصلاحه وصف المعارضة مساويا له من كل وجه بل المراد اصل المساواه في
 صلاحه التعليل **ص** ولا يلزم المعتز في الوصف عن الفرع والثباتان
 صرح بالفرق **ص** هل يلزم المعتز بيان نفي الوصف الذي عارض به الاصل
 عن الفرع فيه مذهب احدهما لا يلزمه وهو الصحيح والثاني يلزمه
 لسفحه دعوي التعليل به اذ لو لم يمتف العله في الفرع واذا لم يمتف
 بمت الحكم فيه والثالث يلزمه ان صرح المعتز بالفرق بين الاصل والفرع
 لانه اذا صرح به فقد التزمه فعلية لوفائه حريا على قضيه التمامه والا
 فلا وانما قال المصنف نفي الوصف ولم يقل بيان نفي الوصف كما عبره ابن
 الحاجب وغيره لكنه حكاه عن والده رحمه الله وهو ان النفي في اللعه له
 معنيان احدهما فعل الفاعل للنفي بقول نفي الشيء فانفي وهذا هو اظهر
 المعني والثاني نفس الالفاظ بقول نفي الشيء هي تاسم من اللغه وهي
 هذا المعني الثاني يكون الايات والتي تفحص للاختصاص والبرهان
 ويكون المراد بالايات التوث كما ان المراد بالنفي الاستفا وانما اذا
 اردت بالنفي نفيك للشي وبالايات اثباتك له فيكون ضد من لا يقتض
 لانه قد لا نفي ولا ثبت اذا ثبت هذا فقوله نفي الوصف احسن من قوله

لا يحتاج الى
 اولى من العكس
 نفي خارج من
 مقتض بهذا
 نفي بحكم الاصل
 كونه وهو باطل
 براه الاصله
 في شرط
 انه ليس بحججه
 وجودها
 رطع وهو
 كغيره من
 سبق اشراط
 التعليل
 نفي في بيان
 كصلاحه
 في الايات
 ادعاسيان
 اعلم بوصف
 بقوله فيما
 بعله صاحبه
 ما في الفرع
 المستدل ب
 بل ولكن بول

بيان نفيه لان الخاج اراد بان الخاج اظهر معنيته دلالة والمصنف
 اراد اظهر معنيته فذلك لم يخف الى لفظ بيان فكان اخص واحسن ولا
 يقال ان الخاج وعينه اراد بالشي فعل الفاعل لانهم لو ارادوا ذلك لم
 يحتاجوا الى لفظ بيان بل كانت حشوا **ص** ولا اراد اصل على المختار **ص** اي
 لا يلزم المعترض ابدأ اصل بمن تاير الوصف الذي عارض به وبشبهه بالاعتبار
 كما يقول العله الطعم دون الحقوت بدليل الملح ان حاصل سؤاله نفي الحكم في
 الفرع لعدم العله او الاستدلال بذلك من العليل بذلك الوصف لجواز تاير هذا
 وهو لا يدعي علة ما ابتداء حتى يحتاج الى شهادته اصل **ص** والمستدل النوع بالمنع
 والقدح والمطالبه بالتاير والشبه ان لم يكن سوا بيان استقلال ما عداه في صور
 ولو ظاهر عام اذا لم تعرض للتعيم **ص** الاستدلال دفع المعارضه بوجه اوها
 العبه بعباده زمن النبي صلى الله عليه وسلم وكان اذا كان يوزون او مجردوا وانما
 القدح في الوصف بان يقول ما ذكر من الوصف حتى لا يعادل به او غير منضبط
 او غير ظاهر او غير وجودي ونحوه والمراد به هنا ساد العله بطريق من طرق
 اسادها وليس المراد به مطلق القدح في الدليل بل هو الام يعطفه على المنع مع ان
 المنع قدح وكذلك المطالبه بالتاير وما بعده ومن هذا العطف يعلم انه
 اراد قدحا خاصا وان اللفظ اطلق **اختصارا** وهذا ان الجوابان يمتلان العليل
 بالمناصب والشبه والسير وغيرها وثانها تخصيصها اذا لم يكن الطريق الذي
 امت بها الوصف سيرا وهو ان يطالبه تاير الوصف شها كان امنا سببا اما اذا
 كان امت وصفه بطريق السير والتقسيم فليست له ان يطالب المعترض بالتاير
 فان مجرد الاحتمال كاف في دفع السير فعليه دفعه لئيم له طريقه السير
واعلم ان بين المستدل ما عدا الوصف الذي عارض به مشتق في صورته من
 الصور اما بظاهر من الصور واجماعه متبع لذلك ان يكون وصف المعترض
 عليه في موضع التعليل لئلا يلزم العا التثقل واعتبار غيره وتوله اذا لم
 يتعرض للتعيم قيد في هذا الرابع اي يشترط ان لا يتعرض للتعيم والاستقلال
 سورة المسله لانه لو تعرض للتعيم لكان مشبها للحكم بالنسب لالقياس ويخرج عما نحن

منه
 ظهور وجود الوصف
 الاعل معلول لا لوجاه
 طعمه الطعم بالكل لان
 شئ يمكن ان

فيه دلالة
 محض بال
 للتعيم لئلا
 الخبر في ال
ص ولو كان
 مطلقا وع
 بت الحكم
 على الوصف
 كان الاد
 والعكس
 عليه المع
 الحكم بدو
 اليها لانه
 او حوزنا
 لم شها
 لا يراده
 قدح بعب
 بقوله اذا
 بالصورة
 الصورة
 حيث قال
 المعترض
 الخلف
 لمزنها
 مقامه

فيه ويجعل بهذا اندفاع المعارضه بطريقين عاين وهما المنع والندح وطريق
 محض با اذا لم تكن الناس سببا وهو الثالث وطريق شرطان لا يتعرض فيه
 للتعيم لئلا يتحمل صورة المسله وهو الرابع وهذا هو التسوية اياته لخرف
 الخبر الثالث والرابع حيث قال وبالمطالبه وبينان وعدم اثباته في الندح
 من ولو قال ثبنا الحكم مع استغنا وصفك لم يكن اذا لم يكن معه وصف المستدل ولو
 مطلقا وعندك انقطع اعترافه لعدم الانفاس **س** لو قال المستدل
 بت الحكم في صورة مع استغنا هذا الوصف الذي علمتني به فتارة ما يصوره شمله
 على الوصف الذي ادعى هو انه العلة وتارة ما يبي صورته لا تثبت عليه فان
 كان الاول فهو كان لانه في الحقيقة قد حيز وصف المعارض لعدم الانفاس
 والعكس شرطنا على منع تعدد العلة وان كان الثاني لم يكتف انه كما يفسد
 عليه المعارض كذلك يفسد عليه المستدل لان الانفاس لازم لها لو كان
 الحكم بدون وصفها وهذا المصفى المستدل يتقطع حينئذ بايراد الصورة المشار
 اليها للاعترافه لعدم الاندفاع عليه قال وسقط سوا معنا السبيل بعين
 او جزؤه اما اذا منعناه فواصح واما ان جزؤه فلا يبراه الصورة التي
 لم تشمل الاعلى وصف المعارض وطرفه معترف بانها قد حيزه واللام بين
 لا يراه اياها وجه وقد حيز في وصفه كقد حيز في وصف المعارض سواها اذا
 ندح بها وصف المعارض كان معترفا بطلان وصفه وذلك عن الاقضاء وانما
 بقوله اذا لم يكن معه وصف المستدل الى انه يفتي اذا كان معه فشميل كلامه
 بالصورتين وقوله وقيل مطلقا يعني قيل انه لا يفتي مطلقا سوا اشتملت
 الصورة على الية او ردها على وصفه ام لم تشمل وهذا ظاهرا هذا اطلاق ان الخطاب
 حيث قال ولا يفتي ايات الحكم في صورة دونه لجواز عله اخرى **س** ولو اتسدا
 المعارض بما خلف اللغوي تعدد الوضع وزالت فايه الا لئلا نالم بلغي المستدل
 الخلف لغير دعوى قصوره او دعوى من علم وجود المظنه ضعف المعنى خلافا
 لمزعمها **القاس** لو ابدى المعارض اثر اخر خلف الوصف الذي الغاه المستدل ويقوم
 مقامه في تعدد الوضع لتعدد اصلي العلة فانما تعددت باصلين لان المعارض

لانه والمصف
 حسن ولا
 واذ ذلك لم
 لا بد من اي
 له بالاعتبار
 في الحكم في
 تارة بهذا
 النوع بالمنع
 ما عداه في صور
 بوجوه اولها
 عدو واولها
 وغير منسبط
 لدق من طرق
 المنع مع ان
 يعلم انه
 لان العليل
 لم يكن الذي
 اياها اذا
 لم يكن بالماير
 بقه السبر
 في صورته
 المعارض
 اذ المر
 والاضطرب
 يخرج عاين

اورد الوصف فلا التي عومنه باخر وما معه لا يخل منها كقولنا في ما اذا انش
 العبد حوثا امان مسلم عاقل تقع كالحمد لان لا سلام والعقل مطمئن لظهار
 مصالح اليمان بعد عتق من المعتز من الخبر به مدعيها انها جزوا العلة فالعلة
 امان المسلم العاقل كقولنا لا المسلم العاقل تنقطع فان المعتز به مظنة الفراع للفظ
 فتكون العلة بها الكل فلا يجوز قياس العبد على الحد فيلغيرها المستدل بالاذون
 له في النال فان الحقيقه واقفوا على صحيحه امانه فنقول المعتز من حلت الخبر به
 في صورة الماذون فان الاذن مظنه لبذل الوسع في النظر اذ لا تسائل له وقول
 المصنف وزال فايده الا العا امن من قول ابن الحجاب فتشدا لا العا فان العا
 لا يسد بل هو صحيح واذا ابي المعتز من ما علقه فذلكا لان منه بصحة
 ولكن اتياه بما علقه زيل فايده التي في سلامه وصف المتدل لانه ينصرو
 المعتز من قوله ما لم يبلغ ينير الى ان المتدل العا الخلف واخرجه عن ذم
 الاعتقاد بما من الطرق الا الطرفين احد هما عام لكل استدلال وهو دعوى
 ان الخلف الذي ذكره المعتز قاصر فان قصوره لا يخرج من كونه صالحا
 للعلية لجواز التعليل بالقاصر ولو كونه مساويه للمعدية اذ لا ترجح العلة
 بتعديها والحالات في ما معرون امانى العليل بالقاصر فتبقى في العيان واما
 في انه هل ترجح المعدية او القاصرة او يشوبان فتذكره في باب التراجع والما في
 حاصر مستدل سلم وجود المظنه فلا يسهل ان يقول الوصف الذي عارضه
 به ضعيف المعنى لان ضعف معناه المعنى لا يصدر بعد ثبوت المظنه التي
 بما التعليل والى الطرفين اثار بقوله بعد دعوى قصوره او دعوى من سلم وجود
 المظنه ضعف المعنى اي فانه لا العا يهدين ومانى قوله ما لم يبلغ معدويه
 اى يده عدم العا المتدل الخلف وقوله خلافا لزم عا لعا اى زعم ان دعوى
 القصور العا وهذا من طبعه امانا على ان التعليل بالقاصر باطل ان كان يعتقد
 ذلك او على ان اذون المعدية عند التعارض وان رجحان وصف المتدل
 كاف في رفع المعارضة وزعم ان تسليم وجود المظنه لا يدفع الا لعا تضعف
 المعنى وهو مذهب ضعيف واثار بقوله زعم العا الى ان احدا لا يقول انها

الاذن

عزلنا

غير العا والجم
 الخلف من
 العا اذ عا
 عدم فايده
 حتى انه لا
 استرا كما في
 كل وجه
 كان العيان
 وهذا قاله
 للعله تعل
 ابن الحجاب
 المعارضة ك
 جواز اجماع
 وقد يعترض
 في الالايط
 الضابط و
 رد يلزم اللوا
 الشرح مباد
 المدح باختلا
 خصوصيه
 الاسباب و
 هنا عن ذم
 شاي
 الفزع مثل
 المهور الم

غير العا وجوز المستدل ذكرها وانما يجوز للمستدل ذكرها ومجملها ^{من} **ص**
 الخلف من بعدهما العا فعاد الخلف الى ما هلها العا اولاً فن قال هما
 العا ادعاهما مستدتين للعا ومن قال ليس بالعا لا يمكنه ان دعوى عدم قبولها
 لعدم فايد **ص** ويكفي رجحان محذور وصف المستدل بما على منع التعدد **ص**
 سبق انه لا يشترط في الوصف المعارض اذ فيه مساوياً لوصف المستدل بل يكفي
 استراكتها في اصل المناسبة او الشبه نعم اذا عارض بوصف لا يكون مساوياً
 كل وجه فله للمستدل الرفع بيان وصفه انبث واخل او اكثر شياً ان
 كان العياض شياً ويكفي رجحان وصف المستدل على وصف المعارض في دفع المعارض
 وهذا قاله المصنف بما على احتيان منع تعدد العا لئلا يفتى كان وصفان صالحان
 للعلل فعلقنا بأولها وحذفنا الاخر من درجته المعارضة للاعتبار واما
 ان الخاطب فاخذنا به لا يفتى **ص** قال ولا يفتى رجحان المعنى اي لا يفتى في حروب
 المعارضه كون الوصف المعنى راجحاً على وصف المعارض وذلك بما منه على
 جواز اجتماع عنيين على معلول واحد وكل واحد منها جري على **ص** اصله **ص**
 وقد يعترض باختلاف جنس المصلحة وان اقدم صابط الاصل والفرع من كونها
 في الاصل اوج فرجاً في فرج مستبهي طبعا محرم شرعاً كالأني يقال
 الصابط وان كان محذوراً لكن الحكمة صلتها اذ حكم الفرع الصيانة عن
 رد ليه اللواط وفي الاصل دفع محذور اختلاط الانساب فقد نقادنا في نظر
 الشرع صياط الحكم باحدى الحكمتين دون الاخرى وعلم من ذكر المصنف
 المدح باختلاف جنس المصلحة هنا انه صرح من المعارضة في الاصل لانه ابدى
 خصوصية فيه كانه قال بل العلة ما ذكرت مع كونه مودياً الى اختلاط
 الانساب واستعني المصنف بذكر تعدد الوضع واختلاف جنس المصلحة
 هنا عن ذكرها في المواضع **ص** محاذ عدت خصوصاً الاصل عن الاعتبار
ش اي بطريق من الطرق فيكون العلة القدر المشترك او بين ان حكم
 الفرع مثل حكم الاصل او اكثر كما في مثلنا فان الزنا وان ادى الى صياح
 الولود المودى الى اعطاء النسل فاللواط يودي الى عدم الولاده بالتحريم

العلل
التشبي

في ما اذا نش
 فان اظهار
 فالعله
 الفرع للفظ
 تدل على الماذون
 من الخبر به
 على له وقول
 فان العا
 منه بعضه
 لانه ينصرف
 فراه عن درجته
 وهو دعوى
 كونه صالحاً
 ترجح العلة
 العياض واما
 للزاحم والنافي
 في عارضه
 المصلحة التي
 في سلم وجود
 بلغ مصدره
 عن ان دعوى
 كان يعتقد
 المستدل
 العا تضعف
 لا يقول انها

عملنا

فهذا اني المصنف بقا التعقب المسعر بترائي لربته **ص** واظا هرك اللام ظاهر
 مقدره لغوان كان كذا قالنا فالعاقب كلام السارخ فالراوي الفقيه معبر
ش النامي من سمي المصطلح الظاهر وهو ما محتمل غيرا عليه احبا لا مرجوحا وله
 الفاظ منها اللام وهي اما مظهره كقوله تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس
 من الظلمات الى النور وانما لم يكن صريحا لاحتمال الاختصاص والملك وغيره
 واما ما يقدره خوان كان كذا بفتح ان كقوله تعالى عجل بعد ذلك زيم ان كان
 ظالم وسين لان ذلك في صدر اللام فهي في الحقيقة لام مقدره ولهذا جعلها
 المصنف بعد ربته المظهر وسما بالبا كقوله تعالى حراما كما نوا يعلمون وانما
 لم يكن صريحا ليجوز التعليل وسما برب الحكم على العمل بحرف الف لا بها
 ظاهره في التعقيب ويلزم من ذلك العلية غالبا لانه لا معنى لكون الوصف
 عليه الا ما ثبت الحكم عقبه ورب عليه وانما لم يكن صريحا لانها قد ترد في
 الواو وقد هي للتعقيب من غير علمه ثم هي صريحا ان يدخل اللام على العمل
 ويكون الحكم متقدما كقوله صلى الله عليه وسلم في المحرم الذي وقصته انه
 لا مسوه طيبا ولا نجسا وراسه فانه يبعث يوم القيامة مليئا مسوقا عليه وهذا
 اولى من يسئل ابن الحاجب بقوله فانه يبعثون فانه لا يحفظ بهذا اللفظ
 وتاينهما على الحكم في كلام السارخ كقوله تعالى والساوق والساوقه فانظروا
 ايديهما او في كلام الراوي مثل سها رسول الله صلى الله عليه وسلم سيد وسوا
 كان الراوي فعيرا او غيره لكن في كلام الفقيه اقوى من لس بعقبه كما ان
 العاقب في كلام السارخ اقوى دلالة على العلية في كلام الراوي لتطوق احبال
 الخطا اليه وهذا الترتيب مستفاد من تعقب المصنف مبرر لنا وجعل ابن
 الحاجب دلالة هذه الالسام من باب التصريح وحالفة المصنف ونال ترتيب
 الحكم على الوصف بحرف الف بعيدا العلية بوضع اللفظ ولم تضع العرب ذلك
 دالا على مدلوله بالقطع والصرحة بل بالابما والنيية وانما جعله صريحا
 لتعلقه في بعض محاله عن ان يكون ايماء وهو حيث كون العاقب بمعنى الواو
 فكانت دلالة اصعب وقوي كلام ابن الحاجب اذا كان فيه صريح شرط

هذا

م وجود المعنى
 الحكم وجود مانع
 م وجوب الرحم
 نفي وهو احاد
 العدمي بالوصف
 هذا الخلفات
 في التعليل بالمانع
 المقتضى ام لا
 من خصيصها
 في غير اب
 المعنى لعدم
العله الاول
 عله وقدم الابع
 الخاحب وعبر
 وصف اجما عا
 يعني العاقب وهو
 نصيب لتقبل
 في واداس المراد
 عنه
 غير البضاوي
 في نظر واستدال
 صلى الله عليه
 كذا يكون دولة
 في وسما اذن
 كمالا في كفا اذن
 قلها في الصراحة

او معنى شرط كما في كونه الموصوفه والاسم الموصول فانه لا يمكن حمل العنا
 فيها على الكواو العاطفه اذا العطف لا حسن بل تام الجملة ومن هنا يظهر
 لك انه لا يصح تعليق الظاهر بقوله تعالى والسارق والسارقة فاطعوا
 من اجبا ارضا يسته فوله لان الاول فيه معنى الشرط والثاني صريحه فيكون
 نصا في اعتبار الوصف المذكور نعم جعل ابن الحاجب سبي مسجد وزنا ما عز فرحم من
 استله الصرح وهذا ليس بمسئل له على انه قد يقال في الاول وان كان نصا
 في الاعناد فليس نصا في الاستقلال بل يجوز ان يعد جزءا اخر لم يذكر كقوله
 تعالى اذا تم الى الصلاه فاضلوا والقيام لا يستقل بالوجوب بدون الحدث
 ولكن قوله والسارق والسارقة فاطعوا والسرقه لا تستقل بالوجوب نعم
 هو ظاهر في الاستقلال او هو الاصل في الانواع والعنا في اللسان متبعه
 للنباي الاول وانما يكون ذلك حقيقه عند الاستقلال **فصل** اطلقوا
 ان هذه الصيغ من قسم الظاهر وهو اعتبار الاصل لكن قد يدل بالصرح وذلك
 منها اذا تعدر حلقها على غير التعليل في بعض المواضع لدليل خاص فيصير نصا في
 التعليل ذكره بعض الحديث قال وذلك حيث يكون حلقها على غير التعليل
 يودي الى حمل كلام الشارع على الركبيك المستحسن لمجيد العمل عليه وتصير نصا
 في التعليل **فصل** وكذا اذا كان فيه صريح شرط او معناه كما سبق **من** و
 ان واد وما معنى من الخروج **من** مجي ان للتعليل كقوله تعالى انك ان تدرهم
 نضلوا عبادك وقوله عليه الصلاه والسلام اللت واللت كثير انك ان تدرهم
 تدر ورسك اغيا خير وقد اكر التبريزي في السمع مجي للتعليل وسبقه اليه
 ان لا يماري ومالم يذكره الاصوليون اذ قال ابن مالك مجي حرفا للتعليل
 كقوله تعالى واذا عتر لقوم وما يعبدن الا الله فاو والى تكهف اذ كرا
 نعمه الله عليكم اذ جعل فيكم انبا ومنها حروف الترسيت في فصل الحروف
 فليراجع **من** النالك الامماء وهو اقرب ان الوصف الملقوظ قبل او المستنبط
 بحكم ولو مستنبط لو لم يكن للتعليل هو او نظيره كان **بعيد** **الايما** وهو الائم
 ليا التعليل بما رة عن التفران الوصف بحكم لو لم يكن للتعليل هو اي الوصف

او نظيره

او نظيره
 فالوصف
 لو كان
 وفيه
 والع
 اللغه
 مستنبطه
 اي ذم
 الذي
 الخلق
 ان لا
 ادعي
 فيه
 احدهما
 لكن
 شرط
 ما قد
 علمه
 وان
 في الص
 او اع
 وقد
 فانه
 السار
 عليه

او نظيره كان ذلك اي ذلك الاقتران بعيدا من المشارع بينه عنه فصاحته
 ما لوصف ساقى امثلته والتقدير في نظيره كقول من سألته اجم عن ايات
 لو كان عليه دين فقتضيه اكان يتبعه قالت نعم فنظيره في السؤال كذلك
 وفيه بنيه على الاصل الذي هو دين الادي والفرع وهو اجم الواجب عليه
 والعلة وهي تضاد دين الميت واثار بقوله قيل الي انه اخلان في افادته
 العلية اذا ذكر الوصف والحكم معا فان ذكر الحكم صريحا والوصف
 متنبط كما في اكثر العلى المستنبطه نحو لا يسعوا البر بالبر او بالعكس
 اي ذكر الوصف صريحا والحكم متنبط مثل وامل الله البيع فان الوصف
 الذي هو محل البيع مصرح به والحكم وهو الصحة غير ملفوظ به بل متنبط من
 الخلق فانه يلزم من حله صحته فاحتموا على مذاهب ثالها واحتماء الهندي
 ان الاول وهو التلغظ بالوصف اما الي تعليل الحكم المصرح به لا العكس بل
 ادعى بعضهم الاتفاق على ان الثاني ليس بما زمال اليه الهندي وقال الخلان
 فيه بعيدا فعلا ومعنى لانه يعني ان يكون العلة والامام متلازمين لا ينفك
 احدهما عن الاخر **كذلك بعد سماع وصف** وكذلك في الحكم وصفها لو لم
 يكن علم لم يقد وكغيره بين حكمين بصفه مع ذكرها او ذكر احدها او
 شرط او غاية او استثناء او اشتد ذلك وكثيرا الحكم على الوصف وكثيرا
 ما تدفون المطلوب **ش** الا بما على خمسة اوجه احدها ان الحكم عن
 علم بصفه المحكوم عليه وقد انتهى اليه المحكوم عليه حاله كقول الامري
 وارت اهل بيته بما روي من فقال لعنق رقيه رواه ابن ماجه واصله
 في الصحيح فانه دليل ان لوانع علمه للتكفير كانه قال اذا وقعت فكفر
 او اعتق رقيه لكونك وافتت اذا امر بالعتق ابتداء من غير تريب بعيد
 وقد ثبت ان الوصف اذا ثبت عليه الحكم في كلام الشارع بقا التعقيب **بعضها**
 فانه يكون علمه كذلك اذا ثبت عليه بالفا بقدر اناسها ان يذكر
 الشارع في لفظه وصفا لو لم يكن علمه فيه لم يكن لذكره فابره فذلك **بعضها**
 عليه اما والا كان ذكره عنها كقوله انك يدخل علي بن فلان وعندهم **هـ**

بجمل الفا
 بما يظهر
 فاذا طعوا
 سرجه فيكون
 عز فرج من
 كان نصا
 يذكر كقوله
 دون الحديث
 لو جوب نعم
 سبعة
 اطلقوا
 لصرح وذلك
 صير نصا في
 لي غير العليل
 وتصير نصا
 بق من منه
 من تدرهم
 ان كان قد
 وسببه اليه
 جزا للتعليق
 نصف اذكروا
 بل الحروف
 او المستنبط
 بما وهو الثا
 واي الوصف

ونظيره

العدل في الكلام
عنه ان العباد
الاولى ان
ان وبيان ان
والتعريف

فقال عليه الصلاة والسلام انما ليست بخته انما من الطوائف عليكم او
الطوائف وفي هذا الحديث جملتان يدلان على التعليل بما ذكرنا وقد
بان تأنيها ان يعرف صلى الله عليه وسلم من شين في الحكم اما يذكر
صفه فاصله هو نفسه على ان الوصف الفاصل هو الموجب للحكم الذي
عرف به المفارقة ثم تارة يذكر التسمان كقوله للفرس شهين ولد رجل
سهم رواه البخاري وتارة يقتصر على ذكر احد هاتين القائلين وتارة
ان يعرف عنها بصيغته الشرط كقوله اذا اختلف الحسن او العاقبة
كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يظهن او الاستثناء نصف ما رخص الا ان
يعرفون او الاستدراك كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يظهن لا يواخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان التعقد
عله المواخذة والمعدية هذا النوع على انه لا يد للتفرقة من فائدة جعل
الوصف سبب التفرقة فائدة والاصل عدم غيره رابعها ترتيب الحكم على
الوصف كذا اطلق المصنف وفي المباح فبده ما لنا وحسن ذلك منه لانه
لم يذكر لنا في اسم النص وان الحاجب ذكرنا في قسم النص وجعل
هذا من الايمان لكن عبر عنه بقوله ذكر وصف مناسب مع الحكم ومثله
بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان فان فيه ايمالا
ان الغضب عله لانه يشوش الفكر والامن في هذا المقصود عيان ان
الحاجب والفرق بين العبارتين ان الوصف تارة يعتبر من جهة خصوصه
وتارة من جهة عمومته وان يشترق قبل تارة يكون الوصف مذكورا وان
لا يكون فالاول هو المعبر عنه بترتيب الحكم على الوصف وقد سبق امثله
والوصف في كل ما مذكور وهذا جعلت في قسم الظاهر للمعوظة والناهي
هو المعبر عنه بذكر الوصف المناسب مع الحكم فانه يشتر بان الغضب
عله لكانا تعلم ان خصوص كونه غضبا لا مناسبه فيه فيلزم ان يكون
معتبرا من جهة عمومته وهو كونه مشوشا للفكر وهذا الوصف غير مذكور
لكنه مناسب فيلزم ان يلحق به ما في معناه من الجوع والحفنة وغيرها وظهر

والمصنف
المراد

بها

بهذا ان لعلة في الحقيقة انما هي الشئ في العصب خلافا لما وقع في عبارة
 كثير من الناس وقال الامام محمد بن ابي اسحاق لا ملازمة بين الشئ والعصب
 لان الشئ انما يتبع العصب لا العصب لا يتبع الشئ لان مطلق العصب
 لا يمنع فلا يصلح للدلالة على العلية والحوادث ان وصف العصب مظنة
 الشئ الذي هو الحكمة ولما كانت الحكمة التي هي شئ في العصب غير مبسطة
 على الحكمة على مظهرها وهو العصب كما لا يمتنع المشقة حاشا اذا هي
 عن فعل يمنع الايمان به حصول ما تقدم وجوبه علينا كان انما الى ان
 عليه ذلك الذي يكونه ما تعارض لواجب لقوله تعالى فاسعوا لي ذكر
 الله وذرُوا البيع فانه لما اوجب الشئ وجرى عن البيع مع علمنا انه لو لم يكن
 الذي عنه لنتعه من البيع الواجب لما حاز ذكره في هذا الموضع لكونه محل
 بالنصاحه دل على اشعاره بالعله وقال القراني انه يستفاد من السياق فان
 الاية لم تزل لبيان احكام البياعات بل لتعظيم شأن اجمعهم **ص** ولا يشرط
 مناسبة الموصوف له عند الاكثر **ش** في لفظ اشترط المناسبة في جهة العلة
 انما يذهب احداهما بترط مطلقا واختاره ابي اليزيد لان تصرفات العقلاء
 المستندة الى التعليل لا يتعدى التعليل بالحكمة فيصعب اكرم الجاهل وامن
 العالم والتماني لا مطلقا لان العلة بمعنى المعبر وعجزى للاكثرين والتماني
 واختاره ابن الحاجب ان فهم التعليل من المناسبة كما في قوله لا يعطي العاقب
 وهو عصبان اشترط المناسبة لا امتناع فهم التعليل فيه بدون فهم
 المناسبة وان لم يفهم التعليل لم يشرط الامتناع وجود المناسبة من غير
 فهم التعليل **واعلم** ان هذا الخلل انما هو بالنسبة الى انه هل يشترط
 ظهور المناسبة والا فلا يتبد منها في نفس الامر قطعاً للاتفاق على امتناع
 خلوا الاحكام من الحكمة انما وجوبها او تفضلا على الخلل **اللاهي من الرابع**
 السبب والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال ما لا يصح فيبقى الباقي
س اي للعلية التقديري ذلك لان لناظرية العلة يتسم الصفات وتعتبر صلاحية
 كل فاحده منها للعلية والسبب في اللغة الاختيار لا يقال كان المولى ان

وذا بان ان
 العلة في العصب
 انما يذكر
 الحكم الذي
 في دلل على
 ان واما
 والغاية
 ضمن الا ان
 في الواجب
 ان العقد
 فانه جعل
 في الحكم على
 منه انه
 وحصل في
 الحكم و
 فيه ايمال
 عبارة ان
 في حقه
 المذكور ان
 في امثلة
 له والباقي
 من ان العصب
 ان يكون
 في غير المذكور
 وغيرها وظهر

وحيثما كان الحكم في وصف الخبر شتم الالطير منه الالعلم

ان يقول التفسير والتفسير انه يقسم ثم يسير لما نقول ما ذكره اولي قوله
 نقسم الى اخره صحيح لكنه ثاني سير لانه يسير المحل اولاهل فيه واصان
 اولاهم يقسم ثم يسير ما يمكن السير والتفسير علما على السير في الاصل كون
 من باب التسمية بالمعطون والمعطون عليه **ص** وبني قول المستدل تحت
 فلم احدا والاصل عدم ما سواها **س** من طرق يعني لعله قول المستدل هو
 اصل لغة تحت فلم احد سوى الاوصاف المذكورة لانه اذا كان عدلا اهلا
 للظن غلب على الظن انما مساوي المذكور اي لان بدل الدليل عليه
 والاصل عدم ذلك الدليل فانه يحصل من الحصر فمما ذكره فان بين المقربين
 وحفا اخر لزم المتبدل ابطال كونه عليه حتى يتم الاستدلال هذا كله في
 من المناظر ويحتمل كون الحكم في وصف خبر استدل الى الظن بعددته التي
 عدم العلم **س** والمجهود يرجع الى ظنه **ص** فان كان الحصر والابطال قطعيا
 قطعي والاطفي **س** متى كان الحصر في الاوصاف هو دليل ابطال بعضا
 قطعيا فتعليل المناظر بالوصف الباقي وحكم المجهود قطعي وتوجه
 والاصل صورتين ان يكونا ظنيين او احدهما ظني والآخر قطعي اي تعليل
 المناظر بالوصف الباقي وحكم المجهود به ظني **ص** وهو وجه للتناظر
 والمناظر عند الاكثر وتالها ان اجمع على تعليل ذلك الحكم وعليه
 امام الحرمين ورابعنا للتناظر دون المناظر **س** الصبر يرجع الى اقرب
 مذكور وهو الظن فانه متى كان الحصر والابطال قطعيا كان دليلا قطعيا
 بلا خلاف وانا احتلنا في الظن على هذا هب احدها انه حجه مطلقة
 لانه يسير عليه الظن واختاره الفاضل ابو البرق وقال انه من اقوي ما استدل به
 العلل والثاني ليس حجه مطلقة وذلك في البرهان عن بعض الاصوليين
 والثالث حجه بشرط انعقاد الاجماع على تعليل حكم الاصل على الجملة وانما
 امام الحرمين قال فاذا اجتمع على كون المحل معللا فصنا بعيد السير ان
 ما يقع عليه اذية تقدر بطلانه وقد بطل غيره خطأ اهل الاجماع قيل له
 فانما نسون بعض الامه قال بل منكر التماس من لعلنا والدرابع انه حجه

ش اربا ما حصل للظن
شئ من افلا كما يعرفه
وكان مواظبا بالوجه
ظنه

حلم
ليس

للمناظر

للمناظر واختاره الامدي **م** فان بدى المعترض وصفا زائدا لم تكلفنا به
 صلاحته للتعليل ولا يتطوع المستدل حتى يعجز عن ابطال القائل **ق** اتم السير بركنيه
 وهو المحصر ظاهره وابطال ساير الاقسام فالمعترض لم يدا وصف اخر لم يدخل
 في حصر المستدل وكعبه ذلك ولا يحتاج الى بيان كونه علما وصالحا للتعليل
 وعلى ساير ابطال التعليل به لا يتم دليله الا بذلك والافتعال ان يكون
 ما ابتداء المعترض ولا بعد المستدل متعلقا بمجرد بيان المعترض وصفا اخر
 مالم يعجز عن ابطاله فانه لم يدع القطع بالحصر بل هو ان يكون ثم وصفا اخر
 سدى عن سيره فاذا ظهر فيما لم يبطله لم ينعين ما استبقاه وانما يلزم من ذلك
 انقطاع المستدل فيما يقصد من التعليل بالوصف الباقي اذا غابته منع مقدمه
 من مقدمات دليله وقيل ينقطع لانه ادعا حصر اظهر بطلانه قال المصنف
 وعندي انه ينقطع ان كان ما اعترض به مساويا في العلية لما ذكره في حصره
 وابطاله لانه ليس ذكر المذكور وابطاله اولى من ذلك المسكون عنه
 المساوي له وان كان دونه فلا انقطاع له لا يقول ان يقول هذا لم يكن منك
 بخلاف التيمم بخلاف ما ذكرته وابطالته **م** وقد سبقنا على ابطال ما عدا
 وصف مكين المستدل الذي يدعيه **م** لو اتفق الخصمان على الحصر والعله
 في وصفين وابطال ما عداها لم يخف المستدل الى ذكر ما انعق على بطلانه
 في القسم بل يرد بين الباقي ومثل ان العله احدهما ولو قال انعقا على هذا
 معك وان العله فيه احدا المعين ما المعنى الذي ذكرته انا او الذي
 ذكرته انت ومع على مرجح كذا فقال اعاضني بوالطيب في مناظرته مع ابي
 الحسن القدوري لم يكن فان انعقا في معك ان العله احد المعين **م** الكفى
 في الدلالة على صحة العله لان اجماعنا ليس بحجة وانما يهضم الجهد باجماع
 الامة وقال القدوري لم يكن ذلك لقطع المنازعه **م** ومن طرق ابطال
 بيان ان الوصف طرد ولو في ذلك الحكم كالدكوره والاثونه في العن
م اي من طرق ابطال كون بعض الاوصاف علما بيان ان الوصف
 طرد في من جيس ما علم من الشارع العاوه اما مطلقا اي مع جميع احكام الشرع

ان

عليه

اول قولكم
 به اوصاف
 الاصل كون
 مستدل تحت
 المستدل هو
 عدلا اهلا
 لدليل عليه
 ان بين المعترض
 هذا كله في
 بعد عنه الا في
 لا بطلان قطعا
 طال بعضا
 وتوجه
 لمعي اي تعليل
 للمناظر
 الحكم وعليه
 مع الى اقرب
 ان دليلا قطعا
 مطلقا
 ما يست
 من الاصول
 على الخلف وانما
 يد السيران
 باع قبل له
 ابع انه حجه

كالطول والعصر فانه لم يعتبر في القصاص ولا الكفارة ولا الاذت والاعتق
 ولا التقديم للصلاه ولا غيرها فلا يعيدك به حكم اصلا وبالسببه الى ذلك
 الحكم كالذكوره في احكام العتق اذ هي ملغاه فيه مع كونها معتبره في التزاده
 والعتا وولايه الناح والارث فلا يعيدك باخي من احكام العتق وقد تنازع
 في هذا بان المتنازع اعتبرها في حصول الامر قروي التزوي من عتق عبد اسلمنا
 اعنته الله من النار ومن اعنق اثنين مسلمين اعنته الله من النار **ص** ومما ان
 لا يظهر مناسبة المحدثون وكفي قول المستدل تحت فلم اجد موهم مناسبة فان
 ادعى المعتز ان المستفي كذلك فليس المستدل بيان مناسبته لانه اسقال
 لكن يريج سببه بموافقه الفجدي **ش** من طرق الابطال ان لا يظهر مناسبة
 الوصف المقصود حذفه بعد البحث وادام يظهر مناسبة مستط عن درجه
 الاعتبار وكفي ان يقول المناظر تحت فلم اجد مناسبة بينه وبين الحكم لقلبه
 الظن بذلك فان ادعى المعتز ان الوصف المتفق كذلك لا تحت فلم اجد
 مناسبة بينه وبين الحكم لقلبه الظن بذلك فان ادعى المعتز ان الوصف **المستفي**
 كذلك لا تحت فلم اجد مناسبة منه وبين الحكم تعارضا وليس للمستدل
 بيان مناسبته لانه حينئذ اسقال من السبر الى المناسبة لكن المستدل يحتاج
 الى اتيان مخرج يبرج به سببه على سبر المعتز بان سبره موافق لتعديه
 الحكم وسبر المعتز فاصروه هو تيا على ان المعدنه ارجح من القاصره وهو
 المتنازع وقد نازع بعضهم في التزج لان المعتز اذا قال تحت عن المستفي
 فلم اجد له مناسبة فلا يغفلوا اما ان سبر من الى نقي مناسبة المحدث ايضا
 اوليك فان كان الاول كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب فكل منها سبر المحدث
 والمستفي سببه المعتز فلم يجد مناسبة والمستدل لم يسره فكيف يبرج عدم
 السبر على السبر او سبر واحد على سبرين وكل منها يكفيه تحت فلم اجد مناسبة
 ويكن الجواب على جوت مقدمته وهو انه ثابت ان الاحكام معلله وكان سبر
 المستدلي الي وان كان ثانيا وهو تورب العلة وتعددي الحكم الى الفرع
 وسبر المعتز من الى تصور الحكم على جمله لعدم ظهور علة كان سبر المستدل

اولي وان كان الثاني وهو بيان عدم مباحه تبهير المشتبه في السكوت
 عن المزدون او ادعي نقيضه للعله ان المعترض حصر الاوصاف فقد تعارض
 التبران فكيف تقدم سر المستدل عليه لا يقال يمكن ان يكون الوصف
 الحدود قاصرا والمشتبه متعدا في غير المستدل بخلاف المعترض فذلك
 ربح سر المستدل علمه لاننا نقول المسئلة عامه وهذا خبري ولا يثبت المسئلة الكلية
 بمقال جزئي **ص** الخامس المناسبه والاحاله وسمي استخراجها خرج المناط
 وهو في الاصطلاح تعيين العله بايها مناسبه مع الاقران والسلامه عن
 القوادح كالاسكار **ص** سميت بالاحاله لانه بالنظر اليه يقال انه عله
 اي يظن واستخراج المناط لانه ابدأ مانطه الحكم اي علق عليه وهو
 بعين العله اي في الاصل بايها مناسبه يترابن الحكم مع اقران الحكم
 للوصف والسلامه عن القوادح فخرج بقوله بايها المناسبه تعيين العله بالنظر
 وهو ما عري عن المناسبه وكذا تعيينها بالشبه وان الحاجب قال مرادف الاصل
 لفرجه فان مناسبه بالبع وتوله مع الاقران فيد فاده ان الحاجب هو
 لبيان اعتبار المناسبه لا لتحقيق ما هيئنا بدليل قول المناسبه مع الاقران
 دليل العله ولودخل الاقران في ماهيه المناسبه لما صح هذا وقتله بالاسكار
 في حريم الحرم فان حريمه منصوص وعلمه غير منصوص عليها ولكن استنبطت الايه
 بالنظر والاجزاء فان الاسكار يكونه مزبلا للعقل المطلوب حظه ياسب
 الحريم **ص** فاجوابه التبيد وهذا هو الاستسناط القياسي الذي عظم الخلاف
 فيه واكثر اهل الظاهر وغيرهم وتبيل في هذا التعريف دور لمن معرفه ابدأ
 المناسبه تتوقف على معرفه المناسبه فكيف يعرف بها وجوابه ان المناسبه المذكوره
 في التعريف لغويه بمعنى الملايمه فلا دور **ص** ويتمتع بالاستقلال بعد
 ما سواه بالتبسي **ص** اي ولا يكتفي قوله بحت فلم اجد والالزم الاكتفاء به
 بذلك ابتدائي في كل سمله خلافه ولا قابل له محلا انه فماتسب حيث الكفي به ذلك
 في جانب النبي لانه لا طريق له سواه **ص** والمناسب الملايم لافعال العقلاء
 عادة وفيل ما يجب نفعاً او يدفع ضرراً وقال ابو زيد ما لو عرض على العقل

علي

ذات والعق
 ال ذلك
 في الزاده
 تنق وقد تنازع
 عبد اسلمنا
 وسنان
 مناسه فان
 لانه اسقال
 ظهر مناسبه
 عن درجه
 الحكم لقلبه
 ت ولم احد
 الوصف المشتبه
 ليس للمستدل
 استدلال يحتاج
 فنق لتعديه
 صره وهو
 عن المشتبه
 في ايضا
 سر المزدون
 فربح عدم
 صله مناسبا
 ه وكان سبب
 الحكم الى الفرع
 سر المستدل

اول

لتأنيته بالقبول وتبيل وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه
 كما يصلح كونه مقصوداً للتأني من حصول المصلحة او دفع مفاسده **من** المصائب
 بعد بيان أحد هاتين الملايم لافعال العقل في العادة اي ما يكون بحيث
 يقصد العقل تعقله على مجازي العادة لتجصيل مقصود مخصوص كما يقال
 هذه اللووه مناسب هذه اللووه وهذه الحجة مناسبة هذه العادة والتأني
 ما يجب تفقها او يدفع مضره والمراد بالنسبة للعقل لتعالى الرب عن القصر
 والانسحاق وعليه انصرف في المباح والامام ذكر السيرين واختلافها باختلاف
 قول الناس في تعليل افعال الله في اياه قال بالاول ومن قال به قال بالتأني
 ولما كان الحق قول الاشعري عدم التعليل صدر المصنف به الثالث
 قول اي زيد قال في البديع وهو اقرب الى اللغة ونحو عليه امتناع الاحتجاج
 على الله في تمام المناظره دون النظر لامكان ان يقول الخصم هذا المتكلم
 عقلاً بالتكلم وليس الاحتجاج على بلقي عقل عزري له اولى من الاحتجاج على ذلك
 الغير بعدم بلقي عقل له بالقبول ومنهم من اعني به وقال الحاكم ليس عقله
 ولا عقل مناظره بل العقول التي لهم والطباع المتعمية فاذا عرض على
 وتلقته اتم من دليل على مناظره الكدابع للامدكي وابن الحاجب بالظاهر
 المنضبط احترازاً عن الوصف الخفي وما لا ينضبط فانه لا يسمى مناسباً وما يصلح
 كونه مقصوداً فاعل يحصل احترازاً عن الوصف المتبقي في السير والمداري
 الدوران وغيرهما من الاوصاف التي تصلح للعليه ولا يكون مقصوده المعنى
 المذكور وهو حصول المصلحة او دفع مفاسده وقوله من حصول مصلحته
 او دفع مفاسده بيان لما فيها يصلح واعلم ان قوله وصف حركي على الغالب
 والافنديق ان الله تكون حكماً شريعياً ووصفاً عرفياً لغوياً فلو قال معلوم
 لم ذلك **من** فان كان حقياً او غير منضبط اعتبر ملازمته وهو المظنه **من**
 الصيرافي كان يعود للوصف اي فان كان الوصف الذي يحصل من ترتيب
 الحكم عليه المقصود حقياً او غير منضبط لم يعتبر لانه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم
 فامتنع التعليل به فالطريق ان يعتبر ملازمه اي يعتبر وصف ظاهر

لؤلؤ

مضبط

منضبط
 معرفة
 الرخص
 وهو
 وقد يكون
 الدع
 شرع
 منه
 فان
 القصاص
 منه
 الخاص
 لغيره
 في
 وان
 هذه
 الاعتي
 لا
 الرابع
 فان
 الاكتم
 فاعق
 والانه
 لا تعي
 بأبع

منصط ملازم الرفع الخفي الغيا المنصط اي يوجد بوجوده ويعدم بعدمه بمعمل
معرفا للحكم وهو المنطه اي بطنه المناسب كالسفر المنقه فان المناسبت
الرخس واعتبارها في نفسها معتذر لعدم ايضا طها فنصط الرفع من لازمها
وهو المنفر **ص** وقد حصل المقصود من شرع الحكم بيننا وظنا كاي بيع والنص
وقد يكون محتلا سواء الحد الخمر او غيره ارجح كذناح الاية للتوالد والاصح جواز
العليل بالثالث والرابع كجواز النقص المرفوع **ص** لمحصل المقصود من
شرع الحكم مراتب احدى ان يحصل نينا كاي لسع فانه اذا كان محتملا حصل
منه المد الذي هو المقصود نينا **الناحي** ان يحصل طنا كاي لنقص من الاثر جار
فان مشروعيته فعلم لاقدام على القتل وكسرت طعا لتعق الاقدام عليه مع شرع
العقاس كثيرا **الثالث** ان يكون حصول المقصود من شرع الحكم ونفي الحصول
منه متساويين قال في البدع والاشكال له على التحقيق ويعرف منه ما سئل ان
المحاسب بالحد على التار بلفظ العقل فان حصول المقصود من ذلك مساو
لغيبه لان كنه الجنين له مساوية تقريبا لكنه المقدم عليه **الرابع** ان يكون
ص نفع المقصود من شرع الحكم ارجح من حصوله كذناح الاية لصلحه التوالد فانه
وان امكن حصول التولد ما عفا عن اياه بعيدا عن مكان نفع المقصود في
هذه الصور ارجح من حصوله فاما الادلان فظاهر كلام المصنف لان على
الاعتبار بها من الثالين المناسبه وهو كذلك واما الثالث والرابع فقبل
لا يعكس بها اما الثالث فتردده بين حصول المقصود وعدمه من غير ترجيح وكذا
الرابع لرحمان نفي المقصود على حصوله والاصح عنده وفاقا لان المحاسب الجواز
فان السفر مظنه المنقه وقد اعتبر وان اوسع الطرح في الملك المترقبه دل على
الاكتمال في محله العليل لحد احتمال المقصود وقال في البدع واما الاخيران
فاتفقوا على اعتبارها اذا كان المقصود ظاهرا من الوصف في غير الصور المنس
والانلا **ص** فان كان فانيا قطعاً فعالت المنقبه لعدم والاصح لا يعتبر سواها
لا يقيد به لكونه نسب المشرقي بالمقريبه وما فيه تعبد كاستبراحا رية استراحا
باعتبار المجلس **ص** لو كان المقصود من شرع الحكم فانيا قطعاً في بعض الصور المذكوره

حصول

بالحكم عليه
من المناسبت
لكون بحيث
من كاي بيع
منه والناحي
عن القصر
فلا يها بدلا
قال بالناحي
به الثالث
ع الاحتجاج
م هذا التناهي
تحتاج على ذلك
س عنده
ذا عرض بها
ب بالظاهر
شأ وما يصلح
والمداري
صوره المعين
حصول صلحه
على الغالب
لو قال معلوم
المنظنه **ص**
صل من تربت
ف تعلم به الحكم
ش ظاهر

ص

مع حصوله في غايتها الصور كالمعنى في الشرقي بروج مغربيه توكر لافات بولد مع
 الفيلح فان لولد ليس منه وان كان الحق الولد بالروح طاهرا هو فيها علا هذه الصور
 وكذلك صور الاستقبال فان لم قطع عدم العيون منه في الاولى وبراء
 ارحم في الثانية فلا وجه لاعتباره لان سرج الحكم مع انفا الحكمة لا يكون مفيدا
 وانما اوجب اصحابنا الاستبصار وانما له هذه لمجرد تقبل اللذات على ما عرفت في
 العقبات وهو يولد الضرب من التعبد لهذا غاية المصنف منه وبين الاول
 وليستحضر قوله في سوابط العله فان قطع باسبابها الى اخره وجميعه مع هذا **س**
 والناس ضروري فخارجي تختصين والضروري كحفظ الدين فالشرع العقل
 بالنسب فالمال والعرض **س** المناسب اما ان يكون في محل الضرر او الحاجة او لا
 في محل الضرر ولا الحاجة بل كان مستحسا في العادات وهو الخسني واستند
 من عطف المصنف بالفاخر بها هكذا في التقديم عندنا دعائض و**س**
 اجتماعها في بصر واحد هو ان نفعه النفس ضروريه والزوجه حاجيه
 والاقارب تنميه وتكلم ولهذا قدم الاول فالاول **الاول** الضروري هو
 اعلاها في قاده الطن الاعتناء بالنفس حفظ مقصود من المقاصد الخمسة التي
 رويت في كل سلفية ووجه الحصر فيها مستفاد من العادة وهي المجموعه في
 قوله تعالى علي ان لا يشركن بالله شيئا ولا يبين ولا يزين ولا يعان اولادهم
 ولا ياتين بهن ان لغرضه من ايديهم وارجلهم كحفظ الدين كمال الاثر وعقوبه
 الداعين بل الدع والنفوس كالفصاحه العقل كجد الشرب والنسب كجد الاري
 والمال كعقوبه التادق والمخاربه هذا ما ذكره الاصوليون واتخذ كشراب
 الشرب والنسب كجد الاري والمال وزاد المصنف سادات كره الطوفاني ايضا
 وهي العريض فبي الصغير انه صلى الله عليه وسلم قال في خطبته حمه الوداع
 ان دماكم ولبواكم واعراضكم عليكم حرام الحديث وما من مصنف في الشرعيات
 الا وفيه تحريم الاعراض وهو امر معلوم من الدين بالضرورة وحفظه كجد
 القدر اما كونه من الكليات فشي اخر محتمل ان يجعل في رتبته الاموال فيكون في
 رتبته الاموال فيكون في رتبته ادي الكليات وايه شرع عطف المصنف فيه

سواء
تلك

بالواد

بالواو دون القاء ويحتمل ان يجعل دونها ضكون من الخلق والظاهر ان
 الاعراض سفادتها ما هو في الكيان وهي الانساب وهي ارفع من الاموال فان
 حطها السب محرم الزنا قاره وتخدم العدن المودي الى السك المودي في اساءة
 الخلق وتنتهيم الى ابايهم اخري وتحرم الانساب مقدم على الاموال وفيما
 هو دونها وهو ما هو من الاعراض غير الانساب **س** ويلحق به مكلمة الحد قليل المسكر
س يلحق بالضرورة مكلمة الضرري كالمبالغة في حطها العقل يخدم شرط قليل
 المسكر واحد عليه ووجه لونه مكران الكفر من المسكر منسدا للعقل ولا
 يحصل الا باسناد كل واحد من اجزائه كحذاب الليل لان الليل يتلف بخرم
 العقل وان نزل مثله المبالغة في حط الدين يخدم البدعة وعقوبه المتبع
 والمبالغة في حطها السب محرم النظر والمسك والتعريض عليه **س** والحاجي
 كالبيع والاحارة وقد يكون ضروريا كالاحارة لتربية الطفل **س** الثاني ما يكون
 في حيل الحاجة ككسور البيع والاحارة والقراض ونحوها طيبت ضرورية اذ
 لا يلزم من قفواتها شي من الضرورات المحترمة كالحاجة داعية اليها
 وادعى امام الحرمين ان البيع ضروري فان الناس لو لم يبادلوا ما يديهم لم يجدوا ذلك
 ضرورة ويلحق بمشروعه القصاص وقوله وقد يكون اي يدر في بعض الى حد
 الضرور وهذا نادر ولهذا ابي فيه بعد مثله يمكن لولي من شراء الطعام
 والموتور للطفل **س** وفكلمة كخيار البيع **س** يلحق بالحاجي فكلمة كالحيار في البيع فانه
 شرع للزوي وان كان اصل الحاجة حاصله بدونه **س** والصيني غير معارض
 للتواعد كتب العباد عليه الشادة والمعارض كالكاهن **س** الثالث المحسني
 وهو تسان احدها ما لا يعارضه قاعده مع غيره كتكلم عليه الشادة عن العبد
 لانه مازل القدر والشادة منصب شريف فلا يلحق بحاله والثاني ما يعارضها
 قاعده مع غيره كالكاهن فانا وان كانت متحصنة في العادات لكن احتمل
 الشرع فيها خرم قاعده **س** وهي بيع الرجل ماله بماله **س** ثم المناسب ان
 اعتبر بيقول واجماع عين الوصف في عين الحكم فالموس وان لم يعتبر به بل يرب
 الحكم على وفقه ولو باعبار حسنة في حسنة فالملايم وان لم يعتبر فان دل

استاخ

فان يولد مع
 ما عدا هذه الصفة
 في الاولى وبراء
 لا يكون سفدا
 ما غرن في
 بين الاول
 مع هذا **س**
 من العقل
 كاجابه اذ لا
 سني واسند
 مثال
 حاجيه
 ضروري هو
 الحسنة التي
 المجموعه في
 اولادهم
 كاذ وعقوبه
 كخيار الابن
 كخبر كسب
 الكوفي ايضا
 في الوداع
 في الشرعات
 حفظه كخبر
 فيكون على
 صف فيه
 بالواد

الدليل على الغاية فلا يعامل به والا فهو المرسل **فمن** الوصف لم يتب سباده
 الشرع له بالاعتبار وعدمه بنسب ثلاثة اصنام لانه اما ان يعلم انه عديم او الغاء
 او لا يعلم واحد منها الاول المعنى وهو اما ان يعتبر عن الوصف في غير الحكم نص
 او اجماع او غيرهما الحكم على وقعته في اصل نص او اجماع فاول هو التوضيح بذلك
 لظهور ما فيه فيها فلهذا اذيت بالنص او الاجماع ان الوصف مؤثر لم يمتح الى المناه
 حتى لو ثبت بها ان الاجزاء الفرج في الفرج المحترم مؤثر في وجوب الحدود وحدها هذا
 المعنى في الايط حكمتنا الحد وان لم يحد فيه مناسبه حدط الاساب مثال
 اعتبار بالنص مثل الذكر فان السارح اعتبر عن **من** التوضيح ذكره في كبريت الحديث
 بنصه عليه في قوله من من ذكره فليتوضا **ومثال** اعتبارها بالاجماع الصغر
 فانه اعتبر عنه في عين ولاية المثال بالاجماع **ومثال** المصنف بصل واجماع اجماع
 فيه ابن الحاجب وغيره وهو يخرج ما علم اعتبار بطريق الايمان والسنه وحكي
 الهندي فيه خلافا منهم من جعله قسم الموز ومنهم من جعله قسم الملايم الثاني
 ان لا يعتبر عن الوصف في غير الحكم بالنص والاجماع بل يربط الحكم على وقعته
 فقط اي بيت مرجه في المحل من غير نص ولا اجماع على كونه علة لعين الحكم الرب
 عليه وذلك صادق على ذلك موردان اعتبارا بالنص وبالاجماع عن الوصف في
 جنس الحكم او جنسه في غير الحكم او جنس الوصف في جنس الحكم وهو الملايم لكونه
 موافقا لما اعتبره الشرع وهذه المسئلة يستفاد من قول المصنف وان لم يعتبر بها
 فاعل يعتبر هو ما سبق في قوله عن الوصف في غير الحكم وانما هذا يصدق في المؤ
 الثلاث وصرح بما لا يلتزم لانه ابعدها فانه يكون في بعض الاحكام بالحكمة
 التي تشهد لها اصول معينه وسلوله جدا لندف مع حد الشرب فان الشرب مظنه
 الاقتران ان اكلوه بالاجنسه مظنه وطيرا فالحق جدا الشرب جدا لندف اقامه
 للشرب مقام الاقتران الذي هو مظنه الاقتران فقدا رجنس المظنه في جنس الجرمه
 ومثال ما يبر عن الوصف في جنس الحكم ثبوت ولاية الناح على الصغرة كالتب ولا
 انما الوصف لصغره وهو واحد والحكم الولاية وهو جنس فاعتبر عن الصعد
 في جنس الولاية ومثال ما يبر جنس الوصف في غير الحكم المسقه فالاجس اثر في

من

نوع وهو
 الرماحه
 في النوع
 نوعه اس
 والاجماع
 مع افراد
 لقول بعد
 مناه
 ماله وان
 كان مناه
 من المظهر
 بالمصالح
 ان يكون
 فلتا
 جنس الا
 الابن با
 من صلبه
 الاكثر
 الزاماد
 به لا
 عائد الى
 الانفا
 قال
 احذر
 السابق

نوع وهو اسقاط صلاه امامي الحنفي في الكليه واما في السفر فاسقاط شرطه
 الرابعه وهذه الانواع متفاديه فقاير النوع في الحنفي مقدم على ناهي الحنفي
 في النوع وهو مقدم على ناهي الحنفي في الحنفي وتول المصنف ان لم يعتبر بها
 توهم استراطيني اجتماعها وليس كذلك عيان وصوح ان كلام المصنف
 والاجماع وجه بمفرده يزيل هذا الالزام وايضا فالصير بعد المتعاطفين باؤ
 بح افراده الثاني ان يعلم ان الشارع العاه فلا يعامل به بالانفاق
 لقول بعضهم لبعض الملول وقد سألته عن قاعه في رمضان فاقاه الصوم شهر
 متابعين وقال لو اقيمتها بالحق لاستختم في مقابله شهره بالجماع لانواع
 ماله واتهمك حومه الشهر كالتا فكات المصلحه في الصوم ليدحر هذا وان
 كان ناسا لكن الشارع العاه باطلا فاعجاب التريب على كل مكلف من غير فرق
 بين المصنفين الثالث ان لا يعلم ان الشارع اعين ولا العاه فهو المرسل وسمي
 بالمصالح المرسله فان قيل لم يزل على هذا ان يكون كل مرسل ملاما لان كل مرسل لابد
 ان يكون مستملا على مصلحه وقد اعتبر الشارع حسن المصالح في جنس الاحكام
 قلنا المراد بالوصف هنا الاقرب دون الابعده فان جنس المصالح يعتبر في
 جنس الاحكام وليس ملام **فابده** قال الشيخ عز الدين في القواعد ملك حازه
 الابن باجبال الامه مفيد في حق الابن مصلحه للاب لا عرف لها هذا بالان
من قبله مالك مطلقا وكان امام الحرمين يوافق مع ما دانه عليه بالسك ودره
 الاكثر مطلقا وتوم في العبادات وليس منه مصلحه ضروريه كليه وطعيه
 الا ما دل الدليل على اعتباره في حق قطعا واشترطها العزالي للقطع بانواع
 به لا لاجل القول به قال والظن الرب من القطع كالقطع **من** الصير في قبله
 عا دالي اقرب مذكور وهو المرسل لان المورث مقبول بالانفاق والمفق يرد
 بالانفاق كما نقله ابن الحاجب ومن ظن ان مالك عا لفت فيه فندا خطا وقد
 قال امام الحرمين في كتاب التراجيح لا يرى التعلق عندنا بكل مصلحه ولم يرد ذلك
 احد من العلماء ومن ظن ذلك مالك فندا خطا انتهى وانما الخلان المرسل بالسير
 السابق وفيه مذاهب احدها المنع منه مطلقا وعليه الاكثرون والثاني

تت شهاده
 غيره او العاه
 عن الحكم
 ورمي بذلك
 معج الى المنا
 وحده هذا
 نساب شار
 كمن الحديث
 الاجماع الصير
 والجماع
 حكي
 الثاني
 لم على وقعه
 الحكم الرب
 لوصف في
 اللام لكونه
 لم يعتبر بها
 يصدق في الصو
 احكام بالحكمه
 شرب مطنه
 القذف اقامه
 في جنس الحريمه
 كتاب ولا
 صير عن الصعد
 جنس اترقي

قبوله مطلقا لانه بعيد من العلية لان الحكم ان ثبت لا لعله فهو بعيد او لعله
 غير ظاهر فكذلك معنى هذه الظاهر وهو المنقول من مالك وقول المصنف
 كاذ الامام نوافقه بمعنى الاعتبار المصاحبة في الجملة لكنه لم يعبر عن المصطلح
 مطلقا بل قد بالغ في البرهان في ارد عليه وقال الذي شكر من مذهب
 مالك مركه وعابه ذلك وجرأته على اسرأله في الاستصواب من غير انصاف
 وتعتد وعن نعيم بن مالك واقعه كاد ان لا يعبد ملما وقول له لو راى ذو نظر
 فادخ اعنه اذ اصطلح شفة وادي راي لا تسكم العقول صاير الى ان العقول
 سرت لجشم الفواجر هذه العنونه لا يعده هذه النار له للزمك الزام هذا بل
 يجوز لامتحان الايات العقلية الهم العظيمة حتى نقل عنك النقات
 انك قلت انك قلت الامه في سبعا نلبيا م اما نقول له فانما لا يجوز التعلق
 بكل راي فان ابا ذلك لم يجد مرجعا يعر عنه الا ما ارضاه السامع من اعتبار
 المصالح المشبه بما علم اعتباره وان لم يذكر صافظا وصرح بان ما لا يرضيه
 ولا اصل له فهو مردود الى الاوكر واستصواب دورى لعقول فهذا انتقام
 عظيم وخرج عن الضبط وصيرا الى بطال الحقبة الشريعة وان كل ما يفعل ماري
 ثم جعلت ذلك باخلاق الزمان والكان والحساب الملق وهو في الحصة
 خروج عما درج عليه الاولون والمذهب الثالث التفصيل بين العبادات وغيرها
 ما يتعلق بالبيع والذبح وفصل المحصومات في التصامم واخذود وظهوره
 المعنى المناسب اعتبر وما لا يظهر منه وهو العبادات فلا يعمل فيها بالمعنى
 القوي فان كانت ظاهرة لا نام بعدد على نفس المعنى بخلاف المعاملات
 وهذا التفصيل قاله الايباري في شرح البرهان وقال انه الذي تقصيه مد
 مالك **والرابع** ان كانت تلك المصلحة ضرورية كلية قطعية كتدبير الكفار
 ما ساري للمسلمين عبرت والاذلا **وهذه** لم تود ضرورية اي لا يمكن
 تحصيلها بطريق اخر كلية اي راجعة الى كافة الامم قطعية اي حاصله
 شرع الحكم قطعا ويقينا لا طنا وتحسنا واختاره ايضا وي واحد من الغزالي
 فانه قال يحصل قنا لهم بهذا الطريق وهو تمل من لم يدس لم يشهد له لصل

معين سددح اعتبار هذه المصلحة باعتبار الوصفان الثلاثة وهي كونها ضرورية
 قطعها عليه فليس في معناها ما لو تيسر الكفار في قلعه بمسلم فانه لا محل
 ربي الترس الا ضرورته بنا الى اخذ القلعه فعدل عنها وليس في معناها
 ما اذا لم يقطع بظفرهم فانها ليست قطعها بل ظنهم وهذا منه اشار الى
 اعتبار القطع بحصول المصلحة ونازع المصنف في اشتراط القطع وقد
 حكى الاحتجاب في مثله الترس حين من غير تصريح منهم باشتراط القطع وعلوا
 وجه المنع ان غاية الامران الحان على النفسا ودم المسلم لا يباح بالخوف
 وهذا تصريح بحريان الخلان في صورة الخوف ولا فاطع فيه وقد قال ان
 المسئلة في حاله القطع محذور باعتبارها والخلان انما هو في حاله الخوف
 وقد صرح العراقي بذلك في المستصفي وقال انما يجوز ذلك عند القطع او
 لمن فرس من القطع وتول المصنف وليس منه فيه رد على الامام والامدك
 وغيرهم في قوله ان الثاني لم يقبل بالمرسل الا في هذه المسئلة وعلى تفصيل المراج
 فانه لم يلاق موضوع المسئلة فان هذه ليس من المرسل الذي لم يعبر بل به الدليل
 على اعتبار فان يقول القائل هذا شئك دم معصوم يعارضه ان في الكف
 عنه اهلال دماء معصومه لا تخضرها ونحن نعلم ان الشرع فقد رجعت
 المصلحة فيه الى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالنسبة والاجماع ليس
 هذا خارجا من الاصول لكنه لا يسي قبا سابل مصلحة مرسله اذ التيسر له اصل
 معين ويكون هذه المعاني مقصوده عرفت لا لدليل واحد بل با دله كثير
 من الكتاب والسنة وقران الاحوال فتحتي ذلك مصلحة مرسله قال العراقي
 واذا فسرتنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف فابل
 يقطع كونها محجود حيث جاحلان فهو عند تعارض معلومين ومقصودين
 فرج الاموى ولذلك قطعنا يكون الاكراه بيضا لكلمة الكفر والشرب
 لان الحذر من سبك ادم اسد من هذه الامور ولا يباح به الزنا لانه في مثل
 محذور الاكراه **مسئلة** المناسبة محرم بمسئله يلزم راحه او مساو
 خلا فالامام **شر** لا خلاف ان الوصف اذا استهل على المصلحة الخالية عن المصلحة

في حفظ الفقه على العزيم والاحتياط
 اصل الاصل من اصطلاح الفقهاء
 اجتمعت في مقصود الشرع هو

وتعيد او تعلم
 قول المصنف
 عبر حسن المصلحة
 تنكره من مذهب
 من غير انصاف
 راي ذوو نظر
 يراي ان العقوبة
 للزام هذا لا يمكن
 بالثبات
 الخوف والتعجب
 من اعتبار
 ما لا يفسد
 وهذا انتقام
 لا يفعل ما يرى
 هو في الحقيقة
 لباراب وغيرها
 ودو ظهر فيه
 ذلك فيما بالمعالي
 المعاملات
 في نصيبه مد
 ترس الكفار
 في لا يمكن
 في حاصله
 حذر من العراقي
 لشهد له اصل

والراجح على ان يكون مناسبا وتغيرها تبعته واما اذا اشتغل على معنى لم يرد
 من الحكم راجحة على المصلحة او مساوية لها هل يحرم مناسيته تلك المصلحة
 فيه مذهبان احدهما واحسان ابن الحاجب والصفي الهندي نعم والماضي وبجزم
 الامام والبيضاوي المنع والمداد بتحريمه وطلايا وهو ان مالا نصفي العقل
 مناسيتها للحكم اذ ذاك ولا يكون لها اثر في اقتضا الاحكام لانه يلزم حلول
 الوصف عن استلام المصلحة ودها بما عنه فان ذلك لا يكون معارضا واعلم
 ان اشراط الرجح في تحقق المناسيه تحقق في قول من يمنع تخصيص العلة واما
 من عوزه ونحوها حاله اسفا الحكم على تحقيق المنع المعارض مع وجود المنفي
 ولا بد له من الاعتراف بالمناسيه سوا ذلك المصلحة على تحقيق المنع المعارض
 مع وجود مرجوه او مساوية والالكان اسفا الحكم لانها المناسيه لم يوجد
 المنع المعارض ومن الفروع المرثيه على هذه المسئلة لو شكك المتأخر الطرقي بعيد
 لا لغرض لا يعسر الاحتزام المناسيه **ص** السادس الشبه منزله من المناسب والطردي
 وقال القاضي هو المناسب والطردي وقال القاضي هو المناسب بالبيع من جعله
 المصنف من منزلهين لانه يشبه المناسب الذي من حيث النفاق الشرح اليه
 ويشبه الوصف الطردي من حيث انه غير مناسب ويبرهن الطردي بان وجوده
 كالعدم بخلاف الشبه فانه يعتبر في بعض الاحكام ويبرهن المناسب بان
 مناسيته عقلية وان لم يرد شرع لا اشكال في التحريم بخلاف الشبه وهذا ما
 لانها تصح وان اكثر الاصوليون والمحدثون في تعاريفه وقد اعترف امام
 الحرم بانه لا يحد فيه عماره مستقره في صناعه اجدود وقال القاضي انه المناسب
 بالبيع اي لا لزام كالظناره لاشراط الشبه فان الظناره من حيث هي مناسب
 اشراط الشبه لكن تناسبا من حيث الاعادة والعبادة مناسيه لاشراط الشبه
 وقال بعض المحدثين لادوات منته وصف علم مناسيته فلا كلام فيه ووصف
 لم تعلم مناسيته وسقسم الى ما علم عدوله عن المناسيه وهو الطردي والي ما لم يعلم
 عدوله عن المناسيه وهو الشبه **ص** ولا يصار اليه مع امكان قياس العلة اجماعا
 فان عدوت معال السانعي حجه وقال العينية والشيرازي مردود **ص** اجمع

الناس

اجمع الناس
 فاس العا
 الشبه
 تعلب على
 وهو مش
 غير هذا
 الوصف
 والاسناد
 السانعي
 البصوكة
 المرودي
 انا اراد
 القايون
 القوع
 ما يدل
 والقص
 او سئل
 عنه الا
 يلحق
 ليه
 ومنهم
 في
 حرمه
 الحكم
 واع

على مقتضى البرهان
 تلك النفس
 الثاني وجرم
 النفس العقل
 بلزم حلول
 مجازا واعلم
 سبب العلم واما
 مع وجود المنفي
 المانع المقارن
 شبه الوجود
 في الطرفين بعيد
 المناسب والظرد
 التبع من جعله
 لتبع اليه
 بان وجوده
 مناسب بان
 شبه وهذا
 لا عزم امام
 الثاني انه المبدأ
 في كل ما سبب
 سبب ان الله
 ووصف
 في عالم يعلم
 في العلم اجابا
 في اجمع

الناس

اجمع الناس كما قاله الثاني في العرب على انه لا يصاد الى قياس الشبه مع امكان
 قياس العلة فان تعدد قياس العلة ولم يصادف في محل الحكم الا الوصف
 الشبه وهو محتمل للناسبه فاختلفوا فيه وظاهر مذهب السانعي قوله لانه
 تعدد على الظن عليه حديد فاما ان يكون له اما ان يقول لانه لهذا الحكم
 وهو مستحيل فان الحكم لا بد ان يكون متروقا للحكمة واما ان يقول العلة
 غير هذا وهذا وان كان ممكنا لكن لم يصادف في عين المالك وهو ان العلة بهذا
 الوصف الشبه وكان قدما الاضحاب بسبب ظهوره في المناظران وحكي للملبي
 والاسناد ابي اسحق انه حجه ان اعم اليه الشرف قال ابن السمعاني وقد اشار
 السانعي الى الاحتجاج به في مواضع من كتبه كقوله في اعجاب الشبه في
 البصيرة كما لنتم طهاران تعرفان ورد في الثاني ابو بكرة والصبر و ابو اسحق
 المروزي و ابو اسحق الشاربي و نافع في حقه القول به عن السانعي وقال
 اما اراد قياس العلة فانه مرجح احدي العليين في الفرع بكنه الشبه ثم اختلف
 القايون قياس الشبه منهم من اعبره مطلقا ومنهم من شرط في اعتبار ان يجذب
 الفرع اصلان فيلحق احدهما بعلية الاشارة ويسمونه قياس الشبه الاشارة وهو
 ما يدل عليه نص السانعي في الامم **مر** واعلاه قياس الشبه الاشارة في الحكم
 والضعف ثم الصوري وقال الامام المعبر حصول المشابهة لعلة الحكم
 او استلزام **مر** لا شك ان ذلك الشبه عند القايين مستعادته فاعلاه قياس
 عليه الاشارة وهو ان يتردد الفرع بين ملين وبشبه احدهما في اكثر الاحكام
 يلحق به وعليه اعطاء السانعي في اعجاب العقبة في كل العباد بالعلم ما بلغت لانه
 يشبه الاموال في اكثر الاحكام وبشبه الاحرار في قليل منها فوجب اعتبار اكثر
 ومنهم من احتج بالاشباه الحكيمه ثم الراجح الى الصفه ومنهم من يشوب منها
مر ثم شبه الصور كقائنا الخيل في النعال والخير في سقوط الزكاه وقياسهم في
مر حرمه اللعوب وقال الامام في الحصول للعلم حصول المشابهة في ما بين انه علمه
 الحكم او استلزام لعلة شوا كان ذلك في الصورة او في الحكم فلا يوجب الظن
 واعلم ان ظاهر كلام المصنف ان هذه المراتب من العالمين بحسبه وليس كذلك

قيل
 مارق الضرورة الحكم في القعدة
 لا يوجد فيها الا الوصف الشبه
 ومنهم من شرط في اعتبار ان **مر**

فان السامعي لا يقول بالشبه الصوري كما شبه ابن رهبان وغيره **من** السابع
 الدوران وهو ان يوجد الحكم عند وجود وصف وعدمه عند عدمه مثل ان ينفذ
 وقبل تطبي والهند وانا فاللاكتظن **من** انما قال عند وجود وصف ولم يقل
 بوجود وصف كما عبرت في المباح وغيره بل ان يومه المناسبة واللام في الدوران
 المحبذ عن المناسبة والمراد من كون الحكم يوجد عند وجود الوصف وكونه
 يحال بعده اما حقيقه واما تقديرها وان يندم عليه في القصور حتى يدخل بحركه
 الاصبع فانها ملازمه بحركه الجانم وسأله ائمه مع وصف الاسكار في العسر
 فانه اذا وجد فيه الاسكار حرم واداعى صار خلاعت الحرمه واما ما ذهب
 احداهما انه لا ينفذ بمجرد طن العله ولا القطع بها الجواز ان يكون الوصف
 الدابر ملازما للعله لانفسها الا ان يدل دليل على ان هذا الوصف معتبر
 في ايمان الحكم محمد يكون محم وهو قول القاضي ابي الطيب الطبري واخاره ان
 السماعي والفتاوى والامدي وان الحاجب والتسلي ينفذ القطع بان يقل
 عن بعض المعتره وانا قلت انه ينفذ الظن بما وعليه اكثر منهم القاضي
 والامام الرازي قال ونعني بالدوران الذي لم يتم دليل على انه ليس من
 دوران العله مع المعلوم فان قيل الاطراد وحده لا يكفي والعكس عن معتد
 شرعا طنا المجموع غيرها **فان** ان الحاجب والحري وغيرها على انه لا يوجد
 ان ياتي الفعل مطاوعا للفعل لازم وتوهم اعدم التي وانفرد وانصاف
 لمن فلو قال المصنف وينبغي عند استغايه لاستقام **من** ولا يلزم المستدل في ما
 هو اول منه **من** لا يجب على المستدل نفي ما هو ادلي منه بالعله لانه من قيل
 في المعارض لا يجب على المستدل بيان نفي المعارض وعلى من يدعي وصفا
 اخر ايداه بخلاف الشبهه كما سبق هذا ما اطبق عليه المدعيون متعلمان انه
 لولزم المستدل ذلك للزمه بيان التلامه عن سائر القوادح وان لا يبقى
 للضم كلام وينسرا الكلام ويخرج عن الضبط وذهب القاضي ابو الالي انه يلزمه
 ذلك قال الغزالي في سماع الغليل وكان زعماده القاضي في المناظره ذلك
 فكان يستعني في اول الامر كل ما يوهب تعلق الخصم به بطريق الشبهه

ويطلب

وسط
 ذكر
 على المع
 بالمعا
 اخر
 او الي
 ونرجح
 على ان
 واحد
 على ال
 واحد
 من ضاه
 قطع
 فان
 على ال
 بعض
 الذ
 يمكن
 الحك
 بقر
 و
 س
 الذا
 وار
 في

وسطله بحيث كان لا يبقى للحصم متعلقا قال وهذا بعيد في حق المناظر لولا
 ذكر ما هي في حق المجتهد او على المجتهد تمام النظر ليقول له الفتوى ليس
 على المصلح لا ارتقا مرسته من مرات النظر الى ان يزل عنه الى مرتبه اخرى
 بالمعاوضه والمناظره فحصلنا على ثلث مذاهب **ص** فان ابدى المعتز وصفا
 اخر ترجح جانب المستدل بالعديه وان كان معديا الى الفرع ضرر عند مانع العجز
 او الى فرع اخر طلب لترجح **س** لو ابدى المعتز وصفا اخر مثل الاول تعادلا
 وترجح جانب المستدل ان دورانه مواضع لتعديه الحكم والوصف قاصر وهونا
 على ان المعدية ارجح من القاصره وان المتعدي الى فرع اول من المتعدي الى فرع
 واحد فان كان الوصف الذي ابتداه المعتز معديا الى الفرع المنازع فيه ابنى
 على التعليل لعين فان معاوضه الا فلا ادخول اجتماع معين على معرفه
 واحد وان كانت معدية الى فرع اخر غير صوره الدواع تعادلا وطلب لترجح
 من خارج اما اذا كان الوصف الذي ابداه المعتز مناسبا والاول غير مناسبا
 قطعنا **فائدة** استدلال المالكيه على طهارة الكلب بان الحياة عليه للطهارة
 فان الشاة ما دامت حية فهي طاهرة فاذا زالت الحياة زالت الطهارة واعترض
 على الدوران بالمدكا وجملة المدبوع فاجابوا بان العمل السريع يخلط
 بعضها بعضا فالذكاؤه والذباع علنان للطهارة خلصنا الحياة واقرى من اراد
 الذكي والمدبوع ايراد المسك واكمراد فانه لا يتحد فيهما سوى الموت ولا
 يمكن احالته طهارتها على غير الخيلف الحياة **ص** **الناظر** الطرد وهو معارضة
 الحكم الموصف الاكثر على زده قال علما واما قياس المعنى مناسا والشبه
 بقرب والطرود بحكم وقيل ان نازنه فيما عداه صور النزاع افاد وعليه الامام
 وكثير وقيل المقارنه في صورته وقال الكرخي عند المناظر دون الناظر
س ما عرف به الطرد ذكره القاضي فقال المقارن للحكم ان ناسب
 بالذات فهو المناسب او بالسمع فهذا الشبه وان لم يناسبه مطلقا فهو الطرد
 واما لم يصرح المصنف بتعيين المناسبة لانه معلوم مما قبله ومثاله قول بعضهم
 في ازالة البغاسه ما يع لا يبي الغنطرة ولا يجوز ازالة البغاسه كالدهن وتولم

اجاد

الناظر هو معارضة الحكم الموصف الاكثر على زده

تلك

وغيره **ص** السابع
 منه مثل ما يفتد
 صف ولم يقبل
 في الدوران
 الوصف وكونه
 في بعض حركه
 لا سكار في العسر
 به وفي مذاهب
 كون الوصف
 الوصف معتبر
 في واختاره ان
 يد الطبع باو نقل
 منهم القاضي
 انه ليس من
 والعكس عن معتد
 على انه لا يجوز
 في وان كان
 المستدل على ما
 له لانه من قبل
 يدعي وصفا
 من متعلقين انه
 ح وان لا يبقى
 الى انه يلزمه
 المناظره ذلك
 في الشبه

مطلوب

شعر

في عدم نفس الوصف ومن الذكر طويل سنون فاشبه البوق وتولم في طهارة
 الطب حيوان ما لوث كالتصوف فاشبه الخروف وظاهر كلام المصنف اعتبار
 المقارنة في جميع الصور ولهذا قال صاحب البدیع قبل انه الموجود عند الوجود
 ولكن الذي في المراج اعتبار المقارنة فاسوي صورة النزاع فنقول متضاها
 الخافا للفرد بالاعم الاعلى وعزاه في الحصول الاكثرين قال وبالغ بعضهم فقال
 لكي الاقتران في صور واحد وهو ضعيف ثم فيه مذاهب احدثها انه
 مردود مطلقا وعليه الجمهور كما قاله الامام الميرزا وغيره فانه لا ينفذ علما ولا
 ظنا فهو الحكم قال القاضي والاسناد من طرد عن عمد فهو مجاهل ومن عارض
 الشريعة واستحازه فهازي بالشريعة قال ومثل الحلبي زاد الوضوح
 والمخيل والظرد فالاول كمن تشبه شيئا باردا فقال وراه حريق والاني
 كمن راي دخانا فقال وراه حريق والمالك كمن راي غبارا فقال وراه
 حريق وما حكاه المصنف عن عليا هو الذي اوردته ابن السعدي في
 الغواص فقال فاس المعنى الخمين والسبه نفرت والظرد عكس قال فقياس
 في المعنى ما تناسب الحكم وسندعيه ونورفته والظرد عكسه والسبه ان
 يكون فرع عكسه اصلان فليحق احدثا بنوع سبه مقرب اى يقرب الفرع
 من الاصل في الحكم المطاوع من غير تعرض لبيان المعنى وهو حسن في الثاني
 ان قارن الحكم في جميع صور حصوله من غير صور الفرع افاد العلية ولا
 فلا واختاره الامام في الحصول وقال انه قول كثير من علماءنا والمالك
 انه حجة مطلقا ولا يشترط ذلك بل يكفي المقارنة ولو في صور واحده
 والرابع قول الكرخي انه نفيد الناظر دون المجتهد قال في البرهان
 وقد ناقض اذ المناظر عت عن التاخذ الصحيح فاذا كان مذهبه انه لا
 يصلح ما حدثا تهاد مراد خصمه في الجدول وليس في الجدول ما يقبل مع الاعتدال
 بانه اطل من التاسع شق المعناط وهو ان يدل على ظاهره على التعليل
 بوصف محدب بخصوصه عن الاعتبار بالاختلاف وماط بالاعم او يكون اوصاف
 محدب بعضا وماط الثاني من التبع لفته التعليل والتهديب يقال تحت

العلم

العظم
 للعلم
 في بعض
 ان
 بالاح
 فها
 الافرط
 بعضا
 بدونه
 كعب
 من
 شهر
 وابو
 من
 حسب
 وخال
 لهذا
 لا
 في
 وع
 و
 على
 في
 و
 في

العظم اذا سخرت محه و المناط ما ينطه الحكم اي يعلق عليه و المناط اسم
 للعلم من حيث ارتباط الحكم بها يقال ينطه الامور اذا علفت به وهو الاجراء
 في تعيين السبب الذي يات السارح الحكم به و اضافته اليه وهو شيان احدهما
 ان يرد ظاهره في التعليل بوصف فمحدف ذلك الوصف بخصوصه عن الاعتبار
 بالاجراء و يباط بالاعم و هذا كما فعل مالك و ابو حنيفة في حديثي المجامع
 فانها حدفا خصوص الوفاق و اجهدنا نعلنا الكفارة بوصف عام وهو يطلق
 الاقنات و الثاني ان يدل لفظها هذ على التعليل لمجموع اوصاف محدف
 لبعض درجه الامتياز اما لان تطردى او لتبوت الحكم على عبه الاوصاف
 بدونه و يباط بالثاني فهو مبرله لفظ عام اخرج بعضه و من المراد به الاجراء
 كعيب و فاع الملق لا يمتاز الكفارة من الاوصاف المذكورة في حديث المعزى
 من كونه اعرابيا و زيدا و كون الموطوء زوجة او امة او في ثلما و كونه
 شهر تلك السنة كما تطردى حاشى الوفاق في بار رمضان و حدث مالك
 و ابو حنيفة خصوص الوفاق و اوجبا الكفارة في الاكل و الشرب و لا بد لها
 من دليل على الحدف و تنوع المناط قطال به اكثر منكركى الناس حتى ان ابا
 حنيفة منكر الناس في الكفارة و استعمل مع المناط فيا و ساء استدل لا
 و خالصه ناويل ظاهره دليل قال ابن التلمساني طاعتان مسكرى لقياس
 بهذا النوع بنا على مسله اخرى و هي ان النص على التعليل نص على التعميم امر
 لان قال نعم اعترف بهذا وانكر الياس **ص** اما تحقيق المناط فانها العلم
 في احاد صورها كتحقيق تنعيم المناط و تحقيق المناط و يخرج ان النباش حان
 و عرعه **ص** عاده الحدلين بتعرضون للفرق بين اللانين تنعيم المناط
 و تحقيق المناط و قد عرفت التنعيم و ما تحقيق المناط فهو ان يتفق على
 عليه و صف ينس او اجماع و يختلف في وجوده في صور النزاع بتحقيق و جو
 فيه مثاله ان يقال اخذ المال حقيقه علمه القطع و هو موجود في النباش
 و الحيا سله للاكتفاء للسكر في نزوحها بالسكر و هو موجود في من زالت
 بكارها بغير نزاع و هل يستلزم القطع بتحقيق المناط ام كفى فيه بالنظر

دها

في طهارة
 في اعتبار
 في الوجود
 في صفها
 في بعضهم فقال
 في انها
 في عدا و لا
 في من تارس
 في الوضوح
 في بين و الثاني
 في فقال و رآه
 في شعاني في
 في قال ففان
 في شبه ان
 في في قرب النزع
 في من و الثاني
 في العلية و لا
 في و الثالث
 في و احدى
 في في البرهان
 في زهده انه لا
 في ينيل مع الاعتراض
 في على التعليل
 في او يكون اوصاف
 في في قال في

العلم

حتى ان التماس منه اقوالا بالتمس الفرق بين ان يكون ذات العلة وصفا
 شرعيا او وصفا حقيقيا او عرفيا فان كان شرعا جان ابانه بطرف العظون
 وان كان عتليا او عرفيا فلا بد من القطع بوجوده قال وهذا معدن الاتزان
 واما خرج المناط فقد مر ان في مسلك المناسبه وهو الاجتهاد في استنباط
 علة الحكم المات بصير والاجماع من غير تعريض لها ان علمه لا بالصراحة ولا بالابتناء
 كقوله لا يسمعوا الربا البر فانه ليس فيه ما يدل على ان العلة العلم لكن
 المحمى بطرفه فاستنبطها فبانه اخرج العلة من حقا فلذلك سمي بخرج المناط
 خلاف منفع المناط فانه لم يستخرجها لكونها مذكورة في النص بل نزع النص
 واخذ منه ما يصلح للعلم وركن تال يصلح **من العاشر** الغاء العارفين كالحاق
 الامية بالعبودية في الشريعة وهو الدوران والطرود يرجع الى ضرب شبه الحصول
 الظن في الخلة ولا يعتبر جهة المصلحة **من العاشر** الغاء العارفين هو بيان ان الفرع
 لم يفاد الاصل الذي هما لا يورثان بلزم استرا كما في المور وهو ما قصد من قياس
 العلة فان القياس هال عن جامعها بين اصل والفرع وعين هذا العارفين بينهما
 وكان ان السبعين هناك الجامع فالسبعين هنا العارفين فاذا عينت تحت السبعين
 فارق اخر تحسيدا تحت عميين له والذي تبين ان العارفين لا انزله هو ان
 تكون طرفا محضا او ملحقا فان حصل ذلك عن دليل فاطبع فالخاق بمعلوم
 والاعظون مثال المنطوق به انتهى عن البول في اليان الراكد يعطى ان
 صب البول مركز في معناه وكذلك صب غير البول من الخاساف وقد
 خص بعض المنظار هذا النوع بالقياس بمعنى الاصل والمظنون بنوع العارفين
 والامر فيه قرب وهو منه قوله صلى الله عليه وسلم من اعق من كاله في عبده
 قوم عليه فالامر في معناه وقد تحيل قوم ان هذا من قبيل العلوم وليس كذلك
 لاحتمال ان يلاحظ الشرع في عتق العبد انه اذا اعق استقل بنفسه في اجراء
 واجهة وغيرها لا يدخل للمراه فيه كذا الا يظهر منه ان المقصود العتق من
 موق الرق واحيانا بالجره بهادون ظاهر قوي وفسر في المراج منفع
 المناط بالغاء العارفين نحو قول فارق بين العبد والامية في يرايه العتق فوجب

بين

استودعها

استودعها
 بظاهر
 الدال
 رتبة
 لشر
 فيها
 ما اعد
 فوجب
 القياس
 العلة
 على كونه
 لغيره
 فظهر
 الصواب
 بان
 ك
 العلة
 الحقة
 وقيل
 بعينه
 في
 ان
 قبل
 الحجة
 انه

استواءهما فيه والتحقق للغاير بينهما وانما اخبر عن سفع المناط اذ المعتقد
 يظهر في التعليل لمجموع اوصاف واعتصمه سفع المناط نعم قد يكون المسر
 الدال على نفي الفارق قاطعا والفارق المحقق طرفا محصنا فيلغ نفي الفارق
 بنية المؤثر بدليل قاطع ويتبين في غير المؤثر بدليل ظاهري **ص حانه**
 ليس باق القياس عليه وصف ولا العجز عن افساده دليل عليه على الراجح
 فيها **س** هذان طريقان من بعض الاصوليين انها بيدان العلية حتم المصنف
 بها احدهما ان يقال هذا الوصف على تقدير عدم علية لا ياتي معه ذلك
 فوجب ان يكون عليه ليكون اليان معه بالامور به وهو دور لان باق
 القياس متوقف على ثبوت العلة ليركض فلوا تبنا العلة به لتوقف ثبوت
 العلة عليه ولزم الدور والثاني عجز الخصم عن افساد كون الوصف علة دليل
 على كونه علة بدليل ان المعجز من اقوى ابدله وانما انتهت دليلا على صدق البرهان
 لعجز الناس عن معارضا واذا كان العجز دليلا في المعجز التي هي عظام البراه
 فظهر في الاولى ما نحن فيه وهو ما سدلانه ليس جعل العجز عن افساد **دع**
 الصحة اولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على افساد وليت نظير المعجز
 لان العجز هناك من الخلق وهما من الخصم وحده لمن ان له ان يابر الناس
 كذلك **ص القوادح** من مراده بالقوادح ما يندرج في الدليل بحلته
 العلة وغيرها **س** خلف الحكم عن العلة وفاقا للتابعي وسماه القصر وكالت
 الحفيدة لا يندرج وسموه محصيل العلة وتقبل في المستنبطه وتقبل عكسه
 وتقبل يندرج الا ان يكون لما منع او قد شرط وعليه اكثر فقهايا وتقبل يندرج الا ان
 يعترض جميع المذاهب كما لعرايا وعليه الامام وتقبل يندرج في احواله وتقبل
 في المنصوصه الا بظاهرها والمستنبطه الا لما منع او قد شرط وقال المندك
 ان كان التحلل لما منع او قد شرط اذ في معر من الاستسنا او كانت منصوصه بما لا
 تقبل التناويل لم يندرج **س** القصر وجود المدعى علة مع تحلل الحكم عنه وفي
 المحصول هو وجود العلة ولا حكم ولا وجود ولا عليه وفيه مذاهب اهلها
 انه يندرج مطلقا بما على ان شرط العلة اطراد وعزاه المصنف للتابعي لكن

سبع

البحر

وصفا
 في الطوبى
 من الاتقان
 في استنباط
 جه ولا بالايام
 الطبع لكن
 مرجع المناط
 بل نعم النص
 وق كالحاق
 شبه ارجل
 وان الفزع
 من قياس
 الفارق بينهما
 بحيث لا ياتي
 له هوان
 بان بمعلوم
 يعطى ان
 ات وقد
 من نفي الفارق
 الذي عند
 وليس كذلك
 سعة في ايجاد
 العلة من
 لما يندرج
 من فوج

استواءها

قال العراقي في شفا الغليل انه لا يعرف له في عصره المصنف مما نقله قول
 ابن السمعاني في القواطع ان ذلك مذهب التابع وجميع اصحابه الا الغليل
 منهم قول وهو قول كثير من المتكلمين وقد لو اخصيصا بعض لما وتقصيرا يتضمن اطلاقا
 وخط هذا فالفرق بين اللفظ العام حيث جاز اخصيصه ان العام
 بعد يجوز اطلاقه على بعض ما ساد له فاذا ورد من ساد واما العلة المستنبطه
 فالمراد بالقياس من الاصل ومنتزاه الاطراد هكذا رايته في كتاب
 العقال الشاشي وهو صحيح والثاني لا يقدح وهو المشهور عن الحنفية ولا
 يسوئه ايضا بل اخصيص العلة لكن ابن السمعاني عزم للعراقيين منهم قال واذا
 ابوزيد انه مذهب له حنيفه واصحابه قال واما الخراسانيون منهم فقالوا
 بالاول حتى قال ابو منصور انما تربط اخصيص العلة باطل ومن قال بخصيصا
 فقد وصف الله بالسفه والعبث واي فايده في وجود العلة وكالحكم والثالث
 قدح في المستنبطه دون المنصوصه ومثلا اخصيص المنصوصه لقوله صل
 الله عليه وسلم انما ذلك هم عرق مع القول بعدم التقصير الخارج التحد
 من غير السبيلين فان اخصيص العلة منصوصه ومثلا اخصيص المستنبطه بقولنا
 القتل بعد العدوان علة للتصاير مع القول بانتفاءه في قبل الاب والرباع
 فكشبه هكذا حكاه المصنف بقا لان الحاجب لكن قال في شرحه ان مراده
 لا قدح في المستنبطه اذا كان مانع او عدم شرط دون المنصوصه وانما من
 قدح الا ان يكون مانع او فقد شرط فلا يقدح مطلقا سواء العلة المستنبطه
 والمخط واحسان السبيل والاشهادي والسادس يقدح مطلقا الا ان
 رد على سبيل الاستسنا وعرض على جميع المذاهب كالعرايا وعزم المصنف
 للامام والذي في المحصول انه ان حلت مانع لم يقدح والا قدح ثم قال بان
 كان طرا على سبيل الاستسنا هل يقدح قال نعم لا يقدح سواء كانت العلة
 معلومه او مطمئنه اما المعلومه فلانا نعلم ان من لم يقدم على جاهل لم يواخذ
 بها فاما هذا لا يقتصر بغير الله على العاقلة واما الطمئنه فكما لعلة
 بالعلم فانه لا يمتنع مسئلة العرايا فانها وردت على سبيل الاستسنا رخصه

المنصوصه

قال الامام **المتمم** للامام والزمي في المحصول انه ان لم يمتنع لما منع لم يمتنع والا
 يمتنع ثم قال فان كان واردا على سبيل الاستسناة هل يمتنع ما لم يمتنع استسناة
 كانت العلة معلومة ومطلوبة انا المعقولة فلانا تعلم ان من لم يقدم على حياته لم
 يمتنع استسناة هذا لا يمتنع ضرب اليد على العانة وما المخطومة واعمالها
 انما تعلم وورد النصيص على سبيل الاستسناة اذا كان لازما على جميع المذاهب مثل
 مسألة العرايا فانما لا يمتنع على جميع العلال كالقوت والكيل والمال والاعطام
 والامانة ان الوارد على مورد الاستسناة لا يمتنع في العلة ان الاجماع لما انعقد
 على ان حرمة الرباط تعال الرباط احد الامور الاربعة ومسئلة العرايا وارده عليها
 اربعة كانت هذه المسئلة وارده على قطعنا بجهنم والمصرح لا يمتنع في
 مثل هذه العلة واما انه هل يجب الاحتراز منه في اللفظ فقد اختلفوا فيه
 والاول الاحتراز منه انتهى **والسابع** ان كانت علة حظر لم يخصصها والا
 جاز حكاها التابع عن بعض المعتزلة والناسن يمتنع في المصوصه الا اذا
 كان نظاه عام واما مال بظاهر لانه لو كان يعاطع لم يمتنع الحكم عنه
 واما مال عام لانه لو كان خاصا لم يمتنع الحكم له ثبت العلف وهو خلل والمقدر
 والحاصل يجوز في النص الطوق ولو قدر مانع او قوت شرط ولا يجوز في المطعي
 اي لا يمكن وتوعه واما المستبط فيجوز في صورتين لا يمتنع فيها وهما اذا كان
 الخلف للمانع او انما شرط ولا يجوز في صورة واحدة فيمتنع فيها وهي ما اذا كان
 الخلف دونها وهو محذور الجاهب **والثامن** ان كان الخلف للمانع او انعقد
 شرط او في معرض الاستسناة او كانت منصوصه بالا يقبل للتاويل لم يمتنع
 واما قدح وهو رأي الزمدي فان كل كيف يقبل النص للتاويل ملت
 مراده بالنص كما هو اعني من الصريح والظاهر ولا يخفى قبول الظاهر للتاويل
 فانك معرض بكنهه ليراد في المص **والخلاف** معنوي لا لفظي خلافا لان
 الجاهب ومز فروع التعليل **والاعطام** واعتراف المناسبة بنفسه وغيرها
من زعم امام ائمة من في اذهان وان الجاهب وغيرها ان الخلاف في هذه المسئلة
 لفظي لا ناهيه فيه لان من جوز تخصيص العلة ومن لم يجوز استغنى ايضا العلة
 الزم

ما نقله قول
 الامام الخليل
 لا يمتنع ابطلا
 انه ان العام
 علة المستبطه
 نه في كتاب
 الحنفية ولا
 منهم قال يادرب
 منهم فقالوا
 هل يخصصها
 حكم والمالك
 في قوله صل
 ج الخلف
 تنبسط نقولنا
 الاب والرباع
 انه ان مراده
 به واكتفى
 بملك المستبطه
 مطلقا الا ان
 وعزاه المصنف
 رح ثم قال فان
 واكات العلة
 ناهي لم يواخذ
 به فكل لتعليل
 استسناة رخصه

المعترض من الاستدلال على وجودها فيه مذاهب أحدها
وعليه الأكثر منهم الإمام والرازي واتباعه لأنه استقال من سلبه قبل
تمامها إلى الأخرى وتأسيسها نعم لأن فيه تحقيق المقصود فكان من قسميها وأنه
قاله الإمام الذي لا يمكن ما لم يكن للمعترض دليل أولي بالمدح من المقصود فإن لم يكن
المدح بطريق آخر هو اقضي إلى التصود فلا وجه في الخاب راجعا يمكن ما لم
يكن حكما شرعيا وإنما لم يحكمه المصنف لقوله في شرح المختصر أنه لا يوجد لغريب وهو
يجب فلم يدكر الإمام أبو منصور البروكي تلميذ محمد بن يحيى في كتابه المدح
عنه فقال إن كان حكما شرعيا كما لو عمل الخبي في مسأله المتضمنه بأنه عضو
يجب غسله عن الخبث فليت المعترض أن يثبت تخليصه وحرث غسل العين من الخبث
فإنه وضع للكلام في مسأله أخرى استدلالا لا من الاستدلال وإن كان وصفه بالعلم
أمرًا حقيقيا فله ذلك كما إذا عمل الخبي في العلم بالأجر بأنه عقد على منفعة فلما
أثبت ما لا دليل انتهى وحرث عليه شارح الإمام أبو العز جد ابن رجب العبد
لأنه فقال إن الأمر الحقيقي يمكن الاستدلال عليه لغريبه والأحكام الشرعية
إذا كانت محتملة فهي في مظنة تشعب الظنون والوصف الحقيقي يكون في
الغالب من جهة عدم تصوره حقيقته **ص** ولودل على وجودها لوجود في محل
النقص ثم منع وجودها فقال بنقص دليلك فالصواب لا يقع الاستدلال من بعض
العلم إلى نقص دليلها **ش** لودل الاستدلال على وجود العلم في محل التعليل بدليل
موجود في محل النقص ثم منع بعد ذلك وجودها في صورة النقص وقال
المعترض سيقض دليلك على العلم لم يسع منه عند تجدلين لأنه استقال
من تقضى العلم بنقض كما إلى نقص دليلها مثاله قول الخبي في البيت سقى
الصوم فصع كما في التعليل واستدل على وجود العلم فيه فنقول بنقص دليلك
الذي استدلت به على وجود العلم في محل التعليل ومقابل الصواب
احتمال لأن الخاب بخوار الاستدلال لأن المعترض في مكان دفع العلم فليكن
له المدح فيها مارة وفي دليلها أخرى ولا يكون استقالاتها **ص** وليس له منع
الاستدلال على خلف الحكم في الإصح وإنما إن لم يمكن طريق أولي **ش** لوضع

في كتابه في بيان ما لا يوافق عليه بالعلم
فلا يمنع وصف العلم بالعلم بالعلم
عقله عن الخبيث

فلا يمكنه عوضه من غير
العقد للمضاربه وإذا
بعض ما لا يوافق يمنع ورود
النجاح على المنفعة

أي
بالاستدلال مع العلم فنقول
العلم مسقط بما لو
نوى بعد الزوال ليعود
لأنه وجود العلم

والالتعليل
جزء العلم
الدايمي والموجب
لخصص لا
لأن زيارت
سبب صحة العلم
عند العبد
يعلمين وقد
لأنه إنما أراد
بهد الدعوى
لأنه لو كان
مأم أكرم
فقال لخصص
غير يبطل
ولا يكون
فقول هذه علم
من اتفاقه
بأن أحدها
شر في العلة
لا يستعمل
بالحكم
بما منع اتفاق
بأنها كان
بأنها
نعم بورد وهو

المستدل تخلت الحكم عن العلة فان كان عدم الحكم في صورة المقص مجتمعا عليه
 او مذهب لم يسع منه والوسع واذا سمع منه فهل يتمكن المعارض من اقامه
 الدليل على تخلت الحكم فيه بل انه اقوال احدها نعم اذ به تحقق نفس العلم
 وانها المنع لما فيه قلب القاعده بالاعراب المستدل معترضا والمعارض مستدرا
 وعليه اكثر الظاهر وانها انه يمكن من ذلك ما لم يكن له طريق اولى بالفتح
 في كلام المستدل من ذلك اما اذا كان له طريق اخر افضل المقصود فلا **س** ويجب
 الاحتراز منه على المناظر مطلقا وعلى المناظر الاخرى اشهر من المستنبات وصار
 كالذكور وفيل يجب مطلقا وقيل الازية المستنبات مطلقا **س** اذا قلت
 ان النفس مدح فهل يجب على المستدل الاحتراز في دليله منه ابتداء على مذاهب
 احدها وعزاه الهندي للاكثر فيجب لان المستدل مطالب بذكر الدليل فقط
 وليس ذلك الاظهار لومث او حكمه واما نفي المانع فمقبل دفع المعارض فلم
 يجب كل في سائر المعارض والناهي يجب مطلقا لانه مطالب بالبرهن للحكم وليس
 هذا الوصف فقط بل هو مع عدم المانع والناهي يجب للاتي الصور السنه
 من القاعده كالاعراب والاختار عند المصنف الوجوب لكنه فيه نقد حسن
 وهو ان يكون مشهورا والافالمشهور منزل المذكور ولا حاجة للمصرح
 به وجعل محل الخلاف في المعهد الناظر اما المناظر فموجب الاحتراز منه مطلقا
 وقال صاحب المعرج ان كانت صورة المقص سنه بالانفاق لم يكن الاحتراز
 علم وان يقع الجحان على اقامه سنه فان كان اعتماده على اتمام النص في
 ثبوت القول بالاعمال فلا يجوز ان يحتراز الوصف بشهاده الامماء وان
 كان نظري الاستسباط فلا فرق بينها عند الاعتداد الوصف هو وجود
 في صورة النص حتى يعر كونهما معا فيكون نادلا لدلاله تخلف الحكم
 عن الوصف ولا يلزم الاحتراز ابتداء لان درر عليه النص عند عنده **س**
 ودعوي صورة معينه ادميه او غيرا بسفص اثبات اوالبي العامين
 وبالعكس **س** المقصود من هذا التنبيه على ما يقفه من المقوض وتفق الجوا
 وما ليس كذلك اعلم ان المقصود من ثبوت الحكم اما اثباته وتنبيه معا

اد ادر
 مع تلت
 التقض
 ان تجو
 في صور
 ثبوت
 بت
 ب
 ك
 انان
 من صو
 و
 الثبو
 ب
 و
 و
 من
 فعر
 يدل
 ام
 الو
 المك
 وهو
 الك
 اي

او احدها فان كان الاول ولم يعرض له المصنف وجب ان يكون الحكم مطردا او متناكبا
 مع ثلثه فالجديع المحدود لثقي بنت عند عدمه او عدم عدد حوره توجه عليه
 النقص وان كان الثاني فالمدعى ما ثبوت الحكم او نفيه وكل منهما اما
 ان يكون في بعض الصور او جميعها واذا كان في بعض الصور فاما ان يكون
 في صورة معينة او بهيئة معينة اربعة اقسام داخله في كل من المشهور اعني
 ثبوت الحكم او نفيه في صورته ونفيه مطلقا والحاصل ان الحكم اذا
 ثبت في صور معينة لثبوتها زيد كات او في صور غير معينة لثبوتها انسان تاما
 كات فالثبوت في هاتين الصورتين ياقصده النفي العام كقولنا لاشي من الانسان
 كات وكذلك قولنا زيد ليس بكات او انسان مالمس بكات ياقصده كل
 انسان كات واذا ادعينا الثبوت العام كقولنا كل انسان كات ياقصده النفي
 عن صور معينة كقولنا زيد ليس بكات او بهيئة معينة لثبوتها انسان مالمس بكات
 وكذلك اذا ادعينا النفي العام كقولنا لاشي من الانسان كات ياقصده
 الثبوت في صور معينة لثبوتها زيد كات او بهيئة معينة لثبوتها انسان مالمس بكات
 كات نعلم ان الثبوت في الصور المعينة او بهيئة معينة ياقصده النفي العام
 وبالعكس وان النفي عن صور معينة او بهيئة معينة ياقصده الاثبات العام
 وبالعكس **من ينزها** اكثر تادج على الصحيح لانه نقص المعنى وهو اسقاط وصف
 من العدم مع ابداله كما قال في الحرف صدق نقضا وما جعل اذا ها كالات
 فتعريف ان خصوص اصل المعنى فليس بدل العبارة ثم بعض بصوم الخاضع او لا
 يدل فلا يبقى الا يجب نقضا وما ليس كما يجب قضاءه بودي دليله الخاضع **س**
 اختلف في تعريف الكثرة في المنهج انه عدم ما يثير احد جزئ العلم ونقص الآخر
 المور وهو قصبه كلام الامام وعبر الاممى وان الخاضع عن هذا بالنقص
 المكثور وهو تعبير جستن واحجلا الكسرا بدأ الحكم بدون الحكم قال الهدي
 وهو نقص على العلة دون ضابطها وقال الاكثرون من الاصوليين واخذ ليس
 الكثرة عبارة عن اسقاط وصف من اوصاف العلة المركبة واخراجها عن الاعراض
 اي يبين ان احد جزئ العلة لا اثر له وعلى هذا جرى المصنف قال الشيخ ابو اسحق

امام
 مال الكثرة في المنهج
 اسدل الاستدلال على كونه
 مال الكثرة في المنهج
 اسدل الاستدلال على كونه
 مال الكثرة في المنهج
 اسدل الاستدلال على كونه

من مجتمعا عليه
 من ان افانه
 بنقص العلم
 من مستدا
 تا ولي بالفتح
س ولجب
 بات وصار
 اذ اطلقا
 على مذاهب
 الدليل فقط
 المعارض فلم
 من الحكم وليس
 صور المستناه
 قيد حسن
 حاجة للشرح
 ز منه مطلقا
 لم يكن الاحتراز
 والنقص في
 الامامة وان
 وصف هو وجود
 تلف الحكم
 فلا عنه **س**
 على العامين
 وتحق الجواب
 ونفيه معا

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل العلم نوراً والحق هدًى والعدل عدلاً والبر طراً
والصبر صبراً والوفاء عهداً والصدق صدقاً والعدل عدلاً والبر طراً
والصبر صبراً والوفاء عهداً والصدق صدقاً

في المنع وهو سوال مبلغ والاستعمال به من البيان العفة ونصح طريق العفة
والترك ذلك طاعة من الخراسانيين انتهى ولهذا صححه المصنف وذكر للكسر صورتين
احدهما ان يدل ذلك الوصف انما هو بوصف عام ثم يقصده عليه والثانية ان
لا يفعل ذلك بل تعرض عن ذلك الذي يشترطه بالكسرة ويذكر صون النقص مثاله
قولنا في ثياب صلاوة الخيون صلاوة يجب قضاؤها وصحباؤها كصلاة الامن فيقول
المعرض خصوص كونا صلاوة ملحق بالترك لان الخ كذا وكذا ولتصل صلاوة فلم ينق
انما الوصف لعام وهو كوفها عبادة ويقصده بهذا كثر ثم هو بالحق من امرين اما ان
ما يبي كسره على الصور الاولى فيلزمه العمل بكونها عبادة ويقول كما يك قد
قلت عمان ال احرما ذكرت ويلزيمك صوم الخامين فانه عبادة يجب قضاؤها
ولا يجب اداؤها بل يحرم واما على الصور الثانية فيقول اذا سقط وصف الصلوة
الذي هو احدا وصان عليك فلم ينق الا انك يجب قضاؤها الى اخره وليس كالحاج
قضاؤه يجب اداؤه بدليل الخامين وقد ظهر لك انه نقص رد على المعنى وبدلك
صرح ابن الحاجب في الاعتراضات وان كان هنا ساءه النقص المذكور واختار
انه لا يبطل وهو انتم لا يعرفونه الجديون فانهم لا يعرفون الا الكسرة وهذان من
عدم التاير وذكر الامدي ان لا يكون على ان الكسرة لا تنسخ وليس كذلك
بعد ذكر اسناد ارباب اجدك ابواسحق الشيرازي وسبعة في النقص سواء سوا
والشيخ الهندي ان الكسرة نقص يرد على بعض اوصاف العلة وذلك هو ما عبر
عنه الامدي بالنقص المذكور ثم قال الهندي وهو مردود عند ائمة هير الا
اذا تبين الخضم لثما العند قال المصنف ونحن لانعني بالكسرة الا اذا بين اما
اذا لم بين فلا خلاف في انه مردود كيف وهو كلام غير موجه وكل ما
كان كذلك فهو مردود على فائده فاب قال الشيخ في المهذب لو مات
الامرات قال النسخ وكسرت عليه بام الولد فانه بيت لولدها حكما في الاميلاد
مع نقابا حتى تعقب بون المشد كما يعنى في محض بونه ولو مات قبل السيد
لم يبطل هذا الحكم في حق الولد وان يبطل في جزاء **وص** العكس وهو
انما الحكم لا تنقوا العلة فان ثبت مثاله فالنق وسأله قوله صلى الله عليه وسلم

والله اعلم
بما في صدورهم
والله اعلم
بما في صدورهم
والله اعلم
بما في صدورهم

الوجه منها دور الصواب ونجحت بانه
وحسن الزهراء والائمة الطاهرة
المولود لغيرها

الانتم

العلم

ارايم لو وضع في حرام كان عليه وزر فكذلك اذا وضع في الحلال كان له اجر
 في جواب الباقي احدنا شهوته وله فيها اجر **مس** ما ذكره المصنف في التعريف ذكره
 ابن الحارث وعينه وقال الهندسي انه الاول قال وانما قلنا لا سقاء ولم نقل اسفا
 عليه لانني سمعنا ان يسعرا اسفا جميع ثلثه وانما قلنا لان العكس بهذا المعنى
 ليس وعرفه في المباح تبعا للامام حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى لعله
 لما ثبت العلم الاول ورده الهندي بان ليس شروط العكس ان يحصل مثل ذلك
 العلم في صورة اخرى بل لو حصل في تلك الصورة بعينها لعله اخرى كان ذلك
 عكسا ايضا وهو المبلغ في قياس العكس اليه انما المصنف بقوله فان ثبت معالجه
 فابطل واستشهد له بقوله صلى الله عليه وسلم حين عدت لاصحابه وجوع الصده
 وبي شبع احدكم صدقه قالوا برئوا الله باني احدنا شهوته وبوخر قال ارايم
 لو وضع في حرام يعني ان كان يعاقب قالوا نعم قال فكذلك اذا وضع في حلال
 لو جرمه على النبي صلى الله عليه وسلم فبطل الوطى المباح وهو الامم في غيره وهو
 الوطى الحرام لا يفرقها في علم الحكم وهو كون هذا باحا وهذا حراما **مس**
 وعلمه قادم عندهما مع علمين **مس** لانه حديد لا يكون للحكم الادليل واحد
 فيشفي عند اسفا العلم له لا سفا الحكم عند اسفا دليله فان ملنا لا يجوز فليس
 تفادح وهذا البناء ذكره القاضي ابو بكر والجمهور وجعله في المباح ما فيه التماس
 تمينا على منع تعليل الحكم الواحد النوع بعلمين وثاقه ظاهر ان النوع باق فيه
مس وعنى بانساقه اسفا العلم او اظن اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول **مس**
 ابي لا يلزم من اسفا الدليل على الشيء اسفا وعرفته بل اسفا العلم فقط فلا يلزم
 من اسفا الدليل على وجود الصانع اسفا الصانع **مس** ومنه علم الناظر ان
 الوصف لا يناسبه من من احصى بها من المعنى وبالمسئله المختلف فيها
مس عرف عدم الناظر كون الوصف لا يناسبه من اي لسان الحكم ولا فيه وجه
 ان الناظر هو فاده الوصف انه فادام بيده هو عدم الناظر وعرفه في الحصول
 والمراج بدون الحكم بدون الوصف وتعريف المستفاد من معنى على هذا التفسير
 ان هذا السؤال انما يندرج في قياس الوصف المعنى دون السبه والنظر في المسئله

في قوله
 لك صورته
 والمايه ان
 النقص مثاله
 الامن فيقول
 ذلك فلم يبق
 من انما ان
 كايك قد
 قصا وها
 وصف الصلاه
 وليس كالحاج
 يبي وبذلك
 شور واختار
 وهذان من
 وليس كذلك
 نفس سوا سوا
 هو ما غير
 اجماهير الا
 اذ ابي اما
 وكل ما
 يذب لومات
 في الاستلاد
 قبل السيد
 العكس وهو
 بل اسفا ولم

الايام

التأثير ان يكون موجودا في كل موضع وانما يكون وجود التأثير في موضع واحد
 وتأثيره في بيع البطيخ واللوز فانه يري بعضا ويكون بيعا صححنا وقال انهم
 في الريهان عدم التأثير في الاصل هو تعبيره على الاصل بوصف ما اثر اجليه
 في الاصل كقولنا شاعبي في منع سراج الامه الكتابيه انه كما في فلا يتك كالا
 الميوسيه فلا اثر للرق في الاصل قال والمحققون على فساد العله بذلك
 وبيل بعضا اذ للرق على الجملة اثر في المنع وبها بالنساعه الثالث السعوط
 وهو صعب اذ الثالث منهي لوصفه وكما عند تعدد واحد الشاهد من جملان
 الرق ثم به الامام على ان ذلك الوصف اذ لم يكن له اثر واعرض فيه فهو
 لغو ولا يخلل العله لانه لا ينافي مع حدن القيد وقول المصنف وحاصله نعم
 في الاصل لي يبداهه اخرى وهو العجز عن التسليم ولذلك بناء بانون على العبد
 بعين **ص** وفي الحكم وهو اضرب لانه اما ان يكون لذكره فانه كقولهم
 المردين مشركون املوا ما لا ي دار الحرب فلا ضمان كالحرب ودار الحرب
 عندهم طردى فلا فايه لذكره اذ من وجب الضمان اوجبه وان لم يكن في دار
 الحرب وكذا من نفاه فخرج للمي الاصل انه مطالب بتأثير كونه في دار الحرب
 او يكون له فايه ضروريه كقول معتبرا العدد في الاستحجار بالاجحار عاده
 سئلته بالاجحار لم يقدمه معصيه فاعبره في العدد كالجار معقول لم يقدمه
 معصيه عدم التأثير في الاصل والفرع لكنه مظهر الى ذكره لئلا ينقض
 بالهم او غير ضروريه فان لم تقع الضروريه لم يقع والفرع سداسه
 الحرمة ملزمه مفروضه فلم يقتصر الى اذن الامام كالظهور فان مفروضه مشؤ
 اذ لو حدث لم ينقض بشي لكن ذكر لتقريب الفرع من الاصل ليقويه الشبهه
 بينا اذا فرضنا القرض بالقرض **ش** الثالث عدم التأثير في الحكم المعاكس
 وهو اضرب آحدهما ان يكون لذكره فايه اى ولا تأثير له اصلا لاني لاصل
 ولا في الفرع ووجهه سميته عدم التأثير في الحكم انه لم يدخل له في الحكم
 ولا تعلق له به مناسه فوهم في المردين مشركون املوا ما لا ي دار الحرب
 فلا ضمان عليهم كالحربي ودار الحرب عندهم طردى فلا فايه في ذكره فان

صف الماكون
 من سائر ايمان
 كم فلا يكون
 سا على العضا
 ومصاب
 لو فان صور
 من فرضيه
 عه **ش** عدم
 له في ذلك
 ولكن لا
 صف كونه
 بيع صلاه لا
 طردى لا
 طردان على
 كنه بالدلاله
 اظير في الهوا
 معارضه
 فاعنه بوصف
 مع عدم الرديه
 ركاب باثان
 الطبقوا على
 في الهوام على
 الصرفان
 ي اذ اكان
 ليس من شرط
 الله

من وجب الصان اوجبه مطلقا ورتقا فناء مطلقا سواء كان في دار الحرب
 ام غيرها فوجه حج الي القسم الاول لانه مطالب بتاثير كونه في دار الحرب
 اذ لما تباير للوصف بالنسبة الي الحكم المذكور في التبيين فلا فرق بينهما **الثاني**
 ان لا يكون له ما يبرئها ولكن ذلك فائدة ضرورية كقول من اعتبره
 في الاستتجار بالاحجار عيان معلنه بالاحجار لم يقدمه معصيه فاعتبر
 بما العدد كرمي احجار فعوله لم يقدمه معصيه عديم التاثير في الاصل والوصف
 والمعلك مضطرا الي ذكره اذ لو حذفه لامضت عليه بالرحم فانه عيان معلن
 بالاحجار لا يعتبر فيها العدد وهو كما لذي قبله في جوعه الي الاول فلا فرق
الثالث ان يكون له فائدة لكن المعلك مضطرا اليه وسمي الحشو فان اغتفر
 له ذكر ما اضطر اليه اغتفره هذا والافقيه خلاف مقالنا في الجمع
 نعم بعد اذن الامام لا ياصلك مفرضه فلم يغتفر اذ انما الي ذنبه كما قلناه يقول
 هذا قيد زائد لا يثبت الحكم بل يقرب الفرع من الاصل وتوحيده النسبة
 بهما اذا فرض بالفرض شبه من غير **صواعق** في الفرع مثل زوجت
 نفسا بغيره كقولنا بيع كالمزوجت من غير كقولنا اذ لا اثر للمفيد
 بغيره كقولنا يرجع الي المناقضة في الفرض وهو تخصيص بعض صور النزاع بالمحتاج
 والاصح جوازها وانما بشرط البناء اي بنا غير محل الفرض عليه **ش** ان عدم التاثير
 في الفرع من جهة ان الوصف لا يطرد في جميع صور النزاع كقولنا في وكاينه
 المرأة زوجت نفسا من غير كقولنا اصح كالمزوجت من غير كقولنا الزوج من
 غير كقولنا وانما يشب الطلاق الا انه لا يطرد له في ذم الزوج اذ النزاع فيمن زوجت
 نفسا مطلقا فبان ان الوصف لا يبرئه في الفرع المتنازع فيه وحاصله
 كالسابق اي من حيث ان حكم الفرع هنا مصان الي غير الوصف المذكور فيه كما
 ان حكم الاصل في القسم الثاني مصان الي غير الوصف المذكور وهو في ذلك
 سابق ابن الحاجب في محضه الصغير لكنه قال في الكبرى انه يكتفى بالثالث وقيل
 انه الصواب وقوله ويرجع اسان ان يقول هذا سبني على قول الفرض من
 منع جواز الفرض في الدليل رده ومن لم يمنع من ذلك قبله والفرع تخصيص

لا يفرق الاول
 معلوم الوجه لقوله من
 لا يفرق الاول
 لا يفرق الاول

نعم

بعض
 في المع
 السند
 النزاع
 ان يجوز
 للسؤال
 على الط
 الصور
 صاد
 ان كان
 المساء
 المحتم
 عليه
 المشرف
 لا محل
 في بعض
 لا تكفي
 صحح
 يحتاج
 على الس
 ان ما
 تسليم
 المسك
 هو به
 المسك

والمعترض يستدل به عليه في تلك المسئلة بطريق القصور وكان ينبغي استقاط قوله
 لا له ولهذا قال الامدي **تكتب** الدليل هو ان مبرر القالب ان ما ذكره المسدك
 يدل عليه لاله او يدل عليه وله قال والاول قل ما سبقه مثال في الاقضية
 ومثله من النصوص استدلال الحيني يا نور بن الخال نقوله عليه الصلاة والسلام
 الخال وارث مني وارث له ثابت اذنه عند عدم وارث عين فقوله المعص
 هذا يدل عليك لانه اذا معا في نور بن الخال بطريق المبالغة اي الخال ا
 يرث كما قال اجموع زاد من لازاد له والصحيحه من اجله له اي ليس الخبوع
 زادوا ولا الصحيحه والناهي وهو ما يدل على المسدك وله اما ان يعرض
 القالب منه لتصح مذهب نفسه كتله الاعتكاف او ابطال مذهب المسدك
 صحتها كسها لرائد التزائم كتله الخباير وقول المصنف ان جمع اي على تقدير
 التثنية ولهذا يمكن مع القلب تسليم صحة الدليل وقيل هو تسليم للصحة مطلقا
 اي تسليم لان اجماع دليل صحيح واما اختلافنا في انه دليل للمستدل او عليه
 ونيل انه انما العلة كقولنا لا يصح التعليق بها لو احدثتها لان الشيء الواحد
 لا يجوز ان يعتبر بالشيء وضده واعتلم ان الخلاف هكذا لا يوجد صريحا واما
 المصنف اخذ الاول من ظاهر قول من سمي القلب معارضة فان المعارضة لا
 تفسد العلة بل تمنع من التعليق بها الى ان ثبت رجحا من خارج واحد النافي
 من قول بعض اصحابنا القلب شاهد زور كما شهد لك بشهد عليك وقول
 ابن السمعاني لوجيه سوال القلب ان يقال اذا علق على العلة ضد ما علقه
 المسدك من الحكم فلا يكون احدا حكما في دلي من الاخر ويطل تعلقها بها
قلت هكذا ذكر المصنف في شرح المختص به استنبط الخلاف من ذلك وان
 الامام في البرهان ذهب داهيون الى رده لكون ما جاء به القالب ليس مباحثا
 لما طرح به المعاك بل كما لمعارضه الجاهل ومثل نقوله لكون العلة وطلبها
 مثل تلميح على حكيم يستعمل الجمع بينها فهو مناقض المقصود قال ولا يمكن القالب
 ان يستدعيه قلبه لكون قياس العلك قلبا له بل هو عكس من باب معارضة
 الناشئة بالفاسد لخلاف المعارضة اذ قد تكون صحيحة لرجحها على قياس العلة

مطلقا

تعلقها بها

مشهد

بمع

وإذ
 صحها
 القسم
 ولا
 اخر
 او
 اخرى
 اذا
 متضا
 بجز
 متعل
 تمنع
 ان
 ومن
 حار
 بعد
 الرج
 وال
 قاص
 لغرض
 المسدك
 علماء
 المسدك
 القلب
 العلة

و ما دعه بعضهم في ذلك وقال ربما كان القلب محمداً من الملائك فتكون
صحيحاً فهو كما معارضته وقد اتفقوا امامه بما بعد ذلك وقال النبي عليه
السلام الاول من القلب وهو ما يدل على المستدل وهو قوله لا زفضل الاعراض
ولا يبيح في قوله خلاف واما الثاني وهو ما يدل على المستدل من وجه
اخر كمال الاعتنان وشع الراس وسع الغاب فاختلوا فيه هل هو اعراض
او معارضة فرم قوم انه معارضة لان المعترض يعارض دلالة المستدل بما له
اخرى بخمسة المعارضة موجودة فيه وذكر لهذا الخلاق نوابداً انه
اذا قيل معارضة جازت الزيادة وعلمته كقوله في مع الغاب فقد معارضة
منضاه التابيد فلا يعتقد على جوار الزيادة كالنجاح وان صل هو اعراض لم
يجز الزيادة انتهى والفرق بين المعارضة والاعراض ان المعارضة كدليل
متعمل فلا يتعدد بدليل المستدل بخلاف الاعراض فانه منع للدليل
فمنع الزيادة عليه اذ يكون كالكذب على المستدل حيث يقول تامر بقل
ان قلنا معارضة جازت عليه من المستدل كما يعارض العلة كما سبى في مع التصول
ومن قال انه اعراض لم يجز ذلك لانه منع والمنع لا يمنع ومن ان قلنا معارضة
جازت ان تاخر عن المعارضة لانه كالجزء منها وان قلنا اعراض لم يجز ووجب
بعد ذلك ان المنع مقدم على المعارضة ومن ان قلنا معارضة قبلنا فيها
الترجيح وان قلنا اعراض فلا لان المعارضة تقبل الترجيح كالدليل المستدل
والمنع لا يقبل الترجيح **ص** وعلى المنع فهو معقول معارضة عند التسليم
فادع عند عدمه وتبطل شاهد زور لك وعليك **س** اي اذا قلنا انه لا
تقتضد العلة فان كان معه تسليم صحة الدليل فهو معارضة نبياس بحامع
المستدل واصله فتجاب عنه بالترجيح فان لم يكن فهو اعراض فادع قال
علماء والمعارضة قد تكون لعلة اخرى وهي ما عدا القلب وقد يكون لعلة
المستدل نفسها وهي القلب ونسبى مشا ركة في الدليل وقال الهندكي يمتاز
القلب عن مطلق المعارضة بالثبوت لا غيرا حدتها انه لا يمكن فيه الزيادة في
العلة وفي ما بر المعارضة يمكن وثابتها انه لا يمكن منع وجود العلة في الترجع

فيه

على اسقاط قوله
ما ذكره المستدل
لنبي الامتنة
الصلاة والسلام
فقول المعترض
عنه اي الخان
اي ليس الجوع
ما ان يعرض
من مذهب المستدل
مع اي على تقدير
تسليم للصحة مطلقاً
المستدل واعلم
بما لان الشيء الواحد
يوجد صريحاً واما
من المعارضة لا
يرج واحد الثاني
عليك وقول
عنه عند ما علمه
بل تعلتها بها
ون من ذلك بل
القالب ليس منافياً
كون العلة وطلب
لا ولا يمكن القالب
من ما بين معارضة
بحر على قياس الملائك

والاصل بلزله على **س** وفزه هما اصل المستدل وفزه ويمكن ذلك في
 سائر المعارضات وتقول تصنف وتقبل تأخذ زور هو القول الذي حكاه
 اولاً بالاسناد **ص** وهو نسيان الاول لتصحيح مدعى المعترض اما مع ابطال
 مذهب المستدل صريحاً كما يقال في مع الفصول عقيد في حق الغير بلا ولا يسه
 فلا يصح كالتالي فقال عقيد فيص كما لشر اول مثل لثت فلا يكون بنفسه فزه
 لو توف عرفه فيقال فلا يشترط فيه الصوم كعرفه **س** الغلب لتصحيح مذهب المعترض
 ضريان احدهما ان يدل مع ذلك على بطلان مذهب المستدل بالصراحة
 كقولنا في مع الفصول عقيد في حق الغير بلا ولا يسه ولا يسه فلا يصح فاستأعلى
 ما اذا اشترى شيئاً بعينه بغير ادته فيقول الخصم اما انقلب هذا الدليل فانزل
 تصرف في مال الغير بلا ولا يسه ولا يسه فلا يقع الاضافة اليه كالتالي فان
 السرا لم يصح لمن صرف له وهو المشتري له بل مع المشتري وهو الفصول والباقي
 ان ان لا يدل مع ذلك على ابطال مذهب المستدل صريحاً كقول الحنفية في الزكاة
 لثت في محل مخصوص فلا يكون توبه بنفسه كما لو توف بعينه وغرضه التعرض
 لاشتراط الصوم فيه ولكنه لم يتمكن من التصحيح باشتراطه اذ لو صح به
 لم يجد اصلاً فيقول **ل** الشافعي لثت في محل مخصوص فلا يشترط فيه الصوم
 كما لو توف بعينه فقد تعرض للعله بتصرجه بتقيص المقصود وتذكركم امام
 الحنفية في هذا المثال وقال الصوم عبارة مستقلة فوقعه شرطاً بعيداً
 وليست بتبعية فان الامان مقصود في نفسه وهو شرط في كل عبارة **ص**
 الثاني ابطال مذهب المستدل بالصراحة عضو وضو فلا يكفي اقل ما يطلق
 عليه الاسم كلوحة فقال فلا يستدرك بالربع كلوحة او بالالتزام عقيد معاقبة
 فصح مع الجهل بالعرض كالتالي فقال ولا يشترط حيا داره كالتالي
س الغلب لا يبطال مذهب المستدل ضريان ضرب بالصراحة وهو ضرب بالالتزام
 فالاول كقوله في مع الارض عضو وضو فلا يكفي فيه باقل ما يطلق عليه اسم
 المسح كغيره من اعضا الوضو فيقول **ل** الشافعي فلا يقدرك بالربع كغيره والثاني
 كقوله في مع الغائب عقيد معاً وصيه فيصح مع الخليل بالعرض كالتالي

مقول الشايع فلا يشترط فيه خيار الردية كالنظر في مدعيه من ابطال مدعي
 المستدل بالالتزام لانه ابطال لازم الصحة وهو خيار الردية لان من قال
 في بيع الغائب بالصحة قال بخيار الردية فالخيار لازم للصحة فاذا ائتم
 اللازم وهو خيار الردية ائتم المردوم وهو الصحة **ص** ومنه خلافاً لما في
 قلب المساواه مثل طهارة بالمابع فلا يجب فيها البنية كالنجاسة مقول مستوي
 حامدها وما يعاها كالنجاسة **ص** يلتحق بالتقسيم التوزيع يقال له قلب المساواه وهو
 ان يكون في الاصل شيان احدهما منتزعة الفرع بانفاق الخصمين والآخر ساذج
 منه منها فاذا اراد ان يشته في الفرع بما شاع على الاصل مقول المعترض كجبر السوية
 منها في الفرع بالنسبة الى الاصل ويلزم من وجود التسوية في الفرع عدم بونه فيه
 كقولهم في بيع الوضو طهارة بالما **ص** ولا يفتقر الى البنية كزاله النجاسة مقول
 مستوي حامدها وما يعاها في البنية كزاله النجاسة وقد اختلف فيه ذهب
 الاكثرون منهم الاستاد ابو اسحاق واما من الحسين والشيخ ابو اسحاق
 الشيرازي الى قوله ايضا وذهب القاضي ابو البركات السجاني وطائفة من
 قبله الى قلب الردية لانه لا يمكن التصريح فيه بحكم العلة فان احاصل في الاصل
 في وفي الفرع اثبات الاتري المستدل بعدا لومنين في الاصل والمعترض
 لا يعتبرهما بمعنى قلب والاول هو المختار عند المصنف فان القياس على
 الاصل انما هو حيث عدم الاختلاف وهو ان فيه فلا يصح كونه في الاصل للصحة
 وفي الفرع عدمه اذ هذا الاختلاف غير منافي لاصل الاستواء الذي جعل جامعا
ص ومنه القول الموجب وشاهد ذلك العزم والرسولة واللومنين في جواب التحريم
 الزعم من الاذل وهو تسليم الدليل مع نفا النزاع كما يقال في المشتل قبل
 بما يمتل غالباً فلا ينافي التخاص كما لا حراق فيقال سلتنا عدم المناهة ولكن
 لم تلت نصيبه كما يقال التفاوت في الوسيلة لا يمنع التخاص كالتوصل اليه
 يقال مسلم ولكن لا يلزم ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرايط والمنعني
ص الموجب بفتح الجيم اي القول بما اوجبه دليل المستدل وانصاه انا
 الموجب كسرها فهو الدليل المعنى للحكم وهو غير محقق القياس ومنه الردية

دويمكن ذلك في
 ل الذي حكاه
 من انا مع ابطال
 لغير بلا واسب
 ن بنفسه فيه
 صحة مذهبه المعترض
 دل بالاصح
 فلا يصح قياساً على
 هذا الدليل فان قول
 ليه كالشرا فان
 هو الفضولي والنا
 قول الحنفية في الردية
 به وغرضه التعرض
 به اذ لو صح به
 لشرط فيه الصوم
 رد وقد تكلم امام
 قومه شرطاً بعيداً
 في كل عبادة **ص**
 لا يلحق اقل ما يظن
 بالقران عقد معاقبة
 الردية كالنكاح
 به وهو يبال التزام
 يطلق عليه اسم
 بالربع كغيره والمانع
 بعضه كالنكاح

مقول

الذي به اى صحيح ما يقولون من ان الاعتراف بالاذل والنزاع بان فان العذر
 لله ورسوله فانه ورسوله نخر جانكم و تعريف المصنف له بتسليم الدليل تباع
 فيه ابن الحاجب وقال بعضهم ينبغي ان يقال تسليم معنى الدليل بان تسليم
 الخصم انا هو لمعنى الدليل وموجبه الفتح للدليل اذ الدليل ليس مراد الدانه
 بل يكونه وسيله الى معدنه المدلول وهو انما ان يستنسخه ما
 يتوهم انه محل النزاع او ملازمه كقولنا في القتل بالمنزل قتل بما يقتل عالما ولا
 ساق وجوب القصاص كالاحراق فيقول المعارض عدم المناهه ليست محل
 النزاع ولا تقتضيه وانا اقول بموجب ما ذكرته واما النزاع في وجوب القصاص
 وهو ليس عدم المناهه ولا ملازمه الساق يستنسخه ابطال ما يتوهم انه ماخذ
 مذهب الخصم كقولنا في القتل بالمنزل ايضا التفاوت في الوسيله لا يمنع وجوب
 القصاص كالتفاوت في المتوسل فيقول الخصم انا اقول بموجب هذا الدليل
 وان التفاوت في الوسيله لا يمنع وجوب القصاص ولكن لا يلزم من ذلك
 وجوب القصاص الذي هو محل النزاع اذ لا يلزم من ابطال كون التفاوت في
 الوسيله مانعا امّا كل مانع لوجوب القصاص ولا يلزم وجود جميع شرائطه
 ووجود مقتضيه فجوز ان يلحق القصاص لما في اخره لغوات شرطه
 لعدم مقتضى **ص** والمجانر لصديق المعارض في قوله ليس هذا ما حدى
ص لا تعرف بدهمه وقيل الصدق الايمان ما حدى اخر اذ ربما كان ذلك
 ما حدى ولكنه يعاد فصد الا تعاقب للام خصمه والصحيح الاول كيف وانا
 اوجبا عليه ايدا الماخذ فان مكنا المستدل من ابطاله لزم قلب المستدل معرضا
 والمعارض مستدلا وان لم يمكنه فلا فائدة في ايدا الماخذ لا مكان ادعائه
 ما لا يصلح تردجا للامد **ص** وربما شكك المستدل عن مقدمه غير مشهوره
 بخاقه المنع فترد القول بالموجب **ص** من انواع القول بالموجب ان يشكك
 عن الصغرى وهي غير مشهوره كقول المتنازعي في افعال الرضوا الى النبي ما
 ثبت قرينه فشرطه النبي كالعالمه وببثك عن قوله والوضو فيه بخاقه
 المنع فترد القول بالموجب اى بقول المعارض انا اقول بموجب ما ذكرته

منه قول الشاعر قلت فاشاد انس مرارا قال بولك فاهل بالايادي

ان فان العبد
 لم الدليل تبع
 ان تسلم
 ليس مراد الدانه
 ان يستصحبها
 بعقل عالما ولا
 اه ليست محل
 وجوب التقصير
 ما يهون انه ماخذ
 له لا يمنع وجوب
 هذا الدليل
 من ذلك
 للفاوت في
 جميع شرائطه
 في شروط
 هذا ما حكي
 ذريا كان ذلك
 كيف وكان
 المستدل معرضا
 ان ادعاه
 وغير من هو
 ان يستك
 الى الشبه ما
 قبه يخافه
 جب ما ذكرته

في قول السعدي في تفسيره ان السعدي مرارا قال بولت فاهل الايام

ولكن مقدمه واحده لا تمنع فلا سبب مدعاك فاود كرها فقال والوضو
 قربه وكما ثبت كونه قربه شرطه التيمم كالصلاة فتح ان الوضو شرطه التيمم
 فلا يرد عليه الامنع الصغري او الكبرى فتقول انسلم ان الوضو قربه وتكون
 حتمه منعا للصغري لا قولا بالموجب وانما قال غير مشهور لانه لو كانت
 مشهوره كانت بمنزلة المذكور فتمنع او كانت سقفا عليها فلا ياتي المنع اصلا
 وان صرح بذكرها **فالسنة** جعله القلق من مقتضيات العلة ذكره
 الامدي والهندي ووجهه بانه اذا كان تسلم موجب ما ذكره من الدليل
 لم يرفع الخلاف علما ان ما ذكره ليس دليل الحكم وانما زاع المصنف في شرح
 المناج فيه وقال هذا التقرير يخرج لفظ القول بالموجب عن اجراءه على مقتضى
 بل الحق ان القول بالموجب تسلم له وهذا ما اقتضاه كلام احمد بن محمد بن
 المرجع في ذلك وحيد لا يجبه عنده من بطلان العلة فثبت انه صرح انما
 الخمين في البرهان فقال مني يعمون انقطع المشدك وليس اعتراضا في الحقيقة
 لا يفاق المخصر فيه على صحة العلة وانما مشتق من اعنا المعلى بالموجب **فالسنة**
 القدر في المناسبة **س** هذه اربع قواعد في العلة وانما جمعها المصنف في شرح
 واحد لاختصاصه بالمناسبة اولها القدر في المناسبة وهو ايدامفسده راجح
 او مساو ويلما مران المناسبة محرم بالمعاوضه وهذه المسله عين تلك فلا
 فرق وانما اعيدت لتعداد صور القواعد وجوابه بيان ترجيح تلك المصلحة
 على تلك المفسده تفصيلا واحتمالا ثانيا لها القدر في صلاحية اصابه الي
 المصلحة المقصود من شرع الحكم له كما لو علك حرمة المصاهرة على التام يدين
 حتى لها يتم الحاجة الي ارتفاع الحجاب المودعي الي الجور فانما يتبدل المحرم
 آفتقار الطمع المفضي الى مقدمات القهر فتقول المجتهد من لست بان القدر
 افضي الي الجور والتفكر ما يله الي المنوع وجوابه بين ان لنا يندفع عنه
 من ذلك باستداد باب الطمع نصير يتناول الامر وتأديه كالطبيعي بحيث
 لا يقع المحل من تهي كما امران ثانيا كون الوصف متصفا مثل الخرج
 محل له للفطر والمشقة في العسر والجزر في التعزير فانها لا تتميز وتختلف

٢٢٦
 وفي الاضواء وفي الامور ووجوبها اليها ان

بالاشخاص والاحوال والازمان ولا يمكن تعبيراً بقدر المقصود منها وجوابه
 بيان انه منضبط اما بحضه كما يقول في المسغه والمضه انه منضبط عربياً
 واما بوصفه كالمسغه في الشعر والجزر بالحدرا بعد ما يكون الوصف غير
 ظاهر كما رضى في العتود والعقد في الافعال الداله على الزيادة في وجوب
 النقصان فان الحكم الشرعي حسي والخفي لا يعرف الحقي وجوابه ان يبين
 ظهور نصه ظاهره كضبط الرضي مما يدل عليه من الصيغ وضبط العتود فنقل
 يدل عليه عادة كاستعمال الجارح والمنقل ولما اشتركت هذه العوادح في ان
 جوابها بالبيان بالمعنى السابق جمع المصنف في الجواب بذلك **س** ومنها الفرق
 وهو راجع الى المعارضة في الاصل والفرع وقيل لهما معاد الصريح انه قاصح
 وان قيل انه سوالان **س** من العوادح في العلم الفرق بين الاصل والفرع
 يستطع به الجمع كقول الحنفى في التثبيت صوم عين فتأدى بالنته قبل
 الزوال كالتفعل يقال ليس المعنى في الاصل ما ذكرنا بل ان لتفعل معنى على
 السهوله خارجيه متأخره بخلاف الفرض وهو في الضمير راجع الى سوال
 المعارضة في الاصل والفرع تحكمه رداً وقبولاً حكماً بما استعمل المصنف بذلك
 عن التعرض للتعريفه وعن جواب المسندك عنه وعند كثير من المتقدمين هو
 معارضه في الاصل والفرع معاً حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فواو ذكر
 امام الحرمين انه وان اشتمل على معارضه لكن ليس المقصود منه للمعارضه
 واما العدم من منه المناقضه للجمع فالكلام في الفرق وراى المعارضه
 وخاصته وسره فقه ساقض اصل الجمع وقد رده من قبل المعارضه واثار
 بقوله والصحيح الى انه اختلف في قبوله على قولين احدهما انه مردود فلا يكون
 فادخا وعزاء ابن السمعاني للمحققين وقال انه ليس من مقتضى العلم الحقي
 نصراً المعلق بوجهه وما ووجهه عيب بان الوصف الواضع فرقاً ان استدل
 بالماثبه فهو علمه احري ولا ينافى منها وان لم يتفعل بل كان يفتل الصلحه
 فلا حاجه الى هذه الزيادة بل المسئل هو المعتمد واصحها انه مقول لانه
 على اى وجه ورد يؤمن عرض المسندك من الجمع ويطل مقصوده وذكر

الشم

الشيخ ابواسحق في المحصل انه افقه شي محرك في الطرد وبه تعرف قده المسله ودر
امام الحرمين انه الذي عليه جماهير الفقهاء ان شرط صحة علم المحصم خلوها
من المعارض والحق انه ان كان معارضة في الفرع فهو قاذح قطعاً وان كان في
الاصل اسبي على التعليل بعلمين فمن منع راء اعراضاً قاذحاً والا للزم تعدد العلة
ومن لم يمنع لم يرد ذلك قاذحاً اذ لا امتناع في ابداء معنى اخر واحتجاج علمين بالعدد
المشترك والتعيين الخاص وقوله وان قيل انه سؤال اشارة الى الخلاف في انه
سؤال واحد وسؤالان فقال ابن سريج انه سؤالان لاستياله على معارضة
علمه الاصل بعلمه ثم علمه معارضة الفرع بعلمه مستنطه في جانب الفرع وقيل
سؤال واحد لا تخاد المقصود منه وهو قطع الجمع فان قلنا هذا فهو مقبول قطعاً
وان قلنا سؤالان ففي قوله خلاف فتمم مرجه لجمعه من اسئلة مختلفة المراتب
فانه منع لعلمه الاصل فهو سؤال مستقل وابدأ لعلمه اخري موجوده في الاصل
وهو المعارضه في الاصل وموجوده في الفرع وهي المعارضة في الفرع وكل
واحد منها سؤال مستقل فلا وجه للجمع نسبي ان يورد كل سؤال على جماله
والصحيح القول وجواز الجمع بينهما انه اضبط للفرع واجمع لسبب اللام
وقال امام الحرمين حاصل القول في هذا اكدلين يورد الالفه مذاهب
احدها رده وانما يتم مع القول برد المعارضه في الاصل والفرع وهو
مذهب شافط والثاني ويعرى ابن سريج واخاره الاستاد ابواسحق ان المزن
ليس سؤالاً على جماله وانما هو معارضة معنى الاصل بمعنى ومعارضة الفرع
بعلمه مستنطه ومعارضة العلم بعلمه مقبول وان تردد في معارضة معنى
الاصل والمقبول منه المعارضه والثالث وهو المختار عندنا وارتضاه
كثير من منتهى جليا التحقيق انه صحيح مقبول وان استعمل على معنى معارضة
الاصل ومعارضة علمه الفرع بعلمه فليس المقصود منه المعارضه بل مناقضه
الجمع اذا علمت هذا فالقائل بانه سؤالان لم يعمله على انه فرق بل معارضة
فكلام المصنف يحدس بهذا **ص** وانه يتبع تعدد الاصول للاشارة وان
حور علان **ر** القائلون بانه من التواضع اختلفوا في انه هل يجب على المعارض

بها وجوابه
منه تصبط عرفاً
من الوصف غير
ان في وجوب
به ان يتبين
طالعاً المقدم فعل
تواضع في ان
وسمها الفرق
صحيح انه قاذح
صل والفرع
بالثبته قيل
فيل يتنى على
جمع الى سوال
في المصنف بذلك
المقدمين هو
فرقا وذكر
المعارضة
المعارضه
معارضه واثار
مردود فلا يكون
من العلم الخي
قائراستل
من العلم المسله
مقبول بانه
سؤال وذكر

الخ

ففيه عن الفرع فمنهم من اوجبه لان قصده افتراق صورتيه ونيل المحب ونيل
 بالتفصيل ان صح في ايراد الفرق بالافتراق بين الاصل والفرع فلا بد من تعيين
 عنه وان لم تصرح بل قصد المعارضة ودليله غير تام فلا وقال المتفرج انه
 اقرب الى الصواب هذا اذا كان المقصود عليه واحدا فاما اذا كان متعدد اذ هي
 مسئلة الكتاب فمنهم من منع منه لانه ينافي الى الامتداد مع امتكان حصول المقصود
 بواحد منها وهو المختار عند المصنف وان جردنا على من منهم من جرد ذلك لما فيه
 من تكثير الادله وهو احوي في اعادة النظر **ص** قال المحررون م لو فرق بين
 الفرع واصله بها كفا وبالنسبة ان قصد الحاق مجموعها **س** المحذورون
 للتعداد احتلوا في انه اذا فرق المعترض بين اصل واحد وبين الفرع هل يكتبه
 ذلك ام لا والاصح كما قاله الهندى لا كفا لان الحاق الفرع بتلك الاصول سريحا
 عرض المستدل والالم بحدوده وهو غير حاصل ضرورة انه لم يكن ملحقا بالاصل
 الفرع فدرق المعترض منه وبين الفرع فلم يكن ملحقا به باسرها والناهي لا كفا
 بل يحتاج الى ان يفرق بين الفرع وبين ككل واحد من تلك الاصول ثم اختار
 الهندى تفصيلا لنا وهو انه ان كان عرض المستدل من ان يفسد المتعدده
 اثبات المطلوب بصفه للرحمان وغلبه الظن للمخصوص فالفرق المذكور
 قادح في عرضه ومحصل لعرض المعترض كان كان عرضه اثبات اصل المطلوب
 او اثباتا سريحا فانها يلقى قياسا واحدا والتمه سلبا عن الفرق لم يقدح ذلك
 في عرضه ولا يحصل به عرض المستدل **ص** **وسرها** فساد الموضوع بان لا يكون
 الدليل على الهية الصالحة لاعتبار في تزيب الحكم لتلقي التعريف من التعليل
 والتوسع من التصيق والاثبات من النبي مثل العمل جانيه عظيمه ولا يكفر كارك
س معنى ان يعرف اول وضع النبي حتى يسره معرفة فساد وضعه فان
 معرفة الصفة بعرض معرفة السداد الاخر ففصده وضع النبي ان يكون على
 هية صالحة بحث يرت عليه ذلك الحكم المطلوب اثباته وحينئذ فساد
 الوضع ان يكون على هية غير صالحة لان يرت عليه ذلك الحكم سواء كان
 شاهديه تصح لان يرت عليه ضد ذلك الحكم من النبي او الاثبات او التعريف

صراه
 الحصر
 ملحق

او التعليل

فانه يدل على انه كل من صام يحصل له الاجرا العظيم وذلك يستلزم الصحة ومثالك
 ما خالف السنه قولنا لا يصح السلم في الحيوان لانه معد مستعمل على الغرر ولا يصح كالسلم
 في المنطقات يقال هذا فاسد الاعتبار لمخالفته ما روي انه صلى الله عليه وسلم رخص
 في السلم ومثالك ما خالف الاجماع قول الحنفي في الجوز لا يصل لعسل روجه
 لانه يحرم التطوير كما لا يخبره يقال هذا فاسد الاعتبار لمخالفته الاجماع السوي
 وهو ان عليا غسل فاطمه واعلم ان اقتضار المسنف على نفسه لمخالفته النص
 والاجماع غير وان حقيقته بل منه كما قاله الهندي وغيره ان يكون احد مقدماته
 مخالفه للنص والاجماع او كان الحكم مما لا يمكن ثباته بالقياس فالخالف الصراه
 بغيرها من المعجب في حكم الرد وعدمه ووجوبه ذلك لبقا الموجود في الصريح لان
 هذا القياس مخالف لصريح النص الوارد فيها او كان تركيبة مستعرا من نص الحكم
 المطلوب سمي بذلك لان اعتبار القياس مع النص والاجماع اعساره مع دليل
 اقوي منه وهو اعتبار فاسد حديث معاذ فانه اخر الاجزاء عن النص ونوله
 وهم اعم جواب عن سوال متعدد وهو ان هذا النوع يؤول الى ما قبله لاشداهما
 في انه اجزائي في مقابله النص فاوجه تمييزه عنه واحاط بان منها عموم
 وخصوص مطلقا وهذا اعم فان من جملة اصنام فاسد الاعتبار كون تركيبه
 مستعرا من نص الحكم المطلوب وهذا قاله المحمديون في ترتيب الاسوله وقالوا
 لعدم بعد الاستفسار سوال فساد الاعبار لان فساد وتبع نظري فساد
 القياس من حيث الجملة وهو قبل نظري تفصيله ثم سوال فساد الوضع لانه
 اخص من فساد الاعتبار لان فساد وضع القياس يستلزم عدم اعتبار القياس
 لانه قد يكون بالطور اليرطاج عنه واعلم ان الاعمه ذكرها الصبي
 الهندي ايضا ولكن طاهره على تفسيره فساد الاعتبار باذكريا واما على تفسير
 المسنف لمخالفته النص والاجماع وتفسيره فساد الوضع بان يكون على نصيه
 الصاخره وبان يعتبر اجماع في بعض الحكم فهذا يقتضي ان فساد الوضع اعم
 فتنظر المشتد ل عدم هذا السؤال على سوال المتوعات لانه لما كان فاسد
 الاعتبار اعني ذلك عن منع مقدماته وله ان يخرج لان المشتد يطالب

سواء

لحمه وملك
وردا ليع كالسلم
عليه وسلم حسن
عقل وروحه
في الاجماع الكو
في مخالفة النص
من احد مقتضاته
كالخاف والمراه
في الصرع لان
اي من النص الحكم
لا مع دليل
النس و قوله
لا يشترط كهما
فيها عموم
في تركيبه
اسوله وقالوا
نظري فساد
الوضع لانه
اعتبار الناس
ذكرها الصبي
او ما على نسي
لنوع على نصيه
الوضع اعلم
لما كان فاسد
يستدل بطلان

او لا يصح بقدما ما ادعاه من جهة الناس فاذا قام به تبعد ذلك ان
انك مقتضاه است وازداد لعدم اعتاده **ص** وجوابه الطعن في سنه او المعاز
او منع الظهور او التاويل **ص** للجواب عن هذا السؤال طرق منها الطعن في الظن
النص الذي ادعى ان الناس يظن خلافه اما يمنع صحته كضعف اثنائه واما
منع دلالته ولهذا اطلق بل الحاجب الطعن ونص المصنف بالشد وحمل
في شرحه كلام بل الحاجب عليه وليس كذلك **مس** المعارضة بين خبره حتى
يتسا وتا يسم بما سه **مس** منع ظهور دلالته على ما يلزم منه فساد الناس
مس ان سلم ظهوره اي يدعي انه مأول لاساني الناس وعز ذلك **ص** **مس**
مع عليه الوصف ونسي انظالته يصح العله والاصح بقوله **ص** من العوادح
سنع كون الوصف عله وهو من اعظم الاثوله العمومه في كل ما يدعي عله ونسي
انظالته يصح العله بل اذا اطلق في غير تضم المطالبه لم يفرم سواه ونسي ان يدعيه
ذكر مقيدا بيل المطالبه بكذا وقد اختلف فيه فعيل لا يعقل والآدي الى اساس
وعدم الضبط والاصح نعم والآدي الخال الى اللعب في التمسك بكل وصف طردي
ص وجوابه ثباته **ص** جواب هذا السؤال بان ثبت المسدل عليه الوصف
باحد المسالك من الاجماع او النص والمناسبه والشرعي **ص** ومنه وصف
العله كقولنا في فساد الصوم بغير الجماع الكمان للرجوع عن الجماع المحذور في الصوم
فوجب احصاءه كالحل فيقال بل عن الابطال المحذور منه **ص** من جمله
المشوع العوبه منع وصف العله كقولنا في فساد الصوم رمضان بالاكل والشرب
لا يوجب الكمان شرعت زجرا عن ارتكاب اجماع الذي هو محذور الصوم فوجب
ان يختص به كالحل فيقول المعترض لانتم ان الكمان شرعت زجرا عن الجماع
الذي هو محذور الصوم لخصوصيته بل زجرا عن الاضطرار الذي هو محذور الصوم
وهو شامل للموضعين اعني الجماع والاضطرار **ص** وجوابه من اعتبار خصوصيه
وكان المعترض يفرق المناط والمسدل لجمعه **ص** جوابه ان بين ان ذلك الوصف
حاصل في العله لانه عليه الصلاة والسلام وبالكمان على الجماع لان الاعرابي لما
سأله من ذلك اوجب عليه الكمان فكان ما زال بمنزله قوله جامع في بار رمضان

بدليل شرحه على انظاله وهذا الذي
ذكره المصنف ليس المحصر فيه العول
بالوجه ان ينقسم على ظاهره وبذلك ان
بدليله

مع

لم

يكفر وتربط الحكم على الوصف بسعة بالعلم فوجب ان يكون العلم هو الجماع بخصوصه
 لا الاظهار بخصوصه لانه يربط على عموم الاظهار وكان المعترض يمنع المناط انه
 حذف خصوص الجماع واما بالعم وهو اذ قطار والمستدل بجمعه اي لحق
 وصف الخصوصية المتنازع فيه وذلك ان يقول كل منهما من مثلك العلم وذلك
 يودي الي التوقف للمعارض وجوابه ان العقيق يرجح لانه فرع النزاع **ص** ومنع
 حكم الاصل وفي كونه قطعاً للمستدل لما قاله الاستاذ ان كان ظاهره وان
 الغزالي يعتمد عرف المكان وقال ابو اسحق المشيرازي لا يسبح **ص** مثال منع
 حكم الاصل قول الشافعي اخل ما يع لا يرفع حكم الحديث والاصل حكم العاصه بالعلم
 معقول الخفي لا اسم الحكم في الاصل فان لدهر علمي يزيل حكم العاصه داخلها وان
 هذا يجرى هل يكون قطعاً للمستدل على مذاهبة صحاحنا ليس قطعاً لانه منع
 مقدمه من مقدمات القياس فليمكن برأيه كسائر المقدمات والباقي مقطوع لانه
 استغال من حكم الفرع الي حكم الاصل فلم يتم مقصوده يستقطع وبالتالي ان كان
 المنع طلياً بحث يعرفه اكثر الغزالي صار مستطعاً في بناء الفرع عليه لانه في المختلف
 على المختلف وان كان المنع خفياً بحيث لا يعرفه الا الخواص فلا هو اختيار
 الاستاذ ابي اسحق وقيل ان برهاننا الاوسط عنه انه استثنى من الخلق ما
 اذا تقدم منه في صدور الاستقلال هذه الشرط بان يقول ان سلبت
 والا سلبت الالام اليه فلا يعد مستطعاً وهذا ذكره على نقل المصنف والسراج
 تتبع في ذلك عرف المكان فمنع وقيل عن السبع ابي اسحق السيرازي ان سوال
 المنع ليسوع ولاعب عليه ذلك لانه على الحكم ايضا بل انه ان يقول اما
 قمت على اصلي وهو بعيد لان القياس على اصل غير ثابت حكمه عند الخصم لا يطرق
 المعناد ولا يطرق الدلالة على علمه لانهم قد دللوا على الخصم نعم يستقيم ذلك
 اذا فرع على مذهب نبي ولكن لا يتصور في ذلك منع والاسلم وما نقله المصنف
 عن المنع ابي اسحق تابع فيه ان الحاجب وغيره ولكن الموجود في المنع سماع المنع
 ثم كان ينبغي ان يعكس معني الخلاف في انه هل يسبح ام لا واذا قلنا بالسباح فهل
 استطاع ام لا **ص** فان دل عليه استطاع المعترض على المعارض بل ان يعود ويعرض

في قوله لا يسبح
 في قوله لا يسبح
 في قوله لا يسبح
 في قوله لا يسبح

س اذا قلنا ان المنع يسع وعلى المسدل اقامه الدليل عليه فان اقام الدلالة
 فهل ينقطع المعترض بمجرد الدلالة لان استعناله بالاعراض على دليل المنع
 خارج عن المقصود الاصيل والتمار انه لا ينقطع بل المعترض ان يعود ويعترض
 على دليل محل المنع اذ لا يلزم من وجود صوره دليل صحه **ص** وقد يقال لا يلزم
 حكم الاصل سلما ولا نسلم انه ما يقاس فيه سلما ولا نسلم انه معك سلما ولا
 نسلم ان هذا الوصف يملك سلما ولا نسلم وجوده فيه سلما ولا نسلم انه متعدد سلما
 ولا نسلم وجوده في الفرع **س** هذه سبع اعراضات تلتصق بالاصل وملتصقة
 بالعلية وواحد بالفرع وعلم من ارادها هكذا وجوب الترتيب لانه المناسب
 للترتيب الطبيعي مقدم من الاعراضات ما يتعلق بالاصل من منع حكمه او كونه
 ما لا يقاس عليه اولين بمعلك وغيره ثم بعد بالعله لانه مشتبه منه فلو
 فرعا عليه فبمنع وجودها في الاصل او كونه غير متعدد او طاهرا ونصبت ثم
 بعد ما يتعلق بالفرع لا يمتناه عليها كمنع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه
 حكم الاصل وسؤال القلب وغيره **ص** ومن ثم عرفت حوازا لبراد المعارضات
 من نوع واحد من انواع وان كانت مترتبة اي تسدي تالها تسلم منها
 لان تسليمه بقدره وتالها التفصيل **س** علم ما ستره وان احدها الترتيب
 وقد ذكرناه وتالها حوازا لبراد المعارضات وتفصيل القول اعان كانت
 من نوع واحد بان يورد نقوصا كمنع او معارضات في الاصل والفرع فهو بلا
 خلاف ولا يلزم منه تناقض ولا اسفان من سوال الي اخره بل بمنزلة سوال
 واحد وان كانت من انواع مختلفة كالمنع والمطالبة والنقص والمعارضه نظر
 فان كانت غير مترتبة اي لا تسدي تالها تسليم متاوه كالنقص مع عدم التاثير
 فان كلاهما يندرج في ان الوصف ليس بعلة ولا ترتب بينها اذ يجوز ان يعار
 ما ذكره من ان الوصف ليس بعلة ولا ترتب او غير موثر فالحجج بورد
 على حوازا لتعدد المسبق ومنع منه اقل سرتند الامتياز واجبوا الاقتصار
 على سوال واحد قال الهندي ويلزمهم ذلك في النوع الواحد ولم ان يعرفوا
 فان **س** المتعده اكثر منه في المتعده فلا يلزم من المنع عند التزم المنع
 الانتشار

هو اجماع بصوته
 منع المناظره
 اي الحق
 لعله وذلك
 لضعف **ص** ومنع
 ظاهره وقال
س مثال منع
 العاصه بالدين
 وداخلها وان
 لعله لانه منع
 بان ينقطع لانه
 ان كان
 من غير المختلف
 هو احسن
 في من الخلق ما
 ان سلب
 في السراج
 في ان سوال
 في القول اما
 في الخصم لارطوب
 لم يستقيم ذلك
 ما نقله المصنف
 في سماع المنع
 بالسماع فهل
 في يعود ويعترض

عامة في التمسك بغيره
وجود الوصف مع منع
الاصول والفرع
بالملازمة والاعتناء

عند الغلة وان كانت مترتبة اي تسدي وجود الوصف فالجمهور على المنع
لانه من التسليم المقدم فان السؤال الثاني يصح تسليم الاول والثالث
يصح تسليم الثاني وهلم جرا لانك تقول لا تسلم بتواتر الحكم في الاصل وليس عليه
فلا تسلم ان الغلة فيه ما ذكره في الاخر لتسليم الاول فبين الاخر للجواب
فلات حتى ما قبله الجواب والمخارج الجواب قال الصدي وهو الحق وعليه
العمل في المصنفات لان التسليم ليس يتعمق بل يقدر على معناه ولو سلم للاول
فالثاني وارد لا تسلم التسليم في نفس الامر وعلى هذا صح ترتيب المسئلة
والجمهور كان ارادها بالترتيب منعاً بعد تسليم فانك لو قلت لا تسلم ان الاصل
معلك بكل فقد سلكت ضمناً بتواتر احكام فكيف يتمعه بعد ويزيد احتمالان في
المسئلة اعني في انواع المترتبة وغيرها بحيث ينداهيه بالثبات الفصل
في المترتبة وينسج في غيرها **ص و منها** اختلان الصاط في الاصل والفرع
لعدم الثقة بالجامع وجوابه بانه القدر المشترك او ثمان الاقصاصاً سواء في الغلة
فحصل هذا السؤال يرجع الى منع وجود غلة الاصل في الفرع مثال
قولنا في سائر الورد والنخل استوا بالسنارة الى الغنل عند موجب عليهم الفصل
كالمره فقول المعترض الصاط في الفرع الشراك وفي الاصل الاكره ولا
يتحقق المساوي منها في ضبط الحكمة فلا يصح الاخلاق ولم يحكم المصنف تبعاً
لان الخاطب خلافاً في كونه قاطحاً وحكي الواعظ في شرح المترج في
قبوله قولين قال ومدار الكلام فيه سني على شئ واحد وهو ان المعترض في القياس
القطع بالجامع او ظن وجود الجامع كافٍ وسبق على ذلك القياس في الحساب
في اعتبار القطع منع القياس فيها اذ لا يصور عادة القطع بتساوي المصلحين
فلا يتحقق جامع بين الوصفين باعتبار **شبه** التشبيه بكل واحد منها ومن القبي
بالظن صح ذلك اذ يجوز لتساوي المصلحين فيحقق الجامع ولا يمنع القياس
ولم يذكر المصنف اختلان جنس المصلحة كما فعل ان الخاطب استمعنا هذا
السؤال عنه لان تعدد الصاط في الاصل والفرع فان كون مع اتحاد المصلحة
وانه يكون مع اختلافها فادخل مع الاتحاد فلان يدخل مع اختلاف الجنس

هذا هو الغالب وهو المنع
في المترتبة والجمهور
لما لم يرد في المتن
بعد التسليم وفرق المصنف
في كتابه بعد تسليمه

في التأثير فانما يحصل جهتين في الفقاوت جهة في كنه المصلحة ومقدارها
 وجهه في انصافها بطيها اليها فالشاذي يكون العبد وجوابه بان سبب ان
 الجامع هو عموم ما اشتركت فيه الصائغان بين السبب المضبوط عرفا واما
 بان سبب ان انصاف الصائبان في الفرع الي المقصود مثل انصاف صائبان الاصل اليه
 اذ ارجح وهو معلوم من انصاف المصنف على المساواة من باب اولى وتولية
 لراعا الفقاوت اي تعيد قوله ان الفقاوت في صورتين ملحق بمراعاة لحفظ
 النفس كما ان الفقاوت من قطع الامثلة اذ اسرى الي النفس وقطع الرتبة
 في وجوب القصاص لحفظ الشبهة وان كان قطع الرتبة اشدا انصافا وانما لم يرد
 ذلك لانه لا يلزم من الفقاوت القابل العاقل كالفقاوت **ص** والاعراضات
 راجعة الي المنع **ص** قال الجدليون الاعراضات ترجع الي المنع في المقدمات
 اذ المعارضة في الحكم لانه مني قصد الجواب عن تمام الدليل ولم يبق للمعترض
 مجال فيكون ما شواها من الاسئلة باطلا فلا يسمع وقال المصنف لقائل ان
 يقول كلما راجعه الي المنع وحده لان المعارضة منع للمعلم عن الجواب
قلت وهذا صادقيه لبعض الجدليين فقال ان المعارضة ترجع الي
 المنع فغلي هذا يكون سايرا الاعراضات ترجع الي المنع واستثنى بعضهم الاستثناء
 لانه طلب بيان المداد من اللفظ ويمكن رجوعه الي المنع لان الكلام اذا كان
 محلا لا يحصل عن المنع الا بنفسه بالمطالبة بنفسه بل من منع محقق
 الوصف ومنع لزوم الحكم عنه **ص** ومقدرا الاستفسار وهو طلب ذكر نفس
 اللفظ حيث غترابه او اجال **ص** هو اشتغال من التشر وهو لغيره طلب الكسب
 والاطهار ومنه النفس لانه نفس عن اطن الالفاظ وفي الاصطلاح ما ذكره
 المصنف فاما الغرابة فانه يكون غريبا لامطلاح بان يذكر في القياس
 القهفي لفظ الدور والتسلسل والهولي والمادة والمبدأ والغاية ونحوه من
 اصطلاح المنظرين فنقول مثلا في جهود التسل اذا رجوا لا يجب القصاص
 لان وجوب القصاص تجرد مبداه عن غاية مقصوده فوجب ان لا يستبان
 لفظ المبدأ والغاية باصطلاح المنظرين اشبه منكم باصطلاح العقلاء الا ان

معنى

مورد في المنع

مورد في المنع
 ل والى
 اصل وليس له
 لآخر للجواب
 والحق وعليه
 ولو سلم للاول
 برب المسئلة
 نسلم ان الاصل
 هذا اختلاف في
 الفصل فهو
 اصل والفرع
 سؤالا الفقاوت
 مع مثاله
 علم القصاص
 كرهه ولا
 المصنف تبعها
 المقترح في
 المعتد في القياس
 في الحساب
 في المصلحين
 مدتها ومن القبي
 منع القياس
 معنا هذا
 اتحاد المصلحة
 لان الحسن

يعلم من خصه معرّفه ذلك فلا غرابه وانه يكون غريبا لوضع ذكر وحسب القاط
 كقوله لا غرابه لاقبال اراك او السيد يعني الذي فيقال ما يعني بذلك واما الاجمال
 فلا نه لا غرابه معني معينا مثل ان نقول بحب علي المطلقة ان بعدد بالاقرا
 مقول ما نعي بالاقرا وقول **المصنف** حيث غرابه او اجمال لا يخصص ذلك
 وقد قال القاضي ما يت فيه الاستبصار جاز فيه الاستفهام حكاه ابن الحاجب
 في محضه الكبير عنه واما كان هذا مقدم الاعراض لانها اذا لم تعرف بدول
 اللفظ استحتمال منه المنع او المعارضة وكان سببا عمادا للدين المستوي حجه
 انه نقول في كون الاستفسار من جملة الاعراضات نظر لان الاستفسار
 طليعه جيش الاعراضات وليس من اقسام الاعراضات اذا الاعراض عبارة
 عما يخدم به كلام المستدل والاستفسار ليس من هذا القبيل بل هو معرف
 المراد ومبين له ليتوجه عليه السؤال فاذا هو طليعه السؤال وليس سوال
قلت وحكي الهندكي عن بعض المتأخرين من الجدلين انه اكره هذا السؤال
ص والاصح ان يبينها على المعترض ولا يكلف بيان تساوي الحامل وكيفية ان
 الاصل تفاوتها **ص** على المعترض بيان اشتغال اللفظ على اجمال او غرابه ليعلم منه
 الاستفسار فثبت الغرابه بعدم شهرته لعمه او شرعا واجماله بصحة وقوعه
 على متعدد وقيل بل على المستدل لان شرط الدليل عدم اجماله او غرابته طلي
 عليه والصحيح الاول لان الاصل عدم الاجمال والغرابه طليعه من عليه
 المعترض ولا يكلف بيان تساوي الحامل اي تساوي الحامل اي تساوي الحامل
 اللفظ على المعاي المتعدده من القصور وغيره لانه يعر عليه ذلك
 وقوله وكيفية ايج البيان ان نقول التفاوت بينها مستدعي ترجيحا
 بامر والاصل عدم ذلك الامر وهذا مانع فيه ابن الحاجب فانه قال انه جيد
 وفي جودته نظر فانا لا سلم ان الاصل عدمه بل الاصل وجوده لان ذلك
 امر المرجح هو عدم الاجمال والاصل وجوده فاذا ثبت ان الاصل عدم
 الاجمال فثبت تقاينه وهو الظهور فيستقط وجوده بهذا الدليل وسبق سوال
 الاستفسار وارادوا قسيتين المتبدل عدما او يفسر بتمثل وتمثل وبغير تمثل

العلامة

وحسنه

امر

قيل

دني
 د نعا
 الاج
 اللغ
 لخص
 ان
 المنع
 بدني
 قال
 غير
 دور
 لانه
 فيها
 ممنوع
 مسا
 ويرد
 منه
 لان
 لخص
 نزل
 يكون
 ان
 بان
 وال
 وقول

الحاق العمياء بالعمور في حديث المتع من نفعه بالعمور وسئل ابن برهان
 ان منهم من سمي الاول اجلي والناي جليا والخفي بخلافه فيها ومن اجابا من سمي
 جليا لئله اقسام جلي وواضح وخفي بالحلي الاول والخفي فياض الشبه والواضح ما فيها
 وسئل الحلي ما كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من الاصل والحلي ما كان
 مساويا لثبوتها في الاصل كالسند مع الخبر والحلي ما كان دونه كقياس للنيور
 في الاصل وبجامع الطعم وكونه نبت في الماء وهذه امور اصطلاحية **ص** وناس
 العلة ما صرح فيه بها وقياس له لانه ما جمع فيه بلازم ان نرها حكما والناي
 في معنى الاصل المجمع نبي القارون **س** ينقسم باعتبار العلة الى قياس عليه وناس
 دلالة وقياس في معنى الاصل لانه ان يكون بذكر الجامع او بالغا القارون
 ان كان بذكر الجامع فذلك الجامع ان كان هو العلة فهو قياس العلة سمي بذلك
 لكون المذكور في المجمع بين الاصل والفرع يمتنع العلة كقولنا في المنقل مثل عمد
 عدوان تعبد فيه التخاصص كل في صورة الخارج ويسمى في المنطق بالقياس الحلي
 وقياس التمثل وفي علم الكلام ردا لغاب الى الشاهد وان كان اجماع وصفا لازما
 من لوازم العلة او اثر من اثارها او حكم من احكامها فهو قياس الدلالة سمي بذلك
 لكون المذكور في المجمع منها ليس عين العلة بل شي يدل عليها وبشي في المنطق
 برهان آري وقياس الفراشه ثمال الاول قياس بخبر السند على خبر الخبر
 بجامع الراجحة الفايحة الملازمة الشدة المطربة وهي ليست نفس العلة
 بل هي لازمة من لوازمها **و** مسائل الذي قولنا في المنقل مثل ثم به صاحبه
 من حيث كونه فلا فوجده انجب فيه التخاصص بالخارج فكونه اثم بليس
 هو نفس العلة بل اثر من اثارها **و** مسائل انكث قولنا في قطع اليد كاليدين
 قطع موجب كوجوب الدينة عليهم فيكون واجبا كوجوب التخاصص عليهم
 كما لو قيل في جمع جماعة واحدة فوجوب الدينة على المباشر ليس من العلة
 الموجبة للتخاصص بل هو حكم من احكام العلة الموجبة للتخاصص بل لئلا يترادها
 وان كان على كل في المنقل العلة والخطا وشبه العلة وان كان بالغا القارون
 فهو التماس في معنى الاصل كالخافق البوك في الكور وصيته في الماء المداير

بكتين

وقد ظفر بها
 رب فيه اذ اعني
 لا يطبق عليه وقد
 ما كان واحدا
 ان سندا وانا في
 به في ترجح مقاله
 ب والذب ليس
 ص ومن اصول الفقه
 انه انما يطلق على
 قد يكون قطعيا
 فالكن لان لم ان
 عاني يقال انه دين
 عاني يقال انه دين
 قول الله وقول
 من كراهه مع بعد
 وسندوب فيما
 وقد ورد قوله تعالى
 والى اول الامر منهم
 حاكمه عليه والاستنباط
 فقد انكأ والسنة
 في الادون **س** التماس
 مع فيه نبي القارون
 انه بالبعد في المعجم
 قطع بعدم اعتبار
 ذلك وسأل المناي

بجان

بالقول فيه في النبي عنه وقد سبق من المصنف تسمية سبب المناط وهذه
 الانواع متفق عليها بين العالمين بالقياس لكن ابا الحسين في المعتمد لما حكى
 عن القاضي تقسيم القياس الى ما حقق فيه العلة واليهام بمحقق كما يجابته الجمعية
 على من هو خارج المصراذ اسم الذم قال وسعدان يتبدل على الاحكام بطريق
 مستنبطه لا يحقق بما للعله لان العلة هي الطريق الى الحكم فالاحقق لا يمكن
 التوصل الى الحكم وقال امام الحرمين في باب المزاج حكينا خلافا فانه هو
 في معنى الاصل هل يسمى فاسدا والمضار كان في اللفظ اسناد اليه فليشترط
 بالحاق الامه بالبعد والامتناس كالحاق عرق الكلب بلعابه في العدد والتعبير

الكتاب الخامس في الاستدلال

اجماع والقياس فدخل الاقترابي والاستثنائي وقياسا لعكس لما انتهى اليه
 في الكتاب والسنة والاجماع والقياس وكان الامية اجموعا على ان الامدله لا
 تخص بها وانتم دليل شرعي غيرها واختلفوا في احصائه من استصحاب استحقاق
 وغيرها عند هذا الكتاب لذلك وانما افردت عما قبله لان تلك الامدله قام
 القاطع على ولم يتنازع المعتبرون في شي منها فكان قيارا لم ينشأ من اجزائهم
 بل شرطها هو وانما المعهود في هذا الكتاب فهو في قوله كل امام لم يعض اجزاء وانما
 سموا استدلالا لانه في وضع الشان عيان عن طلب الدليل والحقان دليل لا كما
 احبوا اي الخلق كما يقول اجماع بلذا وعرفه في الاصطلاح بما ليس شرعا كالاجماع ولا
 قياس والمراد بقوله والقياس اي شرعي والمعنى الخاص لا يفي القياس مطلقا
 ولا يخرج عنه القياس الاقترابي والاسمينائي في كل خلاف عند في الاستدلال
 لا يقال هذا تعريف بالتشاك في الخلا والحقا لانه عرف الاستدلال ببعض
 الاطباع وهو ما ليس ببعض الاخر لدخول الاستدلال وغيره تحتها عام وهو
 دمج الدليل ولا يجوز في التعريف بالتشاك كما لا يعرف الانسان بانه ليس
 بحمار ولا فرس للاستواء بها لانا لاناسم تشاوبا فان بعض الاجماع والقياس
 كل منها مقدم معلوم ومضاد اعرف من الاستدلال فهو اذن يعرف الجهرول
 بالمعلوم واعلم ان هذا اصطلاح حادث وقد كان في السابق يسمى القياس

الكتاب الخامس في الاستدلال

استدلال

المناطق وهذه
 المعتمد لما حكى
 من كاجابة الجبهه
 على الاحكام بطريق
 لا لا يحق ان يمكن
 اطلاقها هو
 اليه فليس يناس
 في العدد والتغير
 ليس ينص ولا
 من لما انتهى الكلام
 على ان الادله لا
 تتعارض استحسان
 تلك الادله قام
 الم ينساز اجزاءهم
 لم بعض اجزاء وانما
 بخانه دليل الاستدلال
 ينصرف كالاجماع ولا
 في الناس مطلقا
 عند في الاستدلال
 استدلال ببعض
 في جميع الاعام وهو
 بان بانه ليس
 لاجماع والناس
 يعرف الجهور
 معي يسمى بالناس

استدلال

استدلالا لانه يخص ونظر وسمى الاستدلال قياسا لوجود النقل فيه حكاه
 ابو الحسين في المعتمد قوله فيدخل فيه اي في هذا التعريف امور است
 الناس لا في ابي وهو الذي لا يذكر النسخه ولا ينسخ في المقدمتين وهو اذ
 المنطقين بقوله قول مولف من مضافا سبقت لزوم عمده لذاته قول اخر كقولنا
 العالم المحقق وكل من غير حادث فانه سبقت ان العالم متغير وسلم ان كل
 من غير حادث لزوم من هذا القول لذاته من غير واسطه فبعضه اخرى لزوم مادها
 وان كابر الحضم وتلك القضية العالم حادث لان وجودا لزوم يستلزم وجود
 اللازم والتغير مستلزم للمحدوث وهو وجه في اعتليات على المشهور وفي الساعات
 اختلف فيه فعيل ليس محجه الا اذا نأيد باحتمال ادله الاربعه كما يقال لو كان
 العناقصا للطهاره لكان طيله ناقضا لان خروج النقص لوجب الانقاص
 كما في السكين ومنها الاستسائي وهو ما يكون لبعضه او بعضه مذكورا فيه
 كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او لكن هذا ليس
 حيوانا فليس انسانا قال تعالى لو كان فيها الهة الا الله لغشونا والعدو رواه
 اعلم لو كان في خلق السموات والارض اجاع الهه لغشونا لكن لم يحقق الفساد
 بل بعضا مستظلمين فلم يكن جافعا الهه فبعضي هذا والذي يمله بالناس العنقلي وبعض
 الاستسائي في الشطبات ووضع المقدم اعني اللزوم فيه منتهج وكذا رجع الثاني اعني
 اللازم ورجع المقدم ووضع الثاني غير منتهج لاحتمال عموم اللازم كما يقال لو كان
 هذا انسانا فلا يبع انه ليس بحيوان وكذا لو قلت هذا حيوان فلا يبع انه انسان
 لما قلنا من عموم اللازم فالناس اذ لم ينتج في مادة من المواد لا يعتد عليه في الراجح
 ثالث وضع المقدم قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا او لو جعلنا
 ارسولا ملكا لجعلنا في صورة رجل وقد ازل جبريل عليه السلام في صورة دحية
 واخرى في صورة اعرابي ولولا بيان محمد صلى الله عليه وسلم لاليس عليهم الامر
 ومثال رجع الثاني قوله تعالى وما كان معكم اليه اذا لذهب كل اليه ما خلق
 واعلم بعضهم على بعض اي لو كان مع الله الهه لانتفى كل ما خلقه الاخر ولعليت
 بعضهم على بعض ومنها قياس العكس وهو بان بعض حكم النبي في شي اخر

متغير

التبديلين
 ارضه البتة كبحان في الامور انما
 انهم وسوا ان الذين استبان لهم حركان
 اما لو قلت فليس هذا انسانا

لا فداقها في لعله كقولنا في الصبح لا نفضر شمع ولا نصير ويرا كما ان الوزن البصير
 سفعنا يعني صلته المغرب وعلى الشمع ابواسحق في المختص في الاستدلال به
 وجهين لا صاعنا اصحها وقال انه المذهب انه يصح وقد استدلل به الثاني في
 عدة مواضع ويدل عليه ان الله دل على التوحيد بالعكس قال تعالى ولو كان
 من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وهذه دلاله بالعكس قد على ان ذلك
 ظهر في الادكام التي وقد سبق من المصنف في العكس ذكر حديث اياتي اخذنا
 بضعة ولو جرح عليه **س** وقولنا الدليل لصحان لا يكون كذا خولف في
 اختلافا كثيرا وهذه دلاله بالعكس كذا المعنى بتصوير في صور الذراع فسق على
 الاصل **س** الدليل الملقب بالثاني لقولنا الدليل لصحان فخرم قبل الانسان
 مطلقا الا اما لما في الاصل يعني فخرم به نعم الجمل الدليل الثاني فيما عداه
 وكقولنا في تريح المراه نفسها الدليل الثاني للصح موجود وما خولف اجله
 معهود فوجب استصحاب حكم الدليل وتفرقه ان السباح اذ لال المراه في ارفاق
 والانسانية تاتي ذلك اظهار الشرحا وقد ظهر اعتبار ما ذكرناه في السباح غير
 اما قلنا هذا الدليل ما اذا صدر عن الرجل لكان عمله وصحة نظيره وهذا معهود
 في المراه فوجب ان ينعى على استصحاب الدليل وكذا استصحاب الحكم لا يتبادر كقولنا
 الحكم شرعي دليلا والا لازم تكليفنا لعاقل والادليل بالسبب فخرم من انواعه
 الاستدلال على استصحاب الحكم باستدلاله وتفرقه ان الحكم الشرعي لا بد له من دليل
 لانه لو ثبت من غير دليل ما مان كون مكلفين به اولا والثاني باطل لانه لا معنى
 للحكم الشرعي الاضطراب يتعلق بعقل المكلف والاول باطل ايضا لان التكليف
 بالشيء مع عدم الشعور به ومن غير طريق كنعى الى الشعور به تكليف ما لا يطاق
 ثبت انه لو كان ثابتا لكان عليه دليل والدليل اما النص والجماع او القياس
 وهو هنا منصف بالسبب او بان نقول من هذه الملامه غير موجود في الاصل
 عدمه في الاصل نعم اما كان على ما كان وهذا ما اخذناه السواوي وجعله
 من جمله الادله وهو بنا على ان النبي صلى الله عليه وسلم استقلناه من دليل او استقلنا
 دليل مثبت وقد يتعين دليلا في بعض المسائل لا يجوز سائر المسائل المذكورة

المراه

س

عليه بان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود **من** وكذا قوله وجد
 المنفي او المانع او فقد الشرط خلافا للاكثر **من** انواع الاستدلال ما
 يعصر فيه على احدي المقدمتين اعتمادا على شئ من الاخرى كقولنا وجد المنفي
 اي السبب فيوجد المسبب او وجد المانع بمعنى الحكم او فقد الشرط بمعنى الحكم
 فانه ينعج بآ مقدمه اخرى مقدمه وهي قولنا كل سبب اذا وجد وجد الحكم
 فاهلكت لظهورها كما في قوله تعالى لو كان فيها الهة الا الله لغسدا فانه لو لا
 ايجاد وما افسدنا لا غفلت النتيجة مثلا له قولنا في مسيله الهدي باليد
 وجد سبب وجوب النصارى وجب وعلى المسدول وظننا بان سبب وبان
 وجوده وقد اختلف فيه فتيل ليس بدليل بل دعوى دليل لان معنى قولنا
 وجد السبب انه وجد الدليل فهو دعوى وجوده وكذا الباقي وقيل بل دليل
 فانه يلزم من ثبوته ثبوت المطلوب والغالوب لهذا اختلفوا في انه استدلال
 ام لا فتيل انه استدلال مطلقا لا حوله في تعريف الاستدلال فانه ليس
 ولا اجماع ولا قياس بل ان بعض السبب او المانع او الشرط بغير النص والاجماع
 او القياس فما استدلال فالانلا والاصح عند المصنف الاول لان احد التلثة عند
 دليل على احدي مقدمتي الاستدلال المثبت للحكم لانفس الاستدلال **من** المسئلة
 بالجري على الظن ان كان تاما اي بالكل الا صورة البراع فطعي عند الاكثر
 او ناقضا اي بالجزئيات وظني ونسبي الخاق الفرد بالاعل **من** انواع الاستدلال
 المستفاد وهو ينقسم الى تام وناقض فالتام هو اثبات الحكم في حركي لثبوت
 في الكل كقولنا كل جسم متحرك فانه استمر باجمع الاحسام كذلك وهذا
 هو القياس المطلق المعين للقطع عندهما اكثر من قال الهندي وهو وجه بلا
 بالاخلاف والناقض يثبت الحكم في حركي لثبوت في الكل كقولنا
 عن ان ينزل لعلة المتوجه في الحكم وهو المسمى عندنا لفظا بالخاق الفرد
 بالاعمال لا غلب وقد اختلف فيه واكتفاء والناظر كالصيادي وما يجب
 احصاها والهندي انه بعيد الظن لا القطع لاحتمال ان يكون ذلك
 الجري محال فالباقي الجزئيات المستفاد وقال الامام الرازي لا يظهر

ان الزوال الصير
 الاستدلال به
 لانه الثاني
 تعالى ولو كان
 قد كلف على ذلك
 اي اني احدثنا
 اخولت في
 لراع منفي على
 فعل الانسان
 الثاني فيما عداه
 ما خولف لعله
 المراد في ارفاق
 في الشفاح غير
 ليه وهذا مقول
 يدركه كقولنا
 من انواعه
 لا بد له من دليل
 اطل لانه لا معنى
 الان التلث
 ما لا يطاق
 الاجماع او القياس
 موجود في الاستدلال
 ماوي وجعله
 من دليل او استدل
 المسالك والاعتراض

انه لا ينفذ الظن الا بدليل منفصل ثم بعد الحصول يكون حججه ولهذا
يعلم ان الخلاف في انه هل ينفذ الظن لانه ان الظن المستفاد منه هل يكون
حججه ومثاله تمسك اصحابنا في ان الموت ليس يوجب لانه يودي على الرجله ومن
مقدمه مجمع عليه ثم قالوا لا يخفى من الواجبات يودي على الراحله وتمسكوا
في هذه المقدمه بما استقر فقالوا اما اسمه بما الواجبات من الصواب اذا
وتصا واياها لا تفعل على الراحله وبقى من التقسيم ايمان الحكم في حزي
لبونه في حزي اخر غامض وهو القناس للشرعي ومخالف الاستفاد انما قص
فانه حكم يرد ثبوتيه في **حججه** **مسئله** قال علماء الاستصحاب
العدم الاصيلي والعموم او التصرفي وورد المعتبر وما دلل السمع على ثبوتيه
لو جود سببه حجه مطلقا وصل به الدفع دون الرفع وصل بشرط المعارضه
ظاهر مطلقا وصل ظاهر غالب وصل مطلقا وصل ذو وجه سبب لتخرج دون
رفع في ما كبر فوجد متعينا واحتمل كون المعبره واكن سقوط الاصل ان رتب
العهد واعناه ان **كعدم** **س** اطلق جماعه من الاصوليين الخلاف في الاستصحاب
والحقيق ان الاستصحاب عند ما هو **احد** **الاستصحاب** **العدم** الاصيلي
وهو الذي عرف العقل بتمه بالبقا على العدم الاصيلي كمن وجوب صلاه
سادسه ويوم سوال فاعمل يدل على وجوب اسفادك لا تصريح الشارع
لكن لانه لا منب للوجوب يسقى على النقي الاصيلي لعدم ورود السمع واصحابنا
مطبقون على انه حجه وفيه خلاف لغريم كذا قال المصنف وعده لكن ذكر
جماعه من اصحابنا لما ذكره في الاموال في الاموال قيل وورد الشرع ان فائده
الخلاف ان من حرم شيئا او باحه فمستل عن حجته فقال طلبت دليلا في الشرع
فلم اجد فثبت على حكم العقل من محرم او باحه هل يصح ذلك لانه لا يصح
يلزم خصه المحاجه لهذا القول ان **لانها** **استصحاب** **مقتضى** **العموم**
او التصرفي ان رتب المخصص او الناح ولم يخلها اصحابنا في انه حجه ومنع
ابن السمعاني من تسميته بالاستصحاب قال لان يوت الحكم فيه من باحه
البنط **الاستصحاب** **تأشها** **استصحاب** **حكم** **دل** **الشارع** **على** **ثبوتيه** **ودرا**

في حج وهذا
ادسه هل يكون
على الرجل من
حله ومسكوا
الصواب اذا
الحكم في حركي
نقرا الناقص
استصحاب
الشرع على توبه
ط الامتصاصه
سبب لتخرج دون
الاصل ان رب
في الاستصحاب
العدم الاصيلي
حوب صلاه
لا تصح الشارع
للمنع واحكاما
وعده لكن ذكر
لشرع ان فائده
دليل في الشرع
لام لا في هل
مقتضى العموم
انه حجه ومنع
فكم فيه من اجتهاد
ع على توبه ودر

وجود

وجود مسبه كالمالك عند حصول السبب وشغل الادمه عن القبول والامتنان
هذا ان لم يكن حكما اصليا فهو حكم شرعي دل للشرع على توبه ودر ادمه جميعا
ولو ان الشرع دل على دوامه الى ان يوجد السبب المراد والمراد لما عمل
استصحابه ولا يعرف في اللانته خلان عندما ولذا قال المصنف حجه مطلقا
ويعمل عن بعض المتكلمين انه ليس بحجه وعزاه الامام للعسفه والوجود في
كتبهم المذهب الثالث انه حجه لا بما كان كانه يرجع جاب الوجود في الوجود
وليس بحجه ليات ابرم يكن ولهذا في مسله المصنوعه لربف ولا يورث منه
امانه بل يورث منه ايقانها ان على ما كان والاصل الحياه واما انه لا يورث
فما عباد انه لم يكن ما لكال مال مورثه مثل هذه احواله والاصل دوامه ان في احواله
شك والي هذا اسناد المصنف بقوله وقيل في الرفع ودر اربع وهو حسن وحق
ان يخرج عندما وجماعه فانه لو بلغ مصلحا لاله ~~مقتضى~~ المصنفه ارفع عنه
آخجر فلو عا د المفسق في الدين ودر المال قال ابو جرح بحر عليه كما يستداه
به آخجر وقال الجمهور لا بخبر ومالك الاستداه لان آخجر كان بابا والاصل
بقاؤه وهاهنا بيت الاطلاق والاصل بقاؤه فلا يلزم من الاكتمال بقاؤه لنفسه
لا الاستصحابه لاكتفائه لترك الاستصحاب ونظيره اذا ظهر بيت تسع لسن
فان نضع منه صغيرا ولا يحكم ببلوغها فالاولان احتمال الباع قائم والرضاع
كالنكاح في هذه الاحتمال والمذهب وجوب قطع العبد الغائب المنقطع
اكثر ولا يجوز اعتقاد عن الكفار واسناد بقوله وقيل بشرط الامتصاصه الى ان
شرط العمل بالاصل بالاتفاق ان لا يعارضه ظاهر فان عارضه في قاعدة
الاصل والظاهر المشهور في لغته وللشافعي فيما اذا تعارض اصل وظاهر
قولان في ترجيح احدهما على الاخر قال ابو حبه السلام في القواعد ان ترجمه
كونه استصحابا بل يرجح نعم اليه من خارج قبل النوازل بخلاف دالما في وقيل
قالنا م قبل والاصح الاخذ بالاصل دائما وقيل على انها الاول هو الذي
اطلق الراعي ترجمه في باب الاجتهاد في الاواني قال لان الاصل صدق
واصطفا الغالب التي تختلف باحتمال الامتحان والاحوال ولا لتقل

جاء

صاكا في دونه

بعضه فقد حمل النوح على ابيه عليه وسلم امامه على في الصلاة وكانت تحتها
 تحت وعن العباسه اميرى والحقق الاخذ بالقوى الطين منرج الاحمل جرما
 ان عارضه احتمال مجرد كاحتمال حدث بل بمن الظاهر مجرد مضي الزمان وعلى
 الاصح ان استدلال الاحتمال الى سبب ضعيف عام كنيان مدبري اكبر وطرف المشوارع
 ورجح الظاهر ^{حيثما} ان استدلال سبب مبعوث سببا كالسواء تعارض الاصل
 براه الذمه وقوله قتل مطلقا شيئا لان القابلين بالظاهر العا ليا خلفوا
 فعل يبعث السبب ومن مطلقا الامانه اطلق السبب وعلى الصحيح ان كان
 سببا قويا خاصا كحيوان يبول في ما كبرتم ووجد معبرا فان استدلال سبب
 كالموراي عليه ببول في الماء الكثير وكان بعيدا عن الماء فانه عليه فوجه متغيرا
 وقد انه تغير البول او تغيره فصل الناصح في انه يغيره وايضا الاحتمال اعمال السبب
 الظاهر ومثله ما لو خرج صيدا وغاب عنه فوجه ميتا حل اكله على المشهور
 وكذا لو جرح رجلا ومات فانه لضمه وان طار ان يموت بسبب اخر سواء
 لانه قد وجد سبب ممكن الاحاله عليه لكن اشكل على هذا ما لو جرح المحرم
 صيدا ثم غاب عنه ثم وجد ميتا ولم يدرا مات بجراحته ام عادت فهل يلزم
 حرا كما سلم ان شر يخرج فقط فولا ان اطهرها في زوايا الارضه الذي ~~لم~~
 ونصر عليه في الامم فام فعل السبب الظاهر وما قال المصنف انه الحق ذكره فقال
 في شرح التلخيص في هذه المسله اي بول الطيبه فقال هذا اذا راي الماء بول
 بول الطيبه عن قرب عن صغير فان لم يعده اصلا او طال عهده فهو ظاهر
 عملا بالاصل وذكر اكثر جاني المعروف بالحقن مثله في شرح التلخيص فقال
 هذا اذا تعقب تغير البول فان لم يبعثه بان قاب منه زمانا ثم وجده متغيرا
 لم يحكم عليه بالعاسه لان حاله على السبب الظاهر قد ضعف بطول
 الزمان ~~ولا~~ ~~لم~~ ~~يحكم~~ ~~عليه~~ ~~بالعاسه~~ ~~لان~~ ~~حاله~~ ~~على~~ ~~السبب~~ ~~الظاهر~~ ~~قد~~ ~~ضعف~~ ~~بطول~~
 خلا فالمرابي والصيربي وابن سريج والاموي ~~س~~ الرابعه برهون الاستصحاب
 استصحاب الاجماع في محل الخلاف وهو ان حصل الاجماع على حكم في حال
 متغير الحال ويقع الخلاف فهل يستصحب حال الاجماع هذا محل الخلاف بين

منصوب
اشارة

منصوب
اشارة

حال

احكامها

وكانت تحت
حج الاصل جزما
مضى الزمان على
مكر وطير المشواخ
فعارض الاصل
والعالمين
لصحة ان كان
استبدال سبب
به فوجه متغيرا
لاصحاح اعمال السبب
لكه على المشهور
سبب اخر سواء
لوجح المحرم
كانت قبل لزوم
هذا الماي قلت
المعنى ذكره الفاعل
راي الما سبل
ده فهو طاهر
للمخلص فقال
يا تم وجه متغيرا
تصرف بطول
ن وهو ان يحصل
صورا استعجاب
على حكمه وطال
بل الخلان بين

اصحابنا

اصحابنا والاكرون منهم الغرابي على انه ليس بحجة وما نقله ابن الخياط عنه
مخلا قد مر ود قال اصحابنا والعول به في موضع الخلان يودي التا بولاه
ما من احد يستصحب حال الاجماع في موضع الخلان الا ويخلصه ان يستصحب حاله
الاجماع بما يقابله وبما يد ان من قال في مسئلة التتم اذا راي الما في اتا صلانه
لا يبتل لانما اجمعنا على صحة صلانه ولا يبتل الاجماع الا بدليل قبل له اجمعنا
على استعمال دمه تعرف من الصلة ولا ينسب الا بدليل **ص** تعرف ان الاستصحاب
يكون امر في الماي لنبوته في الاول لفقدان ما يصلح للدعوى اما يودي في الثاني
لنبوته في الاول وقد يقال فيه لو لم يكن لنا اليوم تا اما اس كان غير ثابت
فمضى استصحابا متغيرا لان غير ثابت وليس كذلك ذلك على انه ان ثابت
ص علم ما سبق ان الاستصحاب يكون امر في الماي لنبوته في الاول لعدم وجود
ما يصلح ان يكون معبرا بعد العت التام واما نبوته في الاول لنبوته في الماي
فمخولا الاستصحابا لمعاوب كما اذا وقع النظر في هذا الكيل هل كان على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال نعم اذا الاصل موافقة الما في الحال قال
الشيخ الامام ولم نقل الاصحاب به الا في مسئلة واحدة فيمن اشترى شيئا وادعاه ببيع
واحدة منه بحجة مطلقة مما لو استأله الرجوع على البايع بل لو باع المشتري او
وهبه وبيع الثاني من المذهب او المشتري منه كان للمشتري الاول الرجوع ايضا
وهذا استصحاب الجمال في الماضي فان البيعة لا يوجب الملك للمشتري بل
المدعى فكيف يمكن ذلك كما نظروهم فحيث ان كون الملك سابقا على اقامته وبقوله لخطه
لطيفة ومن المحتمل اسفال الملك للمشتري الى المدعى ولكنهم استصحبوا انقولوا
وهو عدم الاستفال منه قلت **ص** فالواحد في وجود كثيره بنسها في غير هذا
الموضع من الروايات فمننا المتذرون شرط احد عن القاذن واما بقوله وتذ
فقال الخان الطريق في الاستصحابا لمعاوب ان يقول لو لم يكن الحكم ثابت ان
تا اما من كان غير ثابت اذا وا شرطه وان كان غير ثابت في الاستصحاب
فانه الا ان غير ثابت ذلك انه كان تا اما ايضا **مسئلة** لا يطالب الماي
بالدليل ان ادعى علمه ودا والا يطالب على الاصح **ص** الماي في الشيء ان دل عليه

لما

وتلوه

عنه قوله تعالى ما علموا الا حرفا وادعوا
عنه قوله تعالى ما علموا الا حرفا وادعوا

امر ضروري لم يطالب بالدليل اذا الضروريات لا يدركها الدليل بل ثبتته
بلا واللكات نظريه وان لم يكن ضروريا فاحتملوا فيه فذهب الاكثرون الى
انه يجب عليه الدليل مطلقا كما في الاثبات وقبل يجب عليه مطلقا وعذاه
المصنف في شرح الحصر للظاهره والذي في كتاب الاحكام لابن حزم ان عليه
الدليل العظميات دون التبعيات واطلق الهندي حكايه الاقوال ثم قال
لانه وفيما الخلاف لانه ان اريد بالناسي من يدعي اعلم او اظن بالناسي فهذا
يجب عليه الدليل لانه اذا كان لم يكن المعنى معلوما بالضرورة اذا الكلام مفروض
فيه اذا ضروري لا يستدل عليه فلو ان يكون معلوما بالطريق والاستدلال
او مطلقا ما نظري العلامات والامارات والا استحصال حصول العلم او
الظن وعلى القديس يجب عليه ذكر ذلك كما في الاثبات وان اريد به من يدعي
علمه او ظنه فهذا لا دليل عليه لانه يدعي جملة بالناسي واما هل الناسي غير مطالب
بالدليل بجملة **س** ويجب الاخذ باقل القول وقد مر هذه المسئلة قد مرت
عند الاجماع السكوتي فلم يفتح لشرحها واما ذكرها هنا لئلا يتوهم انه اهلها
وكان ينبغي ان يبينه على ذلك الاقوال ايضا فانها من جملة انواع الاستدلال
وقد مرت له في تعقب الاستدلال **س** وهل يجب الاخذ بالاحف او الاقل او لا يجب
في اقوال **س** ذهب بعضهم الى ان من جملة طرق الاستدلال الاخذ بالاحف
القولين وانه واجب على المكلف كما قيل هناك يجب الاخذ باقل ما قيل لقوله
تعالى يريد الله ليم اليسر ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه الصلاة
والسالم لا ضرر ولا ضرار ويرجع حاصل هذا ان الاصل في الملاذ اذرت
والضار المنع او الاحف فيها هو ذلك وذهب بعضهم الى ان الاخذ باقل
القولين واجب كما قيل هناك يجب بالاكثر لانه اكثر نوايا فكان المصير اليه
واجبا لقوله تعالى فاستجبوا لخيراتهم ومنهم من لم يوجبوا احذ بشي واعلم
ان هذه المسئلة قد تكون في المذاهب وقد تكون بين اقوال الرواه وقد تكون بين
الاختلافات التي يتعارض امارا **س** **مسئلة** احتلوا هل كان المستظني
على الله عليه وسلم متعبدا قبل المسئلة بسرع واحتلف المنبت فقتل نوح وارهم

٢٥١

Handwritten marginal notes on the left side of the page, including phrases like "عنه قوله تعالى ما علموا الا حرفا وادعوا" and other religious or philosophical commentary.

قال امام الحرمين وللتأنيق مثل الى هذا ونبي عليه اصلا من اصوله في كتابنا اطعمه
وتابعه معظم اصحابه **مسئله** حكم المنافع والمضار قبل الشرح من
وبعد الصريح ان اصل المضار التحريم والمنافع الحل قال الشيخ الامام الاموالنا
لقوله صلى الله عليه وسلم ان دما لكم واموالكم عليكم حرام **س** حكم المنافع
والمضار فيما قبل الشرح مرة اول الكتاب عند قوله ولا حكم قبل الشرح بل
الامر موقوف الى وروده واللام انما بعد ورود الشرح والاصل في المنافع
الما دون وفي المضار التحريم خلافا لبعضهم لنا قوله تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا ذكره مع من الامتنان فلو لم يحرم بين به وقوله عليهما الصلاة والسلام
لا ضرر ولا ضرار واطلق الجمهور ان الاصل في المنافع الاباحه قال والدال على
ذلك ان يقول الاموال من جمله المنافع والظاهر ان الاصل فيها التحريم لقوله
صلى الله عليه وسلم ان دما لكم واموالكم الحرام وهو اخص من الدليل المتقدم
اليه استدلالا على الاباحه ويكون فاصيا عليها الا انه اصل طاري على اصل
سابق فان المال من حيث كونه من المنافع الاصل فيه الاباحه بالدليل الشافعي ومن
خصوصية الاصل فيه التحريم بهذا الحديث **مسئله** الاستحسان قال به اوجبه
والتم التاقون وسري دليل يندرج في قبيل التمهيد تقصر عنه عبارته وزد بان
لحق فعتبر ويعتدول عن قياس الى قوي واخلاق فيه او عن الدليل الى العان
وزد ان بيت انا حق مقدم دليلها والاروت فان لحق استحسان مختلف فيه
من قال به عند شرح **س** حكايته القول به من اي حقيقه حاصه تندرج في حكمه
ان الحاجب له عن المناهله ايضا وذكر ابو الخطاب الحنبلي في كتابه
في حقيقه اذا قالوا استينا خلاص الناس قالوا استنجس هذا تندرج الناس ومن
ما يزعمون انه الحق بالاستحسان وانا اذهب الى كل حديث جا ولا يقبل عليه
هل ابو الخطاب وعندى انه الا يعلم الاستحسان من غير دليل ولو كان عن
دليل لم يكره لانه حق وهو معنى قوله انا اذهب الى حديث جا ولا يقبل عليه
اي انا انزل الناس بالخير وهو الاستحسان بالدليل وقال القاسمي عبد الوهاب
ليس مخصوص عن مالك الا ان كتبها ما ملو من ذكره والقول به نص عليه

المنافع

بانة

في كتابنا طبعه
 مثل الشرع من
 الامام الاموالنا
 حكم المتابع
 بل الشرع بل
 والاصل في المتابع
 الحكم ما في الامور
 الصلاة والسلام
 ال والاصل
 القريم لقوله
 بل المتقدمة
 ري على اصل
 المتابعة ومن
 قال به اوجبه
 ورد بان
 دليل الى العان
 شان مختلف فيه
 مدح في حكاية
 في الاحكام
 مع الناس ومن
 او لا يقبل عليه
 بل يكون من
 با ولا يقبل عليه
 قاضي عيدا الوفا
 قول به نص عليه

ان

ان القاسم واشبه وغيرهما انتهى ولا بد ان المراد بالاستحسان وذكر
 المصنف ثلاث مقالات لم الاولى انه عبارة عن دليل في نفس المجهد
 ونقص عنه عبارة فلا تقدر ان تقوم به ورده ان المتأخر بان لا يتحقق
 كونه دليلا لمردودنا فانها وان تحقق فمعها اتفاقا ورده النجاري بان
 لا بد من ظهور التبرر صحبه عن فاسده فان ما استدلح في نفس المجهد قد يكون
 وهما لا عبر به القاسم انه عدول عن قياس القياس اقوى ولا خلاف فينا
 ان اقوى القياس معمول به عند التعارض لانه انه لعدول عن حكم الدليل
 الى العادة ان يمت جريا بما يدلك في زمنة عليه الصلاة والسلام فهو ما سألته
 او في زمانهم من غير انكار فواجع والا فهو مردود وظهور هذا انه لا يتحقق
 استحسان مختلف فيه فان تحقق استحسان مختلف فيه لقال به فقد شرع
 وهو متشديد الراي لوجها فان استحسن بعد دليل كان هذا نص شرعيه على ان
 ما امر الله به ورسوله لانه لا دليل عليه لوجب تركه **من** اما استحسان التام
 التعليل على المصنف والخط في الكا به ونحوها فليس **من** هذا جواب عن سوال
 فتقد وهو ان المتابعي استحسن في مسائل كثيرة وجوابه تعلم ما سبق وان الخللان
 لفظي راجع الى معنى التسمية وان المنكر عندنا ما بانا انها جعل الاستحسان
 اصلا من اصول الشريعة معار الت والادله اما استعمال لفظ الاستحسان
 مع موافقة الدليل فلا منكر فقد قال المتابعي استحسن التعليل على المصنف
 واستحسن ان ترك للكتاب شي من نجوم الكا به وحسن ان يصعب اصعبه في معاني
 اذ يسهل اذا اذن واستحسن المتبعة ثلاثين درهما ونحو ذلك فلم يرد للمتابعي
 ان دليل هذه الامور الاستحسان المرزي انه لم يوجب التعليل ولا الخط وانما
 استحسن ذلك لما خد معه لمر الاستحسان المبرد كيف والمتابعي مرشد
 المنكرين للاستحسان وقال من استحسن فقد شرع هذا حاصل ما اجاب به
 الاصحاب لكن راي في سنن المتابعي وقد ذكر خيار الشفعة تلاما وقال المتابعي
 قلت هذا استحسان من ليس باصل ولا بد من تأويله **من** قوله الصوابي
 على الصوابي غير وجه اتفاقا وكذا على غيره قال الشيخ الامام المتابعي

الاصحاب ان كل قول من غير دليل لا يثبت
 الا بالسنن وروايات الصحابة

وفي تعليقه قولان لا يرفع الرفع بمذهبه اذ لم يدون **س** مذهب الصحابي
 المجتهد ليشرحه علي صحابي اخر انما قالوا كان مجتهدا ام لا اما ان كان فواضح
 واما ان لم يكن فوطئته التقليد وليس قول المجتهد حجة في نفسه واما لم
 يصل المصنف مذهب الصحابي العام كما قد بعض الخنا بد لان العامي لا يقول له
 لانه صادر عن غير نظر وتعلم الاتفاق تابع فيه ان الخاب وغيره لكن الشرح
 ابا اسحق في اللغ قال اذا اختلفوا على قولين سبق على العولين في انه حجة ام لا
 فان قلنا ليس بحجة لم يكن قول بعضهم حجة على بعض ولم يخبر بتقليد واحد منهما بل
 يرجع الي الدليل وان قلنا انه حجة بهما دليلان تعلم انهما مرجح احدهما على الآخر
 بذكر العدد من احد الجانبين او يكون منه امام انتهى واما قول الصحابي فتلك
 يكون حجة على غير الصحابي اختلفوا فيه والنسائي واحد قولان واكثريه انه
 ليس بحجة وادعى المشع الامام ان النسائي يستنبى من قوله في كعبه ليس بحجة الامر
 التعمي الذي لا مجال للفتا سريه قال ان النسائي قال في اختلاف الحديث
 روى عن علي رضي الله عنه انه صلى في ليلة س رافات في كل ركعة ست سجرات
 ولو بنت ذلك من علي قلت به فانه لا مجال للفتا سريه فالظاهر انه نقله توفيقا
 هذا كلام النسائي وذكر الاصوليون هذا من بغاير اقدم فالظاهر انه حجة
 وثبتا وحديثا لا يقدح في الاعراض له **قلت** ولا نقل عندنا المصنف ذلك
 في ذلك وقد جزم به ابن الصباغ في كتاب الايمان من كتابه المسبى الكاهيل
 بالكتاب والامام في المحصول في باب الاخبار اذا قلنا انه ليس بحجة فنقل
 محور المجتهد بتقليد عمدي على انه محور للمجته بتقليد المجتهد فان جوزناه مطلقا
 بتقليد الصحابي اولى وان معناه في الصحابة بل انه اقوال للنسائي في الحديث
 انه محور مطلقا وانما في محور والناك وهو نديم ان نشر جاز والاملا
 واما غير المجتهد من العامة فنقل محور لم بتقليد وهو مراد المصنف فيه خلاف
 حكاه امام الحرمين وقال ان الجمع بين علي الامناع وليس هذا منهم دون المجتهد
 من غير الصحابة فهم اجل ندر ابل مذاهم لا وثق بها فالام مبت حق الثبوت
 كما ثبت مذهب الامم الذين لم اتباع وبهذا جزم ابن الصلاح في كتاب الفتا ورا

في قوله ليس بحجة
 في قوله ليس بحجة
 في قوله ليس بحجة

في قوله ليس بحجة

ان

من الصحابة

انه لا نقلد التابعين ولا غيرهم من لم يدون مذهبه وان نقلد سبعين الالوية
 الاربعه دون غيرهم لان مذاهم انتشرت وانسبقت حتى ظهر منها تعبد
 مطلقا والمحصي عامما واما غيرهم فبعلت عنهم العنادي وعجزه ففعل لها مكرلا
 او معيدا او محصيا لوانسبظ لام فالبه لظفر خلاف عنهم ما يبد ومنه بخلاف
 هو لا الاربعه فامناع التقليد اذا لتقدر نعل جميعه مذهمم وذهب غيرهم
 اليهم نقلدون لانهم قدنا الوارثيه الاحتماد وهم بالصحة يردادون رجه
 قال المصنف وهذا هو الصحيح عندني عن ابي قول اخلاف بين المرفعين في
 الحقيقه بل ان الحقن ثبوت مذهب عن واحد منهم جازي نقلدك وفاقا والاولا
 لا الكونه لا نقلد بل ان مذهب لم يثبت حق الثبوت فليس الخلاف بحق
 من وجه اخر ذكره ابن برهان في الاوسط فقال نقلد الصحابه مبني على
 حوازا الاستقال في المذهب فمتكف من نقلد هم لان ما واهم لا يقدر على استحقاقها
 في كل واقعه الي العله الاول اشار المصنف بقوله لا ارتفاع المقه لمعرفه مذهب
 اذ لم يدون واماخذ الذي ذكره ابن برهان للشيخ حسن ايضا وما ذكره
 في هاتين المسلين اعني الحقيقه والتعليل قد مرع به القرابي والرازي والاميري
 وغيرهم وافردوا الكل حكم مسله فتوهم صاحب الحاصل خلاف ذلك وخط
 مسله بمسله ونابعه عليه البصاوي فوقع في الغلط ولا يلزم من قوله غير
 حجه ان لا نقلد الا ترى ان المجتهدين غيرهم فانهم نقلدون وليست توافهم
 حجه ص وقيل حجه فوق الناس وان اختلف صحابيان فكذلك نقلد
 دونه وفي تخصيصه العموم قولان وقيل حجه ان انتشر وقيل ان جال الناس
 وقيل ان نعم اليه قباير عرب وقيل قول الشيخ فقط وقيل الخلقا الاربعه
 وعن الشافعي الامتياز مخرج ما سبق اليه اقوال احدها انه عرجه مطلقا
 والناهي غير حجه الا في العبدى والناك عرجه ولكن صلح للتقليد والاربع
 عن القديم انه حجه مطلقا مقدم على الناس وهو قول مالك واكثر الحنفية
 وعلى هذا فان اختلف صحابيان كان كدليلين تعارضا فيرجح احدهما بدليل
 الخامس حجه دون الناس وعلى هذا في تخصيص العموم به وجهان حكاهما

من

والقيد

لهم

سلك
التفسير

مدى الصحابي
 فان كان فواج
 منه واما له
 اي لا قول له
 غيره لكن الشيخ
 انه حجه ام لا
 واحد منهما بل
 في احدهما على الآخر
 الصحابي ذلك
 واعد يد اند
 ليس حجه الامر
 لان الحديث
 يست سجدات
 نقله توفيقا
 لظواهره حجه
 المصنف ذلك
 سبب الكاهيل
 حجه نقل
 جوزناه مطلقا
 لثابت في الحديث
 جاز واولا
 فيه خلاف
 هم دون المجتهد
 حق الثبوت
 كتاب الفيا واد

لمنه اوجه حكاه العقاب في اول شرح التلخيص احدها ان حله حكمهم وانما
 تركه احقاراً او افا كفاً بذكر الاكثر وهذا ما احتار به ان الناس يقال فانه يعني
 بالسعي في اكثر وعروضه ان نسا وقلمه في علي لفرجا والباقي انما لم يذكر انه
 كان يرمى بالتسبع فاراد في الرية عن نفسه وهذا اساطير والباقي وحجه
 العقاب وجماعه انه انما لم يذكره ليدل على بولس العوه وانحجته كما في قولهم
 وليس ذلك لتعصير في فونه الاحتياط به معاد الله بل قالوا وسبب ذلك
 ان الصحابه كانوا كبيرين اذ ذاك وكانت اكلنا الثلاثة نستنويهم كما فعل ابو بكر
 في مسيله اجدوه وعمره الطاعون وغير ذلك وكان قولهم كل منهم كقول اكثر الصحابة
 ولما ان الامر الى علي خرج الى الكوفة وثان ملن من الصحابه فلم يكن ~~فيهم~~
 لهذا المعنى لا لتقتان فذكرهم الله وحجه ورضي عنه وهذا حاصل ما حكاه
 المصنف هنا من الاقوال في هذه المسئلة واذا نظرت كلامه في سياقي في باب
 النزاع حيث قال ونالها في مواضع الصحابه ان كان حيث منته النص ليرد الي
 احد فجمع اقوال اخرها جدا انه غير محجج ولا ترجح به وانما غير محجج لكن
 يبلغ للترجح والباقي غير محجج ولا ترجح به الا ان لا يكون احد اربعة ترجح به
 فقط رابعها ترجح بمنزلة نص **ح** اما وفاق السابقين في الدلائل فلذلك
 لا يعلى **ح** لما بين ان الصحيح في المذهب ان قول الصحابي المصحح به استسعر
 سواء وهو ان السابقين بطرق مواضع اختلاف الصحابه في الدلائل واختار
 مذهب زيد حتى يرد قوله حيث رددت الرواية عن زيد فاجاب بان ذلك
 لم يكن مثلياً ولكن روح عند مذهب من وجب احدهما قول النبي صلى الله عليه
 وسلم امرتكم زبيل لما في قال العقاب ما تكلم احد من الصحابه في القران الا ورد
 وجد له قول في بعض المسائل هجر الناس بالاساق الا زبيل فانه لم يعد يقول
 يجوز بالاساق وذلك لسعي الترجيح كالتصحيح لهما وردنا وقد خص احدهما
 بالاساق دون الباقي كان الباقي اولى واعتبر من لا يفي جملة ما به ان ترجح
 عند مذهب زيد لدليل فهو اجراء وافق اجراءه وان لم يكن عين دليل لم يخرج
 عن كونه مثلياً والحوار انه لم يذهب الى ما صار اليه الا من دليل لكس

تفسير فيهم
 قوله لقولهم

ه شرعية والباقي
 لم اذا سبوا
 لتعصير هنا انما
 ن وهذا سوا
 بصير سوا ان
 فقال ان قلنا
 بصير وجمان
 الناس وان
 بخلاف عدنا
 التعصير من الناس
 ونقله ابو ليون
 في قول عثمان
 ولم يظهر له خلاف
 في ان يشر
 القطع على ان حصر
 لو قيل بها
 السكوت الغير
 ان ان يرهان
 من حجه ان
 مع قول الشيخين
 دون غيرهم
 كعدا وما
 اكلنا الاربعه
 صحابه اذا اختلفوا
 في اصحابنا على

انما نس ما ربح عنده من ذهب زيد وربما ترك به القياس الجلي في بعض الصور
 وعنده قوله بالقياس الخفي كما يقول في قول الواحد من الصحابة اذا استبر ولم يرب
 له مخالفة باعتبار الاستنباط من قبل انه اخذ بذهب زيد وباعتبار الاحتجاج
 قبل انه لم يصدقه واعلم ان السامعي صرح في مواضع كثيرة من كتبه أكد به سئل
 الصحابة فقال في الام في حال المشرك وكل من لم يحسن نفسه بالرهيب فلما
 سئل اجابا لا يكرهه الله ثم قال وانما قلنا هذا اتباعا لما قاسنا وقال في
 البيهقي لا يخل بعشير المشابه الا بسنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اخبر
 عن اصحابه اوهن واحد من اصحابه او اجاع من اصحابه ولو اجاع العلاء هذا لفظه
من الالهام القاع شي في الصدر يتلوه الصدر لخص به الله تعالى بعض
 اصحابه وليتبركه لعدم نقده من ليس معصوما لحواظهم خلافا لبعض الصوفية
 مع يتلوه نظير وهو لفظ الدم ونحوها لغة ذكره الجوهرى وفيها كما ذكره الحنيفة
 منهم ابو زيد وقد فعل ابن السعدي فلا بد في العواطف قال ابو زيد الالهام
 ما يركب القلب يعلم بدعوى كل الى العلم به من غير استدلال باه ولا نظير في محله
 قال والذي عليه جمهور العلاء انه جنود الخوارزمية الاعداء فقد كلفها في
 باب ما ابع له علمه بغير علم وقال بعض الخبره انه حجه بمذلة الوحي المسموع عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم واجتبع بقوله تعالى ونفخ في الصور فانها في
 ونفخها اي عرفها بالافعال اي القلب وقوله تعالى ليرداه ان يهديه
 بشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضل به ليجعل صدره صفا حرا وقوله عليه
 الصلوة والسلام اتقوا فراسد المومن وقوله الاثم ما جاك في صدرك فدعه
 وان اقتاك الناس واقنوك فقد جعل عليه الصلوة والسلام سزاؤه عليه بالاحبة
 اول من التوى ليسان الالهام حق وانه وحى باطن الا ان العباد اذا اعضاء به
 وعمل بهواه كبريم هذه الكرامة واما حجه اهل السنة فقوله تعالى وتالوان
 يدخل الجنة الامم كان هوذا الاضادك تلك امانهم فلها توارى فاعلم ان
 كتبت مما دعتهم فالزمهم الكذب ليعرهم عن اظهار الحق والالهام حجه باطنه
 لا يمكن اظهارها وانما الامر بالنظر والاعتقاد ولم يامر بلرجوع الى القلب

في قوله
 من الالهام
 القاع شي
 في الصدر
 يتلوه
 الصدر
 لخص
 به الله
 تعالى
 بعض
 اصحابه
 وليتبركه
 لعدم
 نقده
 من ليس
 معصوما
 لحواظهم
 خلافا
 لبعض
 الصوفية

قلوب

وكذلك حدث معاذ بن يحيى لم يذكر فيه الهام القلب ولا الهام قد يكون
 من الله ومن الشيطان ومن النفس والاعلامه وقطعه على المعنى واما قوله
 تعالى فاللهما تجردا اي عن طريق العلم قال ابن السكيت وانكار اصل
 الهام الحوز ويجوز ان يعقل لله تعالى ذلك بعبد بلطفه كرامة له وتقول
 في التمييز الحق والباطل والحق من ذلك ان كلما استقام على شريح النبي صلى
 الله عليه وسلم ولم يكن في الكتاب او السنة ما يرد به فهو مقبول وما لا يرد
 ويكون من لسولات النفس على ان لا تنكره فان نور الله كرامه للعبد وزياده
 نظر فاما انه يرجع الي قلبه في جميع الامور فتقول لا يعرفه قلبه **ومن**
 اتبه الامام شهاب الدين السبرودي قال في بعض ما اليه هو علوم يحدث
 في النفوس المطمئنة الزكية وفي الحديث ان من اتقى محبتين ومطيق وان عمرتهم
 وقال تعالى فاللهما تجردا اي عن طريق العلم قال ابن السكيت وانكار اصل
 علوما لذتية هي التي تبدلت صفقا والطمانت بعد ان كانت امانا ثم سبه على امر
 حسن يرتفع به الخلاف فقال وهذا النوع لا يتعلق به المصالح العامة من عالم
 الملك والشرية بل يخص فائدة بصاحبه دون غيره اذ لم يكن له فائدة الشراية الى
 الغير على طريق العموم وان كانت له فائدة تتعلق باعتبار حكم خاص قال
 واما لم يكن له فائدة الشراية الى الغير على طريق العموم من مصالح الملك لكون محله
 النفس فربما من الارض والعالم المتعلق بخلاف الرتبة الاول وهي الوحي
 الذي قام به الملك الملقى لان محله القلب المجانس للروح الروحاني بالعلوي
 وقال في كتابه رشف الضائع الايمان به قد عرفت سموه الله تعالى كتاب
 ان سياتي المرحوم بالشفاء الخواتم عشر محلا باذن شريف مقدس يتوي **باب**
 اهل المصنف شيئا لذي ابع عند المالكية ونسبته في شرح المختصر **ص**
 قال ان القاضي حشيش بنبي العفة على ان السيقن لا يرتفع بالمشك والفرير بال
 والشفقة تحلب لتيسر والعاقن بحكة قتل والامور بمعا صدها **ر** زعم
 القاضي حشيش ان سبي العفة على عهد القواعد لا يرفع وزعم بعضهم انه اهل
 خامسة وهي الامور بمعا صدها وقال الاسام على حشر والعفة سبي على حشر

من

صه

في بعض الصور
 ذا استبر ولم يعرف
 باعتبار الاحتجاج
 به أكد به سئل
 به بالرهبة كما
 يا شيا وقال
 عليه وسلم اخرج
 لعلا هذا لظنه
 تعالى بعض
 لبعض الصوفية
 انما ذكره الحنفية
 زيد الهام
 ظهر في حجه
 فدل على كفا في
 على المسموع عن
 وانها فاللهما تجردا
 ان يهديه
 ويقوله عليه
 صدره فدعه
 في قلبه بالاحه
 عند اذا عصى به
 تعالى وقالوا ان
 واورهاكم ان
 ثم حجه باطنه
 على القلب

فلهذا

واستحسنه بعضهم بان المتناهي قال يدخل في حديث انما الاعمال بالنيات بل
 القدر واعتدوا خردن عن المتناهي حينئذ اهلها الرجوع الى قاعده لحكم العاه
 كما استنبطت ولا يصح ان الرجوع يرجع بالفتحة الى الخمس فتعسف وقول جلي
 وورد جريا الشرح عز الدين على اعتبار المصالح ووزر العائد ولو صاعده مصافق
 لقال ارجع الكل الى اعتبار المصالح فان ذرأ العائد من حملها وان اريد
 الرجوع لوضوح تفصيلي الى قول فانها ترفعوا على الذين لم المراد بما لا يخص بها
 من ابواب العقد وهو المراد ههنا وسمى بالقاعدة في اصطلاح الفقهاء وانما
 تختص بعض الابواب بصي الصواب ولا تدن الاشارة الى قول يجمل في هذه القواعد
 فتقول القاعدة الاولى القين لا يرفع بالشك واصلا لا ينصرف حتى يسع صوتا
 او يحد رجا وله امثلة احدها اسما الاحكام عن المتكلمين نعم فلا يزال
 بالشك بل بدليل مثبت له او تشبيهه اذ لا حكم الا بالشرع والدليل منطوق
 وحى والمثبت له مفهومه او معوله والمثبت تشبيه القينات والعيان
 بخوازال والاف الواجب وانما فيها اسما الامتعال وعدم وقوعها من الاسباب
 فتبقى فلا يزال بالشك وانما لها بنو الاحكام عند قيام سببها المعنى بقين
 شرعي فلا يزال بالشك بل ما ينع بريل بقينه اصل عدمه ومن اجل هذا لا يصر
 اللفظ عن حقيقة منقول عام ووجوب ما مور وجره منى الى العاين ارجح
 ولا يزال حكم فعل وضو مثلا الى الخارج فعل اخر كحدث ولهذا الشرع يشق انه
 لا يخص هذه القاعدة بالفتحة كما يوهب مد كلام القاضي بل يخرج في اصوله
 ويمكن رجوع غالب مسائل الفتحة الى هذه القاعدة مما تنفسر او بدلتها واهل
 هذه القاعدة كان الاستصحاب حجة ولم يكن على المانع في المناظرة دليل
 وكان القول قول باقى الوطى هو غايتها ويؤخذ مما لا اراكد متعبرا فان
 علم انه طول المك فظهر واولها سبه بضمه وان اشكل فهو على اصل اظهاره
 نص عليه في الام والوطى ولو راى كلبا بلغ في ما كبر وقتل بل شرب منه حتى
 تنص عن المتكلمين ام لا فهو على الكثرة ما لم تعلم نقصه ولو كان ظاهرا ذكره
 الحاروي قال في البحر وهو الصحيح القاعدة التاسعة الصبر يزال ولعلها شرط

وعيان

الفتحة

الفقه فان مقصود الاحكام العقبيه مهات جلب المنافع ودرغ المضار
 فالقسم الثاني كله وبعض الاول مثال لقول القاعده اذ يستعمل الثاني على حدود
 الجنائيات وفصل الخصومات فالجهد والادع الضرر عن الضروريات الخش الخشنة
 الثالثة على حدود الجنائيات في كل صفة المجموعه في ايه المسمى كاسم
 المناسبة فالشرك مضمون في الدين فيقال لشركن المحاربين والمريدين حتى
 لا يكون فيه ويكون الدين كله لله فلا يبقى الا شتم او سالم لهدنه او جزه
 ومن حفظ الدين المتبادر الا لازم الايمان الحقيقي فخر بمباي الاسلام المبله
 ضررا لقلبه والفتنه عن الشهوات المستهيه والارغوان النفسيه ومنه اجاب
 تلبيح الرواه المزيل ضرر الدين ودرابه الدين المزيل ضرر الشبه والشكوك ومن
 ثم كان الاقائه الحجج الاسول من فرائض الكتابات والشرفه مضمون في المال
 وشها المحاربه والاذلان والغضب والبصوت فيزال بقطع السارق للمحارب
 وبضمان المتلفات والغضوب بانواعها وبالحجر على الصبي والجمون والشعنه
 والفلس والاراهن على العمد والمريض فيما زاد على الملت وسائر انواع الحجر
 التي اصبحت الى نحو الخمسين فالانماض في النسل ومثله الاستفراش قبل بين
 الخاك والحقاق البنائيه والابنيها فيزال عبد اللهي رجا وجلدا فانه مع
 ذلك يجر او يقبل فناده وبالعدد والاستبراء وباللعان وتحريم حتى البهتان
 ويدعوى النسب والاقاربه والنسل وقد نفى الى قطع الاطراف ونحو
 مضرة النفس فيزال بالمعاصر اداويه ويجعل المنبه المضطر والاب
 المكره مالا ولمعطه بالكفر والبهتان ان صرحت النسل فقد تقدم اوب
 العرس فيزال فضره بالتعبر او بعد القذف وزوال العقل مضمون في ذلك
 كله فيزال بقرم السكر وبالحد والعيال على الدين او المال او البضع
 او النفس او الاطراف او غير ذلك مضمون فيزال برفع العايل وان اف
 على نفسه وانما الخصومات المضمون في ذلك كله فيزال بان تفصلها اتم
 مخط فعتد الحق في الدعوات والبعث والاقرار قال بعضهم فمده
 القاعده يرجع الى الخصيل القاصد او بقرها برفع القاصد او تخفيفها

مال بالنيات لك
 قاعده لحكم القاعه
 عسيف وقول علي
 صاعه مصافق
 جلدنا وان اريد
 بما لا يخصنا ما
 مع القضا واما ما
 تخلي في هذه القراء
 حتى يسع صوتنا
 نعم فلا يزال
 الدليل منطوق
 ثاب واللعان
 نوعا من الاسباب
 بما المعنى نفس
 بل هذا لا يصر
 القاعده في ربح
 التبريق انه
 فخر في اصوله
 او بدلتها واصل
 في المناظر دليل
 كد متغيرا فان
 على اصل العطاءه
 بل شرب منه حتى
 طاهرا ذكره
 فيزال وللعان شرط

ويدخل في الضرر الزوال بالضرر ومن ثم لا يحل لعمان على التركيب في المبدد
 واذا وقع جرح على حرجي واذا وقع في نار ولم يملكه الخلاص الا بان يرمى نفسه
 في ما يموت فيه وقطع الشلعة التي يخاف منها ووجوب العصاص على المكرم
 على الفتل وكذلك الضرورات تمنع المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها ومن
 ثم حازل وجب اكل الميتة عند الحاجة الثالثة المشقة تجلب التيسير
 وما لها موجود في الكفارات والمعاملات والالتكافؤ والحنانيات اما العبادات
 فتكون الصلاة حمسا فقط وكون مجموعها شعبة عشرة ركعة ونقصها على اوقات
 الفراغ توسعا واما حه الجمع والقصر فيل للناس واغتداد الفعل الفاحس
 في الصلاة للثاني وكيف انكته من اشتد خوفه واسقاطها بالاعداد من جنس
 اوصي وجون واستراط الطهارة فيما عن نجاسة فحس على غير والانتفا
 بالنظير فيما يرس ما يول صبي او بعد ان اذا اعتد داله واخراج شعر الماكول
 ولينه والنجسة والمثك وفاربه ونحو ذلك منها واشترط الرضوخ في بعض
 الاربعه دون جميع البدن وعند الحدث لا عند كل صلاه وحصل لاحداث فيما
 يقل وجوده مع انه اربعة فقط وكما يه فيما ندر واقامة التراب يدك التا
 في مواضعه ومسح الخف والراس مقام القتل واحكام الخيض والاستحاضه
 وجعل الطهور لما العام الموجود الميت والمحصل وعدم نجسه ببعض النجاسات
 وعدم اصابه ببعض المعسولات والمقبرات واعادة الطهور به اليه بعد
 سلبها باستعمال او غسل عند ذلك والاكتمال في الصلوة بمجرد الملبس ومحارب
 المسلمين وعدم اعتبارها في حق العاجز والناقص وسائر منقل وفي عورة
 غير الحرم السرة والركبة والعمود من بعض الافعال والاقوال والاكتمال
 ما يستطاع في اركان الصلوة وشروطها في الخوف والامن واسقاط الاعداد
 للجمعة والجماعة وعدم مخاطبة الناس بها ونديته العبد والاستسقاء
 والكسوفين دون ايجابها وجعل الحنازة فرضا بها كل ذلك يسير
 عليه مشقة ما سوى ذلك وتقدره تعالى نصب الركوات مع اشتراط الخول
 والشوم وتقليل الواجب ورعاية العسر والصعد واعتبار التمكن للاداء

العبادات

والضمان

والصان وما يعنى عنه من جنل ورمق وعنار وغردكك وتعين ايضا
 المستحسين ونجوز النهج بل والتوكيل واستحباب صدقة التطوع التفاق
 تركها على سبى او سفر الى الله تعالى او رفق القلب رحمه من غير قصد بخس
 ولا قدر ولا مصرف ولا زمان ولا مكان وقد روى لصيام شهر والى الليل
 فقط والعموم عماشق واما احدا النظر بالعدر واستحباب صيام التطوع
 وكونه بنيت من النهار واما احده الخروج منه لمن شاء وتوسع الصائم
 ليوالمهم ونحوه ونقوه تعالى وجوب الحج بالاسطاعة والمواقيت اما ما كها
 المقاربه للهم ونف ليلا اعمال وتوسيع وجوبه ونجوز السابيه منه واما
 محظوراته بالهدر ونقوه كما رانه ونجوز العكس بالاحصار والقوات وتبره
 واجابه تعالى الخها ذ على الكفايه وفي السنه لها مره واحده ونجوز المتعرب
 للصال والمعتزالي بيته والفرار لكثر من الضعف واحلال الغنائم وتلك
 النساء والحيان وقبول الجزية ونحوه وعنفوه تعالى عن لغوا اليمن وتكبرها
 قبل الخت والتخير من بين المذكور كما جاء واستحبابه تعالى العنق
 والتدبير والكفايه من غير وجوب ولا حريم واما حجه تعالى الطيبات
 والشع من والندوي حتى بالنجس والملايق غير النجس واكثر الصبر
 واما حجه النواج من كل مناح ونحوه وانواع الصيد واما الالبوال لاجل
 الله السبع من غير الخط له واطلاقه في الاماكن والازمان واثبات الخيار
 فيه ثم جعله لازما واما حجه الرد بالعيب ونحوه شرط ونجوز اطلاقه
 والخطا وتما حيل التمس في اى جنس وياي قدر والنهي عن المعصية المؤكدة
 واما حجه العرابا والرض والسلم والحواله واليمن والصلح والصان واجلا له
 الاحاب والعاريه ونحوه عند المرافاق وجعلها غير لازمة كوكا له
 والقراض والشركة والعاريه والوديعة وشرعية الاوقات والهبات
 والهدايا والموارث والوصاية واحيا الموان والقطه ومن ذلك استنعه
 والفتنه وما يوجبهم صورا واما الناح فاما حجه من غير نجاب واطلاقه في
 غير المحارم ونجوز من ثني وثلاث ورباع ومن غير معاصيه واطلاق الاستمتاع

شريك في الحديث
 الى بان يرمى نفسه
 صاحب على الكرم
 تصانها من
 تجلب للنسب
 اما العبادات
 بعضها على اوقات
 على الفاحس
 بالاعداد من جنس
 غير والانتفا
 راج شعرا لاكل
 اط الضو في اعضا
 تصرا لاجل ما
 التراب يدك التا
 خيس والاستحبابه
 نجسه بعض النجاسا
 وورد اليه بعد
 البلاد ومحارب
 ينقل وفي عود
 ال والاكتفا
 واسقاط الاعداد
 العبد والاستنفا
 كل ذلك يسيء
 مع اشتراط الخول
 الالفكن للاداء

والصان

فيه ومفوضه للادبيا وتقريرا الحجة الكفار وتجور فتنة باسباب
 الفسخ والطلاق الصداق في الخنس والقدرة وتسطير او اشتراطه بالمفارقة
 واجاب العثم وحسن المعاشرة وابعاد الخلع والطلاق والرجعة ووطا
 المولي وعزيم الظهار واعادة الجمل للظاهر بالكتاب واجاب النفقات وجعلها
 على علي الموسر قدره وعلى المفتر قدره واما الجنائز فالتعصية في غير
 العمدة المحض ورعاية المائلة وتحریم المثلثة ولخوض العفو وقال البغاه
 والاعلام بانه تعالى لم يجعل شعا قبا محرم انما الحرم اذا وان التعريض ليس
 ينفذ وجعل الامامة والنص على الكفاية واعتماد الظاهر ولو بالامتداد
 واثابه من احطادون تائمه وردت ذك المنهزم وقبول غيرها واليهن مع
 الشاهد وجعل امراتين والنسوة اكلص في مواطن الحاجة ومن جعل
 الدين من هذا فندم لانها زاجره عن ضرا محبتي عليه وجاهه ما مات
 عليه والعفو عليه اذ افع ضرا لقتل عن الجاني قال الامم وقد يقوم اكلجه
 مقام المسفة في ظهوره او امره القاعد الرابعة العادة تحكم وذكر
 القاضي الحسين اصلها من حديث ما رواه المتلون حسنا هو عند الله حسن
 والمعروف عند المحدثين في هذا الوقت على ابن مشعور والاحسن الاحتجاج
 بقوله صلى الله عليه وسلم لنبي خدي من الله ما يكفيلك وكفى ولذلك بالعرف
 وقوله تعالى خدا العفو والامر بالعرف وقال ابن السهائي في القواطع والعرف
 في الابه ما يعرفه الناس وشعاره فيه فيما بينهم ولذا قال ابن عطية معناه
 بكلامه في الغوش بالانزده الشريعة وقال ابن ظفر في النبوع العرف
 ما عرفته العقلاء بحسن وافهم الشارع عليه فانه الرجوع الى
 العرف والعادة في معرفة اشباب الاحكام من الصفات الاصلية كصغر
 سنه وكبرها واطلاق ما وصفيه وكفه بعتة وقلته وغالب الكفاية
 ونادرا العذر ودايمه وقرب منزله ونجدها وطول فصل في اليهودية
 وكفه فعل او كلام وقلته ومشقة احتراز من غيابه مثلا وسهولته وقوع
 خف وضعفه وتكليف الجوارح وما يعيد سائرا وطنا للمحرم وقابل لبعض

في البيع وعيها وفضلا من المتعاقدين وضمن مثل وكفونهاج ورتبوزان وحفظ
 قاشيه وزرع وموند وكشوه وكفي مثل ومردود وظرف هديه وفرش غار
 وما يلبس بحال الشخص في متعبه وفي عدان عهد تودا المزارع والحكم وسرا
 الرجوع اليها في مقدار الخبز النعاش الطهور واكثر منه الخبز ونس المبيض
 ومهر مثلها وسرا الرجوع اليها في فعل غير مضط ونس عليه الاحكام كالقلم
 والاحياء والجزائر واعراض عن معدن ومخبر وصال والادوية الصافات
 واما حة الخواكل وشرب دابة ودمول بنت حميم والسطيع الاصدرا
 وما يُعَدُّ قضا وابداعا واعطا وهدية وعصبا ومعدن المعاشية ونصرف
 الملاك واسماع عاربه وحفظ ودبجه وخبان قراض ونخل شاقاه وصنغ
 اجاره وصغار ذبي وناقض عهد وموجب لوث وسرا الرجوع اليها في
 خصص عن اد فعل او مقدار يحمل اللفظ عليه كالمعاظ الايمان والادوية
 والوصايا والعقوبات والديار والدرهم والصابع والوشق والقلبة
 والادوية وكذا اطلاق العقود في المعاملات ينصرف الى الغالب **وسره**
 صحة المعاطاء بما يراه الناظر بما على المتار في العناوي **انما** **سره** امور
 بقاصدها ودليلها قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات فلهذا العبادات
 لا يبرها عن العادات ولا يميزت بعضها عن بعض الا بالنية والحاصل التواتر
 غيرها **وسره** ان كتابات العتود وكل ادا يلبس ويخون يعطف على النية المبره
 ولو مر كاذبا وما كونها نية الى الله تعالى من حيث انها موصله الى عبادته فتخص
 بالمثلين **وسره** ان المناجات كلها لا يميز عن المعاصي الا بالنية وطا صارت
 قربة بنية قول رخصه الله تعالى والاستعانة بما على ذكره **وسره** **انما**
 تميزت الحاجة الى النية ومن ثم لم يخرج الايمان والعرفان والاذان
 والاذكار والذراه التي نية القرب بل كفي مجرد القصد يخرج الاصل
 فان غير ما على على الخففة قال بعض شافعي المعصية لا تتركها لانه الميسر
 هذه القاعة لعله الاستعانة بلان العائن يحكم فغير السوى من قبل
 وسره وكتابه مثلا لا يسمى في العاصي عسلا ولا قربة واعقلا **وسره**

فه باسباب
 استقاطه بالمقاربه
 والرجعه وسرا
 الصفات جعلها
 صبه في غير
 وقال البغاه
 التعريض ليس
 ولو بالاختلاف
 ها واليه مع
 ومن جعل
 ما مات
 قد يقوم كما حبه
 فانه يحكم وذكر
 فلهذا حسن
 حسن الاحتجاج
 ذلك بالمعروف
 في القواطع والعرف
 من عطية معناه
 لينوع العرف
 الرجوع الى
 لاصادفه كصغر
 قال بالكتافه
 في السهو وقصه
 وسره ولنه وقوم
 وقابل بعوض

يا

في الغائب السادس في التعادل والتراجيح

لما اتجه الالام في الادله المعقولة والمختلف بها وكان معرفته الادله من
 حيث هي لا يتبعه في الاستدلال من شروط وهي كيفية الاستدلال بها
 عند التعارض عند هذا الكتاب لذلك واخرها عن الادله اما صفات
 للادله فتبينها مساجر **من** يمنع تعادل لقاطعين وكذا الامارين في من
 الامر على الصحيح **من** التعادل بين القاطعين مع عمليين كما ينام تعليلين واللا
 ثبت مقتضاها وهما نصيبان وكذا بين العطي والظني لاسعاً الظن عند المنع
 بالنقص واما التعادل بين الامارين في الادله فان تصحيح واما في نفس
 الامر فتمعه الراجي والامام احد وجمع اصحابنا لا بد لعنني التخيير من
 الحكيم والاجماع على بطلانه وهل منعه عدلا او شرعاً فيه نظر وحوزة الباطن
 وهو ان نصب غلافات متساويان في اجزاء الطين وفصل الامام الازلي
 فقال اما ان يكون حكيم متافيز والنعل واحداً ومن تعليل متافيز في الحكم
 واحداً فالاول لا يكون الفعل الواحد واجباً وحرماً وما خاف فيجوز ولكنه غير
 وان شرعاً اذا لا يمكن العمل بها ولا تركها وما خافها حكم والتخيير من
 ساجح وعمم اذن في الزك وهو ترجع عن امانه الياحوق وهو تعلم والناهي
 طار كحوق الموجهة الى حين قد علي في الطر انما جهنا النبلة ونوع الشيخ
 الدين في قواعده فقال لا تصور في الطون تعارض كما لا تصور في العلوم واما
 يقع التعارض بين اسباب الطون قال واذا تعارضت اسباب الطون
 فان حصل لسلك لم يحكم بشي وان وجدنا الطن في احدا الطرفين حكما به لان
 ذهاب مقابله يدل على ضعفه وان كان كل منهما ملكياً لاخر تضاداً كالتعارض
 الخبر والتضاد بين وان لم يرد كل واحد منها صاحبه عمل به على حسب المكان
 كدائبة على اركان الحكم بها لهما لان كل من اليمين لا يرد الاخرى **من** وان
 نوع التعادل في التخيير او التناقض او التوافق والتخيير في الواجبات والتناقض
 في غيرها اقوال **من** اذا جازاً تعادلتها فاجتمعوا في حكمه عند وقوعه على
 مذاهب احدها التخيير وهو اختيار الفاضل في الاما والى على واخرها يتم

بين

للغرض

من المعزلة فانها الساقط ونحو الرجوع الى غيرها وهو البراء الاصله هو
 مذهب كثير من الفقهاء وانها الوقف كاليتين المتعارضين والسرابع ان
 وقع العادل بالنسبة الى الواجبات والتعديرا اذا منع التعدي في التسرع بهما كما
 ما بين من لا يلجأ الى مخرج ما ساق من الخفاق ونبات اللبون عند من يجعل
 الحية للمالك وان وقع بالنسبة الى جليل من اثنين كالأبوة والخدم بحكمة
 الساقط والرجوع الى البراء الاصلية وفيه اطلاقا لمصنف حين الخلال
 منها اذا وقع هذا العادل للثان في عمل نفسه او للفقير وقال الهندكي حرمان
 قول الوقف في عمل نفسه بعيد جدا اذا الوقف فيه لا الابعاد منظر او لا يرجع منه
 ظهور الرحمان والمالم بكل مستلنا لخلات العادل له في فانه يتوقف فيه الى ان
 يظهر الرجوع وقوله فان توهم احسن من قول غيره فان ظن لان الظن للظن
 الراجح ولا يوجد ذلك وانما هو بالنسبة الى ظن المجتهد **ص** وان عمل عن مجتهد
 فوان ساقطان فالمتاخر قوله والما فاذ كرهه المشجع يرجع الى الصواب
 مندرود وقع للشافعي في بضعه عشر مكانا وهو دليل على غلوساته علماء ودينا
ص تعارض القولين للمجتهد واحدا بالنسبة الى المتكلمين كنعراض الامارين عنه
 المجتهدين فذلك اعني بهما عدل الامارين وحاصله انه اذا نقل عن مجتهد
 قولان فاما ان يكونا في موضع واحد ولا الخاله الاول ان يكونا في موضعين
 فان علم المتاخر منها فهو مذهبهم ويكون الاول مرجوحا عنه وذهب بعض
 الصحابة الى انه لا بد وان يصح على الرجوع ولو لم يصح في الجديد على الرجوع عن
 القديم لم يكن رجوحا حكاية الرازي في باب صلاه الجماعة وان جعل الحال حكمي
 عند المولى ولا يحكم عليه بالرجوع الى احدهما بعينه وان كان احدهما الرجوع
 عنه ظاهرا قال الهندكي ولا يخفى عليك انه لا يجوز العزل باحدهما اذ ذلك
 قبل التين الثاني ان كوز في موضع واحد بان يقول في هذه المسئلة قولان
 فان غلب احدهما بالتسرع برحمة كوله وهذا شبهة ولو ما لفرع عليه فيكون
 ذلك قولنا لان قول المجتهد ليس عيب ما يرجح عنه وان لم يكن شيئا من
 ذلك ميدل على توقفه في المسئلة لعدم ترجيح احدهما للحكمين في نظره وجعلتها

هنا

والفرح
 به الادله من
 استدلال بها
 اذها صفا
 لامارين في من
 ام تعلين والالا
 لظن عند الطبع
 واماني نفس
 في التعدي من
 وهو البان
 امام الرازي
 متنافين في الحكم
 ولو لكانه غير
 فكم والتعدي من
 وتعلم والمانى
 قبله ونوع التعدي
 وور في العلوم وانا
 بابا الظنون
 من حكمنا به لان
 ونساقط الكعاص
 على حسب الامكان
 لاخرى **ص** فان
 الواجبات والساقط
 بد وتوقع على
 في على وايرها يتم

للغرض

قولان يحملان برضا ابن علي بن ابي طالب لوجود امارتين متساويتين ولكن
 ولا يزيد بهما مذهب محمد بن علي القدرين لان شياهما قول في المسئلة لوقوفه
 فيها وهذا فانه الامام في المحصول وانه المصنف وقال لا يدرك بحسب اعتقاد
 نسبه احدهما اليه ورجوعه عن الاخر غير معين دون نسبهما جميعا ولمسح العلى
 بهما حتى بين كالتصديق اذا علمنا نسخ احدهما غير معين وكلاهما في ذات الشئ عليه ما رواه
 من شئين وهذا حسن في قول الامام لكنه خلاف عمل الفقهاء في المسئلة واي انك
 صار اليها القاضي وهو ان له قولين وحكمهما التخصيص قال امام الحرمين في التخصيص
 وهذا بناء القاضي على اعتقاده ان مذهب الشافعي هو مذهب محمد بن علي الصحيح من مذهب
 ان المصيب واحد فلا يمكن منه القول بالتخريف وايضا فقد لا يكون القول بحجج واحده
 وسقط التخصيص منها واعلم انه قد وقع الجواز للشافعي لكن وقوعه في موضع واحد
 من غير تنبيه على ما يشعر بوجه احدهما دليل على التسليم ابو اسحق في شرح اللع عن
 القاضي ابي حامد المرورودي انه بشر للشافعي مثل ذلك الا في اضعه عشر موضعا
 نسبه عشر وسبعة عشر وهو دليل على علو شأنه اما الجاهل الاولي فلهذا التخصيص
 عمر في النظر والمأخذ والاشج في الدقائق وعلى ديبه لاظهار التي يوجب تخيرها في
 صدر منه اولاً ولا رافق عند كلامه عن نسبه للشافعي في المقال وقد يجاب عليه
 القولين من غير نظر عن معاصره واتفق في النسبه الثانية فان المذهب الثاني ادعوا وادعوا
 كان نظره اتم نفعاً وتحقيقاً وعلى ديبه فلم يكن من اذا ظهر وجهاً لرجحان محمد بن علي
 فعليه الاولي بل اقبل ملك وعذابي ما هو الاولي وصحة الحسن وما يدعي ذلك القولين
 من غير رجحان النسبه على ما شواها لم يرجح عنده وان هذين الاحتمالين لم يرجح احدهما
 في نظره فاطلق القولين بمعنى ان كل واحد منهما يمكن جعله قولاً لانهما معاً
 مذهبهم وقد وقع مثل ذلك لغيره في الله عنه في الشئ على نسبه وحصر الخلافه
 فيهم بين علي بن ابي طالب لان الشافعيان متصنفين وان غيرهم ليس اهلاً لذلك ولم يترك
 ذلك عليه احد بل ابعوه وفيه ايضا النسبه على المأخذ والخصا وجهتها في ذلك
 القولين فان قلت ولا معنى لوقوع النسبه في هذه المسئلة قولان اذ هو موقوف
 غير حاكم بشئ قلت قال الامام الحرمين في التخصيص هكذا القول ولا يجازي منه واما

وصه احاطه الى الشافعي ذكره لهما واستقصاه وجوه الاستدلال فيها **ص**
 ثم قال الشيخ ابو حامد مخالف ابى حنيفة فيها ارجح من موافقه وعكس الفعل والاصح
 الترجيح بالنظر فان وقف فالوقف **ص** ودرسي ترجيح احدا لتولين على الاخر
 بتاخره او بالاستعداد بترجيحه وذكرهما فرجحا اخر وهو ما اذا كان احدا لتولين
 موافق مذهب ابى حنيفة والآخر مخالفه فقال الفعل الموافق اولي وقال الشيخ
 ابو حامد المخالف اولي فان السامعي اما حاله لانه لا اطلاعه على دليل مستحق للمخالفة
 والاداه هو الاصح عند النوزي في شرح المهذب والروضة وهو بناء على مقتضى
 الترجيح في المذهب بالذمة كالرواية وهو ضعيف فان الذمة اما تظهر بانها في التل
 واما في الاجراء فالمدعي فيه نوع الدليل الاجزم كان ما صحى المصنف هو الاصح
 وقال بعضهم تصويب هذا الفرع يحتاج الى نظر فان احدا لتولين فيه اما ان يكون
 قبل الاخر او لا فان كان فالعمل بالماخوذ لانه كالجديد بالنسبة الى القدم
 وان كان فيما اذا قال لهما معا اولم تعلم فالعمل بالدليل باه ما خالف لا بعد اطلاعه
 على مقتضى مخالفته يقتضي تقدم الموافقه وينقد في الشريعة عشرة مسئلة التي تضمنها
 على مقتضى قولين معا هي قوله الصفة اعني احدها توافق اباحيته والآخر مخالفته
 ام لا وينبع من هذا التبع انهم لم يطرحوا القدم فان قول الفعل يقتضي ان
 يكون متقدما فان الشافعي وافق اباحيته في الاجراء ثم حاله لظهور دليل مقتضى
 المخالفه **ص** وان لم يعرف للمخبر قول في المسئلة فذكر في نظرها فهو قولها المخرج
 منها على الاصح والاصح لا ينسب اليه مطلقا بل مقيدا ومن معارضة فعل اخر
 للنظر تنسبا لطرف **ص** ذكر الشيخ ابواسحق انه اذا نص الامام في واقعه
 على حكم وفي الاخرى شبهها على خلافه لا يجوز نقل قوله من احدهما الى الاخرى
 ونحوها على قولين وانما تعضيب قوله لا يجعل قوله الا اذا لم يحتمل
 لقوله ثبت الشفعة في السمس من الدار فقال قوله في الخاقون كذلك
 قال الرافعي والمردود في المذهب خلاف ما قاله والى هذا الخلاف على المصنف
 بالاصح واذا قلنا بجواز الترجيح فصل منسب لقول المخرج لذلك المخبر عنه وجهان
 احصاه الشيخ لانه ربما يذكر في ظاهره الورد وجع وما خذها ان لادم المذهب

وسين ولكن
 المسئلة لموقف
 فيجب اعتقاد
 ما ولسنع العلى
 منه عليه ما رواه
 المسئلة وان كانت
 بين ابى حنيفة
 من الصحيح من مدعيه
 لان محرم وابعده
 في موضع واحد
 ترجح الدعوى عن
 عشر موضعا
 في التتم على
 ورجحتم في مال بما
 ودرجات عليه
 زاد علما ودرجيا
 رجحان صبر على
 نفس وما يدرك للذين
 لم يترجم احدهما
 الا لانها معا
 وحصر الخلافه
 ذلك ولم يذكر
 وجهها في دليل
 ان ادهم موقف
 بخاشي منه واما

هو مذهب والمخار انه ليس بمذهب ولهذا قال اراضي او لسان بقا هذا
 قياس قوله او قياس صله ولا يقال هو قوله والله انما المصنف بقوله لان
 الله مطلقا بل مقيدا وانما بقوله الى من معارضة بصريا سبب اختلاف الطرق
 في نقل المذهب ان يجب السامعي الحكيم مختلفين في صورتهن متشابهتين ولا يظهر
 ما يصلح للدين منها مختلف حسب الامتحان فبهم فترا النظر في كل طرفا وهم
 من نقل جوانبه في كل صورة الى الاخرى فيحصل في كل صورة منها قولان مفصوم
 ومخرج المفصوم في هذه هو المخرج في تلك والمفصوم في تلك هو المخرج في هذه وحسب
 مقولون قولان بالتعقل والتعرج اي نقل المفصوم من هذه الصورة الى تلك
 ومخرج فيهما وكذا بالعكس والعالم في مثل هذا عدم الطباق في الامتحان على التعرج
 بل ينقسمون الى فريقين فريق مخرج وفريق يمنع ويشترج فارقا منها يستند اليه
 وهذا هو منشأ الخلاف في ان القول المخرج هل ينتج اليه **م** والرجح تقوية
 احدا الطرفين **م** اي المتعارفين على الاخر ليعمل بالقوة وهذه عبارة المحصول
 وعبرية المناجح بالامارين عوض الطرفين واستخذه المصنف في ترجمه اذ استخرج الترجح
 في غير الامارين فلا ادري لم حاله هنا وقد اذاع المذكي في جعله الترجح
 عبارة عن التقوية التي هي مستندة الى الشارع او المهدد حقيقة والى ما به
 الترجح مجازا وهو غير ملائم له لحسب الامتلاح اذ هو في الامتلاح عبارة عن
 فسر ما به الترجح ولا يجوز ان يجعل عبارة عن التقوية قلت **ولذلك قال ابو**
الحسين هو الشروع في تقوية احدا الطرفين على الاخر وزاد صاحب البدع في الجهد
قوله وصفا لترح الترجح بدليل مستقل ولا يجوز لانه يودي الى استغال الى دليل
اخر اذ لا يتعلق للثاني بالاول بل هو متقبل بعينه فيكون تركاله وعدو لا
الى الثاني وهو معنى الاستغال **م والعلم بالترجح واحث وقال القاضي الامام**
طنا اذ لا يرجح لظن عنده وقال الصري ان ترجح احدهما **م ذهب الاكثر من**
الي وجوب العمل بالراجح سواء كان الترجح معلوما او مظلوما حتى ان المنكرين للثاني
عملوا بالترجح في طواهر الاحاديث والمخالفة فيه رجحان احدهما القاضي ابو كرهال
لا يجوز العمل بالترجح المظنون قال وانا اقبل الترجح المقطوع به كقديم النص

على التماس واما المظنون وهو الترجيح بالاوصاف والاحوال وكثر
الادله ونحوها فارداه واحالف فيه لان الاصل المترانه لا يجوز اتباع
شي من الظن لانه عرضه الغلط وانما حالنا هذا في الظن المستعمل
باعتبار الاجماع العاصبه رضي الله عنهم عليا والترجيح على بطن لا يستعمل بنفسه ولا
يصح على الاصل في عدم اتباعه واحسان الاجماع معتقد اصاعلي وهو
العقل بالظن الذي لا يستعمل المستقل والناهي ابو عبد الله الصركي ذكر
التسك بالترجيح فقال عند التعارض يلزم الضم والوقف ولا يرجح احد الاكثرتين
على الاخر وان بناه وقال الامام في الرهان هذا كاه الناصبي عن الصركي وهو
المقرب فعمل قال ولم ازد ذلك في شي من تصنيفاته مع تعني في وقال عنه ان صح
عنه لم يلتفت اليه فانه مسوق بالاجماع العاصبه والامه فاطبه بترجيح بعضهم
على بعض الادله وهذا معلوم بالضرورة ولا الغاف لم يفرس عدم الترجيح في الاجما
على عدسه في الترادفات فان هذه مسله من مشايخ الاخراد ومداد بل بعضهم
بالترجيح فيها ومن اكرم فتتبع نوع من التعبد في الترادفات التي في غيرها
من ولا ترجيح في القطعات لعدم التعارض **من** الترجيح مختص بالدليل
الظنيه والاجريان له في الدليل اليقينيه عقليا ونقله لان الترجيح نوع نوع
التعارض وهو غير متصور ايضا لانه لو وقع لزم اجتماع التقيض وارتفاعهما
وبعد الشرح المندي يربا بما حاصله انما كان هذا دليلا على منع تعارض
القاطعين في نفس الامر فيشمل للام فيه وهو غير ممكن وان كان على المنع في الاطمان
منسوخ لانه قد ساعد من عند المجتهد بيان معتداتها دليلا ان يقتضيان
ويجوز عن المدح في احدهما وان كان يعلم بطلان احدهما في نفس الامر وحيد
مصور تطرف في الترجيح الربا بناء على هذا التعارض بالنظر في الاموال المقدمات
والتركيب وترجيح بقوله المقدمات والتراكيب وهذا طريق عقليه العقل
ولا يدفعه ما ذكره **قلنا** ولا سيما اذا علمنا العلوم متفاوت **من**
والناخر ناسخ **ش** ان كان النارج معلوما والمهلول قابل للنسخ فالناخر
ناسخ للمقدم سواء كانا اثنين او خبيرين او احدهما ابه والاخر خيرا متواترا

الظن

بيان بنا هذا
بقوله لا نسب
لان الطرق
ما بين واليه
بكل فواتهم
تولان مضمون
ترجيح في هذه
وهو ان تلك
تصاحب على الترجيح
ما يستند اليه
الترجيح تقوية
عبار المحصول
بعد ادستع الترجيح
يعلم الترجيح
قته والى ما به
مطالاح عبار عن
لذلك قال ابو
المدح في الخد
اسفال اذ ليل
كاله وعدو لا
الناصبي الاصلح
لا لا ترون
والمتكبر للناكر
الناصبي ابو كره
به كقدم النصر

قال في المحصول فان قلت ما قول الشافعي هنا مع ان يذهب ان المترادف
 ينسخ بالخير المتواتر ولا بالعكس قلت المقصد من هذه المسئلة انه لو دعي لكان
 المتأخر باسما المتقدم والشافعي يقول لم يقع ذلك فليس بين معنى هذا وبين قول
 الشافعي منافاه واشار المصنف بقوله وان نقل المتأخر بالاحاد الى ان يكون
 المتأخر باسما المتقدم اذا علم المتأخر بالقطع **ص** ان نقل المتأخر بالاحاد عمل به
 لان دوامه مطنون **ص** اي لان الاصل فيه الدوام وهذه المسئلة ذكر
 محمد الربيعي في شرح الرهان له فيها احتمل من احدهما المنع لانه يودي الى استلزام
 المتواتر بالاحاد وهو ممنوع قال والظاهر القول ولا يكون بمثابة استلال
 قول العدول بنقل المتواتر وقال ابو العز القمحي كفي في التأخير بنقل الاحاد
 لا لاسان الكثرة بل لك فان علم قطعا انه لو نقل الصدوق تأخره حكموا
 بما على الاخرى ولم يسيروا مع انه يمكن ان يقال ان غلبة الظن بانها ما سخ
 مرجح لاحد الطرفين على الاخر فيعمل بالراجح وهذا الاحتياط **ص** والراجح الترجيح
 لكنه الادله والرواه **ص** فيه مسلمان احدهما يجوز الترجيح بغير الامد له
 خلافا للحنيفة فاحتمل تعدد بقوية الظن والاطمان اتوى من الظن الواحد
 الواحد لكونه اقرب الى القطع **ص** الثاني مرجح احدهما على الاخر كونه
 الرواه والخلات فيه اصعب من الذي قبله ولهذا واقف هنا بعض المحققين
 ونقل صاحب الميزان من الجنبه المنع عن اكثر اصحابهم كالشاذه والاشخبز
 الواحد مسلان كون متأخرا مكونا سائحا ولا معنى للترجيح ونقل امام الحرمين
 الخلال هنا عن بعض المعتزله وقال الذي ذهب اليه الاكثرون الترجيح
 بكثر العدد ثم نقل ان القاضي قال ما اري تقدم الخبر بكثر الرواه قطعا
 والوجه فيه ان المحققين اذا لم يجدوا متساكالا الخبرين واسوي رواتهما
 في العدالة والسنه وزاد احدهما بعد الرواه فالعريه قال وهذا قطع لا
 تعلم ان الصحابه لو تعارض لها خبران بهذه الصفة لم يطلوا الواثق
 بل كانوا يتدعون هذه قال واما اذا كان في المسئلة قياس وخبران متعارفا
 كثر رواه احدهما فالمسئلة ان ظنيه وهذا الذي ذكره القاصح حق **ص**

من

بالكثرة

في كتاب
 لوديع كان
 وهذا من قول
 الى ان يكون
 يا احاد عمل به
 المسله ذكر
 روي الى اسقاط
 ثابته اسفلال
 في نقل الامام
 خرايم حكوا
 بانها ما سخ
 بلوح الرجوع
 في الاماره
 ظن الواحد
 على الخريكين
 من العالمين
 هـ وان خبير
 امام الحرمين
 في الرجوع
 لرواه قطعا
 اسوي رواها
 هذا قطع لا نا
 الوا تعق
 خيران معارضا
 فما حق و
 سنه

في كتابه

ان لا يكون محل الخلاف الا في الصورة التي جعلها طيبه واماني الاول فلا مانع
 له نعم لو اجمع مرهه السنه وقوم العدد بان روي احد اكبرين بقه وروي الاخر
 جمع لا يبلغ احادهم يبلغ راوي اكبرا الاخر في السنه قال امام الحرمين والمسند
 لا يبلغ مبلغ القطع والغالب على الظن التعلق بمرهه السنه فان الغالب على
 الظن ان الصديق رضي الله عنه لوروي خبرا وروي جمع على لانه لكان له صوابه
 يورون وروايه الصديق استي **س** وان العمل بالمعارض ولو من وجه
 اول من الغا احدهما ولو سنه فالبها تاقب ولا تقدم الكتاب على السنه ولا السنه
 عليه خلافا لراعيهما **س** اما ربح احدا للدليل على الاخر اذا لم يميز العمل بكل واحد
 منها فان امكن ولو من وجه دون وجه فلا يشار الي ذلك لانه اولين
 العمل باحدهما دون الاخر اذ فيه اعمال الدليلين كالأعمال او ليس في الاعمال
 ومثاله حديث اثنا اهاب دفع فقلظهم مع قوله لا تسفحوا من السنه باهاب
 ولا عصب فيعمل الجطر على ما قبله ولسنه اي اذا تقابل ظاهرا الكتاب
 وظاهرا السنه سواء امكن الجمع بينهما من وجه صريحا اليه وقيل بحمله وتخصيص ظاهره
 بتقديم الكتاب لانه ارجح ومحدث معاذ وقيل تقدم السنه لانيان ومثاله
 قوله صلى الله عليه وسلم في العراجل سنه فانه عام في سنه العراجل سواء
 خبزيه وغيره مع قوله اولم خبز بز فانه لبعضي حرم كل لحم سواء خبز به الصمد
 وغيره ومعارض عموم السنه والكتاب في الخبز فمنهم من تقدم الكتاب وتخصيصه
 ومنهم من تقدم السنه وحمله ومنهم من يقول سقط فان امكن الجمع ولو من
 وجه جمعنا ولا يهتينا بالقابل ونقول اذ ذاك تقدم الكتاب ان كان السنه
 احادا وان كانت متواتره فساقى في لامة ان سنا الله تعالى وقد يقال ان هذه
 المسله هي عين المسله السابقه في باب العصبان مع عموم القرآن خيرا الواحد
 قال في المستصفي هناك خبرا واحدا اذا ورد مخصصا لعموم القرآن انفعوا على جوار
 الصديقيه بتقديم احدهما على الاخر لكن احتملوا في وقوعه على ربه مذهب
 فقال قوم بتقديم العموم وسيقدم الخبر عموم وسقا بلها والتوقف الى ظهور دليل
 اخرين وقال قوم ان كان العموم ملاحظه النصين مقاطع فقد ضعف الخبر

والعصا له مذهب
 اخرى وقد اعلم بعض
 من سنه العدد وبعضهم
 في السنه

في صحيح ابن خلدون

ومنه صرح على بعد سنه
 المشان على لوجه الكفر
 نظير احدها بالاشرف

الرسايط وعلوا لاسناد لان احتمال الخطا فيما نقلت وساطة اهل وما رجت
 الحفاظ الجهادية تطلب علوا لاسناد وتفخره بالنها لغيره الراوي سوات
 ارواية بالمعنى وباللفظ وسيم قال ان روي باللفظ فلا يرجح بذلك والصحيح
 الاول لان للقيمة مزية التتميز من ما يجوز ومن ما لا يجوز بخلاف الماهل
رابعا ان يكون احدهما عالما باللعنة والتحولان العالم بهما مكسب الصغى
 عن مواع ان ذلك فكان الوثوق بروايته اكثر قال الامام ويمكن ان يقال هو
 مرجوح لان العالم بهما بعد على معرفته فلا بالغ في الحفظ والمجاهل بهما
 يكون حافيا بالغ في الحفظ خاتما ان يكون احدهما راجحا على الاخرى وصف
 يعلت طن الصدق كالورع والاضبط والظننه ولذلك رجح اصحابا روايه
 ملك وسعيان عن ابي حازم حديث روي حثكها بما معك من القرآن على روايه
 عبد الله بن ابي حازم وزايد عن ابي حازم بلفظ مدكها لان ما نقلت وسيا
 اعلم بها وادنى واصط وقوله ولوروي المرجوح هو ما رجع اى مرجح بذلك
 ولو كان الراجح ياروي بالمعنى والمرجوح روي باللفظ وقد سبق ذكر
 الخلاف فيه في فقه الراوي سادسها حسن اعتماد الراوي فروايه غير
 المتبدع اول من روايه المتبدع كذا قطعوا به ومنه احتمال اذا مات بد
 يدها به الى ان الكذب كبر او كبيره فان ظن صدقه اغلب سابع شهره عدلته
 وفي معناه شهرته بالصفات السابقة مزورع ووطنه وعلم تامس كونه مزور
 بالاختيار والممارشه مقدم على معرفت عدالته بالتركيه لان الخبر اضعف من
 المعايير **بائسها** كره المزيكين للراوي ولهذا قدمنا حديث بشرع في من لا يكره على
 حديث ظنن عاشرها روايه معروف النسب راجحه على روايه مجهوله قاله
 في الحصول وقال الامدي وابن الحاجب تقدم مشهور النسب وعلله الامدي ان
 احتزان عما يوجب بعض ميزته المشهور يكون اكثر واخا والمصنف انه لا
 يرجح شهره النسب ولهذا ضعفه **والاول** افوك لان من اشتر مشهور النسب
 قد يشاركه ضعيفا الاسم في حادي عشرها من شرح تركيته على من حكم بشايدته
 وعمل بروايته وهذا تابع فيه الامدي وغيره وقد تقدم في المباح من بيت

افضه فان
 تعذر وعلم
 الجمع والترجيح
 الجمع والترجيح
 تعذر فاما
 الخاله الاول
 للتقدم سواها
 اذ المصنف ساطا
 فتسواى بان
 للتقدم بل يجب
 طلب الترجيح
 كمن تعذر
 منها واما الرجح
 لم يجوز ان يكون
 كلكه الثالثه
 مما لا يجوز
 وان يكون هو
 تحت الرجوع الى
 وكان سعى للمصنف
 تساوى في العموم
 في اخر القصص
 حج بعوا لاسناد
 ولوروي الرجح
 اول يجب
 ثانياها بقله

عده الله بعلم من روى عنه على ما راد به فَعَدَّكَ بغير ذلك والمراتب عنده ثلثه
 التمديل بالاحتياط ثم بالعمل ثم بغير ذلك تأتي عشرها حفظ المروي أي بان
 تحلى لفظ النبي صلى الله عليه وسلم والآخر نقله في الجملة كقول أبي محمد وزن
 لغير رسول الله صلى الله عليه وسلم الإذان تسع عشره كَلِمَةً وروى عبد الله الإذان
 بلا مرجع لا يحكيه لفظا عن النبي صلى الله عليه وسلم مائة عشرها حفظ المروي
 أي بان ذكر السبب على من لم يذكر ولزيادة الاهتمام من جاني السبب
 بغيره ذلك الحكم رابع عشرها أن يكون أحدهما يقول على حفظه فما روى
 والآخر على كتابه فالأول أو الثاني لعله يعتبر الخط من نقص وتغير قال الإمام
 رحمه الله قال المصنف وهذا الاحتياط يعدل ذهب بعض العلماء إلى أنه لا
 يصح بروايه من يقول على كتابه قال أسهب سبل مالك أبو ظر لا يحفظ وهو
 ثقة صحيح أبو محمد عنه الأحاديث قال لا يوجد عنه أحاديث أن تزداد في كتبه
 بالدليل فدلت على هذا الاحتياط في إذا كانت النسبة محفوظة عنده وهي
 لخط صاحبها أو تزعم الحافظ وما ذكره من نظرون النقص للخط معارضه من نظرون
 النسيان والاشتباه إلى الخط دون كتابه خاصة عشرها بان يكون أحدهما
 سبعين عاقلًا والآخر من وراء حجاب كروايه العثم عن عائشة أن بريرة بنت
 رويها عبد روه مسلم على من روى أنه كان حرامان عائشة عمه القاسم وضع منها
 ستمائة لانه صحتها بخلاف الاثور سادس عشرها كونها من أكابر الصحابة
 لغريه غالباً من مجلس النبي صلى الله عليه وسلم والمراد بالأكابر رؤساء الصحابة لا
 الأكابر بالسنن وعن أحمد روايه انه لا يرجح بذلك ونظيره كونه أكثر صحبة فيقدم
 ولهذا قدموا خبر عائشة في صحة صوم الحب على روايه أبي هريرة انه لا يصوم له وإذا
 قلنا بتقديم روايه الأكا بر على روايه غير الأكا بر فيسعى أن يقدم روايه الخلفاء
 المروي عن علي بن عمر ولذلك كان علي رضي الله عنه يخلت الروايه وسئل روايه الصدوق
 من غير خليف سابع عشرها كونه ذكر التخرج على روايه المرأة لان الضبط مع
 المذكوره اشرف هذا ما تخبر المصنف وهو ضعيف والصواب ما قاله
 المستاد انه لا يرجحها وقال ابن السهاني في العواطف انه ظاهر المذهب

هذا الاحتياط في
 إذا كانت النسبة محفوظة
 عنده وهي

ولم يذكر الاول الا احتمالاً له وحكي ان الكفا الطري لا تقا عليه فقال اعلم ان
لا تتكرر نفا وتا بين الذكور والاناث في جوده الفهم وقوع الحفظ ومع
هذا كله لم يقل احدان روايه الرجال ^{مختصة} على روايه النساء ولم يراخذ
من المتقدمين ذكره مع استقصاهم وجوه الترجيح وكان لما منع من ذلك ان
الذي لم يتحقق الترجيح بحجوعه الى غير ما وقع الادعاج به وبظهوره النفاوت
بين المتعارضين والنفاوت بين المذكور والامانات في قوة الحفظ امر كلي رجوع الى
الحس كما يقال الغرض عمل وهذا النوع لا يظهر رجوعه الى اجاد الحس فلا
يتمتع في التفاصيل وقد نرى من امراه اصطن من الرجل واذا حفظ ما دام يظهر العاد
في عين الجفيم ينظر الى الحس وانما ينظر اليه في تمهيد الصواب وذلك الى السمع
كما فعل في سنان النسوة مع الرجال وهذا مقطوع به لا ريب فيه انتهى وفي
المسئلة من ذهب اليه الفصل بين ان يكون المروي في احكام النساء تقدم على
غيره لان هم من الرجال اكثر وان كان في احكام غيره قدم الذكر كحكاية
الاسادنا من غيرها يكونه خراً وهذا ضعف كما لذي قبله قال السمعاني والجزية
لاننا نرى لها في قوة الظن ما سعى عنها كونها متأخراً للاسلام لانه لم يخط احد
الامر من وكذا اذا كان احدهما متأخراً للصحة ولذلك قد مواخرا في صدره
ان النبي صلى الله عليه وسلم سلم من ابي بن وتكلم على حديث ابن مسعود في الولا في
الصلاة وقد رواه ابن عباس في الشهد على روايه ابن مسعود ونسب
ابن السمعاني عن الحنفية انه لا يقدم بهذا لان المتقدم قد دامت صحبته الى حال
رفاه النبي صلى الله عليه وسلم فلا يكون للمتأخر ترجح عليه قال وما قلناه اول
لان سماع المتأخر يفتن تأخيه وسماع المتقدم يحتمل التقدم والتأخر فالتأخر
ساعه معين ان يكون اوله ولهذا قال ابن عباس كما تاخذ بالاحداث فالاحداث
انهي واما ابن الحاجب والهندي فخر ما تقدم روايه متقدم الاسلام وتايبا
فيه الامدي وعلله بانما تقرر قوة الظن لزياد اصلته في الاسلام وخرجه
فيه كثر الهندي ذكر هذا في الترجيح بما رجح الى نفي الراوي ثم ذكر
في اواخر الباب فيما يرجح الترجيح بما رجح ان التأخر للاسلام تقدم مطلقتا

لست عنده ثلثه
المروي في اي بان
ل اي تجزوه
وي عبد الله الاذان
سرها حفظ المروي
حكي السب
حفظه ما يرويه
غير قال الامام
من العلاء الى انه لا
من لا يحفظ وهو
ان زاد في كتبه
نوطه عنده وهي
من طرق
ان يكون احدهما
به عفت وكان
القاسم فسمع منها
كالصحابه
سنا الصحابه
ما اكثر صحبه تقدم
انه اصوم له واذا
تقدم روايه الخلفاء
قبل روايه الصادق
لان الضبط مع
ان ما قاله
اهو المذهب

وهذا منه رجوع الي قول الجمهور العشرة كونها متحلا بعد التكليف وهو ينهل
 ما اذا لم يرو شيئا الا بعد بلوغه تقدم على من لم يرو الا في صباه ان البالغ
 اقرب الي الضبط وعلى من روى البعض في صباه والبعض في بلوغه لاحتمال
 ان هذا الحديث من المتعمل في الصا ويشمل بعينه بالتكليف من روى حال
 الكبر او حال الكبر والاسلام فان لم يرو الا في الاسلام تقدم عليه احاديث والغير
 كونه غير مدلس مقدم على روايه المدلس اي ان كان تحت لقب روايته
 والا فليس هو من باب الترجيح وكان المصنف استسحب عن نفسه لذلك الثاني
 والعشرون كونه اشهر باسم واحد تقدم على من اشهر باسمين لاحتمال
 فقد اخرج مجروح باحدها الثالث والعشرون كونه مما شتر للواقعة فانه
 اعرف بالقبضه من الاخر ولذا قدم الثاني روى اي رابع في نطاق النبي صلى
 الله عليه وسلم فهو حلالا على روايه ابن عباس انه كان مجربا الرابع والعشرون
 كونه صاحب الواقعة روايه منه انه ان شتر الله صلى الله عليه وسلم ترجحا
 وهو حلال رواه مسلم امام احمد والعشرون كونه روي باللفظ على الرواية
 بالمعنى والشكوك في كونه مرويا باللفظ او المعنى حتى ترجح الحديث المتماثل على
 ضعفه واحده مرويه بلفظها على ما كلفه مروى بالمعنى السادس والعشرون كونه
 لم ينكر الاصل روايه الفرع فيه مقدم على ما انكم مثل ابن ابي عمير ما حدث
 به عنه عمر بن دينار من حديث ابن عباس انه كان يعرف بعض اصحابه رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بالتكثير وهذا اذا صحتم على انما رواه فان لم يصحتم وحمل امر شكهم
 في نفسه على التسيان ولا يظهر مبرر حوسنة وقد كانوا يحدون بعد ذلك
 عنهم روى عنهم كما فعل سهل في حديث بعضا باليمن مع الشاهد وقول المصنف
 روى الاصل في بيان المحصول والمراج وقال في المصنف شرحه الصواب
 زيادة اليه الراوي وحديثه بالكليه السابع والعشرون كونه في بعض
 مقدم على ما تقدم فيه الصحة في غيرها ولو كان على شرطها لان الشهر فيها
 تنطبق اليه لما قيل ما ليس لغيرها وان سادها ما في ذرحه الصحة ولذلك
 قال الاستاد وغيره ان كل ما فيها مقطوع به من القول فان فعل فالقير فالصحيح

من

لازل

شان

لا زابا العصاحه على الاصح والمشتبه على زياده والوارد بلفظه قرين والمدي
 والمشعر بعلوا الرسول صلى الله عليه وسلم والمذكور فيه الحكم مع العله
 والمقدم فيه ذلك العله على الحكم وعكس لنفسه وانى وما فيه تصدي
 او ما كد وما كان عموما مطلقا على ذي السبب الا انما هو في السبب العام
 البش على النكح المعينه على الاصح وهي على الثاني والجمع المعرف على ما من
 وانقل على المشتبه المعرف لاحتمال العهد فالواو ما لم يخص وعندي عكسه ولا
 خصوصا والاقضا على الاشارة والاماء وبرحمان على المبرزين والمواقف
 على الثالثه وقيل عكسه **س** الترجيح لعشاش من يقع بانورا دلها كونه
 عن لفظ النبي صلى الله وسلم والآخر عن فعله فالقول اولي لان دلاله اللفظ
 غير مختلف فيه بخلاف دلالة الفعل ولان ما فعله الرسول صلى الله عليه
 وسلم يحتمل اختصاصه به ولا يتميز احداهما عن الاخر الا من فصل بخلاف اللفظ
 فانه يتميز بلفظه **س** ان يكون عن فعله والآخر عن تقريره فالفعل اولي
 لان دلاله المقرر على الشريح مختلف فيها ونظرا لاحتمال ايها اشده
 في الفعل فكان **س** اجتمعا **س** نصاحه احدا للفظين مع ذلك الاخذ
 ومن الناس من لم يقبل بالتركيب والمخ في قوله وحمله على ان الاوادي رواه لفظ
 نفسه **س** راعها قال نوم بفتح الالف على التصحيح لان اللفظ على الله عليه ولم
 كان اضع العرب فلا يظن بعربا لافصح والمخق وبه جزم في المزاج انه لا يفتح
 به لان البليغ قد يتكلم بالافصح وبالاصح لاسبابها اذا كان مع روي لفظه
 لا يعرفون سوى تلك اللفظه النصيحه لخصا فزاهم وانما قال لان ازيد
 العصاحه ولم يقل لا الافصح كما قاله في المزاج لان الافصح ان يكون في كلمة
 واحد لغتان احدهما اضع من الاخرى والا زيد فصاحه ان يكون في
 كلمات من الافصح والافصح ولكن الافصح فيها اكثر طامتها اشتغال احدهما
 على زياده لم يتبع من الاخرها الا اشتغالها على زياده علم كالنكبة العديسقا
 تقدم على روايه الرابعه **س** احدهما الخبر المشتمل على لفظه قرين والاصل
 راجح على ما ليس كذلك **س** بعها الذي يرجح على اليك لان المتراب

تلف وهو يشتمل
 انه ان البارع
 في بلوغه لاحتمال
 من روي حال
 م عليه احاديث والقرين
 قيل روايته
 ذلك لان الثاني
 لاحتمال
 ثلثا لواقع فانه
 في نواح النبي صلى
 الرابع والعشرون
 به وسلم ورجحها
 لفظ على الرابعه
 المشتمل على
 والعشرون كونه
 في بعد ما حدث
 روى رسول الله
 وحمل امرئكم
 بعد ذلك
 هذ وقول المصنف
 حجه الصواب
 كونه في العصب
 لان لشبهتهما
 صحه ولذلك
 على القرين فالاصح

لا بد

مناخذ عن الإجماع والمكيات منفصلة الأقليل والقليل المحي
 بالكثير نما يفسرها مرجع الخبر الدال على صلواته على الرسول صلواته
 عليه وسلامته على البشر كذلك لأنه يدل على تأخيرها فإن الزيادة
 العظيمة على شأنه وظهوره كانت في آخر الخبر وقال الإمام أن دل
 الأول على علو الشأن والثاني على الضعف ظهر بعدم الثاني أما إذا
 لم يدل الثاني على القوة ولا الضعف فمن أين يجب تقدم الأول
 عليه ورّد بأن المشعر يعلو الرسول معلوم التأخر أو تطوونه وط
 لم تشعر بذلك مشكوك فيه بل مرجح الأول تاسعا المذكور فيه الحكم
 مع علته مقدم على ما لم يدل فيه علته لأن ذكر علته يدل على الإصمام
 به لحديث من يدل دينه فاضلوه مقدم على حديث النبي عن قتل
 النساءه سطر الحكم فيه توصف الردة وهو مناسب لأهلقت مناسبة
 بالنسبة إلى الرجال والنساء لفظ النساء لا وصف فيه فإلحقه
 على الجنان ومن هذا القبيل أن يكون أحدهما مقرونا بمعنى ظاهر في المناسبة
 والآخر خلافه ع شرها المقدم فيه دلاله العلة على الحكم أقوى
 من المقدم فيه الحكم على العلة وهذا لم يدل به الأصوليون هنا بل هو
 من إبداعات المصنف وهو يتأخر على أن الأول أقوى من الثاني وهو قاله
 الإمام في الحصول في الكلام على الإجماع يقال يشبهه أن يكون تقدم العلة
 على الحكم أقوى من المشعر بالعلة من الثاني لأن الطرد واجب في العلة
 دون العكس وعلس النقشواني الأمر معترضا على الإمام بأنه إذا
 تقدم الحكم تطلبت نفس السامع العلة فإذا سمع وصفا معقبا بالفاء
 سكت عنه وركنت إلى أن ذلك هو العلة وأما إذا تقدم بمعنى
 لم تعلم بعد حكمه مثل السارق والسارقة فالنفس تطلب الحكم ولذا
 صار الحكم مذكورا في هذا ذلك قد يكفي في العلة بما سبق أن كان
 شذوذا المناسبه مثل السارق والسارقة وقد لا يكفي في تطلب العلة
 بعد ذلك بطريق آخر بان يقول إذا سمع إلى الصلوة فاعتلوا وجوهكم

صلى الله عليه وسلم

تقدم
بل

يعطى

تعظيما
 ولودك
 الوصية
 استعار
 طوال
 الثاني
 عرف ك
 من ذلك
 ك
 على ما ليس
 باطل
 دلائل
 بدالة
 وغاير
 في تعي
 فهو عموم
 مرجح
 مثل
 ان فلا
 نظر الع
 ولهذا
 وقد
 الجمع
 صور
 الشرط

الاول والقليل الحين
ول صلوات الله
خير فان الزيادة
ل الامام اذ دل
الثاني اما اذا
قدم الاول
او تطهونه وط
لمذكور فيه الحكم
دل على الاضمار
التي عن قتل
سب لعلها تباينه
فيه فامر حمله
ظاهرة المناسبة
على الحكم اقول
بور هنا بل هو
ثاني وهو ما قاله
ان يكون تقدم العلة
واجب في العلك
وامام بانه اذا
ما معصيا بالفا
اذا تقدم بعتنا
الحكم فلا اذا
اشيق ان كان
في ظلك العلة
فما عملوا في حرم

بعض

تعلما للعبود واما في ما اذا تاخر ذلك العلة فلا يجوز ذكر علة اخرى قال
ولو ذكرنا قضا فتكان الاشعار با عليه على غير ما قاله الامام كيف ورتب الحكم
الوصف على الوصف عن الامام فتعني العلة وان لم يكن مناسبا ولبز مهم ان يقولوا
استعار قول القائل اما الطوال فاكر موهم بالعلته اتوى من اكرموها واما
طوال وليس كذلك لامكان قول القائل في الاول لم اجعل الامام علة دون
الثاني واما قول القائل استعار العلة بالطول اقول فهذا الثاني الذي
عرف كونه علة قبل الالام او قبل الحكم اما اذا كانت العلة فيه مستندة
من ذلك الالام فلا تاتي فيه ما ذكره حادي عشرها ما فيه تفديد على ما يكون
كذلك لقوله من مام يوم التلك فتدعي بالعام ثاني عشرها ما دلالة قوله
على ما ليس كذلك كقولها انما مرة لاحت نفسها بغير دن وليها فتا جها اطل مكانها
باطل فتا كما باطل فانها راجح على ما ترويه الحنفية الامم احق فسما من وليها لولم
دلالة على المطلوب ومثل كلامه ما لو استويا في فانه النظر لكن ما كذا حدتها
بدلالة شيان فهو راجح على غير التاكد الث عشرها العام اذا ورد على سبب
وعاصمه عام مطلق فان تعارضها فيما عدا صوره السبب العام المطلق راجح للملان
في تعميم الوارد على سبب صحبه اصحابا قال امام الحرمين ولو قلنا انه عام
فهو عموم ضعيف لتعين محل العرفه وهو السيد في امتاز احد الظاهرين فهو
راجح قالوا وهو كما لو اجرها من بدل فيه فاقبلوه على عمومه وقصر ما فيه عن
مثل النساء بالحريات واما اذا تعارض في صوره السبب العام في السبب تقدم لنا
ان قلنا ان الوارد على سبب محضه نظاهر ان حبيد يكون خاصا والخاص تقدم
نظ العام وان لم يتل به فلذلك لان دلالة على السبب التي ورد عليه اقول
ولذا لا يجوز تخصيصه بالنسبة اليه واعلم ان ما ذكره المصنف في التفصيل متعين
وتداسارا اليه ان الحاجب وصرح به اصحابنا منهم سليم الرازي في الترتيب وفتح
الشمع وتاخره مع الشخ ابي اسحق وهو بان العام الذي لم يرد اول فيما عدى
صوره السبب ولم يفتق الهندى على هذا نقله ذلك هنا رابع عشرها العام
الشرطي الذي في معرفه الشرط كاي ومن وما راجح على النكته المنفيه فان الاول بينه

بعض

السلام

من

معنى التعليل ليكون ادل على المقصود من الشرط والحيند فاعا العام الشرطي يجب
 القاء السببه الحاصله بالشرط والقاء العام غير الشرطي لا يوجد غير القاء العموم
 مقسده اخرى فكان ادل لذلك وهذا ما قطع به ان الخاطب وغيره وويده قول
 الموصول هناك ان عموم الاول بالوضع والباقي بالقرينه وحزم الهذلي هما مقدم
 القصره المنفيه على غيرها من انواع العموم ولم يوجهه وقد وجه بقوله والباقي
 من وجهه بعدا للعموم فان مراد لا يدخل في الدار وان لم واحد بعد خلفا
 في العام بخلاف غيرها من انواع العموم فانه يخرج واحد من افراده لا يعد خلفا
 بل يدخل على التصحيح ويحي قول ثالث انها سوا فان الامام في الزمان شكوى من العام
 الشرطي والنكته المنفيه في معنى العموم وادعى القطع بان العرب وضعته لذلك
 وادعى ان الخاطب قال والعموم الشرطي على النكته المنفيه وغيرها وانما حدث
 المصنف غيرها لانه لو ختم طريق ادل وقوله وهي اي النكته المنفيه على اي
 العمومات كالعرف بالدم والمصاف وغيرها ولهذا قيل ان ذلك النكته على العموم
 بالوضع والعموم في الباقي على القرينه وقوله والجمع المعرف على من وما مراد
 غير الشرطين بان يكونا للاستفهام ولا بد من هذا القيد والناقض لانه فانه قد
 ان الشرطي اعلاها تكفي كون في رتبته لانه وحاصله ان الجمع المرفوع راجح على
 ما ومن لم يكن حملين وما على واحد وعدم امكان حمل المجموع على واحد
 فكان المخصوص قمين وما اقرب وقوله والكل اي الجمع المرفوع وما من راجح
 على اسم الجنس المرفوع بالدم لان الملايه لا يحملها العبد او حمله على بعد خلاف
 اسم المرفوع لا يحمل العبد احتملا لاقربا ولذلك قال اكثر المحققين انه لا يعد العموم
 خاصا عنها تقدم العام الذي لم يخص على العام على الذي خص لان الذي دخله
 التصدير صار محاذ للمرفوع اليه عن تمام اشتباه والاختلاف في حقيقته بخلاف الاول
 فانه حقيقه ولم يختلف في حقيقته هكذا قالوا قال المصنف وعندك عكسه
 يعني لانه اذا كان الغالب ان كل عام يخصص او انه ما من عام الا وقد خصص
 فالمخصوص اول لانه الحق الغالب فاطمانت النفس ولم يطرعه بطرق
 التخصيص اليه بخلاف الباقي على عمومته فان النفس لا تستقيم ذلك وهذا

أشهر

الاحتمال

الاحتمال
 كونه
 كان
 محتمل
 لوجه
 اختلاف
 اي
 والحله
 وقول
 احدهم
 لان
 الهذلي
 عن
 والعبد
 على
 وما
 الرجز
 والا
 الاخر
 واليه
 الشرط
 منه
 المرفوع
 الثاني
 البراء

ليس من باب الرجوع لغير ما فيه النسخ لكنه ضعيف والام بيع دفعه هو انما البيع
 دفع الحكم الشرعي به ما سها كون احدها متبنا والآخر نابيا وهما شرعيان كخر
 بلال واسامه في الصلاة في الكعبة فالتبنت مقدم على الثاني عند الفقهاء لزيان
 عليه وعكس قوم وقال القاضي عبد الجبار وسادبان لان التبنت اركان معين
 وبان علم فالثاني يعترض بالاصل فعنا رضا وابعضا يتقدم الثاني الذي هو الاطلاق
 والعناق وهذا احد المصنفين قول ابن الحاجب ان الخبر الموجب للاطلاق العلم
 راجح على المريل لهما لوافقته النبي الاصيل قال وقد يعكس فيقدم الثاني الاطلاق
 والعناق وهو رأي قوم ونحو من كلام المستصفي مذهب حاشيها لا يتعارضان
 لاستناع التعارض بين العلقين لاحتمال وقوعها في حالين فلا يكون بينهما تعارض
 وانما تدرت المسئلة بالشرعي لان النبي الاصيل في عين المسئلة السابقة في المنازل
 والقرءا لها كون احدها امرا والآخر نصيا فالنهي اول لان طلب الترك منه
 اشدد من طلب الفعل في الامر ولهذا قال كثير من قال الامر لا يعبد الا كراد ان
 النبي فيه وانما كون احدهما امرا والآخر نصيا فالامر اول لانه امر
 ولازمه حمل لام الشرع على الحكم الكلبي فان المباح لا تكليف فيه وقيل البيع
 اول ووجه الهدى لانه لو رجع الامر لزم منه تعطيل البيع بالكلية ورجوع
 البيع فيه ما يدل الامر بصره عن ظاهره والتاويل اول من التحليل حاشيها
 كون احدهما امرا والآخر خبرا فالخبر اول لان دلالة على النبوت والتعق
 اتوى من دلالة غير دلالة لولم يعقل به لزم الخلف في خبر الشارع وبه يعلم
 او صوره المسئلة في خبر المفسر يخرج ما صيغته خبر ومعناه الامر فكما امر من
 سادسها كون احدهما خبرا والآخر نصيا لما سبق سابقا خبرا المحط على الاباحه
 للاحتياط وقيل بالعلين لانهما حكمان شرعيان وفي ذلك استويان ووجه
 في المستصفي وحقاه المذكور من ابي هاشم وعيسى بن امان فاستها كون
 احدهما نصي الوجوب والآخر الذب فالوجوب اول لما ذكرنا تاسعا
 كون احدهما نصي الكراهه والآخر الذب فالكراهه اول لما ذكرنا عاشرها
 كون احدهما نصي الكراهه والآخر نصي الاباحه فالذنب اول قال

علمه

الهزلي

الندى ويمكن ان يرجح الاباحه لانه متاخر بالاصل فيجاءت الفعل والترك
 وكونه اعم واسهل من حيث انه مفوض الي غيره الكلف ومن حيث انه لا احتمال
 في الصيغة الداله عليه بخلاف النذب فانه ثبت لصيغته الامر وفيما الاحتمال
 في هذا الاحتمال عبر المصنف بالاصح حادي عشر ها التباين في العدد الموجب له لان احد
 تارة بالشيء وفي وجه لا محتمل انها سواء درجته الغزالي كان الشبه لغير
 في بونه شرعا الا ترى انه ثبت لجزء واحد والناس مع الشبهه فيها وان
 الحد انما يستقطب بالشبهه اذا كانت في نفس الفعل فيبصره قوم ونقطه قوم كالولي
 في نطاق الاول ولست هنا احالات في نفس الفعل وانما تعارض احكام فيه مكانا
 سواء وقد يظن ان الخلال لعقل فان القابل السادي يؤول قوله لتقديم الثاني في
 يتعارضان فينبغى ان يرجع الي غيرها ان كان هناك دليل شرعي والاصح الامر
 على الاصل ميلزم في الحد والصواب انه معوي فان الاول يقول في الحد بالحكم
 الشرعي والآخر يقول بالبقا على عدم الاصل ما في غيرها كون احدهما ثبت
 حكما معقول المعنى والآخر غير معقول الاول اولي بان اعياد الكلف له اكثر
 فيكون اشرف الي القول واقضي الي الوقوع فيكون حصول مقصود الشارع اعم
 وانه اكثر قابله لانه لم يعلقه بالناس بخلاف غيره المعقول بالاعتراض المبت
 للحكم الرضعي اول من ثبت للحكم التكليفي لان الرضعي لا يوقف على ما يوقف عليه
 التكليفي من هليله الخاطب وفيه ويمكنه من الفعل فكان اولي وقيل بالعكس
 ذلكا الندى لانه مقصود بالذات ولا تعاد اكثر من الاحكام فكان اول م
 والموافق دليل اخر وكذا مرسل او محتاجا او اهل المدينة اذ لاكثر في الاصح
 والسما في مواضع الصعابي ان كان حيث مبره النص كزينة الفرائض وربعها
 ان كان احد السبعين وقيل الا ان مخالفتها معاد في الخلال والاحكام اوزيد
 في الفرائض ونحوها قال السامعي وموافق زيد في الفرائض يعارضه على ويغاد
 في اقسام غير الفرائض فعلى س ترجح الخبر بالثبوت بما راجه يعنى بما راجه
 احدها لدليل اخر من كتاب او سننه اذ اجماع او ما من في الاخر غير موافق للموافق
 اول ولهذا قد ساعدت عائشه في التمسك على حديث ما منع في الاستسار لموافق

فعله هو انما يصح
 وهما شرعيان
 والفقهاء لزياد
 ثبت ان كان معه
 الثاني الا في الطلاق
 في الطلاق والتمسك
 في الثاني الطلاق
 بالاعتراضان
 كون منها تعارض
 السابعة في المنازل
 طلب الترك منه
 بدل التكرار ان
 اولي لانه امر
 في وجه وقيل المبيع
 مع الكليه ورجع
 لعل حاشيها
 التوثق والتحقق
 شارع وبه يعلم
 امر فكما امر
 خبر الخطر على الاحكام
 نوبان ودرجه
سما كون
 ذكرنا تاسعا
 لما ذكرنا عاشرها
 فالندى اولي قال

الندى

قوله تعالى فما فعلوا على الصلوات ومن الجاهل وطه ايقاعا اول الوقت فاسها
 موافقة احدهما الخبير من ان لم يفعل بحجته لان التعارض في الترتيب في النفس
 ولهذا عمل المناجعي بالمثل اذ اعتصم بمنزل والحق به العزالي ما اذا اعتصم حرم
 مردود عنه لكن قال به بعض العلماء قال هذا مرجح لكن بشرط ان يكون فاطما
 بطلان مذهب العالمين به بل يرى ذلك في محل الاجراء فانها لو وافقت
 لقول صحابي اى لم ينسره فان ينسره وسكت عليه الاخرون وقلنا انه اجماع
 صار فاطما وسقط الطرح بمقابلته وفيه خلاف سندكم وانما موافقة
 لبعض أهل المدينة وان لم نقل ان اجماعهم حجة كما قد مر روايه افراد الا قامد على
 روايه اى محدون وعليها الا قامه سبع عشر كلمة على انه صح من ابي محمد وادان
 دوام افراد الا قامه قال النبي وهو ضعف روايه شعرا اورد على ان
 المرصاد الى افرادها وذكر الكا الطري هذا الترجيح بالنسبة للروايه فقال
 حديثه منقول تمكده واخره من المدينة تقدم روايه المدينة مرجح ان الحكم تراخ
 وان انفتحت له غزوات الى مكة كانت كما موافقة لادك اذا كان الاخر لا يجرى
 اجماع عليهم لان الاكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الاقل هذا ما جزم به كثير
 ومنع اخرون منهم العزالي مرجح حصول الترجيح منه لانه لا حجة في قول الاكثر ولو
 شاع الترجيح بمذهب بعض المبردين لانتداب الاجزاء على البعض الاخر والخمين
 انه ان لم يكن في مقابلته الاكثر لا شذوذ ترجح به لانه اجماع على احد القولين
 وهو من باب تقدم الدليل على ما ليس بدليل ان قلنا بحجته وان لم ينته الى هذه
 الحالة فلا يرجح بالكثر وفي موافقة الصحابي مذاهب احدها يرجح به كاسبق
 والناهي لما على عدم حجته والنايات المنصلي بن ان يكون ذلك الصحابي يمشد
 له الشرع بمزجه المدرك في ذلك المنام لا فان لم يسهله الشرع كان قوله
 لقول غيره من الامية وان يسهله كونه في الفرائض يرجح به ونسبه امام الحرمين
 للشافعي والرايع مرجح موافقة احدا الشيخين اى لا وجرى اكا تس يرجح به بل
 احدا الشيخين انما ان حقا لهما معاذ في الحلال او احترام او زيد في الفرائض نحوها
 وهو اقرب من الثالث فان الماخذ بمغيرتها بالنسب واصحاب القول الرابع يقولون

روايه
 رخصه

قوله اذ صلتم زيدا واعلمتم معاذوا فصالح على خطاب سماعي لمخاطبين لم يكن
 منهم ابو بكر ولا عمر ولا عثمان فلم يدخلوا فيه فلم يلزم كون من ذكره ارجح
 من اللانة بما ذكره وهذا هو الظاهر قال الساجي واذا كان نصان احدهما
 اعم اجدد بالاحص فالنص على ان زيدا اخص من النص على ان معادا اعم
 بالحلال واحرام فخرج قول زيد في الفرائض على معاذ وعلى علي وعلى
 غيره انه ما ارضكم زيد واعلم بالحلال والحرام معاذ واقصا على والنص
 اعم من الكل بالنسبة لزيد اخص من الجميع وبعد معاذ وبعدها على بن ابي طالب
 هكذا حكاها امام الحرمين عن الساجي ثم قال فان غنصت ليعول للشيخين فهو
 رابعه اعم من الشهادة لعلي لاحتمال ان يكون اما اسادا الى الخلافة وابتداء الطاعة
 لها قال ثم قال الساجي قول علي في النص ليعول لزيد في الفرائض وقول معاذ
 في العليل والعزم في غير الفرائض ليعول زيد في الفرائض واحاصل انه في غير
 الفرائض يرجح معاذ ثم علي وهو راجع الى المقصود في الحارث وغيرها واليه
 لزيد في الفرائض اخص من الشايات فاذا عارض قول علي قول معاذ في
 الفرائض قول زيد قدم قول زيد بالحلال والحرام قدم قول معاذ واذا عارض
 قول معاذ في الفرائض قول زيد قدم قول زيد واذا عارض قول معاذ قول
 علي في النص في غير الفرائض قدم قول علي واذا عارض قول معاذ في الحلال والحرام
 قول زيد في الفرائض قدم قول معاذ **ص** والاجماع على النص واجماع الصحابة
 على غيرهم واجماع الكل على ما خالف فيه العوام والمنقرض عصره وما لم يشق لخلاف
 على غيرهم **هـ** هذه المسائل في رجع بعض الاجماع على بعض قدم او لا انه رجع
 الاجماع على النص كما كان اوسنه متواتره لان السمع مامون فيه واذا تعارض
 اجماعان قدم المتقدم منهما على ما بعده كالصاحبه على التابعين والتابعين على
 تابعهم وهكذا الاثر اعل **سنة** واقر **ط** اليمن النبي صلى الله عليه وسلم المنزود
 لم بالخبر ثم ذكر ان الاجماع المنقرض ليه اول من اختلف فيه فعلى هذا
 الاجماع المشتمل على قول كل امرين المهديين والعوام اول من الاجماع الذي
 يشتمل على قول المهديين فقط ولكن يقول هذا مخالف ما قرره المصنف في باب

في خصوص الشيعة في عمومها وانما الكلام في احوالها
 الشيعة ان زيدا اذا اكتمل وانما الكلام في احوالها

غيب

ناتسها
 قوي في النفس
 اذا اعصه حمر
 ان يكون فاطما
 بقا الواضحة
 فلما انه اجماع
 بقا الواضحة
 والاقامة على
 ان يكونه واذا
 يدل على ان
 الرداءه وقال
 ان الحرم تراخ
 فان الاحر لا يحد
 اذا ما جرمه كبرون
 قول الاكثر ولو
 بعض الاحر والشيخين
 على احد القولين
 وان لم ينسها لهن
 ما يرجح به كاسي
 ذلك الصحابي يمشد
 سريه كان قوله
 سبه امام الحرمين
 اسرج رجع يدل
 في الفرائض ويجوزها
 الرابع يقولون

في كتاب الاجماع انه لم يخالف احد في عدم اعتباره قول العامة واجماع المتفرق
 فخصهم على من لم يفرق بين اللانفاق على حجة الاول بخلاف الثاني وكذا اجماع من
 لم يسبق خلاف على المسبوق بخلاف منه ولخط المصنف على الاصل وقيل المسنون
 اولي وقيل سوا ومنه يعرف الترجيح في هذه الاجامعات قال الهندي متأخرا
 لان المحاب واعلم ان هذه المسئلة لا تصور في الاجامعات المقاطعين بل
 لا ترجح بين المقاطعين ولانه لا تصور الفوارض بينها وانما تصور في الطرفين
 وما قاله ممنوع فان تعارض الاجامعات في نفس الامر مستحيل سوا كما ياطرف
 ام قطعين وطن تعارض الاجامعات من سوا كما في القطعي **م** في القطعي **م**
 والاصح تساوي المتواترين كتاب وسنه وانها السنة لقوله بين **م** في تعارض
 المتواترين من كتاب وسنه وهما في الدلالة على سبه واحد مذهب صحبنا تشا وبها
 لان الكل من عند الله والناهي تقدم الكتاب فانه المنقول عن عمل الصحابة وذلك
 تقدم السنة لقوله تعالى ليس للناس ما نزل اليهم وحكي امام الحرمين في قول روي
 الاول وصعب الثاني بالتجوز والالتفات بانه ليس بخلاف في السنة المعشقة وانما
 الخلاف في السنة المعارضة وهو جواب صحيح وانما قيد المصنف المتواترين كتاب
 او سنة ليرجح المتواترين منه فانه يتساويان قطعا **م** وترجيح القياس هو
 دليل الاصل وكونه على شئ القياس اي وعه من مثل اصله **م** هذا باب تراجع
 الاقضية وهو العوض الاعظم من باب التراجع وفيه اشاع الاحكام وهو يقع
 باربعه اشياء وهي اصله وفرعه والعله وحارج عن ذلك الاول لحكم الاصل
 وذكر فيه صهيح احدهما تحت قوله دليله وهو يشمل صوراً منها ان يكون
 احدهما قياسين دليله منقطع به والآخر بخلافه فالقطعي اولى وسنة كون
 احدهما دليله نطق والآخر مفهوم فاعرف بالقطعي اولى فيكون المتشبه منه
 اقوى وسنة ان يكون دليل احدهما عموماً لم يخص والآخر عموم مخصوص فماله
 يدخله التخصيص اولى كما سبق ومنها ان يكون اصل احدهما القطعي قد نص القياس
 عليه والاصل الاخر لم ينص القياس عليه فما ورد النص القياس عليه اولى
 وسنة ان يت حكم اصل احدهما القيسه الثاني القياس الذي حكم اصله

هذا بحث الهندي
 عند موطن التعارض
 في دفعه لعدم

ع
 من
 الا
 وا
 الع
 الموص
 قياس
 المص
 وال
 للبع
 عله
 اول
 الق
 الا
 او
 الع
 الا
 كان
 طن
 يد
 غير
 لعله
 البر
 كان

لم يشهد فلا يبعد ان يكون من المرجحات فحصل اربعة مذاهب ثانياً لثبوتها ان
 اختلف مسلك التعليل في كل اصل رجع به وان لم يرجع الاصول فلا
 راجعها ان تكون احداها صفة دائية والاخرى صفة حكمية فالدائية اول
 لا بما التزم وتيل الحكمية وصحة ابن السمعاني لان الحكم بالحكم اشبه فيكون
 الدليل عليه اول وفي المستصحب اذا كان احدي العنصرين حكماً لكونه حراماً وبخسناً
 والاخر حشياً لكونه قوماً وسكراً زعموا ان راجع الحكم الى الحكم اول حتى ان تعليل
 الحكم بالرق والجرية اول من تعليله بالتميز والعقل وتعليله بالتكليف اول من
 تعليله بالانسانيه وهذا من المرجحات الضعيفة انتهى حاشياً ان يكون
 احداها اول اوصافاً من والاخرى اكثر اوصافاً فالعقل اول لانها اسلم وتيل
 الكثير اول لانها اكثر شياً بالاصل سادساً ان تكون احداها تعني احتياطاً
 في الغرض والاخرى لا تقتضيه فالاولى لان الغلب يكون عليه اسكن
 وهذا ذكره ابن السمعاني في القواطع وخط المصنف الغرض بالغا وانما
 ذكره ابن السمعاني الغرض لعين المعجزة سادساً ان تكون احداها
 نعم حكم اصلها والاخرى خصص حكم اصلها كتعليل الربا في البر بالطمع بعد ثبوت
 الربا في جميع البرقطة وكثير وتعليله بالكيل نفي ثبوت الربا في الايمان من
 البر وهو التليل ويترجح التعليل بالطمع لانه عم حكم اصله على التعليل بالكيل لانه
 خصص حكم اصله تامساً ان يكون احداها ما خزن من اصل يتفق على تعليله والاخرى
 من اصل يختلف في تعليله فالاولى اولي تاسعاً ان تكون على احداها على
 وفق الاصول المرهدة في الشريعة دون الاخر فترجح الاول ليشتم كل واحد
 من تلك الاصول لا اعتبار تلك العلة وقوله قيل والتوافق يشير الى خلاف
 حواء ابن السمعاني ان تضام علة الى علة اخرى يوجب رجحان تلك العلة اذ
 ان جورنا التعليل بعين قال ولا اصح انما لا ترجح بذلك لان الشيء لا يتوكل
 الا لصفته توجد في ذاته اما بالاضام غيره اليه فلا يتوكل الدليل عليه للمشايخ وكذلك
 التعليل لا تصور لغويته بالاضام علة اخرى اليها وانما يتوكل بوجود صفة
 فيها ولهذا قلنا ان الشك لا يترجح بكثر العدد عاشرها ما ثبتت بغيرها بالاجماع

فالشها ان
المصول فلا
فالدائيه اول
كلمه اشبه فيكون
حراما وجسما
ولي حتى ان قيل
بالنكاح واليه
سما ان يكون
فيها السلم ويل
فما تعني اجنابا
ون عليه اسكن
من بالقوا واما
يكون احداها
مقطع بعد ثبوت
انما لا يكال من
معليل بالكل انه
ق على تقليده والاش
ه احداها على
ليستوا كل واحد
ق يشير الى خلاف
ن تلك العمله ان
من الشيء لا يقوى
بل عليه للمشي
ويك بوجود ضعفه
ما ثبت عليه الاجماع

على ما ثبت عليه بالنظر لان النقل عن النسخ والتعويض والمابيل بخلاف الاجماع
وهذا ما نقله الامام في المصول ثم قال ويمكن ان يقدم النسخ على الاجماع لان
الاجماع فرع عن النسخ وتوقف ثبوته على الادله القطعيه والمصول تقدم الفرع
على علته وعلى هذا جرى صاحب الحاصل والمباح وقوله القطعي اي اذا استوي
الاجماع والنسخ القطع في المتن والداله كان ما دليله الاجماع واجما لما
ذكرنا ووردتها اذا كانا طرفان كان احدهما نصا طيبا والاخر اجما طيبا
فكان دليله الاجماع واجما ايضا لما ذكره ان الدليل القطعي يقبل التسخير والتعويض
بخلاف الاجماع قال الهدي وهذا صحيح بشرط التساوي في الادله فاما
اذا اختلفا في ذلك فالجوابه منع فيه الاجزاء كما يكون فادته للطن اكثر
فهو ادلي فان الاجماع وان لم يقبل التسخير والتعويض يكن ربما تضعف دلالة
على المطلوب بالنسبه الي الداله القطعيه فقد يحجر النفس الزباره وقد
لا يحجر فيسبح فيه الاجزاء تأتي عشرها ما ظهرت علته بالبراهين ارجح على ما
ظهرت علته بالطرق العقلية لاستناد الطن فيه الى سبب خاص هذا ان لم
يشترط المناسبه في لوصف المومي اليه فان شرطناه باللائحه رجع بعض
الطرق العقلية عليه كالمناسبه لاستقلالها باسباب العليه بخلاف البراهين
والامام نقل الاتفاق المحمود على تقدم البراهين على غيره بطلنا من غير فصل ثم
قال وفيه نظر ان البراهين لو وجد فيه لفظ يدل على العليه فلا بد وان
يكون الدال على العليه امر اخر يقوى للفظ وهو ما المناسبه او الدور والواو السبر
واذا ثبت ان البراهين لا يدل الا بواسطة احدهن الثلاثه كانت هي الاصل
والاصل لا محاله احدى من الفرع فكان كل واحد من هذه الثلاث ادوي
من البراهين العشرها رجع ما ثبت عليه وصحبه بالسبر على ما ثبت عليه بالمناسبه
لامادته الطن العليه ونفي المعارض بخلاف المناسبه فانها لا تدل على
نفي المعارض وهذا ما احاره الامدي وارجح المحاب ومنهم من قدم المناسبه
والخلاف في غير المنطوق به فان العمل بالمنطوق متعين وليس من قبل الترجيح
واما النزاع في السبر الذي لبعض مقدماته وطريق اكثر من الطن الحاصل بالنا

عنا
الدلاله

وصف علقته

فجاء ولي والافهام متساويان او المناسبه اولى رابع عشر المناسبه تقدم على
 المناسبه قال امام الحرمين راد في المعاني في المناسبه مرجح على اعلی الاشباه
 خامس عشر هارح الثابت علقته وصحة بالنسبه على الثابت ثلثه وصفه بالدوران
 ابن ابي عمير الطن في الدوران كذا جزم به المصنف لكن ذكر امام الحرمين
 في كلامه على ترتيب الاقضية ان ما يب بالظرد والعكس مقدم على غيره من الاشباه
 لحياته بحري الالفاظ ونحو ان يحمل قوله بالدوران ان ما يب ثلثه بالدوران
 مقدم على ما يب ثلثه بالظرد ان قلنا انه من المسالك وقوله وقيل النص
 فالاجماع هو قول السعادي وقد سبق في الحادي عشر وقوله وقيل الدوران
 فالمناسبه اى قدم بعضهم الدوران على المناسبه محتمل بان المظرد المعكسه
 اسبه بالعلل العقلية وهذا ضعيف فان العليل المشريه امارات والعليه
 عند القابل بها موحه فلا يمكن اعتبار هذه بلك سادس عشرها تقدم قياس العي
 على قياس الالهيه وهذا يرجع الي تقدم المناسبه على الشبه سابع عشرها
 يقدم غير المركب على المركب للاختلاف فيه كما سبق في شروط حكم الاصل لهذا
 قال المصنف ان قيل انه راجح هناك ان مركب الاصل مركب الوصف لا يتلان
 وعكس الا ساذ فقال امام الحرمين وهو من اكر المركب ثامن عشرها
 يرجح التماسر المعلن بالوصف الحقيقي الذي هو مظنه الحكه على غيره ولهذا
 اطلقته فشميل بتدبيره على التماسر المعلن بفرض الحكه للاجماع من القياسين على
 صحة التعليل بالمظنه فمرجح التعليل بالسفر الذي هو مظنه المشقه على
 التعليل بفرض المشقه وعلى القياس المعلن فيه بوصف اعتباري او وصف حكي
 كقولنا في المني متدا خلق بشر فاشبهه الطين مع قوله ما يعوج بالمثل
 فاشبهه الخبيض سابع عشرها تقدم التعليل بالوصف العربي على الوصف
 الشرعي لان العله الشرعيه بمعنى الاماره والعربي مناسب العربون مع
 الوجودي على العدمي كقولنا في السفر حل مطعوم فكان رجوبا كالبر مع
 قوله ليس بكل ولا موزون وهذا اذا كان الحكم وجوديا واوله وجوديه
 فانه يرجح على ما اذا كانا عديمين كما مثلناه وعلى ما اذا كان احدهما عديبا

بالبسيط

اما اذا كان الحكم عدتيا والعلة ثبوتيه او بالعكس فقال الامام الرازي
 واتباعه انه مرجوح بالنسبه الى ما اذا كانا عرمتين واعلوا بالمشاهدتين
 التعليل بالعدمي والعدمي الحادي والعشرون تقدم التعليل بالبسيط على
 الجهلك بالركب لان البسيط يكثر فروعها وفوايدها وهذا ما عليه المحققون
 واختاره البضاوي ومثل برجح المركبه وفضلها سوا وفي التلخيص لا ما مر
 الحسين قال القاضي ولعله الصحيح وقال في الزهان قدم بعضها بالبسيط
 على المركب لكثر فروعها ولقلة الاحتمال فيها وهو ما اطل فان اطلاق القول
 بان الوصف الواحد اكثر فروعها لا يصح فقد يكون اقل وقد يكون قاصرا ثم ان
 فرضنا من اصل واحد فالمراده اكثر فروعها وينبغي على التعليل بعلم الثاني للقدم
 تقدم القياس الذي تعلته بمعنى الباعثه على الذي تعلته بمعنى الامانه لان
 قبول الطاعه اليه اسرع كذا ذكره الخاحب قال المصنف في شرحه
 ولما قيل ان يقول العله ابدالها بمعنى الباعث او الامانه او الموشى على ما سبق
 الخلاف فيه اما القول بانها تارة بمعنى الباعث وتارة بمعنى الامانه اقله بفضل
 احد وكان مراده ان ذات التأثير والتعليل ارجح من التي لا يظهر لها معنى انتهى
 قلت مراده مرجح بالجامع الباعث على ما الجامع الامانه للاتفاق على صحة
 التعليل بالوصف الباعث والخلاف في الامانه وهذا نظير ما لو كان احداهما
 اسما والاخرى وصفا فالصفته اول من الاسم لان لا يصح ان الاسم للمجرد ان
 يكون علة فانه ان السهاني الثالث والعشرون تقدم المطرد المنعكسه على
 اليه لا تسلس لان الاول اعلم على الظن الرابع والعشرون تقدم ما يتوكل العله
 فيه مطرد فقط اي غير منعكسه فقط على ما يكون العله فيه منعكسه فقط اي
 غير مطرد لان اعتبار الاطراد متفق عليه بخلاف المنعكاس الخامس والعشرون
 رجع قوم العله المتخديه على القاصه وعكس اخر من منهم الاستاد وذهب لما حكي
 لانه لا يرجح بتصور ولا تعديه فاخاره ابن السهاني حكي الاقوال لانه
 امام الحسين وهي عكسه لا تقع لانها من باب اجتماع عكس الحكم ومن قال بوجوه
 ذلك فلا حاجة الى الترجيح منه اذ يقول بها واما من لم يري لاجتماع العكس

منه تقدم على
 الاشياء
 وصفه بالدوران
 امام الحسين
 على غيره من المشاهير
 بطلته بالدوران
 وقيل النص
 وقيل الدوران
 المطرد المنعكسه
 الامارات والعليه
 ما تقدم قاسم
 سابع عشرها
 الاصل لهذا
 وصف استلان
 ثامن عشرها
 عيه ولهذا
 من القياسين على
 المشقه على
 روى ووصف حكي
 مانع ووجه التمسك
 على الوصف
 العشرون مرجح
 رويها كالبرمج
 والعله وجوديه
 ن احداهما عدتيا

فجمهورهم على ترجيح المتعدية لافادتها واحج من ترجح العاصم ليشراك النص
 لها في جميع موارد ما فالتمسك بما امن من الخطا ومنع القاضي ترجيح المتعدية
 بالغايبه وقال لا ترجح بالغايبه وانما ينشا الترجيح من متارد ليل صحتها وعدم
 بالغايبه لاسططها ولا يندرج في علمتها وهو محتمه واحتماد الامام ترجيح المتعدويه
 له وضع ذلك قال لو وجدنا في الفرع وصفا مناسبا مستلزما الى اصل وقال
 الغزالي ان ترجح العاصم فانما اوفق للنص قال ورجح المتعدويه صحف عند
 لا يفسد العاصم لا يكره الفرع بل وجود اصل الفرع لا يبرهن في ذات الجله
قلت لو رجح المتعدويه بانها متوقفا على العاصم مختلف في عالم بيعد السكوس
 والعشرون اذا كانتا احدهما اكثر فروعها والاخرى قليله ففي ترجح احدهما
 على الاخرى قولان ومن رجح المتعدويه رجح الكثير الفرع على القليله واحتم
 الامام على اصله السابق في اناسي وحدنا في بعض الفرع معنى صحفها مستندا
 الى اصل فلا يترك لعدم عدله واذا رجحنا كره الضموم فاذا كانت القليله الفرع
 لما نظار برساوي في عدتها كره الفرع فعل يقوم كره الظاهر مقام كره الفرع
 فيه نظر وقد عمد لها الامام **مسئله** **ص** والمعرف من الحدود السبعه على
 الاختي والداوي على العرضي الصريح الاعم وبموافق السبع والعهده ورجحان
 طريق **س** لما ابري وجه الترجيح في الامدله حتم بالترجح في الحدود وهي ما اعتلده
 كترينات المناهيات واما سبعه لثبوتها من الاحكام وهو المصنود هنا وهو
 اما باعتبار اللفظ او بحسب امراض فالاول ترجح الحد المعروف اعرف عند السبع
 على الحد المعروف احق ان الاول اضيق الى مضمود التعريف الثاني وترجح احد
 بالذاتي على الحد بالترجي ان الاول يوجب تصور كونه المطلوب بخلاف الثاني
 ورجح بالالفاظ المرجحه على غيرها وتكون احدهما اعم على الاخر لماندته المتكده
 وتسل برجح الاخص للاعناق على ثبوت مدلول الاخص والاختلاف في ثبوت
 مدلول الاعم من الزمان وما مدلوله متفق عليه اول من اختلف فيه والثاني
 برجح الحد الموافق للثقل الشرعي واللعنك على غير الموافق لها لانها اعلم على النظر
 صحته من غيرها ورجح الحد برجحان طريق التسمية على الحد الذي يكون طريق

في

التشابه

التشابه

بشركه النص
جمع المتعدده
لصحتها وعدم
رجح المتعدده
الي اصل وتاك
به ضعف عند
في ذات الجله
ببعده السلس
جمع احدها
لقيليه واحاك
صفا مستندا
ت القليله الفرع
تمام كثر الفرع
السعيه علي
لغته ورجحان
دردود وهي ما عليه
صود هنا وهو
اعرف عند الساع
لاني ورجح احد
بجلاف الثاني
لما بدنه المتكثه
خلاف في ثبوت
لغته فيه والثاني
لانه اعلم علي النظر
يكون طريق

القائه

النقل

اكتسابه مرجوحا بان كان طريق احدهما قطعيا والاخر طيبا وانما يترجح احدهما
على الاخر بهذا الطريق لان الحد السهمي لما كان سلفي من النقل وطريق قابله
للتوه والضعف جرى الترجيح فيه لخصب ترحم الطرق بعظم على بعض **ص** والرجحان
لا يتحصر ومنازها عليه الظن وسبق كثير فلم تعد **ص** تشير الى تقدم بعض
انواع المناهيم على بعض وسبق في تحت المفهوم والى تقدم السعي ثم الغرضي
ثم اللغوي وسبق في تحت الحقيقة والى تعارض ما يغلب بالفهم بكل الحجاز والامثال
والى تعارض القول والفعل وسبق في تحت النسبه والى دخول الثاني كلام الساع
او الادي العقبه وغيره وسبق في مسالك العله والى تقدم بعض انواع المناس

السابع في الاجتهاد **ص** فصل المناسبه وغرد لك **ص** **الكتاب**

الادله علي معرفه

التعادل والراجح **ص** الاجتهاد استفرغ العقبه الوسع في تحصيل بل لحكم
ص الاجتهاد لغته يدل الوسع فمافيه كلمه قال الماوردني ما خود من جهاد
النفس وكدها في طلب المراد وفي الاصطلاح ما ذكره والمراد بالاستفرغ
يدل تمام الطاقه بحيث يحل النفس العجز عن المزيد وهو جنس العقبه احزان
عن المقلد وقال لخصيل لمن لانه لا اجتهاد في الطبعات ولم يجمع لتبسيط الحكم
بالسعي كما فعل ابن الحاجب لانه قد دل عليه بذكر العقبه والامكن لذكر العقبه
في الحد معني وقد ورد عليه اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم فانه لا يسي عقبا
عرفا وعدم الاذنيه الا ان يقال المردود احقاد العقبه لا يطل الاجتهاد
وهو الماوردني يدل المجهود في طلب المصود ونسب ان في هريره للساع ان
الاجتهاد هو القياس ليس كذلك بل السعي عليه كلامه في الرساله فانه قال
معني الاجتهاد معني القياس اي ان كلامها يتوصل به الي حكم غير مضمون عليه **ص**
والاجتهاد العقبه هو المبالغ العاقل اي ذو ملكه يدرك بها العلوم وقيل
العقل من العلم وقيل ضروره **ص** علم بهذا التعريف ركنا الاجتهاد وهو الاجتهاد
والاجتهاد معني فالاجتهاد العقبه ثم احد في شروطه فاستطرد بالعاقل الخلاف
في تعريف العقل درديه تلك معالاة احدها انه ملكه اي هيبة واسفه يدرك

لذكري

لها العلوم وهو معنى قول غيره قوله بطبيعته فصل ما بين حقائق المعلومات
 والناهي انه نفس العلم وهو قول الاشعري وحكاية الاستاذ ابواسحق عن اهل
 الخو وانهم قالوا بمراد العقل والعلم وان اختلف الناس في القول لكثرة
 العلوم وتلها والثالث انه بعض العلوم الضرورية وهو قول القاضي ابي بكر
 وما بعد جمع من اصحابنا كابن الصباغ وسليم الرازي فخرجت العلوم الكسبية
 لان العاقل نصف كونه عاقل مع اسما العلوم النظرية وانما قلنا بعضها لانه لو
 لو كان جميعا لوجب ان يكون لنافذ للعلم بالدرجات لعدم الإدراك المتعلق عنها
 غير ما قل قال القاضي عبد الوهاب صلحت لما تقتضيه هذا النوع من الضرورة وهو
 فقال يمكن ان يقال ما صح معه الاستنباط ونقل الشيرازي في المرشد عنه **خرج**
الضروري لوصف فقال يمكن ان يقال ما صح معه الاستنباط انه قال لا اكر
 ورود العقل في اللغة بمعنى العلم فانهم يقولون عقوله وعلمه بمعنى ولكن غرضي
 ان بين العقل الذي ربطه اللفظ **من** فقيه النفس **من** هذا شرط اخر وهو
 صحة النفس بالعقده وهي ان يكون عنده قوة التفهم على اعرف بالجمع والعرف
 والزيب والتصحيح والاشارة فانه ملاك التسعة كما قاله الاستاذ ابواسحق
 قال ومن كان موصوفا بالبلادة وبالعجز عن التصرف لم يكن من اهل الاعتقاد وما
 احسن قول العراقي اذا لم ينظم العقيدة في مسله لم يستعملها ككلامه في مسله يسعها
 طيس بعضه حكاية الهذلي في **مطبات الحفصه** **من** وان اكر الناس وانها
 الا الخليل **من** هذا الحفصه المصنف بخطه على الحاشية وانه بذلك ان منكري
 القياس يعدون من المجهدين حتى يعبروا عنهم وهذه المسله خرج من كلام
 الناس منها مذاهب اخرها اعتبار خلاصه مطلقا وهو ظاهر كلام اصحابنا
 في الفروع ولهذا ذكر الشيخ ابو حامد والماوردي والقاضي ابو الطيب وغيرهم
 خلاصه في كتب الفقه وجماعهم والناهي المنع مطلقا وهو قول القاضي ابي بكر
 وما بعد امام الحرمين وما لا هم في الشرح كمنكري البداية في العقول فلا يدخلونهم
 ولا وما فهم والثالث ان اكر والناس الخليل لم يعد خلاصه والاعند وهو
 ظاهر كلام ابن الصباغ وغيره وهو المعتاد وقال البيهاري في شرح الرهبان ان كانت

المر

بصير الخلاف لفظيا لكن قال المصنف ان معنى كلام غير العرالي ان العدالة
 وكن في الاحتياط وانه سيقع على هذا ان العاقل اذا اذاه اضراره الح
 حكم هل ياخذ بقوله من علم صدقه في ضواه بقرين **م** وحكي لروابي
 وحينئذ في انه هل يجوز مباحته الفاسق **م** ولست عن المعارض للفظ
 هل معه **م** من وطائف المجهود البت عن المعارض بحث في العام هل له
 محصور في المطلق هل له مفيد وفي التفرع له مانع وهكذا وهذا ذكره
 في الحصول وناجيه المصنف وغيره وهو الخالف ما سبق منهم في باب العيص
 انه يجوز التمسك بالعام قبل البين عن المخصص ان ذلك في جواز التمسك بالعام
 المجدد عن القرائين والظاهر ان هذا في استراط معرفه المعارض اي بعدون
 كونه معارضا ولهذا قال في الحصول بشرط ان يفرق الادله التي تقتضي تخصيص
 العموم في الاعيان وهو المسمى بالتخصيص اذ في الازمان وهو الشرح والبي تسمى
 تميم الحاضر وهو القاس وحيد فتحت ان يكون عارضا باسقاط القياس ليمتد
 ما يجوز عمالا يجوز لكن المناري في شرح البرهان اجري الكلام على ظاهره وحكي
 الخلاف السابق في باب العموم وهذا هو الظاهر منه تعلم ناقص الحصول
 ومن جهة اخرى ان يعرف مجال المحاط به يعني اللفظ ما تضمنه ظاهره ان
 لم يرد عن القرينه المعينه وان كان معه قرينه فالتصنيف القرينه والامنا
 حصل الوثوق ببي من الاحكام لجواز ان يقال انه عني الخطاب الذي يدل ظاهره
 على حكم او جزاء وعتاد وعتاد وعتاد ظاهره مع انه لم يسه عليه فتح على المجهدان
 بحث عن القرينه الى ان تعلق على اللفظ وجودها او عتادها فتعمل بمقتضاها
 ان مدعا والامنا تضمنه ظاهرا للفظ **م** ودونه مجهدا المذهب وهو المنكر من
 حرج الوجود على تصور امامه ودونه مجهدا لسا وهو المنكر المنكر من حرج
 قول على **م** احتياج تلك العلوم انما بشرط في المجهود المطلق الذي يعني في
 جميع ابواب الفقه شرح وقد انقطع الامن ودونه في ارضه مجهدا المذهب
 وهو من محل مذهب امام من الامية وعرف مذهبهم وصار حادافه حيث لا
 يشك عنه شي من اصول مذهبهم وخرجوا على اصول صاحبهم وادعى ان في الدم

شرط الاحتياط

رباط

ارهدا

استوفيت ما في كتابه فادخلت في
 الترتيب والتميز والاختلاف والاختلاف
 في كل باب من باب

بإعمال العدل
وإذ اجازته الى
وحكي الروابي
عن المعارض اللطيف
بخت في العام هل له
فداو هذا ذكره
نهم في باب العيص
بحراز التمسك بالظلم
من اي بعدون
ه التي تسمى خصيص
السبع والبي تسمى
بظاظ الناس ليمتد
كلام على ظاهره وحكي
علم سابق المحصول
نفسه طاهر ان
القرينه والامان
طاب الذي يدل ظاهره
فبعت على التمهيد ان
فيعلم بمصاها
وب هو المتكلم من
هو المتكلم من ربح
لظن الذي يعني في
فيه مجهد المذهب
حادا فانه لم يثبت لا
وادعي ان اب الدم

انها

ان هذا النوع قد انقطع في هذه الاعصار كالتي قبلها ودونها في ارضه
مجهد الفيا وهو المنجوع المذهب المتمكن من ربح قول على احو هذا
ادنى المراتب وما بقى بعده العاي ورتب معناه **ص** والتصريح جواز حركي
الاختلاف **دس** اي يجوز ان يقال رجل منصب اجتراد في بعض الكمال دون
لعين وفي فن دون فن فاذا ظهر له ربح في شيء قال به واذا لم يظهر
له فدل لانه لو لم يصح لعلم المجهد جميع الاحكام ومداركها وقدر ما له
عن اربعين مسله فقال باست و لا ين ادركي وقيل يجوز لتعلق البعض
بالبعين وهو ممنوع **ص** وجواز الاختلاف للبي صلى الله عليه وسلم ووثقه
وثا لهما في الارا والحروب فقط **س** اختلف في ان النبي صلى الله عليه وسلم
هل كان يجوز له الاجتراد فيما نصرته فذهب الجمهور الى جواز ذلك
الواحد في البسيط انه مذهب الشافعي وعلاوة الى سائر المسالك واجه
المانع في قوله تعالى ان اتبع التماسي ال فان الناس في المنصوص بالوحي
اتباع للوحي ثم منهم من قال بوقوعه وهو اختيار الامدي وابن الحاجب
ومنهم من اكره وقوعه ووقف فيه جمهور المحققين وذهب ابو علي وابنه
ابو هاشم الى انه لم يكن متعبدا به وسند قوم فقالوا ما شاعه عن الامحكاة
القاضي في التخصيص لتمام الخرس ومنهم من جاز في امور الحروب دون
الاحكام الشرعية وادعي القراني ان محل الخلاف في القناوي وان اقصه
جوز فيها من غير نزاع ويشهد له ما رواه ابو داود عن ابي سلمة قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم رجلان يختصمان في موارث واثنا فلا ريب
فقال اينا اقبض ينكم برأي فيما لم ينزل على فيه واحس المانعون بان
الاختلاف انما يسوع عند فقد النص والاسيا لا تقدره لتكتم من استطلاع
الوحي واجب بانه اذا لم ياتهم الوحي في الواقع فهم كغيرهم في البحث
عن مخا في النصوص الامانهم لبا وتون غيرهم في العصبه من الخطام واصول
ان اجتران عليه الصلاة والسلام لا يخطي **س** اذا جوزنا الاجتراد على النبي
صلى الله عليه وسلم فالصواب انه لا يخطي اجتهان وهذا هو الحق وعليه جزي

البصاوي وهو خير من قول ابن الحاجب لا يقر على خطأ فان الذي تعتقد
 عدم وقوع الخطا فيه البته ويقال لمن جوزه بشرط عدم المقر بالبين
 لصدق صدور الخطا المضاد لمنصب المنبوه ويلزمك بحال من الهديان وهو
 ان يكون بعض المهتدين في حال اصابته اكل من المصطفى صلى الله عليه
 وسلم معاذ الله **ص** وان الاجتهاد جاز في عصره صلى الله عليه وسلم وانما
 ما دون صريحها وقل او غير صريح ورابعها للبعيد وخاصتها للولاه **ص**
 الاول في هذه المسله في مقامين احدهما في الحواز وفيه مذهب احد
 يجوز مطلقا وهو المختار عند الاكثرين وان كان التصريح ايضا بالاجتهاد
 وانما الذي يصادف نفس النص والساني المنع مطلقا وهو هنا اظهر منه
 في المسله الاولى فلما ان مراجعته النبي صلى الله عليه وسلم اسهل من طلب النبي
 صلى الله عليه وسلم ذلك بالوجه الذي قد تناخر والتاكت ان ورد الاذن
 بذلك جاز وانما فلام منهم من يري السكوت على المنع مع العلم بوقوعه
 منزله الاذن ومنهم من يشترط صريح الاذن والاربع يجوز للعاين بخلاف
 الحاضر لان الغائب لو اجر الحادثة الى لقاءه لغائب المصلحة بل حتى الملتزم
 او منصور الرجوع في الغائب وانما من يجوز للعاين عنه من الغطاء
 والولاه كعلي ومعاذ لما بعثها الى اليمن دون الحاضرين كذا حكاها الغزالي
 والامدي قال الامام **ص** يجوز في هذه المسله قليل الغائب لانه لا يراه
 في العقه واعرضه الشيخ **ص** كدير ابن الوكيل وقال في مسال العقه ما
 ينسب عليه كالوشل في محاسنه احد الايمان ومعها ما طاهر بين غيرهما
 في حوازي الاجتهاد وجوان اصحابنا نعم وهو قول من يجوز الاجتهاد في زمنه
 والثاني المنع وما بعده المصنف في شرح المباح وفيه نظرم **ص** وانه وقع ثانيا
 لم يقع للمعاصر ورابعها الوقف **ص** المقام الثاني في الوقوع وفيه مذهب
 احدها وتوقعه من يهتدى بالصعابه في حضوره وغيبته طنا قال ابن الحاجب
 وهو المختار قليل ولم يقتل احدا انه وقع قطعاً لكن ذكره الهدي ادله
 الوقوع قال فان قلت بن اخبار احاد لا يتشكل بها فيما نحن فيه لا من

بعض مذهب الخلفاء

مطلقا

صدر ما

لما

السير

واحد ولكن ما تعلق صدوق الرسل واثبات حدث العالم والصابغ فالمحطى
 منه غير معذور واما ما يتعلق بالقدرة وأخبار اثبات الجبره وغيرها فالمحطى
 فيه معذور ولو كان مغلانا اعتقاد بعد المواقفه في صدوق الرسل والزام
 المسئلة ربي على ذلك ان الخلق ما كلفوا الا اعتقاد بعظيم الله وتبريه من
 وجه ولذا لم يحتسب لصاحبه عن معنى الالفاظ الموجهه للتشبيه علماء منهم بان
 اعتقادها لا يخرجها عن الفسم انما هي المسائل ميرال عقلية وهي التي ليست
 اصلا من اصول الشرع المجمع عليه فيقسم الى ما ليس عليه برهان والى ما
 عليه برهان والى الاول اسار بقوله اما المسئلة التي لا قاطع فيها
 فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري والفاشي ابوبكر والفاشي ابويوسف وغير
 بن الحسن وان سرح كل مجتهد مصيب ثم اختلف هما ولا فقال الاولان
 وهما الشيخ والفاشي حكم الله تابع لظن المجتهد فاطنه بان حكم الله
 في حقه وقال الملاية ابويوسف ومحمد وان سرح في اصح الروايات عنه
 في مقالته تسمى بالاشبه وهي ان كل حادثه ما لو حكم الله لم يحكم الاله
 قال في التحول وهذا حكم على العيب ثم ها ولا القائلون بالاشبه يعبرون
 عنه بان المجتهد مصيب في اجتهاده محطى في الحكم اى اذا صادف حلان
 ما لو حكم لم يحكم الاله وربما قالوا محطى انها لا ابتدا هذا الخبر رابع
 القول بان كل مجتهد مصيب وقال الجمهور وهو الصصح المصيب
 واحد وقال ان السمعاني في القواطع انه ظاهر مذهب الشافعي ومن
 حكى عنه غيره فقد اخطا والله تعالى في كل واقعه حكم سابق على اجتهاد المجتهد
 وفكر الناظرين ثم اختلفوا عليه دليل ام هو كذبت نصيبه من الله تعالى وحطبه
 من شاه والصحيح ان عليه امان واختلف القائلون بان عليه امان في
 ان المجتهد هل هو مكلف باصابه الحق والافن الاصابه ليست وسعه
 والصحيح الاول ثم اختلفوا فيما اذا اخطا الحق هل ياتم والصحيح لا ياتم بل
 له اجر على ما قال صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران
 وان اخطا فله اجر واحد ومن ساربع هذا انه على ما ذا يوجر ولم يشتر

له المصنف هنا وقال في المنع المتعار انه لو خرج على بذل وسعه لا على
 نفس الخطا لانه ليس من صنعه واما اذا اصاب فله اجران احدهما
 على بذله الوسع وهذا كما في المخطي والناهي يحتمل ان يقال انه على
 نفس لصواب فان قيل اليس انه ليس من صنعه قلنا قد يات
 المرء على ما ليس من صنعه واما هو من اثار صنعه ولا كذلك الاثم ويحتمل
 ان يقال انه على كونه سريه حسنه فتدري بما من صنعه من المنذر
 ومن هنا تقول المخطي لا يوجر على اتباع المعتدز له بخلاف المصيب ان
 مقلد المصيب قد اهدى به لانه صادف الهدى وهو الحق وكان يهدى
 الله بك واحدا خير لك من حجر النعم بخلاف المخطي فان مقلده لم يحصل على
 شي غايه الامر سقوط الحرص باعتبار ظنه اما حصول ثواب زايد فعينه نظر
 وقد استدل على ان كل مجتهد ليس مصيبا بان القائل كل مجتهد مصيبان
 لان مصيبا صحت مقالته هذه لمطابقه خبره مخبره وان كان مخطيا فقد
 اختلف عليه دعواه به نفسه وليس كل مجتهد مصيبا القسمة الثاني
 ما فيه قاطع واليه الاشارة بقوله اما الحرصه منها قاطع فالمصيب
 فيها واحدا بالاجماع وان وصلك ذلك القاطع وقيل على الخلاق في
 التي قلنا وهو غريب ثم اذا اخطاه نظر فان لم يقصر وبدل المجهود في طلبه
 ولكن تقدر عليه الوصول اليه فعمل يام فيه مذهبان واحدهما المنع
 والناهي نعم وهو قول من يقول ان المخطي فيما لا قاطع فيه يام وبعض
 من يوافق هناك على انه لا يام فلذلك كان القول بانه يام هنا أقوى
 من القول بانه يام حيث لا قاطع ولهذا عبر بلفظ الاصح هنا ولفظ الصصح
 هناك اشارة الي ان مقابل هذا له وجه من الصحة ومقابل ذلك فاشد
 وكلام المصنف جارم بانه مخطي في هذه الحالة وقال العراقي النص
 قيل ان يبلغه ليس حكا في حقه فليس مخطيا جميعه ولهذا لا تقول
 في اهل قبا في صلاحهم بيت المنذر قيل ان يبلغهم الخبر نحو قول النبي
 اهدم مخطيون اذ ذاك ليس حكا في حقه قبل بلوغه لعدم تقصيرهم

الصانع فالمخطي
 وبغيره فالمخطي
 ريق الرسل والنزام
 وبزبه من
 سيبه علماء منهم بان
 وهو النبي البت
 هان والي ما
 قاطع فيها
 ابو يوسف وبه
 فقال الاولان
 لان حكم الله
 الروايات عنه
 لم يحكم الابه
 بالاشبه يعبرون
 اذا صادف حلان
 هذا الخبر اربع
 مصعب المصيب
 عن النبي ومن
 بن على اجتهاد المجتهد
 من الله تعالى وخطبه
 عليه امان في
 ليس وسعه
 الصصح لا يام بل
 فاصاب فله اجران
 ما اذا يوجر ولم يشتر

ثم قال الغزالي واذا امت هذا في مسله فيها نص فالتى لا نص فيها كيف تصور
 خطأ المجتهد فيها وقوله ومن نصاي وان قصر في الاجتهاد قائم
 وفاقا سواء في ذاب المطع وغيرها وعبارته ان الحاجب محطى ثم وحذ
 المصنف لفظه محطى لانه ان اراد محطى في الحكم فلسنا على يقين من ذلك
 اذ يحتمل انه اخطا وانما اصاب ولكنه ما ثم التقصير وقد يكون مع
 ذلك اصاب كواجب دفين وان اراد محطى في نفس الاجتهاد فلا كلام فيه
فان من صوب المجتهد شرط في ذلك ان لا يكون مذهب الخضم مستندا
 على دليل يقين الحكم المستند اليه قاله الشيخ عز الدين **مسألة** لا يقين الحكم
 في الاجتهادات وفاقا فان خالف نصا او ظاهرا جليا ولو قاسا او حكم
 بخلاف اجتهاد او بخلاف نص امامه غير مقلد عنه حيث يجوز نقص **مسألة**
 لا يجوز نقص حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية بل من الحاكم اذا اعتبر اجتهاده
 ولا من غيره بائنا ان اذ لو جازا لنقص اجاز نقص التقصير ويسئل وذاك ليدرك
 على عدم الوثوق بحكم الحاكم وهو معنى قول الفقهاء في الفروع لا ينقص
 الاجتهاد بالاجتهاد وهذا اذا كان حكمه لم يثبت انه خالف قطعا فان
 خالف فاطع من كتاب او سنة متواترة او اجماع او ظاهرا جليا اعم من ان يكون
 مفهوم الموافقة الاولوي او للناس الجلي بقص لان ذلك مقطوع مندم
 على المظنون وهما امران احدهما انه قد يتوهم من عدم النص في الاجتهاد
 ان الثاني لا اثر له وليس كذلك ولهذا قال الشيخ عز الدين في القواعد لاجتهاد
 ثم بان خلاف طنبه فان بين بطن يساويه او يرج عليه اذ في رجحان
 فان تعلق به حكم لم يقص وسي على اجتهاد الثاني فيما عدا الاحكام المنية
 على الاجتهاد الاول وان لم تتعلق به حكم على ما ادي اليه اجتهاد ثانيا
 على ان يستوي العنان فموجب لوقف على الاصح **الذي** محل قولنا ان
 النص يبطل حكم الاجتهاد اذا كان النص المخالف موجودا قبل الاجتهاد
 فان كان النص حادثا بعد الاجتهاد ويتصور هذا في عصر النبي صلى الله عليه
 وسلم فالحكم بالاجتهاد السابق فاذا قاله الماوردى في باب التيميم

بشيء المحمدي على
في السابق
سوق في المحمدي
م كتابي المحمدي
تتباد بالاجتهاد
نقص بل زوال
المستغني ليعني
لرسمه اعلام
لن وبعد والفتوى
قد تجل بعض
في اعلامه وان
ما يعطيه لانه
يعمل به وما اطلعه
من الاحتجاج به
فا كان بدليل
اصحابنا بهذا
يعتوا في الان
وان خالف
ضيه من الرخصة
لان المستغني بمصر
لنووي سعي ان
توجد منه الملائك
بند احكم بما نشأ
بمعي قبل في الحواز
م الحنازم يقع

الحكم المستفاد من العباد على ضرب احد ما جاني طريق التبليغ عن
الله وهذا مختص بالرسول وهم فيه فقط والباقي المستفاد من اجتماعهم
وبدلهم الوسخ وهو من وطايف علماء الامة وفي جواز للمسيح على الله عليه وسلم
حلاف سبق المالت ما استفاد بطريق الامر لا بمعنى ان جعل له ان يمشي الحرام
هذان من عصا يعزل الربوبية واما الكلام في هذه المسئلة انه هل يجوز ان يمشي
اليه بحكم حادثة الى ارضي في عالم يقول احكم بما شئت فاصدر منك فهو
حكيم في عبادتي ويكون ادراك من قوله من جملة المدارك الشرعية فذهب
جمهور المعتزلة الى منعه وجوز الباقون وقال ابو علي الجنائي في احد
توليه يجوز ذلك للشيء دون العالم واحسان ابن السمعاني قال وذكر
السبعي في الرسالة ما يدل عليه وتردد النافعي واختلف اصحابنا مع الكلام
تردد في الجواز وقال الجمهور تردد في الوقوع مع الحزم بالجواز ثم انا
قلنا بالجواز فالجواز عندنا من المحاج وغيره انه لم يقع ولهذا لم يذكر المصنف
المسئلة في باب الاستدلال وان كان ذكرها اليصادق فيه وحزم نوعه
موسي بن عمران من المعتزلة **ص** وفي تعليق الامر باختيار للمورد **تردد**
هذه المسئلة ذكرها هنا استطرادا للتظير وانما جعلها باب الاول امر ووجه
المنع التضاد فان الامر بمعنى الحزم بالعلل والمخير سابقه ووجه
الجواز كما في حصال الكمان فان الواجب منها واحد ثم ان الله خير
الملك في ذلك ويشبه ان الخلاف في امر الاحباب كما يعرضه التقليد
السابق اما امر الذب فلا معاده وفي صحيح الطائري الامر بالركعتين
بالعرب ثلثا وقال في النالته ابن شاطر **مسئلة** التقليد اخذ قول الغير
من معرفة دليله **ص** كما ثبت في السفة الاولى في خط المصنف وقوله احد
جئت ليشمل اخذ الانسان بقول غيره يقول غيره ومعنى الاحذلية
بالاعتماد اما مع الطريقة او الامع العزل فكم من مقلد يعتقد وهو لا يعلم
بما يعتقد اما الفسق او غيره وقد اخذ امام ائمة من علي من اخذ القول
قيدا في الحدان له ليس شرط المذهب ان يكون قولا وقال سفيان الثوريان

٢١٠
هو من قوله الله تعالى
ان يحكم بما انزل الله
ويستطاع ويكون
بشيء من حكم الله
الارباب يستصحب

بلفظ يعيها ولهذا رجع المصنف عن هذا الحد الذي هنا وصري عليه
 بخطه وكتب التقليد اخذ المذهب من غير معرفته دليله وهذا الذي
 قاله الامام غير واردا لان القول بطلون على الراي والاعتقاد اطلاقا
 متعارفا وبتناع ذلك حتى صار كأنه حقيقة عرفية وحسنة فلا فرق
 بين القول والمذهب وقد قال في الحكم المذهب لمعتقد الذي يذهب
 اليه اذا علمت هذا فالأخذ جنس وقوله بالمذهب فصل خرج به غير
 المذهب من افعال وانفعال لثابتها وفعاليتها لا على انها مذهب لهم
 دعاهم اليها احقادهم اما لكونها ليست من مسائل الاحتمال بل مما
 علم من الدين بالضرورة لكونها خارجة عن مسائل الدين او غير ذلك
 والمذهب القول والفعل وقوله من غير معرفته فصل خرج به المذهب
 مع المعرفة فذاك مجتهد ان عرف حق المعرفة والمفوض رتبة
 التقليد وان حرم على نفسه الماخوذ ولهذا تراهم يقولون اخذنا كذا
 يقول مالك او يقول كذا حقيقته في مسائل سبقها الى القول بها
 والضمير في قوله دليله على انه على الغيبي دليل الغيب تعلم بذلك ان
 المعنى من غير معرفته التقليد لاخذ دليل الاخر القابل وعدل عن قول
 المختص والاحكام بغير حجة الى معرفته دليله ليشمل لاخذ بقول من قوله
 حجه ولا يجوز عليه الخطا وتسميه هذا تقليدا سابع واما رجوع
 المجتهد اليه حيث يجوز فهو رجوع عامي الى المجتهد في الحقيقة
 لانه لا احتفال له في تلك المسئلة التي تبعه فيها واما رجوع القاضي
 الى اليه فيحتمل ان يكون تقليدا ومحتمل ان لا يكون لانه نصيب
 شرعي وحجته اذا نصت لم تقبل التغيير الا ان يبين تمام التمهين
 لتقد شرط ونحوه وكذلك الرجوع اليه خيرا لو اريد محتمل ان يكون تقليدا
 نعم صرح ابن القاسم في التمهين ان يقول خيرا لو اريد وتقول اليه تقليد
 وتبعه سراج التمهين القفال وغيره وجزم الراجعي في باب استقبال
 القبلة بعكسه في قبول الخبر وقال ليس من التقليد في شيء وكل من ابى

بم

ب
تتميز

المتعلق

السبعاني منه وحين فان قيل قد ظهر معنى قوله من غير معرفه دليله
 وعوده عن قول غيره من غير حجه لكنه ناقص بعد ذلك حيث قال بعد
 ذلك به مذهب الشيخ في ايمان المقلد والحقيق ان كان اخذ القائلون
 بغير حجه وفي هذا تعريف للتقليد فانه اخذ قول الغير بغير حجه **فلسا**
 هناديقه هي من ذات هذا الكتاب وهي ان ايمان المقلد الذي حكى
 عن الشيخ صحته انما هو ايمان مقلد من يجوز عليه الخطا لان مقلد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ذلك ما ان السمي مقلدا فتخرج بقوله
 التقليد او تسمى صحيح بقوله من غير حجه في نفسه وهو قد تم اختيارا ان تسمى
 بذلك وحينئذ يتبين ان اذا فرضنا للام في تقليد من يجوز عليه الخطا
 ان يقال من غير حجه ولما كان كلامه هناك في ايمان المتلد بحسن تقليد
 من يجوز عليه الخطا لعين ان يقول من غير حجه لتخرج مقلد رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فان ذلك اصح الايمان واقواه **وقال** ان الصلاح
 هو قبول قول من يجوز عليه الاحتراز عن الخطا بغير الحجه على غير ما قيل
 قوله فيه واحتراز تقليد الاحتراز عن الرجوع الى قول رسول الله صلى
 الله عليه وسلم والاجماع وتبعد بغير حجه على غير ما قيل قوله فيه عن
 استئنا العاصي وقبول الفاسق التبيد وتصيبه تلام المصنف انه تقليد
ميس سبق في اول الكتاب في تقسيم الادراك ان الاعتقاد القائل
 للغير ان مطابق تصحيح وسماه الامام الرازي تقليدا وقال انه الاعتقاد
 المطابق لا موجب واعترض عليه بانه لوجب وهو التقليد وهذا فاسد
 لانه اراد بالموجب ما كان عن برهان حسي وعقلي او مركب منها واعتقد
 المقلد فخرج عن ذلك وجسد ما تقليد نطلق باعتبارين المذكور
 هنا احد **فما** ويلزم غير المجتهد وقيل بشرطين تحق اجتهاده
 ومنع الاستاذ التقليد في القواطع وقيل لا يقلد عالم ولو لم يكن مجتهدا
ش غير المجتهد بشمل صورتين العاصي المصنف والمخالف فنه معتدله
 بغداد فالواجب عليه الوضوف على طريق الحكم والرجوع الى العلم الالهي

قول الغير

انه حجة

ايمان

ما وصر عليه
 وهذا الذي
 الاعتقاد اطلاق
 سدا فلا فرق
 فقد الذي ذهب
 لخرج به غير
 انما مذهب لهم
 لاجتهاد بل مما
 او غير ذلك
 بل خرج به المقلد
 في رتبة
 اخذ الشايعي
 القول بها
 فعمل بذلك ان
 عدل عن قول
 قد يقول من قوله
 مع واما رجوع
 في الحقيقة
 رجوع الفاسق
 لانه نصيب
 في العالم فتمت
 بل ان يكون تقليدا
 بل بينه تقليد
 ب استنبال
 شي وكله ان

الاصحاح

على اصولها وفصل الجبائي فقال يجوز في المسائل الاجتهادية دون
 ما عداها كالعبادات الختمه الناسبه العالم الذي يتسامر عن
 رتبته العامه فالمخارقاته كالعامي ايضا فيزعمه تقليدا للمجهدين في
 الفروع وان كان غير المجهد عالما بغيره فليدعيه وقيل يلزم العالم التقليدي
 بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد من يقلده فيما قلده فيه بدليل على صحة
 ذلك الاجتهاد والا فلا يلزمه وما رحمه المصنف قال ان الحاجة اليه
 المختار محققا بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وكاد
 ان حزم يدعي الاجماع على النهي عن التقليد وحكي من كلام مالك والشافعي
 في كتبه نهى عن تقليده ونهى لغيره كذا رواه الربيع عنه وقال
 الصيدلاني انه نهى التابعي عن التقليد لمن بلغ رتبته الاجتهاد فاما من قصر
 عن هذه الرتبة فليس له الا التقليد ويقال في معارضه كلاما من حزم
 وقد قال القاضي ابو بكر ليس في الشريعة تقليد فان حقيقه التقليد
 قبول القول من غير حجه ودليل فكما ان قول الرسول عليه الصلاه والسلام
 مقبول لقيام المعجم الداله على صدقه فكذلك قبول اخبار الاحاد
 واقوال المعتبين والحكام مقبول لقيام الدليل الشرعي على وجوب العمل
 به فتقول اقوال المعتبين الطيبه في وجوب العمل عليهم بالاجماع منزله
 اخبار الاحاد والاماميه عند المجهدين في التصيرا اليها بالاجماع وذلك
 الاستناد لا تقليد في القواطع التي هي اصول الشريعة وساقى ومنهم
 من قال لا يجوز للعالم التقليد وان لم يكن مجتهدا بل يجب عليه معرفه الحكم
 بدليله لان له صلاحته المعرفه بخلاف العامي واخلاف هنا اول من
 الخلاف في العامي لصف لكونه عالما ببعض الغنون ص اما طائفة
 الحكم باجتهان يحرم عليهم التقليد وكذا المجهد عند الاكثر والشافعي
 يجوز للقاضي ورابعها يجوز تقليد الا علم وخامسها عند ضيق الوقت
 وسادسها فيما يخصه ص الحالة الثالثة ان يبلغ الكلف رتبة الاجتهاد
 فان كان قد اجتهد فيها فاحصلوا على مذاهب احدى النعم من

يذكر

الاجماع

التقليد

وان لم يكن قد اجتهد
 في الصواب لم يقلد غيره
 ولا يفتي في غيره
 ولا يفتي في غيره

به دون
 يسام عن
 جهدي في
 العالم القديم
 دليل على صحة
 من الحاجة
 تعلمون وكاد
 مالك والي
 منه وقال
 فاد فاما بقصر
 لامر من حزم
 بقه التقليد
 به الصلاة والسلام
 ارا الاحاد
 وجوب العمل
 اجماع منزله
 باب الاجماع وذلك
 ساقى ومنهم
 به معرفه الحكم
 هنا اول من
 اما طاب
 لاكثره وتالفا
 ضيق الوقت
 شبه الاجتهاد
 ها المنع من
 التقليد

في قوله
 لا يعلم منه
 في قوله
 لا يعلم منه

التقليد مطلقا وهو قول الجمهور والناهي يجوز مطلقا وعليه سفان
 الثوري واحمد واسحق والثالث يجوز للقاضي دون غيره والرابع يجوز
 لا يعلم منه ولا يجوز لمساوية ودونه واليه ذهب محمد بن الحسن والخاص
 فيها خصه دون ما تقي به غيره وحكى ابن الخاحب سابقا وعزاه الى الشافعي
 لا يقلد الا حياي ارجح من غيره من الصحابة فان استردوا الخيرة وهو يعزى للبيه
 قال الهندي ونصيته انه لا يجوز للصحابة تقليد بعضهم بعضا **مسألة**
 اذا تكررت الواقعة وتعد ما استعني الرجوع ولم يكن ذلك الدليل
 الاول وجب تحديد النظر وطعا وكذا ان لم يتجدد لان كان ذلك
 وكذا العاي يستعني ولو مقلد ميت لم يقع له الحادث هل يعيد السؤال
س اذا تكررت الواقعة نظر فان تجدد ما توجب رجوعه لو لم يكن
 دأرا للدليل وجب تحديدا لنظر وطعا لانه لا تقع بينا الظن ومراد
 المصنف بالقطع عندنا صحاحنا والافتقار الى الاصوليون قولانه لا يجب
 هذه الحالة بنا على ان الغالب على ظنه ان لما خذا الذي يمكن به قوى فلا
 يلزمه استئناف الاجتهاد وان لم يتجدد له ما استعني رجوعه فان لم يكن ذلك
 للدليل فكذلك يلزمه ان يجهد تانيا فان ادعى اجتهاده الى الاول يظهر
 وان ادعى اجتهاده الى خلافة لزمه وان كان ذلك لم يلزمه قطعا وهكذا
 العاي يستعني المجهد ويقع له الواقعة تانيا هل يلزمه ان يعيد السؤال تانيا
 فيه وجها لا صحاحنا واصحهما نعم لاحتمال تغير العنان وقطع به القاي
 ابوالطيب في تعليقه والوجهان هما اذا عرف استناد الجواب الى الراي او
 الغيب او شك والمقلد حتى فان عرف استناد الجواب الى بعض واجماع فلا
 حاجة الى السؤال تانيا قطعا ذكره الرازي قال وكذا لو كان المقلد
 ميتا وجوز ناه وهو ظاهر في انه لا يلزمه في الميت قطعا فما اقتضاه كلام
 المصنف من جريان الخلاف فيه مستند **مسألة** مقلد المفضول تالفا
 المتأرجح لمعتقه فاضلا او مساويا ومن ثم لم يجب البحث عن ارجح فان
 اعتقد رجحان واحد تعين **س** هل يجوز للمقلدان تقليد المفضول من المجتهدين

بلع
 يجوز

في نسخة من نسخة من نسخة
من نسخة من نسخة من نسخة
من نسخة من نسخة من نسخة

وان قدر على تقليد الفاضل فيه مذاهب المشهور الجواز وذهب احمد
وان سرج اني بعين الارجح واخانه القاضي الحسين وان السعاني وبنك
يجوز ان يعتقد فاضلا او مساويا واخانه المصنف قال ولهذا لم يجب
البحث عليه لانه يجب عليه تقليد نوح عليه عرفانه فان اعتقد رجحان
واحد مقلد الراغب عن الغزالي انه لا يجوز له تقليد غيره وان قلنا لم يجب
عليه البحث عن الاعلم اذا لم يعتقد احصا من احدهم بزيارته علم قال
النووي وهذا وان كان ظاهرا فعليه نظر لما ذكرناه من سوال الحساد
الصعاب مع وجود افاضلهم **ص** والراجح علما فوق الراجح ورعا في الاصح
س لانه لا تعلق لسائل للاختصاص بالوردع ولهذا تقدم في الامامة في
الصلاة وان الظن الخاص بقوله اكثر ومقابل الاصح تقدم الاوردع ويحتمل
التخيير **ص** ويجوز تقليد الميت خلافا للامام ومما لها ان فقد الحج ورايها
قال الهذلي ان يثله مجتهد في مذهبه **ص** ويجوز تقليد الميت سواء وجد
مجتهدا ولا اما اذا فقد المجتهد دون خلاف فيه عند المصنف وان وجد
مجتهد فان كان دون الميت يحتمل ان يقال يتلوا الميت لا رجحانته ويحتمل
ان يقال يتلوا الميت الحيوانه ويحتمل ان يقال وهو الاظهر يجوز تقليد
كل منها لتعارف المرجحين ثم الجمهور على الجواز ونه يقول لناضي المذاهب
لا يموت بموت ربا بها والناهي المنع مطلقا وعزاه في المتحول لاجماع الاصوليين
واخانه الامام الرازي ومن اتى كلام المحصول علم ان الامام يمنع
التقليد مطلقا ومن فهم عنه خلاف ذلك وعزاه اليه وقد غلط وقوله
ومما لها هذا هو القول لفصل والمصنف قطع به وحمل اطلاق المطلقين
على فقدان حي ما نزل الميت او راجح اما اذا فقد مطلقا فكيف يترك الناس
هؤلاء الاجام لهم وقوله ورايها هذا حكاية الهذلي يقال ومنهم من فصل
بين ان يكون الحياكي اهلا للمناظره ومجتهدا في ذلك المذهب الذي يحكي
عنه فيجوز والافلام قال وهذا اظهر قال المصنف وهذا الفصل
غير واقع في محل النزاع لان الكلام فيها اذا ثبت انه مذهب الميت فان **ص**

ان الناقل بحث لا يوثق بقله نهما وان وثوقه نقلاً بطرق عدم الوثوق به
 الي عدم الوثوق بقله وصار عدم ثبوت له عدم صحة المذهب عن المعقول
 اليه لان المت لا تعدد فليس الفصل واقعا عن ان عذر الشيخ المفيد
 انه لم يعقد المسئلة لتقليد الميت كما فعل الامام **ص** وجوز استفتاء من عرف
 بالاهلية اوطن باشتغال بالعلم والعدالة او انتصابه واناس مستفتون ولو
 قاصيا ومثل لا يعنى قاصح المعاملات **ص** القائلون بوجوب الاستفتاء
 انقوا على جواز استفتاء من عرف بالعلم والعدالة اوطن باشتغال بذلك وراه
 مستصبا للمعوي واناس مستفتون معظومين ولا يجوز له استفتاء من يعجب
 على طه اهليته وانما وجب عليه ذلك لانه بمنزلة نظرا المجتهد في الامارات
 ومكان من اهل المعوي وهو قاصح فهو كغيره على الصحيح ونسب ان نفي
 العبادات وغيرها ما لا يتعلق بالاحكام وفي الاحكام وجهان وقال ابن
 المندريكه فتواه في الاحكام دون غيرها **ص** لا الجمهور **ص** احلقتوا
 جواز استفتاء من لا يعرفه المستفتي لعلم ولا جهاله ولا يقتضى لعدالة الخار
 عدم جواز بل ربما يجب القطع به قال المفيد وانما لان فيه في غاية العدم
 ولو صح الخلاف لان العلماء وان اختلفوا في قبول الجمهور حاله في الرواية وليس
 لوجوده في جمهور الحال ما يعنى حصول العلم ظاهرا لاسباب العلم الذي يحصل ظاهرا
 به نسبة الاتفاقية واحتمال العاصيه راجح على احتمال المعاملية لكون العاصيه
 اصلا وهي اغلب ايضا لخلاف العالمية فانما على خلاف الاصل وهي بطلية وعند
 هذا ظهر انه لو ترددت عدالته دون علمه ونما تجبه الخلاف في جواز الاستفتاء
 منه وانه لا يجوز خلا قيا من الجمهور عليه على الجمهور عدالته لظهور الغار
ص والاصح وجوب البحث عن علمه والاكتفاء بظاهرا العدالة وبحر الواحد
ص اذالم يعرف علمه وجب البحث عنه بسؤال الناس وقيل لا يجب وتلقى الاستفتاء
 من الناس وهو الراجح في الروضة ونقله عن الاصحاب وان لم يعرف عدالته
 قال الرازي ذكر الغرابي فيه احتمالين احدهما ان الحكم كذلك اشبهما
 الاكتفاء لان لغالب من حال العلماء العدالة بخلاف البحث عن العلم وليس

والشهادة فلو جرد ما
 سبب المنع من المتفق
 وهو الاسلام الواجب
 عن الفسوق والعصية

وذهب احمد
 لسبعاني وفيه
 ولهذا لم يجب
 يعتقد رجحان
 قلنا لا يجب
 اياه علم قال
 سؤال الاحاد
 ورعاية الاصح
 الامامة في
 يد الامور ومثل
 فقد الحج وراعي
 سوا وجدحت
 صنف وان وجد
 رجحانته ومثل
 يجوز تقليد
 الناظمي للذهب
 لاجماع الاموليين
 الامام يمنع
 قد غلط وقوله
 اطلاق المطلتين
 تترك الناس
 ومنهم من فصل
 ذهب الذي يحكي
 وهذا الفصل
 الميت فان **ص**

الغالب من الناس لعلم قال النوري الكوركي وهذا الاحتمالان وجهان
 ذكرهما غيره وهما في المستور وهو الذي ظاهرا هو العدالة ولم يخبر
 باطنه واذا ذهب البحت فذكر الغزالي ايضا احتمالين في انه قد ضرب عدل
 التوامم كفي اختيار عدل و عدلين صحها الثاني قال النوري والمقول
 خلافا لما الذي قاله الاصحاب انه يجوز استغناء من استغاضت اهليته وميل
 لميلكي الاستغاضة وما التوامم بل انما لعنه قوله انه اجل لتوي لان
 الاستغاضة والشهر من العوام لا وثوق بها فقد يكون اصلها ليس في اما التوامم
 فلا تفيد العلم اذ لم تستدالي معلوم محتسب والصحيح الاول لان قداسة عليها
 اصدار منه باهليته لان الصورة بهن وثوق بدينه وقال الشيخ ابواسحق
 نقل في اهليته جبر عدل واحد قال النوري وهذا محمول على من عنده معرفة
 بعينها المتيسر في غيره ولا بعينه في ذلك خبرا حادا العامة لكنه ما يطرف
 اليه من الناس في ذلك **مر** وللعمامي سؤاله عن ما خذك استرنا اذ ام عليه يانه
 ان لم يكن حفيضا **قال** ابن السمعاني يجوز للعمامي ان يطالب العالم بدليل الحواز
 لاجل احتياطه لنفسه ويلزم العالم ان يذكر له الدليل ان كان مقطوعا به
 لا شرافة على العلم بصحة ولا يلزمه ان لم يكن مقطوعا به لا امتقار الى الاجتهاد
 فعصر عنه تصد العمامي **مر** **مسألة** يجوز للقادر على الفرع والفرع وان
 لم يكن مجتهدا الاقناعا بذهب مجتهد اطلع على ما خذ و اعنفه و ما لها عدم
 الاجتهاد ورا بعبا وان لم يكن قادرا لانه ناقلا **مر** لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد
 المطلق مرات **احد**ها ان يصل الى رتبة الاجتهاد المقيد فستقبل بقرير
 مذهب امام معين كما هي صفة اصحاب الوجود فيجوز له الاتفا و قطعها
 ما يها من لم يبلغ رتبة اصحاب الوجود لكنه يقبده النفس حافظ للذهب
 فاد على الفرع والفرع هل له الاتفا في ذلك المذهب فيه اقوال اصحابها
 يجوز و الثاني المنع والثالث عند عدم الفرع المهدد والرابع يجوز
 مطلقا وان لم يكن قادرا على الفرع والفرع لانه ناقلا اما العمامي اذا عن
 حاتم حادته بدليل فليس له الاتفا بها وقتل يجوز وميل ان كان نقليا حاز

عند

والا فلا دليل ان كان دليلها من الكتاب والسنة جاز والافلاص وهو خلو
 الزمان عن مجتهد خلافا للحائله مطلقا وان سبق العدم لم يتداعى الزمان
 بزوال القواعد والحدود لم يمت وتوجه **الحدود** عند الاكثري انه يجوز
 خلو عصر من الاعصار عن الذي يمكن تفويض الفتوى اليه سواء كان مجتهدا مطلقا
 او مجتهدا في مذهب المجتهد لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يقبل العلم الا اذا
 ومنع الحائله محققين بقوله انزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتي
 امر الله واحيب **بانه** لا يدل على نفي الجواز بل يودل على عدم التوجه واختار
 الشيخ نفي الدين ان دسوا بعد بسج العنوان مذهب الحائله لكن الى
 الحد الذي ينقص به المواعيد بسبب زوال الدنيا في آخر الزمان وقال **حفظه**
 شرح الامام والارض لخلوا من قام لله بالحجه والامه الشريفه لا بد فحاش
 سالك الى الحق على واضح الجحجه الي ان ابني امر الله في اشراط الساعة
 ابرى وتتابع بعد ما لم يبق معه الا قدم الاخرى ومراده بالاشراط الكبر
 طلوع الشمس من مغربها ونحوه وقد توجه ما اختاره من انه لا يجوز خلو الزمان
 عن مجتهد لئلا يلزم اجتماع الامه على ترك الاجتهاد الذي هو فرض على
 الكتابيه وله ان يحمل السابق حتى اذا سبق على ما قبل ذلك وقال والده
 العلامة محمد الدين في كتابه تلخيص الافهام عز المجتهد في هذه الاعصار ليس
 ذلك لتعذر حصول الاجتهاد بل لاعراض الناس باستغفالهم عن الطريق
 المقصيه الى ذلك واعلم ان هذا الذي نقله عن ابن دسوق بعد اشارته الى امام
 الحرمين في باب الاجماع من الرهان لما تكلم على الخطا عملا العصر عن مبلغ
 النواتر فقال والذي برصيه وهو الحق انه يجوز اعطائهم بل يجوز شعور
 الزمان عن علما وتعطيل الشريعه واتها الامر الى الفتره وهذا استنتج
 في كتاب الفتوى انسا الله تعالى انتهى وكذا قال ابن بوهان في الاوسط
 هناك ان كلام الخصم يقتضي ان يتورا الشريعه الجوز وهذا محال لان
 صاحب الشرع قد اخبرنا بتورا الشريعه واندراس اعلامها فقال لا تقوم
 الساعة وعلى وجه الارض من يقول لا اله الا الله وقال ان الله لا يقبض

صه

مثلا مر

للحدس مر

قدم

ان وجهان
 له ولم يخبر
 له نصرا لعدد
 يري والمقول
 تت اهلتيه ويل
 فتوى لان
 لم يبق في ما التوا
 لان قد اتم عليها
 شيخا بواسع
 من عنده معرفه
 فله ما يعرف
 ذام عليه يانه
 لعالم بل دليل الجواز
 من مقطوعا به
 منقاه الى اجتهاد
 والفرجه وان
 واما انها عدم
 به الاجتهاد
 فستعمل بغير
 الامنا قطعاً
 من حافظ للذهب
 في اقوال اصحابها
 والرابع يجوز
 ما العاى اذا عن
 كان نقلها حاز

عند

العلم انتراعا واما تبينه فبعض العلما والمخار عند المصنف انه يجوز لكن
 لم يقع وادله الخاتمه تدل على عدم الوقوع **ص** واذا عمل العايب يقول مجتهد
 فليس له الرجوع عنه وقيل يلزمه العمل بمجرد الامتنان وقيل بالتردد في العمل
 وقيل ان التزمه وقال ابن السمعاني ان وقع في نفسه صحته وقال ابن
 الصلاح ان لم يوجد مفتاخر فان وجد بغيره **ص** اذا عمل العايب يقول
 مجتهد في حادته فليس له الرجوع عنه الى فتوى غيره في تلك الحادثة بعينها
 بالاجماع نقله ابن الخاطب والهدكي وغيرها واما قبل العمل فبيل يلزمه مجرد
 الامتنان لانه في حقه كالدليل بالنسبة الى المجتهد وقيل يلزمه اذا اخذ في العمل
 وهو احتمال ابن السمعاني وقيل لا يلزمه العمل به الا بالترامه وقيل يلزمه
 اذا وقع في نفسه صحته وحقيقته حكاهما ابن السمعاني وقال في الاخر
 انه اقوي الاوجه وقال ابن الصلاح الذي يعصيه التواعد انه ان لم يجد
 سواه يعين عليه الاخذ بفتواه ولا توقف ذلك على الترامه ولا شكوت نفسه
 للاحتياط وان وجد فان استبان ان الذي اتقاه هو العلم الاوثق لزمه بنا على
 تقليد الفضل وان لم يتبين لزمه وقال النووي في الاروضه المختار ما نقله
 المختلط وغيره ان لم يكن هناك مفتاخر لزمه مجرد فتواه وان لم تستن بنفسه
 وان كان هناك اخر لم يلزمه بمجرد اتقائه اذ له ان يسأل غيره وحديث فقد
 مخالفه يعني فيه الخلاق السابق في اختلاف المفتين **ص** والاصح جواز
 في حكم اخر **ص** اذا منعنا من تقليد غيره في تلك الحادثة فهل يجوز له ان
 يتخذ عنه في وقايح اخر فيهم من منع منه مطلنا ومنهم من جوزه مطلقا وفي
 المختصر انه المختار ومنهم من فصل بين عصر الصحابه والبايعين ومن عصر الامم
 الذين تفرقت فيهم المذاهب يجوز في الاول دون الثاني والله سبل امام
 الحرمين **ص** وانما يجب الترام مذهب من يعتقد ارجح او ساديا ثم سبغ
 السبغ في اعتقاده ارجح **ص** هل يجب على العايب ان يفعل مذهبا معينا ابتدا
 وان لم يوجد منه تقليد لا حكديه وجمان حكاهما ابن برهان احدهما لا
 في هذا هل له تقليد من سوا او سبغ عن احد المذاهب فيه وجمان كالتصريح من الاهلية

لمجر

الامثال

والثاني ربه وطع الكفا انه يجب عليه فعل هذا بل يلزمه ان يجاز مذهبها
 بفعله في كل شي وليس له المذهب بل يستعني بمجرد الشري قال المروي
 هذا كلام الاصحاب والذي يقتضيه الدليل انه لا يلزمه المذهب مذهب
 بل لسفي من ثا لكن من غير لفظ الرخص ولعل من منعه لم يتق بعدم لفظه
 وقال المروي الخلاق في المسله السابعة بجري هنا لكن بالرب فان
 قلنا في الاولي لا يجب عليه تقليد فلان لا يجب عليه تقليد مذهب معين
 لبدا بطريق اولي وان قلنا هناك يجب تقليد فهنا وجهان وهذا يعكس
 على المصنف فانه صحح في الاولي الجواز وهما الوجوب وقوله ثم ينبغي السعي
 في اعقاد انه ارجح اي بحيث الاحمال وهذا يخالف قوله بما سبق ومن
 ثم لم يجب البعث عن الارح لان الامتثال على سبيل الوجوب **م** ثم في حرجه
 عنه نالها لا يجوز في بعض المسائل **ش** اذا التزم مذهبها معينا فهل يمنع
 الخروج عنها اختلفوا فيه منهم من جاز وهو الاصح في الرافعي با على ان التزم
 بمذهب معين غير ملتزم فلا يلزمه ذلك ومنهم من قال انه كالعائى الذي لم
 يلتزم مذهبها معينا بكل مسله عمل بها يقول امام ليس له تقليد غيره وكل
 مسله لم يعمل فيها بقوله فلا مانع فيها من تقليد غيره **م** وانه يتبع الرخص ومنهم من هو
 وقال ابو اسحق المروزي **ش** حيث حوزت له الرخص عنه بشرطه ان لا
 يتبع الرخص بان يجاز من كل مذهب ما هو الا هو عليه والاصح قطعاً
 وقال بعض الحنابلة من يلى بوا سواس او شك او تنوط اذ يارس في الاولي احذ
 بالاحت والرخص لئلا يزداد ما به ويخرج عن الشرع ومن كان قليل الدين كبر
 التساهل اخذ بالاعتق والعميه لئلا يزداد ما به فيخرج الى الاماحه وكلام
 المصنف يقتضي ان ابا اسحق يجوز تتبع الرخص وهو ممنوع فقد رات في فتاوى
 الحنابلة من يتبع الرخص قال ابو اسحق المروزي يقتضى وقال ابن ابي هريره
 لا يقتضى وهكذا حكاه عنه الرافعي في الاقضيه وقال الشيخ عم الدين الباشي
 رحمه الله فقد مع القول باصا به كل مجتهد شكلي اما اذا جعلنا المصيب
 واحده فبغيره نظر من حيث احتياجه الامهون ليسع بالخلال وتساهل لكنه معا رين

ليس

منع لانه لما التزم
 معينا صار لازماً
 التزم من هبه في
 ومنهم من هو

من هنا الى قوله مثله اختلف
 في التقليد من اجل في سنته
 على الصور من وعلمها

نه يجوز لكن
 فابي يقول مجتهد
 شروع في العمل
 وقال ابن
 العائى يقول
 فاحذنه بعينها
 بل يلزمه مجرد
 اذا اخذ في العمل
 به وقبل يلزمه
 قال في الاخر
 انه ان لم يجد
 واستكوت نفسه
 فلو لم يزل على
 منه المختار ما نقله
 من لم يسكن نفسه
 وحذره فقد
 والاصح جواز
 بل يجوز له ان
 يرون مطلقاً وفي
 من ومن عصر الامه
 في والله سيل امام
 ومسا واما ثم سعي
 مذهبها معينا انما
 فان احدها لا
 فان كالت عن الاهليه

لا تلال

بان العدالة ثابتة والعبارة الظهون بحتم ان يكون على وجه لسعد
 بالغلال وحمل خلافه فالسوق مع التسل في مفضسه ممنوع **مسألة** احتمار
 خلاف الاغلال بعد ان التبع بعرضه وذلك مناف للعدالة **مسألة**
 اختلف في التقليد في اصول الدين وصل النظر فيه حرام وعن الاسعري في اصبع
 ايمان التقليد وقال السيركي مكذوب عليه والتحقيق ان كان اخذ بقول الغير
 لغير محله مع احتمال سبلا وهم لا يكتفي واركان حراما يكتفي خلافا لاركانهم
مسألة انهي المباحث المتعلقة باصول العقيدة وما يتبعها من علم الغيوب والسبلق
 واجدل مسرع في المباحث المتعلقة باصول الدين وقسمها الى ما هو علمي وعلمي
 اي يجب اعتقاده ولا يصح العقيدة الربيه **مسألة** ما هو علمي لا علمي اي لا يجب معرفته
 في العقيدة وانما هو من رياضات العلم ولقد اختلف في التمييز بينهما وذكر
 في الثاني جملة من علم الحكمة والطبيع وجميع المسائل الاعتقادية تنقسم الى
 مسائل المبدأ ومسائل المعاد وفي الاولى يتبين العلم بالصانع تعالى وصفاته وادبائه
 واسمايه وفي الثانية يتبين العلم بالجنس والشرائط والميزان وسائر احوال
 الوجود **مسألة** اصول الدين علم بحث فيه عن ذات الله تعالى وما يجب له
 ويمنع من الصفات واحوال المنكيات والمبدأ والمعاد على قانون الاسلام
 ويسمى علم الكلام لان اول مسله دارب فيه مسله الكلام وقد اختلف في التقليد
 بينه على مذاهب احدها وهو قول الجمهور المنع للاجماع على وجوب معرفته
 ولقولها على ما علم انه لا اله الا الله فامر بالعلم بالوحدانية والتقليد لا يفيد
 العلم وقد ذم الله تعالى التقليد في الاصول وحث عليه في الفروع فقال في
 الاصول انا وهدانا ابانا على امة وانا على انا ادهم مقتدون وحث على السوال
 في الفروع بقوله تعالى فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والثاني الجواز
 ونقل عن السيركي وغيره لاجماع السلف على قبول كلتي الشاه من المناطق بها
 ولم نقل احد لم هل نظرت او تبصرت بدليل والثالث يجب التقليد وان
 النظر والحث منه حرام والقابل بهذا المذهب طائفتان طائفة ممنوع
 النظر ويقولون اذا كان المطلوب في هذا العلم والنظر لا يعني اليه فالاست

بالعباد وحي

به حرام وطائفة يعترضون بالنظر ولكن يقولون ربما اذرع النظر في هذا العلم في الشبه فيكون ذلك سبب الضلال وقد دل بسببه طائفة من العقلاء فحرم الاستعمال به لاجل ذلك وقد توهم ان هذا سبب الشك في دعوى من السلف لتبهم عن علم الهلام والاستعمال به ولا شك ان منعهم منه ليس هو ما نه ممنوع مطلقا كيف وقد قطع اصحابه ما به من فروض الكتابات وانما منعوا منه لئلا يكون له قدم صدق في مسالك العقين فيودى الي لا لارباب والشك والكفر وذكر المهدي في شعب الايمان هذا قال وكيف يكون العلم الذي يوصل به الي معرفة الله وعلم صفاته ومعرفة رسله والفرق بين النبي الصادق والمنتفي يدوم او مرغوبا عنه ولكم لا شقاقهم على الضعفة ان لا يبلغوا ما يريدون منه فيصلوا نزوا عن الاستعمال به وقد بسط الخليلي الهلام على تعلقه اعدادا لاعداء الله تعالى وقال غيره القصد من هذا الخلاق ان هذا الواجب بل هو من فروض الايمان فلا يحرك العوام صحح الاعتقاد بالقليل او من فروض الكتابات اذا قام به العلام استظهر غيره وهو الصحيح كما في علوم الشريعة ونقل عن الاستعري ان ايمان التقليد لا يصح وانه نقول سكيرا العوام وانكره الاستاد ابو القاسم الشيرازي وقال هذا كذب وزور من ليبيات الكراميه على العوام فانهم يقولون الايمان الاقرار بالمحدد ومن يقول الايمان الاقرار انسد عليه طريق التميز من المؤمن والكافر انه انما فرق بينها بالاقرار بالمحدد وعند الاستعري الايمان هو الصديق والظن بجمع عوام المسلمين اجمعين يقولون الله تعالى في اخباره فاما ما نظوى عليه العقائيد فانه علم به انتهى وقال غيره من ايضا لوضع عنه فانما اراد به ان من احتج بطلبه شي من السميات القطعية من جدت العالم او كسرا والنبوه وحب ان يحبته في ازالته بالليل العقلي فان بقي على ذلك لم يصح ايمانه وقال الاستاذ ابو منصور في المتع اجمع اصحابنا على ان العوام مؤمنون بآثار الله تعالى وانهم حشوا الجنة للاخبار والجماع فيه لكن منهم من قال انهم نظر

على وجه تسعد
ع قد **احتمل**
للعبد له **مسئله**
وعن الاستعري لا يصح
ان اخذ بقول الغير
كقبي خلا فالان في ان
من علم الجور والسكن
الي ما هو علمي وعلمي
لا علمي اي لا حتى معرفته
مميزتها وذكر
اعتقاداته تنقسم الي
تعال وصفاته وافعاله
الميزان وشاير احوال
الله تعالى وما يجب له
في قانون الاسلام
وقد اختلف في التقليد
على وجوب معرفته
الله والتقليد لا يقيد
في النزوع فقال في
درون وحث على السرا
في **الكتابي الحواز**
السرا من المناطق بها
تجب التقليد وان
تبان طائفة ممنوعون
ظروا ليعني اليه بالاس

على في العقائد وقد حصل لهم منه القدر الثاني فان فطرهم خلت على نعمة
 الصانع وقدمه وحدث الموجودات وان عجزوا عن التعبير عنه في اصطلاح
 المتكلمين والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم وكذا نقل الكائنات تعلقت
 اجماع الاصحاب على انهم مومنون وانما الخلاف في انهم عارفون بالادله
 وانما قصرت عباراتهم عن ادائها او انهم مومنون غير عالين فان العلم بعبارة
 المعلوم على وجه لا يمكن الاستدلال عنه واذا جرت شبهة لا يرتفع لها
 وهذا مستغنى في حقهم فان قيل كيف يكونون مومنين غير عارفين بعبارة
 لان الله تعالى لم يوجب عليهم غير هذا القدر فان النبي صلى الله عليه وسلم
 كان يكتفي من الاعراب بالتصديق مع العلم بتصورهم عن معرفة النظر والادله
 قلت **و** في صحيح مسلم عن محبوب بن الحكم في الامه السوداء التي اراد
 عنها وقال النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال اني عاينت عايات فقال
 لها ان الله مما كنت في السابا قال من انا قالت انت رسول الله قال اعتقوا فانما
 مومنه وهذا دليل على الكفا بالسرا دين في صحة العقيدة وان لم يكن
 عن نظر واستدلال بل الكفا بما فطرت عليه فانه عليه الصلاة والسلام
 لم يستلما من اين علمت ذلك قال النووي في شرحه وهذا هو الصحيح الذي عليه
 الجمهور وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا
 اله الا الله ولم يقل حتى يسندوا وينطقوا بما يقع النظر بعد النطق بالهاتين
 ذلك ان عبد السلام في قواعد وفرد ذكر ما يجنب معرفة الله اعتقد ذلك
 واجب في حق العامة وهو فاعم مقام العلم في حق الخاصة لما في تكليفهم
 ذلك من المنفعة الظاهرة العامة وقال صاحب الصحايف من اعتقد اركان
 الدين صليبا فان اعتقد مع ذلك جواز شبهة فهو باقر ومن لم يعتقد ذلك
 فاحلفوا فيه فعلى مومن وان كان عاصيا ترك النظر والاستدلال الموردي
 في معرفة ادله قواعد الدين وهو مذهب الامم الاربعه والارواغى
 والتوري وكثير من المتكلمين وقيل لا يستحق اسم المومن الا بعد عرفان
 الادله وهو مذهب الاشعري وما ذكره المصنف من التحقيق هو صحيح

انتم

مناط للخلاف السابق وحاصله ان التقليد يطلق بان معنى قبول قول
 الغير بلا حجة وتارة بمعنى الاعتقاد الخازم لا موجب فالقول بالمعنى
 الاول قد يكون طنا او هما كما في تقليد امام في زرع من الردع مع يجوز ان
 يكون الحق في خلافه ولما شك ان هذا لا يكتفي في الايمان عند الاشعري
 وسائر الموحدين ويترك عليه مقصود الاشعري ايمان المعتد اذ يصح ان يثبت
 عنه واما التقليد بالمعنى الثاني فلم يقبل احد من الائمة انه لا يكتفي في الايمان
 بالابوهاشم من المعتد له كذا حكاه المصنف عن والده وكذا نقله الهندي
 في الطبكار فقال وصار ابو هاشم الى ان من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر
 لان ضد المعرفة النكمر والنكمر كفر واحتمالنا محبة معون على خلافه وانما
 اختلفوا فيما اذا كان الاعتقاد موافقا للمعتد من غير دليل ولا شبهة فهم
 من قال ان صاحبه مؤمن معاص يترك النظر الواجب ومنهم من اكتفى بمجرد
 الاعتقاد الموافق للمعتد وان لم يكن عن دليل وسماه علماء على هذا فلا يلزم
 من وجوب المعرفة بهذا التفسير وجوب النظر ثم قال المصنف ان الانسان
 اذا مضى عليه زمن لا يدان يحصل عنده دليل وان لم يكن على طريقته الحدوث ان
 فرض تصمم حازم ولا دليل عنده فهو الذي شكك ابو هاشم ولعله
 المشوب للاشعري والصحيح انه ليس بكافر وان الاشعري لم يقبل بذلك
 نعم اختلف هل السنه في عصانه والاصح عندنا في حقيقته انه مطيع وعند
 آخرين انه عاصي وهو الخلاق في وجوب النظر واقول من منع التقليد او وجوب
 الاستدلال لم يرد الحق في طرق المنظر بل اكتفى بما لا يكاد يخلو عنه من
 نشا من اظهر المسلمين بالاستدلال بالصنوع على الصانع ويحكى عن بعض العرب
 انه قيل له عم عرب ربك فقال النعم بذلك البعير وانا انظر الخطا تدل على
 اليسير في كل ملوكي وجوه سنبل لم لا يدان على العلم الخبير وهذا هو
 الموافق لطريقه السنن فكل من وجد في نفسه ايمانا جازما بما ذكرناه
 وكان صدره منسرحا وقلبه مطمئنا كناه ذلك في استحقاق اسم الايمان
 سواء اتصت له الطرق التي حصل له ذلك بما لا احتسب البعير عنها

وم خيلت على توحيد
 بر عن شطلي اصطلاح
 فكانت تعلقت
 ما رتقون بالمدله
 من فان العلم يعرفه
 به لا يرتفع لها
 عا عرفين طيبا
 ل الله عليه وسلم
 رفته النظر والادله
 سودا التي اراد
 بها فحان فقال
 قال اعتقادا
 لعقله وان لم يكن
 الصلاة والسلام
 صحيح الذي عليه
 من حق فهو والالا
 لطقن التهاكمين
 الله اعتقد ذلك
 ما في كلهم
 من اعتقاد ركان
 ومن لم يعتقد ذلك
 الاستدلال المودك
 والاوزاعي
 ان الابدع عرفان
 سبق هو سجع

العلوي وهي الافلاك والنواكب ومايت بالشرع كالعرش والكرسي وسورة النبي
 والروح والقلم واكتنه واما ان يكون من الاجسام السنليه وهي اما بسيطة
 او مركبة اما البسيطة فهي العناصر الاربعه ككرة الارض وكرم الماء وكرم الهواء
 وكرم النار واما المركبة فهي المعادن والنبات والمجان على كرم
 اساعدا والنافى وهو الذي يكون صفة للمتميز هو الامراض وذكورا
 فما يقرب من الاربعين جنسا والثالث وهو ما ليس متميز ولا صفة له
 هو الارواح وهي اما سفلية او علوية والسفلية اما حية وهم صالحوا الجن
 او شريخ خبيثة وهم مردك الساطين واما العلوية وهي اما سفلية بالاجسام
 وهي الارواح الفلكية واما غير منعلقة بالاجسام وهي الارواح المعطشة
 المقدسة فالوانفة انارة الي تقسيم موجودات العالم ولوان الانسان كرم
 البت الف مجلد في شرحها الما وصل الي اول مرتبة من مراتبها وهذا العالم
 علمته علوية وسفلية جوارحه واعراضه يحدث اي مادته وصورته
 كان عدما فصار وجودا وعليه اجماع اهل الملل ولم يخالف الا الفلاسفة
 ومنهم الفارابي وابن سينا فالوانفة قدم مادته وصورته وقيل قدم الماد
 يحدث الصورة وحكي الامام في المطالب قولا رابعا ما لوقف وعدم القطع
 وغزاه بجا ليقوم فانه قال في مرض موته اذ سئل اي ما عرفت ان العالم يحدث
 اذ قد يم والى ما عرفت ان النفس هو المزاج اذ سئل غيره قال ولهذا طعن به
 عليه وسئل انه خرج من الدنيا كما دخل حيث لم يعرف حقيقة هذه الاشيا
 وكل هذه الاقوال باطلة وقد ضلهم المسلمون في ذلك وكفرهم وقالوا
 من زعم انه قدم فقد اخرجهم عن كونه مخلوقا لله قالوا وهذا الخبيث
 من قول الصادق بن الصاري اخرجوا من عموم خلقه شخصا واحدا و
 شخصين ومن قال بعدم العالم فقد اجمع اخرج العالم العلوي والسفلي والملائكة
 عن كونه مخلوقا لله وقد برهن الله على حده وثبته الرازيين لقاطعة دسنا
 انه سغير عليه الصفات ومخرج من حال الي حال وهو اية احدوث وقصوا
 في ذلك طريقه الخليل صلوات الله عليه فان الله تعالى سها حجه واسمى عليا

من هنا الى قوله وولد
 السلطان عن جود في
 الفتح المذكور انما هو

تعتبر

الدليل بل اذا
 ذنا لنا محصا
 ملت له ما اهدب
 لحد نفسه عالما
 لحد انفسنا عاليز
 هذا يتضح كون
 الايقاع على انهم
 بابا با نوار وبيت
 لم في القواعد
 كان فان مات
 خرا النظر مات
 ب عذاب كافر
 العالم يقع اللام
 قولان مني
 منه والاضح
 يكون ما خوردا
 وهو العلم
 ك الله ومنهم من
 اطلاق اسم الله
 الوحدية لله
 عزائه على ما
 اجمالي وهوان
 صفة للتعبير
 شبه وهو الجسم
 يون من الاجسام

العلم

فاستدل بقول الكواكب وشرورها ورواها بعدا عنها على حدوثها
 واستدل بحدوث الامثل على وجود المحدث والحكم على السموات والارض
 بحكم البرهان الثلاثة وهو الحدوث طرفا للدليل في كل ما هو مدلوله لتساوي
 في علمه احدث وهي الجسمانية فاذا وجب القضا لحدوث جسم من حيث
 جسم وجب القضا لحدوث كل جسم وهذا هو المقصود من طرف الدليل وفي
 صحيح البخاري عن عمران بن حصين جابغ من اليمن قال لو ابارسول الله جيناك
 سفقه في الدين ونسالك عن اول هذا الامر فقال ان الله ولم يكن في
 قبلك وكان عرشه على الماء وكت في الذكر كل شي وخلق السموات والارض في
 لفظ ثم خلق السموات والارض قال ايما وهذا ثلثين من السبع صلى الله عليه
 وسلم اياهم اصول الدين وتعريف لهم حدوث العالم ووجوه بعدان لم
 يكن موجودا وانزاد الرب بالوجود الا زلي دون ما سواه من سائر الموجودات
 والعجب من الامام الرازي في الطالاب حيث ضعف هذه المسئلة وقال ان
 الشريعة سكتت عن الخوض فيها وذلك لما بلغت في الصعوبة الى حيث يحسن
 العقول البشرية عن الوصول اليها ووردنا لفاظ من التوراه يشهد ذلك
 وما ان يمتني له ذلك فانه لا يجوز مطالعنا فضلا عن كتابتها لاسيما في
 العقائد قال الخليلي في الاعتزاز بالقضا العالم وفتابه اعتزاز بحدوثه
 اذا القديم لا يفتنى وسلك الاصطفاي شارح المحصول طريقا اخر وقال سبق
 الكل على ان العالم حادث لكن اختلفوا في احدث فقال اهل الحق
 المراد بالحدوث تقدم علم العالم على العالم تقدم ما عابرا للتقدمات المنته
 المشهوره وقالت الفلاسفة المراد بالحدوث تقدم عدم العالم على العالم بالذات
 فقد اختلف تصور الحدوث في اجلات المذهبين انتهى واعلم ان الخلاف
 في هذه المسئلة معهم بسا على ما خد من احدهما ان القديم لا يجوز انتقاه الي
 موثر عندنا فلا حزم لما انتقنا على ان العالم معتق الى موثر معنا قدمه ان
 امتقار من لوازم حدوثه فهو وقدمه لا يحتملان وعندهم لا يمتنع امتقار
 القديم الي المورث فلا حزم انبوا قدم العالم مع استنناك الي المورث لما خد

وفي لفظ معه وفي لفظ غيره

من هنا الى قوله قال الخليلي
 ليس موجودا الى التسمه الذي
 انما

الثاني ان الناري تعالى عند المسلمين فاعل بالاختيار اي بالارادة وعند
 الفلاسفة فاعل لذات وان صدوره عنه كصدور ضوء الشمس من محورها
 استنادا القديم الي العاقل وقالوا العالم قديم وان كان المورث فيه الله ههنا
 العبدية العاسدة اصل لسبيل كبره ضلوا فيها وموتها بجاعلي من قدم له راسخ
 في الاسلام نسأل الله العاقبة **ص** وله صانع وهو الله الواحد **ص** العالم
 كما يدل على انه محدث يدل على ان له محدثا ان الحادث طاروا لوجوده والعدم
 ولا يخص بالوجود دون لعدم الاختصاص وهو جاعله فوجب ان يكون كمن
 لم يلد له من حائق واذا ثبت ان له محدثا فالدليل على ان الله تعالى الواحد
 هو الحدوث له وهو الذي بدأ خلق ثم بعده وتقبل بيننا صلى الله عليه
 وسلم عن بدا هذا الامر فقال كان الله ولم تكن شئ غيره ثم ذكر الخلق وتند
 سبق ومن العمل ما بين ان احدنا ليس بقادر على خلق خارجة لنفسه او
 سمع او بصري حاله كماله وتام عقله فلان يكون في حال كونه نطفة او عذرا
 او في فوجب ان يكون العاقل هو الله فان قيل وهل في العقل دليل على
 ان صانع العالم واحد قيل دلالة التامع المشار اليها في قوله تعالى
 لو كان فيها اله الا الله لنسدتا لانه لو كان للعالم واحد صانع العالم
 لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على احكام ولما كان العجز لغيرها او احد
 وذلك لانه لو اراد احدهما احيائهم و اراد الاخر امانته فاما ان ينفذ
 ارادتها فتناقض لا يستحاله فخرى للعقل ان فرض الاتفاق والامتناع
 اجتماع الضدين ان فرض الاختلاف واما ان لا ينفذ ارادتها فوردك
 الى عجزها اذ لا ينفذ ارادتها فوردك الى عجزها والاله لا يكون عاجزا
 لانه يلزم منه عجز قديم اذ لا تقوم به الحوادث والعجز القديم محال لانه
 يستدعي مجوزا عنه وانما يتعلق العجز بالمكن لا بالمتحيل **فابعد**
 اسم الصانع اشهر على السنة المنظرين في هذا العلم ولم يرد في الاسماء
 قال دال المصنف ولكنه قوي شاذ اصنعة الله غير الكافي في اطلاق الاسماء
 بوردوا العقل الكافي بمثل ذلك قلنا **ص** وابن هو عن قوله تعالى صنع

بلغ

فاعلى جردتها
 ايات والارض
 ومدلوله لتاوي
 جسم من حشائه
 دال دليل ربي
 رسول الله جيناك
 لله ولم يكن في
 والارض ربي
 صلى الله عليه
 بعد ان لم
 سائر الموجودات
 له وقال ان
 الى حيث يحضر
 له شهيد لذلك
 في الاسماء
 عترة من صدوقه
 اخر فقال سبق
 اهل الحق
 يدان الحشاه
 على العالم بالذات
 لم ان الخلاف
 زانقار الي
 ما قدمه ان
 لا يتع اصغار
 في المورث الماخذ

الان

الله الذي انعم كل شي **ص** والواحد الذي لا يقسم ولا يشبه بوجه **س** هذا
 المقصود بقرنه امام الحرمين من اصطلاح الاصوليين وانه سبحانه احدى
 الذات لانه لو قلنا انقسام لقبيل الزياره والمقصود هو منزه عن ذلك وقوله
 لا يقسم اي لا باجز المقدرات ولا باجز احوالها ولا باجز الاضافه وهو ان يكون
 وجوده مضافا الى ذاته والصفات اليه شيان وانما لم يكن كذلك لان الانقسام
 دليل الكنه وهو محال على الله واعلم ان الوحدة يطلق على حق الهه من لثه
 اوجه احدها بمعنى نفي الكنه المصحفه للثبته عن ذاته وهي تفسير الاحد
 الصدا الباقي بمعنى نفي نظيره عنه في ذاته وصفاته كما قال المشرك واحده
 بمعنى انه لا نظير لها في الوجود نظير الرنحان والالتت بمعنى انه مفرد الخلق
 والاحياد والتدبير فلا مشاهير له في شي من اختراع المصنوعات وتدبير المحترقات
 ومنهم من زاد معنى اخر وهو انه لا يشبهه شي قال الشيخ ابواسحق وهذا الاسم
 حقيقه في هذه المعاني ومن اصحابنا من قال انه حقيقه فيما لا يقسم في نفسه
 ولا يجري في ذاته واذا قيل واحده في الافعال او انه لا يشبهه له فهو على الحاز
 وفي حطب ان بيانه المحدثه الواحد الذي لا يشبه له الخناصر قال عبد اللطيف
 البغدادي اي لا يقال واحده فقال تعدد اثنين فان الخضر انما شئ في العدد
 يشق تعدد البنصر اي وحدته ليست من قبيل وحده العدد التي يتألف منها
 العدد ويأبى بعد ما اثنان **قوله** ولا يشبه بوجه اي لا يشبه شيئا ولا يشبه
 شي من المخلوقات كيف وهو قديم والعالم محدث وعلم من بولته بوجه نفي التشبه
 في كل شي حتى في الوجود لان ما بالذات غير ما بالعرض قال الله تعالى لمن
 خلق كما كرم الخلق **ص** والله تعالى قديم لا ابتدا لوجوده **س** اما لونه قديما فلانه
 لو كان مادقا لانتقل الى محدث وكان حكم النامي والثالث وما انتهى اليه
 كذلك وينتقل الى اثبات ما لا اول له من الحوادث وهو محال وكان
 يتحيل وجود الخالق والمخلوق جميعا واذا استحال الحدوث عليه
 سبحانه وهو ابتدا الاوليه وجب الحكم بتقدمه وهو نفي ابتدا الاوليه
 عنه اذ لا واسطه بين النبي والاثبات اذا احدثت جهتها واصل هذه الدلالة

ووجوده

قوله تعالى هو الاول والاخرين انه كان قبل كل ما ابتدأ الله به بانه محدث
 واطلاق المصنف القدم على الله قد يتوقف فيه من لم ير في الاسماء وقد
 عده الخليلي من جملة الاسماء وبدايه ونال لم يرد في الكتاب نصا ولكنه ورد
 في السنه ومعناه الموجود الذي ابتدا لوجوده وهو في اللغة السابق
 لانه الفاعل من قدم بمعنى سبق قال الله تعالى تقدم قومك يوم القيمة
 قاله تعالى قديم اي سابق الموجودات كلها فيلزم ان لا ابتدا لوجوده ولا يرب
 له والارادته غير نيتكون سبقا لوجوده هذا خلف والقديم يتقدم الاوليه
 والاخرية لان ما نبت قدمه استحالة عدمه وانما فسر المصنف القدم بذلك
 لانه قد راد به طول مدة الوجود وان كان متبوعا بالعدم ومنه قوله تعالى
 انك لبي ضلالك القديم واعلم ان القدم قد يستعمل فيه التعريف القدي
 وهو عدم الاوليه او عدم الشئ بالعدم وهو مراد المصنف وقد يستعمل
 فيه التعريف الوجودي وهو استغراق الازمنة الحقيقية والتقديرية
 بالوجود وانما قلنا ذلك لان الزمان صريحا للحقيقي وهو الصار عن حركات
 الافلاك وتقدرى وهو ما قبل خلق الافلاك بمعنى ان ايجادها قبل ان
 يخلقها البارى سبحانه كان ممكنا وكانت حينئذ الازمنة الحقيقية صدر
 عما د على هذا فلا بد من الجواب عن الحديث الذي رواه مسلم عن ابي هريره ان رسول
 الله صلى الله عليه وسلم قال خلق الله الزبير يوم السبت وخلق المبال فيها
 يوم الاحد الحديث فان هذه الالام لا يتحقق الوجود الشمس في الفلك
 على حركتها المعلومة وقوله في الحديث وخلق النور يوم الاربعاء ولا شك
 انما لا تعلم نورا الا نور النجوم السماوية كالشمس والقمر ونحوها فتقبل الاربعاء
 بما ذا وقعت الالام وايضا فان الشمس التي بها يتحقق الزمان لو حلت في
 زمان لزم تسلسل الازمنة والشمس وان يكون قبل الشمس مشن بها
 يتحقق الزمان الذي خلقت فيه وهذا سوال فلسفي والجواب ان المراد بالزمان
 الذي خلقت فيه الشمس الزمن التقديري لا الحقيقي وان الالام كانت حينئذ
 تقدر به كما حبا ذكر الزمان والتقدير بالسبين في مقام اهل الحنن والناز

به يوجد هذا
 بجانه احدك
 من ذلك وتوت
 وهو ان يكون
 عدلك لان المتنا
 الاله من يشه
 في تفسير الاحد
 الشمس واحد
 به من غير الخلق
 وتدير المحرك
 معنى وهذا الاسم
 لا يتقسم في نفسه
 فله هو كل الجاز
 عبدا للطف
 ما نبت في العدد
 في ياتف منها
 شبه سياتا وانسبه
 به في الشبه
 لله تعالى من
 ونه قد بما قلانه
 وما نبتى اليه
 قال وكان
 محدود عليه
 ابتدا الاوليه
 صل هذه الداله

ولما ثبت عندهم ولا غيرها من مخصصات الزمن اليوم **ص** حقيقته مخالفه
 لسائر الحقايق **ص** اي مخالفه لا يساوي كها سي لاي ذاته ولا صفاته ولا افعاله
 وقد بين الله ذلك في قوله فكيف كانوا فيهم والعادون الي قوله تالله ان كما لفي
 ضلال مبين اذ نسوا رب العالمين وما اضلنا الا المجرمون وزعم بعض
 المذكرين ان لذوات كلها مشاوبه وامتيار بعضها عن بعض بصفتان مخصوصه
 وامتيار ذات الله عن غيرها بالصفات الالهيه وهي الوجود والقدرة التامه
 والعلم الحامل واما صا حيا لصعاب ال ان الخلاف لغلي وقول المصنف
 جمعته بسفي الجرم باثبات الحقيقه وذكر ابو القاسم تليدا للفرابي في المدركه
 فلا نا في ارب ال له ماهيه **هـ** ولعنى بالماهيه ما تسال عنها بما قاله عن
 وما رب العالمين منهم من منعوا وهم الفلاسفه ومنهم من امتنعوا لانهم لو ازم
 الوجود العيني اذ تحيل دخول الوجود الربلي في فضيه العقل في الاعيان
 م وجود الشيء عنديا فشيء دليل بصغه زايده عليه والنفس محمله بحقايق
 وقد منع ابن الرطاني في بال ضرورة وعاب ابن ابي هريره قول من قال لا يورك ماهيته وقال الصواب
 البرهان اطلاق لفظ الحقيقه
 على الله تعالى قال لغز الحقايق
 ان سياتة في قوله واجزمه
 العقل عن الاطام
 بكيفيته في جرحه
 انتهت ما فيه من ابيات
 الكففيه ليدق ان
 يصح العلم بها للبرهان اي في الدنيا قد ذهب القاسمي وامام الحرمين والفرابي
 في منجبه الى الامتاع وحكاة الامام الرازي عن جمهور المحققين
 قال وكلام الصوفيه شعريه ولهذا قال الخبيد والله ما عرف الله الا الله وذكر
 الطرطوشي في الرد على استطالته ان الخبر القاسمي قال لا يمكن ان يكون معلومه
 للخلق وحلوا عن القاسمي انه قال من انهم لطلب مديحه فانه يبي لموجود منهي
 اليه فكم فهو مشبه وان اطمان ال العدم الصرف فهو معطل وان اطمان
 لما موجود واعترف بالجز عن ادراكه فهو موجود وهو معنى قول الصدوق في الكبر
 الاكبر العجز عن ادراك الادراك اي اذا انتهى علمك الى ان تعلم العجز
 عن معرفته فقد عرفت الحق وقد قيل حقيقه المرئيين المرئيه كذا وكيف كنهيه
 الجبار في القدم واحق امام الحرمين بانه ممنوع ان يكون انكلى معلوما للحريري

علم

تتعلقه صفاته
لا صفاته ولا افعاله
له ان كماله
وزم بعض
بصفات مخصوصه
القدره التامه
وقول المصنف
لغزالي في المذكور
انما قال فرعون
الاسلم لو ازم
عقل في الاعيان
بمخلقه كحقائق
وقال الصواب
ص قال المحققون
فما واحتلوا بل
فرمين والغزالي
عن جمهور المحققين
لله الا الله وذكر
ان يكون معلومه
بالموجود بمنزله
وان اطمان
الصدق الكبر
ان تعلم العجز
فما وكيف كيفية
معلومه للبحر

لان الجري متناه والكلى عبر متناه وذهب كثير من المتكلمين الى انها معلومه
بمختصين لو حصل احداهما انا مكنون بمعرفه و حدانته وذلك متوقف
على معرفه حقيقته فلو لم يوجد لكلف ما لا نطاق وهو ضعيف از لا دليل
على التوقيف واما انها الحكم على ذات الله باحكام واحكم مسبقا لفظا
واحق في المعبر العار الاولي وقد قال تعالى ولا تحيطون به علما
والمعلوم من الله ليس الا الصفات وذلك لا يوجب العلم بكنهه حقيقته ولذا
قال لما قال فرعون لموسى وما رب العالمين احابه بالصفه حيث قال رب
السموات والارض لتعذر الجواب بالماهيه تحت فرعون قومه من عذوبه
عن الجواب المطابق لسواله ولم يعلم بعنايته وهو المحطى في السوال عن الماهيه
وان ما اتى به الكلام في الجواب بعض ما يمكن وذلك ابو على الميمى بل لا لغزالي
في المذكور احقاق امام الحرمين السابق قال وهذا اذا حق سقط الاحقاق
به وذلك ان بنى الماهيه عن الله تعالى ترجع الى استمرار وجوده از لا وان
والى ان متعلقات صفاته لا يمايه لها واما ذاته فواحد و حقيقته
ذاته واحد از لا جزئ حقيقته ذاته وارب سبحانه وتعالى موصوف
بالتدريج على ذلك لانه ممكن ولا امتناع فيه وما احقوا به لاجه فيه العقول
وما ذكرناه فهو اجباري على اصول ائمتنا رضي الله عنهم ~~فله~~ وهذا هو علمه
منه لنعني ان المسله منصوبه في الجوار لان في الوجود فحصلنا مقامان
واحق الامتناع والاذب مع الله تعالى على ما سبقنا به واذا كان الانسان
لم يدرك حقيقته فكيف يدرك الخيرون وغايه معرفه الانسان
لربه ان يعرف اجناس الموجودات جواهرها واعراضها المسوسه المعنوله
ويعرف انها مصنوعه ومحدثه وان يحدها الذي يعجز ارتفاع كل ما مع قيامه
ولا يصح بناؤها وارتفاعه وفي هذا المقام قال الصدوق الاكبر سبحان
من لم يجعل الخلقه سبيلا الى معرفته الا بالعبث عن معرفه وهو سبحانه
مستى له اسما موصوف له صفات ولا تعلم ذلك الجلال ولا يبلغ كنهه
ولا يقدر قدره لولا لطفه ورافه ورحمته وبره وجميل صاه واجابه

تصور الخلق عليه وهو
ضعف ايضا لان تصور
الخلق عليه كما في قوله
لكن ما وبه نصير الخلق

انهم
من الجزئ في الوجود الكلي

لذاته والحقه ذاته فقال
واذا الحق ذلك بمنزله في
العقول لعل العلم من ان تعلم

وتبرله من عظيم عطيمته وعنه الى قلوب عبادك ما استطاع احد ان يعلم شيئا
 علمه فانه سبحانه لم يظهر لخلقته من جلال كبريائه سوى انه مصود اليه
 والعجز عن ذلك الادراك ^{من} المواجه ^{من} واما حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه فلم يحج ولوبت صار
 ادراك الى اذا انتهى ^{الى} ^{من} امام الحرمين في الرسالة النظامية معناه من عرف نفسه بصنات الاقتدار
 الى ان يتم العجز عن معرفته ^{من} عرف استغنا الرب عن صفاته ذلك الغزالي في المقصد الاسي ان قيل ما السبيل
 في معرفته سبحانه بقدر ما يمكن الحق وقد دعاهم الى ذلك قيل يحصل
 الجواب بمثال وهو انه لو قال لنا صبي ما السبيل الى معرفته لوقع الوقاع او اعني
 ما السبيل الى معرفته لانه الطريق في المراه الحسنا فلما هنا طريقان احدهما
 ان يصغره حتى يعرفه والاخرى ان يصبر حتى يبلغ نيتا شدة تعمله او يصير
 بصيرا فتعلمه اما الاول فنعائنا لشيء لانه الوقاع بخلافه السكر لتفكير ذلك
 هذه وهذا تعريف اسبق من حيث استراكتها في مطلق ذلك وان اختلفا في الحسنة
 وكذا ليعرفه الله سبحانه سبيلان احدهما قاصد والاخرى مسدود فاللغز
 معرفته ما سابه وصناته والمسدود وهي الانتظار الى ان يصير لها الصنات
 اللقية على الحسنة كما ينتظر الصبي فان ذلك محال ولا يتصور معرفته الله على
 الحال الا لله **ص** واختلفوا هل يمكن علما في الاخرة من جود علما ان
 في الاخرة احوز واما المانعون فاحتملوا هل يصير معلومه في الاخرة منهم
 من طرد المنع كالغلاسة وبعض اصحابنا كما امام الحرمين والغزالي ومنهم
 من توقف كالفاسي ابي بكر اذا نقله عنه الامام في تحايد العقول
 والامدي في الابهار ونقل عنه الشريف في شرح الارشاد القطع بالمنع
 ون الصعصع في حديث الرويد فاستتم الله في صورة لا يعرفونها مقول بان
 ركب يقولون نعود بالله منك هذا كما نتا حتى ما بينا ربنا فاذا جادنا عرفناه
 فاستتم الله تارك وبعال في الصورة التي يعرفونها مقول ان ركب يقولون
 انت ربنا فيجب عونه قال الامية المعنى انهم يرون الله على ما كان والعهدة
 من الصنات التي هو عيلا من تعريفه وتقليدته وفي حديث اخر وكيف
 يعرفونه كالحوانه لا شبيه له **ص** ليس الجسم من لقوله تعالى وراده لسطه

في العلم والمبسم فبين ان الجسم قد يزيد على جسم اخر وذلك لاجل التلويح
 والاحتجاج وكذا الاجزاء وذلك مستحيل في حق الباري فكذلك لازمه ولا
 عند مخالفة المسد عنه من الكرامته ويلزم الجسمه القول بقدم العالم لان
 الجهة والتغير والمكان من جملة العالم فالاربعه لا يستطيع الجسمه ان يات
 حدوث العالم لان الاجسام تماثله ولا يصور ان يكون فيها قدم ومحدث ونقل
 صاحب الخصال من المتأمله عن احد انه قال من كل جسم لا كالا اجسام كعد
 ونقل عن الاسعريه انه نسق وهذا النقل عن الاسعريه ليس صحيح **ص** ولا
 جوهر **ش** اي لاجماع المسلمين ولا غير بخلاف ابن كرام فان الجوهر لبعده هو الاصل
 وسه جوهر الحديد لانه اصل المركبات والباري سبحانه وتعالى ليس باصل
 لغيره ولا مركب منه شي وان الجوهر ما يقبل العرض فيتغير به من حال الي
 حال والله منزوع عن ذلك ويعمل ابن كرام انما يجوز اطلاق الاسم دون
 المعنى وهو ممنوع لان الاسماء توقيفيه ومرجوز الاطلاق فيفسد عدم
 الالهام **ص** ولا عرض **ش** فان العرض لغه الليل البقاء فان تعالى يريدون
 عرض الدنيا واصطلاحا المشيخيل البقاء قد ثبت ان للباري سبحانه بقاء
 لم يزل ولا يزال فاستحال كونه عرضا ولان العرض ما يطرد في المحل ولا يتغير
 في محل يقوم به والله منزوع عن ذلك **ص** لم يزل وحده وازمان وامكان ولا يقطر
 ولا اوان ثم احدث هذا العالم من غير احتياج ولو شاء ما اخرعه لم يحدث
 بائدا عنه في ذاته حادث **ش** انفق العلماء على ان وجود الباري تعالى
 ليس وجودا زمانيا قال الامدي ولم يتغير بغيره خلاف وان كان يذهب
 الجسمه بحاله كالجبال والتغير والمكان وما ذكره المصنف من تقدم
 حديث عمران بن حصين السابق لما شاوره عن اول الامر فقال كان الله ولم يكن
 شيء قبله وفي لفظ معه وفي لفظ غيره ثابت وجود الباري بلا زمان ولا جهة
 ولا هواء ولا ملاء ولا خلا وتوحيده ثم احدث هذا العالم اي باختياره خلافا
 للئلاسته في قولهم فاعل الذات وقد سبق فسلكه وانه سبحانه تعالى
 فاعل بالاختيار فله تقديم الفعل وله تاجير بحسب اختياره والادليل عليه

وكان يرشد على اللواكيت
 في الازمنه كل شيء خلقه الله
 والارض

قد ان العلم شيك
 مصود اليه
 ولو ثبت صار
 ات الافتقار
 ان قبل بالليل
 نقل يحصل
 لوقاع او اعني
 ن احدها
 ليله او نصير
 لا يقين تلك
 اختلاف في المفسد
 مسدود فالتك
 برها الصفات
 معرفة الله على
 من جوز علماء ان
 في الاحرف منهم
 فزال وشهد
 العقول
 القطع بالمنع
 اصقول بنا
 اجاد بنا عرفاه
 اركم يقولون
 اكا والعهده
 اخر وكيف
 وراده لسطه

وربما يكون نشا وختار
 ان الله على كل شيء قدير
 فقال لما اختلفنا فعاله مع اتحاد اسماها كالنار في احراقها والما في
 كذا ذكره قوله تعالى اغراقه وتهديقه والشمس في تخبثها لكن فعاله مختلف مع اتحاد اسماها
 لان الجنس الواحد من السموات كالرمان مثلا ينفى بما واحد ثم يختلف في طعمه
 منه حلو ومنه حامض فاختلف طعمه مع اتحاد ما يعتديه وبنيته دليل
 على ان الصانع فاعل بالاختيار لا بالطبع وتوحيده لم يحدث ابتداءه في ذاته
 وانتم بالخلق تعالى حادثة اي واللازم النقص فيما لم يزل والنقص بذلك ان من اصول العقائد
 كما قال الخليلي اثبات ان وجود كل ما سواه كان من جهة ابتداءه واختراعها اياه
 ليقع به البراه من قول من قال بالعله والمعلول وهم قوم من الاولين قالوا ان
 الباري تعالى موجود غير انه علة للموجودات وسبب لها بمعنى ان
 وجوده امضى وجودها شيئا فشيئا على ترتيب لهم بذلونه فان المعلول ايقان
 العلة مواجب اذا كان الباري لم يزل ان يكون مادة هذا العالم لم يزل
 معه فثبت ليجان العالم باحيائه واداته المتعدي لها لان اصل فقد
 استغنى عن قوله التقليل الذي هو وجود اسم الكفر لتقابلها كما تعطيل **مع** تعالى
 لما يريد **هذه** ثابت في سورة البروج وهو حجة على عموم تعلق ارادته
 بالكاينات خيرها وشرها والمعتزلة قالوا اما الصبح ذلك بعد ثبوت انه
 مردي لكل كائن وهو تعالى لما يريد والاولى ممنوعه بل انه انما يريد الخير
 والطاعة لا الشر والمعاصي وجوابه انما يثبت انه يريد لكل كائن لان
 الصبح لتعلق ارادته بالخير والطاعة انما هو امكانها والامكان مشترك
 بين الجميع فيكون مرديا للكاينات الممكنة وهو المطلوب وحكي الامام
 في الدين في شرح الامتياز ان القاضي عبد الجبار دخل على الاستاذ ابي اسحق
 وهو في دار الصاحب ابن عماد فقال القاضي سبحان من ينزه عن القسامة صا
 بالاستاذ على مذهب اهل السنة في خلق الافعال واداره الكاينات فقال
 الاستاذ سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء **فقد** اشار عبد الجبار
 الى قوله تعالى ان الله يامر بالفضا وعند الامران شرطي الامر فلا حرم لهم على

وانتم بالخلق تعالى
 حادثة

رابع ان الله منزوع عن الغشا امرا واراد ان يشار الى استاد ال قوله تعالى
 تعالى لما يريد فقد جمع عقيد الطائفتين في كلمتها الا ان كنهه عند
 الجبار حان على شفا جرف هار ولا نه مطوع في ان الارادة شرط للامر وفي
 ان النبي عما يريد وقوعه او الامور بما لا يريد وقوعه او الامور جاز وذلك
 حال على الله **ص** ليس كنهه شي **ش** وهو السميع البصير هذه الابه او لما تخرجه
 واخرها ايات فمن جمع بينهما بان بيت الله ماله ونزهه عما لا يليق به من مشا به
 المخلوقات وابتعد عن مثل ونزه غير معطل فقد اصاب فصدرها رد على الجسبه
 وعجزها رد على المعطله وفي ترتيبها سر لطيف لانه لو بدأ بذكر الصفات لزم
 شيئا بينه وبين المخلوقات من حيث ان عه سميع بصير فاذا وقع في التبيينه
 او الاتي هذا المظهور وصار اياتنا للسميع والبصير نفسه لا يشاره فيه عيه
 وقد اختلف في الكاف هل هي زايه وسبق اللام عليه في انواع الجبار **ح** القدر
 فيه وشبه منه **س** قال الخطابي يوم كثير من الناس ان معنى القدر من الله القضا
 منه الاجبار والله للعبد على ما قضاه وقدره وليس كذلك وانما معناه
 الاجبار عن تقدم علم الله بما يكون من افعال العباد واكسابها وصدورها
 عن تقدير منه وطلق لها اخرها وشرها فالقدر اسم لما صدر مندعا عن فعل
 القادر كالمقدم والقبض اسم لما صدر عن فعل العاقد والقابض ويقال ذلك
 التي بحيف الدال وشديد ما بمعنى واحدا انتهى والمعنى ان كل حادث من حيث
 وشه ونفع وضره فهو مستدال قدرته وادارته تعالى اما كل شي خلقناه
 بقدر وخلق كل شي بقدره مقديرا وما اصاح يوم النقي المرحمان يباد
 الله اي بقضا الله وقدره وما اصاب من مصيبه في الارض والاي القسمة
 الا في كتاب من قبل ان نبراهما وقال فيلوكم بالشر واخيه فتمه واذا اراد
 الله بقوم سوء فلا مرد له وفي الحديث الصحيح كل شي بقضا وقدر حتى العهد
 واليكبر وهو من لوازم القول بخلق الافعال كلها وهي مسله القضا والقدر
 الذي لا يتم الايمان الا به ونعتقد ان كل شي من الطاعة والعصيان والنعيم
 والضره بخلق الله وادارته خلافا للمعزله فانهم يعتقدون ان الامر مستانف

بلغ

قال

كان فاعلا للتع
 قضا والما في
 مع الخاداسيا
 مختلف في طعه
 وبنيه دليل
 راعه في داته
 اصول العقاب
 واختراعها
 لاويل كالوان
 لها بمعنى ان
 المخلوق ايات
 العالم لمزل
 اصل فقد
 عطل **ص** معال
 في ارادته
 بدتوت انه
 برده الخبير
 ان لان
 كان مشترك
 وب وحكي الامام
 باداى اتفق
 من الغشا معا
 ايات فقال
 هذا الجبار
 فلا جرم لم

اي

بمشيئة العبد مستغلابه من غير سبق قضا وقد رد ذلك قيل لهم القدرية انهم
 نفوا القدر وجا في الحديث القدرية بحجوس هذه الامه يعني انهم لم يعملوا
 انفسهم مستبدين بالفعل والله تعالى فاعل وهم فاعلون لا تستدرون انما
 انما الى قدر الله فكانهم يثبتون خالفين في الحقيقة كما اثبت الحجوس خالفين
 خالق الخلق وخالق الشر وقد اقرم المساد ابو اسحق ظاهرا كتحريمه فقال لا
 تسلم نساهم ولا توكل ذبا بجهنم وفي مثل الواحد منهم ربه بحجوسي دكا عنه
 الامدي في الامبار وقد اقرم السامعي رضي الله عنه حيث قال القدرية
 اذا سلوا العلم خصموا ومعناه انه تعالى لهم هل يعرفون بان الله تعالى حاط
 علمه الازل بما كون اولها فان اكرهوا كبروا وان اعترت نوابه فقال لهم فصل
 يجوز ان يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم القديم فان جوزوا ذلك
 لزوم منه نسبة الخليل اليه تعالى الله عن ذلك ونقدس وان لم يجوزوا فلا
 يبقى للنصا والقدرية ذلك قال ابو عمر من الخاحب وهذا من احسن الارشاد
 ليل الدليل عليهم قال ولم رد بقوله اذا سلوا انهم قد سمعونه لان معتقد
 ذلك منقطع بكفره وانما هو كقول القائل لخصه وقد قال ما يلزم منه رد
 اذا قلت كذا لم تك كذا واذا سلوا ان الله تعالى علم ان زيد يموت وليس
 بقادر على الكفر الا باخلق له من القدر فأي صلاح في خلق ما هو السبب المؤدي
 الى كفره وكذلك خلقته في نفسه لانه تعالى لو شاء لم خلقه فأي صلاح
 له في خلقه وقال احمد كلفت يوما رجلا من القدرية فلما كان في الليل مرات
 في النوم بان فابلا يقول ما ينكرها ولا التور ان يكون الله قبل خلقه للفق
 علم ان لو خلق الخلق ثم ملكهم امورهم ثم رد اليهم الاحتمال فلم كل امرئ
 منهم بعد ان خلقهم ما علم منهم انهم له عمارون **من** علمه سائل لكل معلوم خبريات
 وكتابات **من** لقوله تعالى احاط بكل شيء علما اي علمه احاط بالعلومات كلها
 وقوله وما نستظ من ورثه الا يعلمنا ولا حبه في ظلمات الارض والارطب
 ولا يابل في كتاب بين وقوله عالم الغيب لم يعزب عنه مقال ذره في
 السموات والارض وما اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب بين واطبق المليون

ع الكفرية

على ان الله تعالى يعلم دسبائمه السوداء على الضمير الثاني لليلة الظلم وان
 معلومانه لا يدخل تحت الاعد والاحصاء وعلمه محيط بها جده وتفصيلا وكيف
 لا وهو خالقها وقد قال تعالى الا يعلم من خلقه وصلى الله عليه وسلم حيث زعموا
 انه يعلم الخريات على الوجه الكلي لا الجزئي وانما صاروا الى ذلك بعد السقاه
 الازليه لاعتمادهم ان جوانه يودي الى محال على الله تعالى وهو بعد العلم
 فان اجريات زمانيه تتغير بتغير الزمان والاحوال والعلم تابع للمعلومات
 في الثبات والتغير فليعلم بتغير علمه والعلم قائم بذاته فيكون محل الحوادث
 وهو محال فاذا علم ان زيد جالس في مكان كذا فاذا قام منه فكونه جالسا
 ان يري كان محال لان اعتقاده انه جالس هنا مع انه غير جالس هنا جعل وان
 لم سبق ذلك كان تغيرا والتغير على الله محال وقد اراءنا على الكراميه منه هذه
 الشبهه فالتمروا ان البارئ محل الحوادث حتى سمى لهم اتيان العلم مطلقا وطورا
 انه لا يحمي عن هذه الشبهه اذ لم يترام ذلك فلم يصنعوا شيئا وقدر من ضلاله
 الي ضلاله وصاروا مثل الرافضه في تجورهم البداعي على الله حتى يصح السجود الذي
 منعهم اليهود لاجل امتناع البدا واما اهل الحق المتكلمين فتحذروا من
 فهم من قال العلم الاول باق فان العلم بانه سيوجد نفس العلم بوجوده
 في زمن الوجود اذ معناه الوجود المضاف الى زمن ثبوته فبحر ان يكون عند
 الحصول هو ذلك المعنوم المضاف الى ذلك الزمن المتوقع اذ لو كان غير
 لبطل العلم بانه سيوجد ايضا وكان ما علم انه سيوجد لا يوجد وهو محال فاذا
 علمنا ان زيدا سيدخل الدار غدا فاذا استمر هذا العلم الى العبد والى دخوله
 فان بهذا العلم يعلم ان زيدا دخل الدار وانما يحتاج الواحد منا الى علم
 اخر لاجل طرياق العقلة على العلم الاول والبارئ تعالى لما اتسع ذلك عليه
 علمه ومنهم من الزم التغير وقال لا يتغير انما يتبع في الصفات الحقيقية اما
 الصفات الاضافيه فلا كيف واذا وجد حادث فان الله تعالى معه فاذا
 فتح ذلك الحادث بطلت تلك العقيدة تدل على وقوع التغير في الاضافات لا
 شك ان العلاقات من باب التشبيه للاضافات والتغير في العلاقات والاضافات

قدره انهم
 لهم ليعلموا
 تسد وزنا
 من الجوس خالين
 كبحر فقال لا
 حتى دكا عنه
 ال قدرته
 الله تعالى حافظ
 الرحم فصل
 ن جوزوا ذلك
 لم يجوزوا فلا
 من احسن الرشد
 لان معقد
 يلزم منه رد
 يد ايموت وليس
 هو السبب المؤدي
 فاي صلاح
 في الدليل مرات
 شيل خلقه للخلق
 للزم كل امرئ
 بكل معلوم خريات
 بال معلومات كلها
 ارض وارض
 مال دره في
 ن واطبق المليون

لا توجب تغييرا في الذات ومثل بعض المسحبه لهذا مثلا يقال وذلك
 كحال اسطوانه قائمه ببعض الاماكن قام انسان عن يمينها فحين يقول
 الاسطوانه عن يمينه ثم يقول الي جانبها الاخر فيقول صارت عن يمينه
 ثم يقول الي غيرها فيقول امامه وكذلك شيئا بالجزان فالاسطوانه لم تغير
 وانما المتغير هو ولكن صدقت هذه العبارات على الموضع المضافه فكذلك
 اذا قلنا الله عالم الان بالحق عليه ونذكر ان سبحانه عالما بما كنا امر عليه
 وسكون تعال عما لما يكون عدا عليه فليس هذا خبرا عن تغيير علم الله بالاحاد
 عنه بالفعل الماضي والمستقبل وكحال بل المتغير جار على احوالنا والرب
 سبحانه امر واليوم وغدا في معنى لونه عالما في جميع الاحوال على حد واحد
 فتمسك بقدر هذا الموضع فانك لا تجد هكذا في مصنف **سهبان** الاول
 وقع في كلام امام الحرمين في البرهان بما يومهم موافقه الفلاسفه حتى قال
 الماوردي في شرحه وروى لوجوه ما عني وليس ذلك مراد بل مراده
 بل قال ابن ديس العبد رحمه الله فيما كان شيخا عمادا الدين الامسوك
 رحمه الله بحكيه ان العلم هل يتعلق بالاعتناء بها تعلقا اجاليا او تفصيليا
 فهو يقول كما ان بالاعتناء بها لا يدخل في الوجود كذلك يتعلق به العلم
 التفصيلي وهما سواء اما استعماله لانه لو دخل في العلم كان اما ان يبقى من
 المعلومات شيئا ولا فان لم يبقى فقد تناها وان لم يبق خلافه وان بقي شيئا
 دخلت الإحاطه به وهذا الذي اراد هو شفع عليه ايضا لكنه دون الاول
 فان منكر العلم بالجزيات يقول لا يعلم شيئا من اصلا اما ما دخل في الوجود
 ولا ما لم يدخل واما هذا الذي اراد الامام فهو ان العلم لا يتعلق بما لم يدخل
 الوجود لعدم تناهيه اما ما دخل في الوجود فانه يعلم وهو قريب من مذهب
 جهم وهشام عندهما يقولان بعلم حادثة والامام يقول بعلم واحد
 فتم **الفاي** ما سبق عن الفلاسفه هو المشهور وقال الامام في المطالبات
 هذه الحكايه عنهم نظر فان ذاته المخصوصه ذات معينه وهو عالم بتلك
 الذات المعينه والامعني الجزئي الا ذلك طالع والظاهر من مذاهيم انهم يعتبرون

كونه

كونه
 حيث
 المحل
 حوه
 للوجه
 في ذلك
 يتحد
 كحال
 عنه
 والوجه
 الترتيب
 صلوا
 دخله
 ان
 هذه
 برور
 وقد
 هذا
 ان
 الكثير
 ويحتمل
 على ذلك
 معناه
 وشمل
 على الله

يكونه عالمًا به من حيث انه هو وانما يتكرون كونه تعالى عالمًا بالبعثات من
 حيث انها متغيره ويتكرون كونه عالمًا بالحسابات لحسب مقاديرها المعينه
 المحصوه **من** وقدرته لكل مقدور **ش** اي وقدرته شامله لكل مقدور
 جوهر او عرض او المراد بالتقدير الممكن واما المشتقات فليعلم قائلها
 للوجود لم يصلح ان يكون محالاً لتعلق الارادة لا لتقصير القدرة ولم يخالف
 في ذلك الا ان حزم فانه قال في كتاب الملل والنحل ان الله عز وجل قادر ان
 يتحد ولداً انه لو لم يتدر عليه لكان عاجزاً وهذا غير لازم لان ايجاد الولد عليه
 محال والجمال لله يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء ان يكون تصور
 عنه وتارة لعدم قبول ذلك الشيء لباقيها منه لعدم امكانه بوجوب واتساع
 والعبر هو الاول لا الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني في كتاب
 الترتيب في اصول الفقه ان اول ما اخذ منه معنى المحال ولخصه ادرس
 صلوات الله عليه حيث جاءه الميراث صور انسان وهو كان يخط وفي كل
 دخله وخرجه تقول سبحان الله واكبره فجاءه بقية وقال الله تعالى انقدر
 ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله تعالى قادر ان يجعل الدنيا في سم
 هذه الابرع وخص البر في احدى عينه وجعله اعور قال وهذا وان
 برود رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدماته وظهر ظهوراً لا يرد قال
 وقد اخذ الاسعري من جواب الميراث اجوبه في سبيل كره من هذا الخبر والفتح
 هذا الجواب فقال ان اراد السائل بقوله ان الله يقدر ان يجعل الدنيا في سم
 ان الدنيا على ما هي عليه والقشرة على ما هي عليه فلم يعمل العقل فان الاحسام
 الكثيره لسبب ان يكون في مكان واحد ان اراد ان يصغر الدنيا قدر القشرة
 ويجعلها فيها او يكبر القشرة قدر الدنيا او كبر يجعلها في القشرة فاعرف ان الله قادر
 على ذلك وعلى اكبر منه **فليس** وانما لم يصل اليه ادرس الجواب هكذا انه
 معانده لهذا عاقبه على هذا السؤال بخبر العين وهو عقوبه كل سائل يسأله
 وشمل اطلاق المصنف القدرة على الفصح والمحال فيه النظام قال الفصح محال
 على الله والمحال غير مقدور عليه قال الامام واهل السنة لو ان الله قادر

فقال وذلك
 سن ان يقول
 من عن يمينه
 لا سطوانه لم يتغير
 لاضافه فكذلك
 انما امر عليه
 غير علم الله بالاحاد
 حوالنا والوب
 على حده واحد
ان الاول
 اسفه حتى قال
 ان بل براده
 بن الاسنوك
 او نصيبيا
 لغيره العلم
 ما ان سعي من
 وان بقي شيء
 منه دون الاول
 دخل في الوجود
 لتعلقه بالمدخل
 هو قرب من مدخل
 بل يعلم واحد
 في المطالبات
 وهو عالم بتلك
 بهم انهم يعترفون

بشيء من العلم
لأنه لا يرد الله
بشيء من العلم

على كل من ولا يقع الاما فجماعه **ح** ما علم انه يكون اراده وما لا فلا
 مذهب اهل السنة ان الارادة تابعة للعلم وكل ما علم الله وقوعه يريد
 وقوعه وقد ثبت المعترضه ان الارادة توافق الامر فكل ما امر الله به يريد
 وان لم يقع وابني على ان هذا ان الله يريد للامانات خبرها وشروطها ومعيضا
 عندنا وعندهم لا يريد الشر والمعصية سوا وقعت ام لا يريد الخير والطاعة
 وقعت او لا وتقولوا انه لا يقال انه يريد ان لا يكون شي والارادة عندهم
 لا تتعلق بالمعروف وضيقه احسانا بقوله تعالى يريد الله ان يجعل لهم خطا في
 الاخره وان لو ان الله يريد الطاعات وان لم يقع ان ارادنا قال وكبر المقاب
 وان وقعت ان ارادنا نقصان ومن الدليل ان الله لا يريد ايمان الكفار وقوله
 تعالى ولو شئنا لا يملك بشر قداها وتلكه الخلف ان ارادة عندهم
 توافق الامر وعندنا توافق العلم فعلى هذا ايمان ابي جهل بماوربه وغيره
 مراد عندنا وكفر منهي عنه ومراد عندهم الامر بالعكس **فصل** في ايمان بلذمهم
 خلف ارادته تعالى عن مراده **قال** المشرك ولو اراد ما يتبع لكان
 نقض في ارادته لولا ان الله لا ينفذ فيما تعلق به وتوسط بعض المتأخرين بما
 يرفع الخلف فقال الارادة قسبان ارادة امر وتشرع و ارادة قضاء ونقد
 فالاولى انما تتعلق بالطاعة دون المعصية سوا وقعت ام لا لقوله تعالى
 يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لما فيه شامله لجميع الكائنات بحيطه
 جميع الجادات طاعه ومعصيه كما قال تعالى من يراد الله ان يهديه يشرح
 صدره للاسلام ومن يرد ان يضل به يجعل صدره ضيقا حرجا وقوله ان كان
 الله يريد ان يعولم وتقول من قال مراد الله من الخلق ما م عليه صحيح هذا
 المعنى لا بالمعنى الاول واحكم لجزء على وفق هاتين الارادتين من نظر
 لى الاعمال بها كان بصيرا ومن نظر الى القدر دون الشرع او عكس
 فهو اعمد كقول مشركي قريش لو شئنا الله ما اشر كنا ولا ابا ونا فاعتقدوا ان
 كل ما شئنا الله كونه ووقوعه فقد رصنه وليس كذلك وانما اراده
 كونا لا شرعا ولهذا قال بعدة قل لله ابحه الب لغه اي على خلقه حتى ارسل

فله على من اراد
يريد الاصح
قوله

على

اي ان الارادة
مراد عندهم و اراد
معه عندهم
راد

ده وما لا فلا
له وقوعه يريد
الارادة به يريد
رها طاعته ومعصية
يريد الخير والطاعة
الارادة عندهم
الم يجعل لهم خطا في
تعالى قال وكبر العاقب
ايان الكفار قوله
في الارادة عندهم
يقول ما موربه وغير
لكن في ايمان بلزهم
لو اراد ما اتبع لكان
بعض المتأخرين بما
واراده نضاه ونقد
ام لا لتوله تعالى
سبح الكاينات بحمده
داهان هديه بشرح
عاه وتوله ان كان
مام عليه صحيح هذا
رادين لمن نظر
ون الشرع او عكس
ايانا فاعقد وان
ي ذلك وانا اراد
ي علي خلقه حتى ارسل

الهم

الهم الرسل بشر ايعدهم فبعاقبهم على مخالفة امره وارا ذنبا رعيه وان وافق
ذلك ارادته القدرية فاذا قال العبد تقدمت الارادة بالذنب فلا عاقب
كان بمنزلة قول المريض قد تقدمت الارادة بالمرض فلا انام ومع هذا جها
باعتقاده بالقدر ذنبت فان عاقبه عليه وانما اعتل القدر ليس حقا قال
فيها عن يثني لارز بن هجر في الارض وتا بعد شيعته المشركون فقالوا
لو شاء الله ما اشركنا فاما ادم عليه السلام قال ربنا ظلمنا انفسنا وان لم
تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين واما قوله لموسى عليهما السلام انك
على امر قد ان الله على قبال ان يخلقني وقول النبي صلى الله عليه وسلم فتح ادم
موسى فانما يصح الاحتجاج لوقوعه بعد التوبة والانتفاع اللوم عنه فهو اجار
منه بالحق المحض على التوحيد والبراءة من الحول وانما المذموم الاحتجاج
مع الاصرار على الذنب على ان بعضهم قال لم يزل على المعصية وانما لانه على
المعصية التي قالت ذريته بخروجهم من الجنة وتزولم دار الابتلاء والمحنة
فذكر الخطية نسبها على سبب تلك لمصيبة والقدر محتج به في المصائب
دون المعاصي **س** يعاقب عن مسقع ولا مساه **س** الذي علمه الجماهير
من عمتنا ان القدم والبقا يرجعان في حق الله تعالى الى استمرار الوجود
في الماضي غير غايه وفي المستقبل الى غير غايه وذهب الغزالي الى انها من
او صاف النفي وانها يرجعان الى نفي عدم سابق والى نفي عدم لاحق وان
هذه الاسما بحسب اضاف الوجود في الزمن الماضي والمستقبل ولا يدخل
في الزمان لا المتغير بواسطة التغير والرب منزله عن التغير فلا يلحقه الزمان
لان كان قبل خلق الزمان وذهب عبد الله بن سعيد الى ان البارئ قدم
بقدم وهو وصفه زايد على وجوده وقدمه قدم لنفسه وهو وصف به وابق
سقا وان بقاه بقا لنفسه وهو وصف به والحق انهما ليسا بغير زائد
على الوجود والالزم عدم العدم وبقا البقا **س** لم ينزل باسميه
وصفات ذاته ما دل عليها فعله من قدره وعلم وحاه واراذه والتزيه
عن النقص من سمع وبصر وكلام وبقا **س** مذاهب الناس في الصفات

لنه

ملته ذهب اهل الحق الى اسان الصفات وانها زائدة على مفهوم الذات
 وجمعها قول الشاطبي رحمه الله تعالى @ حتى يعلم قدر الكلام له باق سميع بصير
 ما اراد جراً @ ورجعها المصنف الى ما يدل عليها فعلا او بقضي التنزيه
 ورجعها الشيخ عز الدين الى القواعد الى ما لا يتعلق بغير كالحياة والما يتعلق
 بغير كسفا كالعلم والسمع والبصر والما يتعلق بغير ما نثر كالقدرة والى
 ما يتعلق بغير من غير كشف ولا ما نثر كاللطم واعمالها معلما اللطم والعلم
 واحصها السمع وتوسطها البصر الثاني قول الفلاسفة وقدما المغزلة
 نفى الصفات وانه لا صفه هناك سوسه زايد وبقولون لو ثبت لزوم التركيب
 في الذات ولا نزاع بينهم في ان الله اسما وصفات لكن بعض من جمع بين
 الحديث والفلسفة كان حزم منكر لفظ الصفات وطعن في الحديث الذي
 في الصحيحين انها صفه الرحمن بطعن غير مقبول وجوزوا اطلاقها عليه
 لغة وقالوا انها مسميات مساع صروب من الاضافات فلا يقال عالم
 ولا قادر ولكن يقال ليس بجاهل ولا عاجز وبالغواني نفى لكبره عنه
 حتى قالوا ان وجوده وجود محض ولا ما هيبة ولا حقيقة له بضاف
 وجوده اليها ثم اخذوا وقال بعضهم معنى كونه عالما قادرا انه
 ليس بعاجز ولا جاهل ولا ميت ولدن سار وسمون السلية وقال
 اخرون هو كذلك معان ليست موجوده ولا معدومه هي مسعة من
 المعاني السوسه سموها احوالا كالعالمية والقادريه والحسبه وهي
 كونه عالما قادرا حيا والثالث قول متأخري المغزلة كابي هاشم وغيره
 نفى حقايق هذه الصفات واسات احكامها فقالوا عالم لذاته بلا علم
 وكذا الباقي بعلما ان لصفه غير الموصوف فلو كان له صفات للزم
 تعدد القدم وقد قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ماك ملائمه
 ونقولون سبحان العالمه والقادريه له بنا على انها نسب واضافات
 لا وجودها في الخارج بخلاف العلم والقدرة والحياه فانها صفات
 حقيقيه ولما ان الله ابيت هذه الصفات لنفسه في كتابه العزيز

فهر

في مفهوم الذات
تلام له باق مبع بصير
او بقضى التنزيه
كالحياء والما تعلق
بائرا كالقدرة والى
على التمام والعلم
لا سفة وقدما العزلة
ن لو ثبت لزوم التركيب
بعض من جمع بين
وطرف في الحدس الذي
وزوا اطلاقها عليه
افات فلا يقال عالم
في نفي الكبره عنه
حقيقه له بضاف
ونه عالما قادرا انه
من اسليه وقال
ومه هي مسعه من
يه والحسنه وهي
ثله كايها شمس
بوا عالم لذاته لا يعلم
ن له صفات للزم
ن الله ماك بلائه
نسب واضافات
ه فانها صفات
ه في كتابه العزيز

نجر

فوجب القول بها مع انه سحبل اسات موجوده هذه الاوصاف
مع بي هذه الاوصاف واذا لزم ابانته هذه الاوصاف لزم اثبات
هذه الاوصاف له قال تعالى ولا يحيطون بشي من علمه الا بما شاقا
تعالى وسع كل شي علما وقوله تعالى بان الله هو الرزاق ذو القوة المتين
فانت القوة لنفس وهي القدرة واسم العلم فدل على انه عالم بعلم وقاد
نقدرة ولا نه لوجاز عالم لا علم له لجاز علم لا عالم به كالتو حارجه كفاعل
لا فعل له لجاز فعل لا فاعل وقال تعالى انزل به علمه وسع ذي كل
شي علما ولا شك ان العالم من جام به العلم وهو وصف ثبوتى وايضا
فعال لما يريد مع ان الفعل مشتق من المصدر وهو الاراده وقد وجد
الفعل المشتق فوجب ان يكون الاراده المشتق منها موجودة واذا ثبت
هذا في العلم والاراده وجب مثله في باقي الصفات اذ لا قابل للفرق
واما احتجاج الخصم انه لو كان عالما بعلم بذاته زاد على مفهومها قدم
لزم تعدد العدم وانه يلزم افتقار الذات الى غيرها في كمالها وهما عالمان
نجوابه ان المحال انما هو تعدد الذات القديمه الا الذات والصفات
ولذلك اسما للذات الى غيرها في وجودها هو المحال لا في غيرها
وافتقارها الى غير خارج عنها الى غير قائم بها لا تنفك عنها مع ان
المحال الذي ادعاه اصحاب الاحوال لا موجودا ولا معدوما غير معقول
قال السهقي فان قالوا فنقولون ان علمه قدم وهو قدم صل من
اصحابنا من لا يقول ذلك مع اسماه ازليا ومنهم من يقول ذلك ولا يجب
به الاشتباه لان القديم هو المقدم في وجوده والوجود لا يوجب الاشتباه
عند احد فكل ذلك المقدم في الوجود لا يوجب الاشتباه فان قالوا لو كان له
علم يتخلل انما ان يكون هو او غيره او بعضه صل هذه دعوى ل ما قيل من علم لا
لا يجوز ان يقال هو لا سبحانه ان يكون العلم عالما ولا ان يقال غيره لا سبحانه
مفارقة له ولا بعضه لانه ليس لوجوب متبعضا انتهى داعمدا لما حردت في
تعدد ما على الاجماع فان لا مدحه على قولين احدهما على اثبات صفات متعدده

انهم

والاخرى فيها والنزام احاد الذات فمن ادعى قولاً ما لثا حكم فيه ما سات صفة واحده
سور سات لصفات المختلفه فقد خرق الاجماع وعلى هذا قول القاضي الهادي
والامام في كمال وحاصله انه اذا قص العقل سموت زايد على الذات
هو مدلول التاثير والاحكام والمخضيص واوجب للغه ان مدلول الناس
يسمى علما ومدلول المخصص يسمى اراده واجمعت الامه ان الذات ليست
علما ولا فذره ولا اراده والعقد والاجماع ان ذلك الزائد استحتميل ان
سور سات الصفات المختلفه وجب الحكم بعدد ذوات المدلولات
وانها صفة زايد على الذات ومنهم من سلك طريق اساس الاحوال واعتبار
الغايب بالشاهد وفيها طول **سهاب الاول** افقت
الاشاعره على السع واحلفوا في كائن وهو لبقا فاسه لاشعري والجمهور
وقالوا انها صفة زايد على الذات قائمه بها فهو باق بقا قائم بذاته
كباقي الصفات وجري عليه المصنف وذهب القاضي وامام الحرمين
وجمهور المعتزله والامام نخل الدين ووالده والسضاوي الى نفي تلك
الصفه وقالوا ان بقا الله عين ذاته اي انه باق لذاته لالعا لان البقا
لو كان موجودا للزم ان يكون باقيا محسنا يكون بقا اخر وتسلسل
واجيب بان بقا الله وقدمه باقيا بذاتيهما قائم بهما لا قيام الصفه
باصفه محال قال الامام نخل الدين وهذا يلبس على امر من احد هاتين
استمرار الذات هل هو مفهوم زايد على الذات او ليس صفة زايد عليها
والثاني ان الجوهر في الزمان الثاني هل يحتاج الى معنى يقتضي وجوده
في الزمان الثاني لان من الناس من يبتدئ سماه بالعا والمحو انه محال الثاني
انهم انفقوا على اثبات الصفات الموهمة التي ورد بها الشرع كالعين
والوجه والمد للقدرة او النعمه وسلا انها صفات اخر قائمه بذات الله
وقال البهمني لله صفات حصره كالوجه واليد طريق اساسا وورد خبر
الصادق بها فيبينها ولا يلفها قال ابن العربي واحلفوا في جوان
صفه اخرى حصره لعارض قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وقوله صلى الله عليه وسلم

اسمك بطر اسمك او استاشرت به في علم الغيب عندك انك انك انك
 عن الفرق بين المذهب الثاني والثالث اعني مذهب الفلاسفة والمعتزلة وما
 الفرق بين من في الصفة او في حكم الصفة وجهه ان الحكم وهو عالم قادر
 تمت بالنص في علم الضرورة دنا واسات صفة العلم او القدرة لا استدالي
 بيوتهما بالنص انما نت بالدليل وليس لذلك ولهذا عدها بعضهم مما ثبتت
 بالصفة لان عالم لم يوضع الا لمن العلم لا لمن ادرك فقط فيكون هذا من
 الثالث بنص الكتاب وعلى هذا جرى ابو الوليد من شد وقال لا فرق بين
 من قال ليس له علم ومن قال ليس بعالم **الرابع** انما قال المصنف لم ينزل
 ولم يقل قدمه لان هذه الصفات للرب سبحانه عند المقدس من اصحابنا
 قال لما قدمه لان القدم عندهم هو تقدم فلا يجوز ان يقوم بالصفات قدم
 بل هي اذليه كذا حكاه ابن ابي شير في المرشد له وعند الحنفية صفات
 ذات الرب قدمه ومنع ان يكون القدم بعدم بل العدم قدم لنفسه **الخامس**
 بحر صفات ذاته عن صفات فعله كالحالق والرازق فانها حادثه
 عند الاشعري وهي فيما لا ينزل ولا يبع وصفه بها في الازل فان الحالق
 حقيقه هو الذي صدر الخالق منه فلو كان قدما لزم قدم الخالق **سادس**
 الخمسة وغيرهم الى القول بدمها ولا يجوز له ان يحدث له صفة لم يستحقها
 فيما لم ينزل وانه لم يستحق اسم الخالق كلقبه وان اريد بالخالق القادر
 على الخلق لم سبق له قدمه خلق قال السهني واي المحققون من اصحابنا
 ان يقولوا انه لم ينزل خالقا ولكن يقولون خالقنا لم ينزل رازقنا لم ينزل قادرا
 على الخلق والرازق لانه لم يخلق في الازل ثم خلق واذا سمي خالقا بعد وجود
 الخلق لم يوجب ذلك تغييرا في ذاته كما ان الرجل اذا سمي ابا بعد ان لم يسم
 به لا يوجب ذلك تغييرا في نفسه ومن اصحابنا من قال بجواز القول بانه
 لم ينزل خالقا رازقا على معنى انه مخلوق ورازق اسمي و اشار الغزالي
 الى ان الخلاف لفظي فقال وصفه بالخالقيه ورازقيه في الازل لقوه
 لا بالنعل والحقيقه وكذا جميع الصفات الموتره ووصفه بها ضد خلق

ما سات صفة واحد
 ول القاض في الهداية
 ز ايد على الذات
 به ان مدلول الناس
 ان الذات ليست
 ز ايد استحليل ان
 زوات المدلولات
 لاحوال واعتبار
ول انفتحت
 منه لا شعري **الجمهور**
 بقا قائم بذاته
 و امام الحرمين
 وى الى معنى تلك
 لا لعل لان لبقا
 فاخره وتسلسل
 مما لا قيام الصفة
 امر من احد هان
 صفة ز ايد عليها
 من يقضي وجوده
 فن انه محال **الثاني**
 شرع كالعين
 خر كما نذاته الله
 اساما و رود خير
 خلقوا في جوان
 كم وقوله صلى الله عليه وسلم

العالم بالفعل والحقيقة وقولنا ان الله تعالى خالق الازل منزله قولنا السيف
 ما طبع في الخمد ونظن بعض الحنفية انه اراد الاطلاق المجازي فقال لا يصح اطلاق
 ذلك في اسماء الله تعالى لان الحار يقبل النفي السادس اعترض بعضهم على
 الاشعري في قولهم في الصفات لست هي هو ولا هو غيرها وقالوا وتعووا
 في صرح المناقص وهذا كلام حقيقة التعيين وهو ما اجاز مفارقة احد ما
 الاخر بزمان ومكان او وجودا وعدم وهذه الصفات للكرمه لا يقبل
 ذلك فلا يقال هي غيره ولا هو غيرها وعبر بعض الاحباب عن ذلك ان الصفات
 ليست هي ذاته ولا غير ذاته فان الغير من هما ذاتان ليست احدهما الاخرى
 والصفات وان كانت زايدة على الذات فلا يكون مغايرة لها بهذا المعنى
 ومعنى في الكتاب والسنة من الصفات تعقد ظاهر المعنى بمره عند
 سماع المشكل ثم اختلف اعتمنا انا اولام نفوض مع اتفاقهم على ان حملنا
 بتفصيله لا يقدح **س** ذكر هذا عقيب صفات الذات لسه على ان
 الصفات لا ينحصر فيما ذكره انه ورد صفات اخر موهمه كما سبق والقصد ان
 كلما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة من الصفات اللايقه بجلاله تعقد ظاهر
 المعنى وما ورد فيها من المشكل باظهاره الاتصاف بالحدوث والغير كقوله
 تعالى وجاد ربك والملك صفا وقوله صلى الله عليه وسلم نزل رنا كل ليلة
 فاننا نرزه عند سماعه عمالا يلق به وللعلماء فيه مذهبان مشهوران
 فمنهم من يفوض علمه الى الله تعالى وسكت عن التاويل بشرط الحرم بالتنزيه
 والتفديس واعتقادهم بعدم ارادة الظاهر المفضى للحدوث والتشبيه
 وهذا مذهب السلف رحمهم الله تعالى وهذا يفوضون على قوله تعالى
 تاويله الا الله ثم بتدون والرايحون في العلم يقولون منابه وقالوا
 امردها كما جات بلا كيف فقوله كما جات رد على المعطله وقولهم بلا
 كيف رد على المشبهه ومنهم من يقول بالتاويل وهو مذهب الخلف بشرط
 كون التاويل لا يقا بجلال الله تعالى وكون المول متسعا في لغة العرب ولهذا
 قال بعضهم مذهب السلف اسم ومذهب الخلف علم اي احوج الى مزيد

من لم يهيم

من العلم

منزله قولنا السيف
فقال لا يحق اطلاق
فمن بعضهم على
بها وقالوا وتعووا
اجاز مفارقة احد ما
لكرمة لا يقبل
من ذلك ان الصفات
تأخذها الاخرى
لها بهذا المعنى
من المعنى بمره عند
تم على ان جعلنا
ت السعد على ان
سبق والقصد ان
بجلا له بعقد ظاهر
وث والغير كقول
منزل ونا كل ليلة
من مشهور ان
شرط الحرم بالنزبه
محدوث والتشبيه
على قوله تعالى
ان منابه وقالوا
عطله وقولهم بلا
من الحلف وشرط
لغة العرب وهذا
اي احوج الى مزيد

من العلم

من العلم واساع وكان امام الحرمين تناول ولا ثم رجع في اخر امر وحرم
الناويل ونقل اجماع السلف عليه فقال في الرسالة النظامية والذي
برضيه رانا و يد من الله به عقلا اتباع سلف لانه في الاابع وتر
الابتداع والدليل السمع الناطق في ذلك اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم
درجوا على ترك المعرض لعمانها مع انهم كانوا لا يولون جهدا في ضبط قواعد
المسك والتواصي بحفظها وتعلم الناس ما يحتاجون اليه فيها فلو كان تأويل
هذه الظواهر مسرعا ومحتوما لا يشك ان يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم
بفروع الشريعة وقال ابن القتيبي في نفسه تعلق قوم باحسان
الجهل في ذلك مع دعوى الاخذ بالظاهر ولا يخفى ان لظاهر المشبيه في
كل لفظ بوجه الشمس فان اعترف هو لا يشبهون فقد تركوا الظاهر
بالضوء وعند ترك الظاهر فلا منع من تكلف تاويل ممكن وقال
الشيخ في الدرر في بعض فتاويه طريقه التاويل بشرط اقربهما الى الحق
لان الله تعالى لما خاطب العرب بما يعرفونه وقد نصب الادلة على مراده
من اسات كتابه لانه قال ثم ان علمنا بيانه وقال ارسله صلى الله عليه وسلم لبيتين
للناس ما نزل اليهم وهذا عام في جميع آيات القرآن من وقف على
الدليل فقد افهمه مراده من كتابه وهو اكل من لم يقف على ذلك
اذ لا يتولى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وتوسط حاجته من دقيق
العبد في عقيدته له فقال بقول في الالفاظ المشككة منزله عمالا ليليق
بجلا له وبقول انها حق وصدق على الوجه الذي راده قال ومن اول
شيء منها فان كان تاويله قريبا على ما يعضيه لسان العرب ومنهم
في مخاطبتها بما لم ينكر له مدعه وان كان تاويله بعدا بوضع
واسعدناه ورجعنا الى القاعك في الايمان ومعناه والتصدق به
على الوجه الذي اريد به مع التنزيه وما كان معناه من هذا الالفاظ
ظاهرا مفهوما من مخاطبة العرب قلنا به واولنا من غير توقيف
كما في قوله تعالى يا حشر قى على ما فرطت في جنب الله فتحمله على حق الله

وما يجب له او على قربة من هذا المعنى ولا يتوقف فيه ولذا قد قوله صلى الله
 عليه وسلم قلب المؤمن من اصبع من اصابع الرحمن محمله على ارادة القلب
 واعتقاده انه مصرفه بقدره الله وما توقعه في القلوب وكذا ما يبر
 الامور الظاهرة المعنى المعلوم عند سماعها من معرف كلام العرب فستتر
 ان لا يقطع به هو المراد فانه علم بل يقول يجوز ان يكون المراد كذا
 وقد تخرج بالقرآن المحففة باللفظ ونحوه وقول المصنف مع اتفاقهم
 على ان جهلنا به لا يقدح اى لان الايمان الاجمالي كافيه كما في الايمان
 بما انزل الله من الشرايع وارسله من الرسل ولذلك نومنا بالمشاهات على
 الاجمال وان لم سعن المرادها على التفصيل **ص** القرآن كلامه غير
 مخلوق **س** القرآن لفظ مشترك يطلق ويراد به المقدور وهو صفة
 قدمه بذات الله تعالى ولست من قبيل الحروف والاصوات ويدل
 عليه قول السلف قاطبه القرآن كلام **س** وهو غير مخلوق **ك**
 على رضى الله عنه ما حكمت القرآن وكما عقل متكلم لا خارج له ولا ادوات
 لذلك بعقل كلاما ليس بحروف ولا اصوات والدليل عليه ان كلامه
 صفة موجوده والحروف فان كانت كتابه فهي اجسام وان كانت حركات
 ادوات فهي اعراض محال قيام الاجسام والاعراض البارى تعالى عن
 ذلك ولمزم القائل بذلك القول بخلق القرآن ويطلق ويراد به العبارات
 الدالة على الصفة القديمة التي هي القراءة ومنه قوله تعالى ان علينا
 جميعه وقراءه اى قرانه اذ ليس للقران قران اخر فاذا قرانه فاتبع
 قرانه اى قراته وقوله تعالى وقران الفجر وقوله عز وجل ان الذى
 فرض عليك القران اى القراءة ومنه حديث ما اذن الله لنبى كاذنه
 لنبى حسن الترمي بتغنى بالقران ومعناه ما اقراة ويدل عليه قول
 السلف القران معجز رسول الله صلى الله عليه وسلم وتحميل ان يكون
 القدم معجزه اذ لا اختصاص الصفة الازليه ببعض المحدثين وبكى
 الرب تعالى لصلاه قرانا لا شتما لها على القراءة فقال تعالى ان قران الفجر

لقد قد قوله صل الله
على ابيه وآله
ب وكذا سير
م العرب فستتوط
يكون المراد كذا
مع اتفانهم
فيه كما في الايمان
بالمشاهات على
القران كلامه غير
لمقدور وهو صفة
الاصوات ويدل
ق قال
ارج له ولا ادوات
عليه ان كلامه
وان كانت حركات
لباري تعالى عن
ويراد به العبارات
تعالى ان علينا
ذا قراناه فاتبع
وجل ان الذي
ذنا لله لنبى كاذبه
يدل على قول
ستحيل ان يكون
بعض المتحدتين
على ان قران الفجر

كان

مشهورا معناه ان صلاة الفجر فان قالوا حلف من القول فانا الكلام
الاولى تتعلق متعلقة بعلق العلم الازلى وبحرى بجراه عند تجدوا المتحددا
واذا لم تسمع ثبوت هذه الصفة والتظيم معدوم عن علمنا لم تسمع صوت الامر
الازلى ومن ثم اختلف المعتزلة ثبوت الامر من غير ما موربنا على اصلهم ان
لا كلام الا العبارات وهذه الشبهة بعينها هي شبهة القابل لخلق
القران فانه قال لو كان كلامه غير مخلوق لكان له منزل فحبر انا
ارسلنا نوحا ولم يرسل وذلك كذب وقد عارضهم الاصحاب منهم اليه حتى
بانته قد قال وقال الشيطان لما قضي الامر ولم ينقل بعد فيلزم ان يكون
كذبا فان قالوا معناه سيقول فيل كذا كقولنا انا ارسلنا نوحا حتى
انه قبل الرسالة فحبر انه سيرسل فاذا ارسله صار خبيرا عن رساله انه
وقع من عمران يحدث فحبر كما ان علمه بانه سيكون الدنيا علمه فانه كان
واذا كان لم يحدث علم انما حدث المعلوم دون العلم والخبير واعلم
ان للناس في كلام ثلاث فرق اهل السنة يقولون ان كلامه تعالى معنى
نفسي قائم بذاته تعالى قديم منزوع عن الحرف والصوت وما يابسا
من الحروف والاصوات الدال عليه على لسان الرسل حادث وبلن
تجنب اطلاق هذا الاسم عليه ادبا الا عند الحاجة الى البيان لتعلم
ويطلق ان كلام الله منزل غير مخلوق باسا بالسلف الصالح وجزا
من ايهام بى الكلام الازلى والفرق الثاني المعتزلة لا
يسون كلام النفس والثالث الحوية القائلون بانه يتكلم بحرف
وصوت قائم بذاته وهم قسمان قسم يلزمون حلول الحوادث
بذاته تعالى الله عن قولهم وشردمه يقولون والاصوات
قدسه وهو لا يبينمون ما يقولون لانا نعلم ضرور وحسابان
الطاف قبل النون والاحتتمان في زمن واحد ثم يلزمهم ما لزم النصارى
في اعتقادهم ان صفة من صفات الله القدسه وحدث السبح اما
كلامه او علمه فانما هو اقدمه ولضرهم جميع المسلمين ونبروا عنهم وسوا

ان الصفه الواحد سخيلا ان توجد في موصوفين كما لا يبع ان
 يوجد جوهر واحد في مكانين وكيف يستقيم بعد ذلك ان يقال ان صفه
 التي هي كلامه القديم وجدت في المصحف والمحدث بل هذا شر
 من قول النصارى لقصرهم ذلك على المصحف وحده وهو لا يقولون ان
 كلام الله تعالى وحده اكر المخلوقات ولقد كثرت تشبيهم عن
 الاشاعره في هذه المسئله ولو بسؤال المقاتلهم لعلوا انها لا تسع
 اذا علمت هذا فممن كلام المصنف مسلتين احداهما
 ان القرآن هو الكلام القائم بالذات المقدسه ولهذا لو
 حلف بالقران انعقدت يمينه حمله على الظاهر القديم
 وابو حنيفه رحمه الله تعالى حمله على الالفاظ ولم يحكم بان عقاد
 يمينه قال الشيخ عز الدين رحمه الله تعالى في القواعد وهو
 الظاهر من استعمال اللفظ وهو مسارع فيه فان القرآن اذا اطلق
 لم يفهم منه غير كلام الله تعالى ولهذا لو سئلنا عن
 القرآن مخلوق ام لا اجبتا بانه غير مخلوق قال الخليلي رحمه الله
 قول الله تعالى وما هو بقول كاهن و في سوره اخرى انه لقول رسول
 كريم فانما معناه لعول تلقاه عن رسول كريم او سمع عنه او نزل
 به عليه وقد قال في آية اخرى فاجره حتى يسمع كلام الله فثبت
 ان القرآن كلامه ولا يجوز ان يكون كلامه وكلام جبريل معا فدل
 على ان معناه ما قلنا للتانيه انه بالمعنى الاول غير مخلوق ولا يحدث
 لانه كلام الله وكلام الله صفةه ويستحيل اتصاف القديم بالمحدث
 وقد قال تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة الاية وما يطلع بقاؤه
 قديم ولان الله تعالى ذكر الانسان في ثمانه وعشرين موضعا وقال
 انه مخلوق وذكر القرآن في اربعة وخمسين ولم يقل انه مخلوق ولما جمع
 بينهما في الذكر نبى على ذلك حيث قال الرحمن علم القرآن خلق الانسان
 وقد روى من وجوه عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى قرانا عربيا

غير ذي عوج قال غير مخلوق وقال البوطي عن ابي نعيم انما خلق الله كل
شيء يكن فلو كانت هي مخلوقه لمخلوق خلق مخلوقا قال الامام ولو
كان كن الاول مخلوقا فهو مخلوق باخرى واحرى الى ما لا نساغي وهو
مستحيل وقال سفيان بن عيينه رحمه الله تعالى في قوله تعالى الاله الخلاق
والامر ففصل بين المخلوق والامر ولو كان الا بر مخلوقا لم يكن لفصله معناه
قال ابن عيينه فرقة بين الخلق والامر لمن جمع بينهما فقد كفر اي من
جعل الامر الذي هو قوله من جملة ما خلقه فقد كفر واما ان القرآن
هو الا مرفل قوله تعالى نازلناه في ليلة مباركة انا كنا منذرين فيها
يفرق كل امر حكيم امرا من عندنا وروى هذا الاسساط عن احمد بن
حنبل ومحمد بن يحيى الذهلي واحمد بن سنان وغيرهم من الايمة وذكر
البيهقي باسناد صحيح عن عمرو بن دينار رضي الله عنه قال سمعت
شيوخنا منذ سبعين سنة يقولون لقران مخلوقا قال مستحبه
جماعة من الصحابة منهم ابن عباس وان عمرو بن دينار الزبير واكثر
التابعين ثم قال وروى هذا القول عن الثوري وسعد وسفان
وابن المبارك وحامد بن زيد وابن مهدي والشافعي واحمد بن حنبل و
عبدو البخاري وسبحه حله سواهم وانما احدث هذه البدعة
الجعد بن درهم ومنهم من كان ما خدحهم فذبحه خالد بن عبد الله القسيري
يوم الاضحى قلت وكان الاجماع منعقد حتى جاء الحنابلة وزعم انه
مخلوق على انه معنى انه مقدور وشبهه ابنه معتزلة البصر ونقل عن داود
الظاهرى انه محدث وليس مخلوق ونسب للبخاري ومنها ان بطال
من سوية في اخر كتابه وقد دمج الامام داود لما بلغه ذلك عنه وشبهه
من الرضول عليه وقال السهتي في مناقب الامام احمد محتمل ان يكون
داود بط في الفرق بين اللادء والمخلوقا كان محدثا سمعيل البخاري
يذهب اليه فنسب لمحمد بن يحيى الذهلي الى يحيى حم وكلامها يرى منه
ثم اسند الى سعد بن مرهم قال قرى عن ابن سلمان مسلة الاعتقاد

كلامه الصريح

كلامه الصريح ان
في مقال ان صفة
ان هذا شر
لا يقولون ان
ترتثيهم عن
لموا انها لا تسع
لمتئين احدتهما
وهذا لو
ظاهر القدم
لم يحكم بان عقاد
في القواعد وهو
لقران اذا اطلق
سئلنا عن
الحليمي رحمه الله
في انه لقول رسول
عنه او نزل
كلام الله فابث
بريل معا فرك
لوق ولا محدث
للقدم بالمحدث
وما يخلق بقاوا
وضعا وقال
سخلق ولما جمع
ان خلق الانسان
له تعالى قرانا عربيا

فقال فيها سلام الله غير مخلوق ولا محمول ولا محدوث وحلى داود انه قال
 ايا الذي في اللوح غير مخلوق واما الذي من الناس فمخلوق قال الذهبي
 رحمه الله تعالى في الميزان وهذا ادل شي على جهله بالكلام فان جماهيرهم لم
 يفوتوا بين الكلامين ان الكل حادث وانما يقولون لقيام بالذات المقدسه
 غير مخلوق لانه من علمه تعالى والنزول لينا محدث كما قال تعالى ما ياتهم من ذكر
 من ربهم محدث والقران كيف يتلى اوله اوسع فهو وحى فان قيل
 فقد سبق ان القران يطلق بمعنيين فهل يجوز على المعنى الثاني وهو القراءه ان
 يقال انه مخلوق قلنا لا يجوز لما فيه من الإيهام المودى الى الكذوب وان كان
 المعنى صحيحا بهذا الاعتبار كما ان الحارثه اصل للغمي النخلة الطويلة ويمتع
 ان يقال الحارثه مخلوق مراد بها النخلة لما فيه من الإيهام ولا يمنع ان يقال القراءه
 مخلوقه لزال الاشكال **ص** على الحقيقه لا الجواز مكتوب في معاصفنا
 محفوظ في صدورنا مقروء بالسنتنا **س** الجار والمجرور في قوله على الحقيقه
 تتعلق بما بعد من اسم المفعول في مكتوب ومحفوظ ومقروء فليذا قطعته
 عما قبله للاسبغ انه متعلق بالذي قبله ودليل ما قال قوله تعالى يا هو ايات
 بينات في صدور الذين ونوا العلم وقول صلى الله عليه وسلم لا تتافروا بالقران
 في الارض العدو وخافه ان يتاله العدو والمعنى ان القران مكتوب الى اخره اى انا
 نقاب بهذا التقبيد ولا يطلق عليه غير مقيد لما فيه من الإيهام كالا
 يقال ان الله تعالى في السجده وفي القلوب الا على التقبيد بان يقال ان الله معبود
 في السجده معلوم في القلوب من لدور بالالسن لاستحاله وجوده في الجهات
 ولذلك حمل كلامه ووصحه بعضهم وقال معنى قولنا ان القران مكتوب
 في الصحف محفوظه الصدور ان يكتبه التي يكون كلام الله بها مكتوبه في
 الصحف لا نفس كلامه الموجود بذاته وكذلك الحفظه لا يعتبر
 واحدا من هذه المعاني مع زيادات اضيفت له حتى لا يعرف اذا ذكر
 الا ذلك المعنى مع هذه الزيادات ولا يذهب وهم السامع الى ما
 كان في اصل اللغة قبل ايراد هذه الزيادة به وقد كثر التشيع على

الاشعري في قوله ان الالفاظ التي في الصحف دالة على كلام الله لا على
 كلام الله ورد باجماع السلف على ان ما بين دفتي الصحف كلام الله والاصحاب
 المحققون يقولون للقران حقيقتان حقيقة عقلية وحقيقة
 شرعية تحصفه الشرعية كلام الله غير مخلوق وهذا موضع اجماع
 السلف ولم يتكلم فيه الاشعري وحقيقة العقلية هذه
 الالفاظ دالة على كلام الله اقيام الدليل العقلي على قدم الكلام والا
 يلزم كون القران مخلوقا وهذا موضع كلام الاشعري مع انه لا يسوغ
 اطلاق هذا اللفظ لنا فاتنا حقيقة الشرعية وانما عوحت عن الحقيقة
 العقلية ليعلم كيف هو وقد صدق بذلك الجمع بين الادلة وهي الطريقة التلويحية
 فانه من لم يجمع بين العقل والشرع على القطع وقع في مخالفة العقل
 بالحمله او الشوع بالجملة ونظيره تعميم الارادة الى لرسه وشرعية
 فتمسك بهذا التقدير فانه من عظم ما يستناد في هذا المصنف
 والمحفوظ المقرو كما سبقت ادلته وهو انما اجعت على الامة
 ولم يريدوا ان عين الكلام طالع الورق والصدور لا تتحاله بل ان
 في مصاحفنا كتابة دالة عليه ونه صدورنا حفظه وفي السنننا
 قراءة له كما قال تعالى النبي الاي الذي بحدونه مكتوبا عندكم في
 التوراة والابجيل فالنبي صلى الله عليه وسلم على الحقيقة مكتوب في
 التوراة كما به دالة عليه لانه نفع مدرجاتي التورية وكما يقال
 الدرار مكتوبه في الصد وكان الله تعالى معلوم بعلمونا مذكور السنننا
 معبود في مساجدنا غير حال فيها ولهذا منع بعضهم اطلاق لونه في الصحف
 حتى يقال انه مكتوب فيه دفعا لوهوم الحلول ولم يتحاشاه الجمهور تسكا
 بقوله تعالى انه لقران كريم في كتاب مكنون وعلم من ذلك ان القران غير المقرو
 والثناء غير التلو ونال في الحسوبه وزعموا ان القران المقرو وهذا من
 غباوهم فان القران كسب لبعده شاب عليها اذا كانت مندوبه يعاقب عليها اذا
 كانت حراما والثواب والعقاب انما يتعلق بفعل المظن ولا يتعلق لذلك

ودانه قال
 الذهبى
 ن جابير لم
 بالذات المقدسه
 ما ياتهم من ذكر
 قيل
 وهو القراءه ان
 لا الكفر وان كان
 الطويلة ومنع
 منع ان يقال القراءه
 ثوب في مصاحفنا
 لعل الحقيقة
 وتليها قطعته
 على به هوايات
 لا تأسفوا بالقران
 الى اخره اي انا
 من ايها كالا
 بان يقال ان الله معبود
 جوده في الجهات
 ان القران مكتوب
 الله بها مكتوبا في
 الحفظه لا يعبر
 يعرف اذا ذكر
 السامع الى ما
 ذكر الشنيع على

بالكلام الازلي والامدى ولم يخالفنى ان القرآن غير المقروء والكتاب
 غير المكتوب الا المحار من المعتزلة والحويه مع زيادة القول بالقدم وقال
 الشيخ ابو اسحق الشيرازى القراه والمقروء شيان متغايران وهذا معلوم
 لكل عاقل انصف ولم يسلك طريق التجاهل والمكابره لان المقروء لم يزل
 موجودا وقراه لا قارى لها للنقد يرفعل لا فاعل وقد نبه الباري
 على ذلك بقوله ان الذين يتلون كتاب الله وكان يجرى مجرى مجرى قوله ان الذين
 قالوا ربنا الله وقولنا تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما
 افترى القول هو الرب والرب هو القول والاكل هو المال والمال هو الاكل
 فاذا لم يصح ذلك لم يصح ان يكون التلاوه معنى عن الكتاب فالنلان فعل
 العبد والكتاب هو المقروء والذى هو كلامه الازلى وبيان ذلك ان حال
 الصفه حال الموصوف فاذا لم يستعمل ان يكون الموصوف مملوئا لنا
 مذكورا معبودا مع كونه قدما لا يوجب ذلك القرب منه ولا الاتصال
 ولا الحلول لذلك لصفه التى هي كلام الله القديم يستعمل ان يكون
 مقروءا لنا محفوظا مكتوبا ولا يوجب ذلك الحلول قال وكلام الله فيما لم
 يزل قدما غير منزل ولا مقروء ولا مكتوب ولا محفوظ فلما خلق الخلق
 وبعث النبي صلى الله عليه وسلم واوحى اليه صا منزلا محفوظا مقروءا
 مكتوبا سموا وذلك لا يوجب بغير حاله كما ان لقدم سبحانه وتعالى
 لم ينزل الازل معبودا ولا مسجودا له ولا معلوما للخلق فلما اوجد الخلق
 وعلموه وعبدوه وذكروه كان لهم معلوما لم يعبودا مذكورا ولم يوجب ذلك
 لغير حال لذلك ههنا انتهى فان قيل يلزم علم على هذا ان يقولوا اللفظ والقرآن
 مخلوق وقد ذكر قوام السنه في كتابه المنجه ان اول من قال
 بالالفاظ وقال الناظر بالقرآن مخلوقه حسن الكراسى فبدعه
 الامام احمد واقف على تبديعه علماء الامصار اطال الاستدلال
 قلت قد ذكر البيهقي في مناقب احمد زهدها المروي عنه في اللفظ
 يوهم انه كان لا يعرف بن اللاده التى هي كسب العبد وبين المخلوق

الذي هو كلام الله قال وقد حكاه عنه عبدالله ولده معدا قال
سمعت ابي يقول من قصد الى القران بلفظ او غير ذلك يريد به مخلوق
فهو جهسي قال فدل على انه انما انكر قول من زعم ان المتلو المقر ومخلوق
وكره الكلام في اللفظ لئلا يجعل ذلك ذريعة الى القول بخلق القران
ثم انشد عن الحالم عن الاصم عن الصنعاني سمعت محمد بن فورك
اما محمد صاحب احمد انه سأل جماعة من اصحاب احمد ان يطلب منه
خلقوا اسأله فيها عن اصحابنا الذين يفرمون من اللفظ المتكلم
قال فطلب منه ذلك فقال القران كيف يعرف غير مخلوق
فما افعان فمخلوقه قلت يا عبدالله قال للفظيه بعدم جميعه
اذ اندر عوا باللفظ الى القول بخلق القران قال لا الجمهيه يقولون
ان القران مخلوق قال السهتي هذا يدل على انه انما جعل
اللفظيه جميعه اذ ادعوا باللفظ الى القول بخلق القران وما ان
ان احد لا يخالف اصحابنا المتكلمين وانه لا خلاف في الحسنة من
اصحاب الحديث في القران انتهى واحد يسأل عنه في هذه العادة
النفية نفس الله عني وعنه يوم القيامة **سمايات**
احدها انه قد يستشكل وصف القران بهذه الصفات اعني كونه قدما وملتوا
ومحفوظا ومفردا الالهامة فاما التي الواحدة اسما وسجل وهذا
الاشكال بتحقيق مراتب الوجود وهي اربع وجوده الاعيان ووجوده
في الازمان ووجوده البيان ووجوده السان فلام الله تعالى باعتبار
وجوده العسي وهو الوجود الحقيقي قائم ووجوده في البيان بالذات
المقدسه غير منفصل عنها ولا قائم بغيرها واعتبار وجوده الذهني
محموظة صدورنا واعتبار وجوده البياني متلوا بالسنتنا واعتبار
وجوده البياني مكتوب في صاحبنا ولا قائم بشئ من ذلك الا لزم قيام صفته
الخالق بالمخلوق فالقائم في الحقيقة بالثاني للقران هو الدال على كلام الله تعالى
ويقال له ايضا كلام الله لدلالة عليه قال تعالى فاجره حتى يسبح كلام الله

المقر والكتاب
بالقدم وقال
ن وهذا معلوم
لان المقر لم يزل
مدنيه الباري
ي قوله ان الذين
ال بياني ظلم
المال هو الاكل
ال تلاق فعل
بيان ذلك ان حال
سوف معلومنا
منه ولا الاتصال
تتميل ان يكون
وكلام الله في الملم
فلما خلق الخلق
محفوظا مقروا
بمعانيه وتعالى
ق فلما اوجد الخلق
را ولم يوجد ذلك
قولوا اللفظ والقران
ع ان اول من قال
راسي فبدعه
ال الاستدلال
روي عنه في اللفظ
عبد وبين المتلو

مخافة ان يناله
الا يسوع عقلا
لان الحقيقة يطلق
ظن المنكذب اذا قالوا
والاسد الجيوان
الحقيقة العقلية
فذلكم الضاحقة
لان الحقائق عند
الافعال والافعال
عصية اللغوية
فله العقلية التي
فاجتاج ان يقول
ان سلة الكلام
بعض ومثاله
والا قدر لاحد
من قابل ان لا حرف
من عليه ان يعبر
والا قد ابا محام
في ان العبد اذا قال
بعض ال قدم
وكفره وكفرته
فمنضى العم فتويمان
روايتا جرون
من العاصم صر فوا
خاص فيه فانما

فعله بضره والابتلا باهل لاهوا وقد امن هذا الحدور في هذا الاعضا
بجده **ص** ثيب على الطاعة ويعاقب الا ان يغفر عن الشرك على المعصية
من بعدد ويعاقب على المعصية الا ان يغفر عن الشرك قال الشيخ
ابو اسحق ومعنى الثواب اتصال النفع الى المكلف على طريق الجزاء ومنه
قوله تعالى فانما تم الله بما قالوا الى جزاءهم وقد يعبر به عن العقوبة كقوله
تعالى موبه عند الله وعن الجزاء اهل ثوب الكفار ومعنى العقاب ايصال
الام الى المكلف على طريق الجزاء والدليل على اتصال الباري بذلك انه وعد
على ما لهما واوعد على سيرهما فهو ينجز وعده وحقق وعيدك لانه صادق
وخبير صادق وحصول العفو في بعض صور الوعيد لا شانه صدق خير لان
ذلك من قبيل تخصيص العموم وهو يدخل في الاخبار وهذا يظهر بطلان قول
من جوزا الخلف في الوعيد وعد ذلك من كفر مستشهدا بقول الشاعر
واني وان واعدته او وعدته لخلف العادي وينجز موعدى
الهم الا ان يريد الخلف في الوعيد تخصيصه فيصح المعنى وبيع النزاع معه
في تسميته ذلك حلفا وجوازا اطلاقه في حق الله تعالى اذا علمت ذلك
فالاثابة على الطاعة بالاجماع لكن عندنا فضلا منه وعند المعتزلة وجوبا
ومن لطيف ادلتنا قوله تعالى وتلك الجنة التي اوردتموها بما كنتم تعملون
فان العطيما ما ان يكون بمعرض وبغير عوض والتي بلا عوض لا ريب واليه
ونحوهما قلنا ذكر الارث كان يصرح بما سقى العوضيه وقال تعالى ولولا
فضل الله عليكم ورحته ما زلنا منكم من احد ابدا وقوله تعالى ولولا
نعمة ربى لكانت من المحضرين واما العقاب على المعصية فان كانت
المعصية شركا فهو واقع لا محالة لا يدخله عفو لقوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به وان كانت غير شرك فعندنا مجوزا العفو عنه سماعا وعقلا
وصارت المعتزلة جوازها عقلا واما سماعا وقالوا الفاسق موبد وانما
بعض المتدعه فنسبه لك فحق وقد قال في كتاب السير من الام فيمن انهمزم
عن الصف بغير عذر انه باء بغضب من الله الا ان يغفر الله له فقال

ابو علي ترى هريره فما حكاها القاخي ابه الطير في تعليقه وهذا دليل على بطلان
 قول من زعم ان الشافعي يرى مذهب لا غير ال ولنا ان الله لا يغفر ان شرك
 به يعني مع عدم التوبه ويعفر ما دونه ذلك لمن يشا يحسن ان يكون مع التوبه
 ايضا الفرمق من الشرك وغيره فاذا حوار غفرانه لكل معصيه دون
 الشرك قول وهو اذرى يقبل التوبه عن عباده وعضو عن السيئات
 وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله صلى الله عليه وسلم انان
 جبريل فقال من مات من امك لا لشرك بالله شيئا دخل الجنة فقلت ان زنا
 وان سرق قال وان زنا وان سرق رواه البخاري ومسلم وانما ذكر الزنا
 والسرقة لئلا يتركها على ارتكاب حق الله وحق العباد واجمع الامة
 على سبوت الشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم وهو دليل على جواز العفو
 والغفران واحج الحصر بايات الوعيد لقوله تعالى ممن عمل مثقال
 ذرة خيرا يره ومن عمل مثقال ذرة شرا يره من جبال سينه فلا يجرك
 الا مثلها فاما من طغى واثر الحيوة الدنيا فان الحزم هو الماوى ونذر الظالمين
 فيها جحشا ان الذين ياكلون اموال الناس ظلما والنجواب ان هذه
 عامه وادلنا خاصة والخاص مقدم على العام ولان ايات العفو اكثر
 فكانت اغلب على الظن ولا يلزم من ذلك الخلف في الوعيد لما سبق
 وتناظر عمرو بن العلاء مع عمرو بن عبد المعز في هذه المسئلة فقال ابو عمرو
 الخلف في الوعد مسح والخلف في الوعد كرم وهو من مسحات العقوب
 واستشهد به لست السابق وفيه ما ذكرنا قال الاماري في
 شرح الرهان اخلف هل يصح العفو في الوعيد فنبهه اكثر المتكلمين
 وي لو اذ كانت الصيغة عامه ولم تعد بتسا التخصيص والتخصيص
 مان لا رفع فبين انه لم يكن في حمله ما اندرج في اللفظ وان كان خافيا
 لم يتصور العفو الا انقلب العلم جهله وذهب بعضهم الى الجواز بالبيت
 المشهور وهو ضعيف ولا محمل له عندى الا ان يكون واضح اللفظ
 جهل لفظ الوعيد عميل الشرط اى ان شئت عاقبتك ولم يجعل لفظ

لو

الوعد
 على ان
 على ان
 حذر
 النوا
 قول
 ولم تت
 وتعذ
 ملكه
 المعذ
 جعل
 وانكر
 اتصا
 اولاً ب
 للأعيا
 لا لهم
 ان الع
 ما جرا
 عما يعو
 وقوت
 شكرك
 بوجوب
 على الع
 ما ورد

هذا دليل على بطلان
لا يغفر ان يسرك
يكون مع التوبة
معصية دون
فوعت نسيات
على الله عليه وسلم انان
الجنة قلت وان زنا
وانما ذكر الزنا
اجعت الامه
على جواز العفو
من عمل مثقال
سنة فلا يجزي
ما ترى ونذر الظالمين
ان هذه
يات العفوكم
توعد لما سبق
مسئله فقال ابو عمر
مسحبات العقوب
الاماري في
عنه اكثر المتكلمين
تصنيف والتخصيص
لم وان كان خاصا
ثم الى الجواز بالبيت
يكون واضح اللغه
لم جعل لفظ

الوعد لذلك فهو فاسد قطعاً وحلف في لطم الاول وبدا صراح وهو
على الله بحال **تنبيه** ذكر الامام في الرسالة النظامية ان الانابه
على الطاعة لست بالغرض بل هي كما قال السيد لعبدك ان فعلت كذا فانت
حزرت فعله عنق بقول سيدك لا يحكم استحقاق امصاه عمله فكذلك
الثواب ما انت قطعاً بوعده الله والعقاب ما انت بوعيدك وهذا معنى
قول السعد الحمد لله الذي صدقنا وعده وادرننا الارض
ولم تعرض للطبقة السابعة في الارث **ص** وله اثابة العاجي
وتعذيب الطبع وايلام الدواب والاطفال **س** لانه تصرف في
ملكه ان انما هم فضله وان عاقبهم فبعده في اصحابنا وليست
المعصية على العقاب والطاعة على الثواب انما هما امارات
جعلت علمين لهما فصل ان كت عاصا عوقبت او مطيعا اثبت
وانكر المعتزله ذلك بناء على اصلهم في التصحيح العقل كمالا نعلمهم والظلم
اقتضاه وهو على الله بحال **و** اصحابنا بل مذهبهم يلزم النقص
او لا يجب على الله حق اذ لو وجب عليه حق لغيره لكان في قدره والقيود
للايمان بقص وهذا سه قلنا **د** الدليل فان يدرك عليهم
لا لهم **ل** الامام في الرسالة النظامية وما نقطع مادة خلاصته
ان العبادات التي يقبها العبد لا معنى بالنعم المنورة عليه من ربه
ما جاز وهو يتبع شكر الا نعم الله بل لا معنى ما فعلها فاذا وقعت شكر عوضا
عما يجعل من النعم فكيف ستم في حكم العقل استحقاق الثواب على اعمال
وقعت عوضا على نعم بوتاه العبد قال ثم قال لو السعي على اهل الجنان
شكر لنعمها فانها عوض اعمال العبد وليس للعوض عوض من اصله من
يوجب على الله ثواب اعمال العبد في عوض من ما يحرم من النعم ولم تجب
على العبد شكر الثواب غدا لكونه عوضا واحتج الشيخ عز الدين في القواعد
بما ورد في الحديث ان الله تعالى خلق في النار ارقاما قال ولذلك لا استبعاد

في اناثة من لم يطع في الحديث الصحيح ان الله عز وجل نشئ في الجنة اقواما
 ولد تلك الخلق في الحور العين واطفال المسلمين وغيرهم من تعصل عليهم
 من غير اناثة على عمل سابق وليس هذا يدعي في احسانه المبدأ من غير عمل
 ومن اعترض زاد سعاو وجاب عن اعتراضه بان الربوبية ليست مفيدة
 بمصالح العبودية وقد شاهدنا ما يتلى به من لا ذنب له من الاطفال
 فان قيل فعلهم ذلك ليثيبهم فلنا هو قادر على ذلك من غير اناثة فان
 منعوا القدرة سقطت مطالبتهم وان سلوا اقلنا فلما اذا اصرتم فان قال
 السعي انما فعله لدفع عنهم ضرر منه بجوابه من اناثة او جبه
 احدها انه كان قادرا على ان لا يخلق لمنته ضررا ما بها ان منه سبحانه
 وتعالى شرف في الدارين ولا خروج لاحد عنها فانها ان قدر في منه
 الرب ضرر تعالى الله عن ذلك ففسد ذلك لضررا خف من الفاسد
 المذكور بما لا شاعى **ص** وسبحيل وصفه بالظلم **س** اي شرعا وعقلا
 اما شرعا فلقوله تعالى ان الله لا يظلم مشقال ذن وقوله عز وجل وما
 ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما اظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم ان الله
 لا يظلم الناس شيئا فتمدح سبحانه وتعالى بنفي الظلم عنه فلا يجوز ان يظلم
 عنه كما لا يجوز نفي ما ادب لنفسه من النقص والصفات لذلك
 ما يعاها عنه من النقايس وفي الحديث الصحيح يا عبادي اني حرمت الظلم
 على نفسي واما عقلا فلان انما صار ظلما لانه منهي عنه ولا يتصور في افعاله
 تعالى ما منهي عنه اذ لا يتصور له ولان العالم خلقه ومملكه والمنصف
 في ملكه استحيل وصفه بالظلم وانما فلا يتصور الا على من تصور في حق
 الجبل فانه وضع الشيء في غير موضعه واما من احاط علمه بالاشياء وواقفها
 فلا فالحال في هذه المسئلة القدرية ولو ان القدم يصح منه الظلم لكن لا
 يظلم لكونه سبحانه والشيخ ابواسحق وفي هذا السقاط لما يشنعوا به على اهل
 انهم ينسبون اليه قول القبايح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **عقيب** انما ذكر المصنف
 هذه المسئلة عقيبا ما سبق لانها كالجواب عما يعرض للخصم هناك من

في الجنة اقواما
من تعصل عليهم
نه المبتدأ من غير عمل
ربوبية لست مفيد
لا ذنب له من الاطفال
تلك من غير ائلا فان
ذا الصرم قال قال
من يشأ أو جسد
باسها ان منه سبحانه
لثها ان قدر في منه
نظر اخف من الفاسد
ظلم **س** اي شرعا وعقلا
وقوله عز وجل وما
من ظلموا انفسهم ان الله
من عنه فلا يجوز ان والله
ك والصفات لذلك
في ان حرمت الظلم
ولا يتصور في افعال
به وملكه والمعرف
لا على من تصور في حقه
طاعته بالاشياء وواقعها
جمع منه الظلم لكن لا
لما يشعرونه على اهل
تفسير انما ذل المصنف
نظم هناك من

الشبهه

الشبهه ومر عجب الاتفاق ان ما الحسن لا شعري كان يعرر مذهب
جاء ابي موسى الاسترقي رضي الله عنه فان ابا موسى تناظر هو وعمرون العائلي
في ذلك فقال عمرو ان اجدا جدا اخاضم اليه ربي فقال ابو موسى انا
ذلك الحاكم اليه فقال عمرو انتقدر على شيا ثم تعاقب عليه قال نعم
قال عمرو ولم قال لا نه لا يظلك فسكت عمرو ولم يخرجوا **ب** رواه الموسوي
يوم القيمة **س** في الاحاديث الصحيحة انهم يرون ربهم يوم القيمة
لا يصامون في رويته وفي لفظ كادون الترتيله الدر قال صاحب
الغريب قد يتخيل الى بعض السامعين ان كان الترتيله الذي وانما هي للرويه
وهي فعل الراي ومعناه رويته يترجح عنها الشك كرويتكم الترتيله مامون
فيه انهم وقد رواه بضعة عشرين الصحابه واجمع عليه الكل واعتقد
نظوا بهم القرآن فوجب اعتقاد ذلك والعقل لا يمنع فان صحح الرويه
موجود ذلك موجود لصح ان يري ونفاه المعتزله لا اعتقادهم ان شرط المري
ان يكون في جهه واتصال الشعاع بالمري واقرب تعالى مترج عن الحرات
وهذا ممنوع وللناس في حقيقه رويه المرات اربعة اقوال احدها
اتصال الشعاع **و** الثاني انطباع صور المري في الرطوبة الجليديه كالتفاح
الوجه في المراء **و** الثالث انه نازح يخرج من البصر فيدرك به المري وهذا
يشبه الاول **و** الرابع انه علم خلقه الله في نفس الراي بقاها للرويه
وهو مذهب المتكلمين فيقال لهم اولم قلتم ان رويه الباري او الرويه
مظلمنا بانصال الشعاع ولم ننكر ان يكون خلق العلم في نفسه
وانما انه قد ثبت لنا رويه لا بانصال شعاع وهو قوله صلى الله عليه
وسلم لا تختلفوا علي في الصلاة فاني اراكم من وراء ظهري كما اراكم من
امامي وما ذاك الا تخارقوا اباي وميخربوني ايديه كما كان يري المتزيا
اشي عشر كوكبا وعينه يراهاتسته او شبعه وذلك لتوق حصرها في بصره
حرفا للعائيه فما اذا كانت الاخرى على حرف العائيه ان يجد ذلكون
حرف عائيه يرون با ربه من غير انطباع ولا اتصال شعاع ولا جهه

فانه وديني في وسط البلور تراها لها في جهة وكرة العالم تراها الله عن
 وجل وقد قام البرهان على انها ليست في جهة على ما قيل وقد وافقنا جمهور
 المعتزلة على ان الرب تعالى يرى نفسه فهذا مري ليس في جهة ووافقوا
 على انه يرى عباده فهذا رأي ليس في جهة واعلم ان بل السنة والمجته
 اتفقوا على ان الله يرى والمعتزلة والجهم على ان شرط المري الجهم المقوله
 لما اتفقوا عليه فهو الرويه والمجته لما اتفقوا عليه ابتوا الرويه والاشعرون
 توسطوا فابتوا الرويه واتفقوا ان كون الجهم شرط للمرات ومعنى كون
 مرئيا بالمعنى الذي اراده والوجه الذي قصد مع التبريه عما يليق بالعلم
 ولما اشعري في ماهيه الرويه قولان احدهما انه علم مخصوص ويعني المحصور
 انه يتعلق بالموجود دون العدم واما بينهما انه ادراك ورا العلم فتعني
 ما يراى المدرك لانه تراعى والى هذا جرح كثير من اصحابنا فقالوا انه لم يحصل
 لنا علم برويه العين على غير من المرات مع تفرقه عن الجهات والكميات
 وهو امر زايد على العلم وربعه فلام الامام في الذين ان معنى الرويه حصول
 حاله في الانحاء ليستحقها الى ذاته المحصوره كسبه الاضداد والى المرات
 وهذا ما اول او يحول على نفي العلم فان ظاهره مذهب المعتزله وقالوا نسخ
 عز الدين في ما رويه امار ربه الرب في الاخره فانه يرى النور الذي خلقه
 في الاخره فزيد على نور العلم فان الرويه كشفت ما لا يكشفه العلم ولو اراد
 الرب تعالى ان يخلق في القلب نور اسفل الذي خلقه في العين لما اعجز ذلك
 بل لو اراد ان يخلق نور العين في اليد والارجل لكان ذلك ويجعل
 قوله عليه الصلاه والسلام انكم لن تروه بنورا لا بصارا ونورا مثل انبعاث
 في نوروا وقال بعض الامم العيين في الاخره بمنزله القلب في الدنيا والقلب
 يعلم ويرى وللحال يدرك اذا ادراك غير الرويه عينه فهو سبحانه
 مراي القلب معلومه غير مدرك له وهو كذا في الغنه مراي العين عين
 مدرك لها اذ جعل امره عن الادراك اذا ادراك يوزن بالاشتراك وهو
 سبحانه لا شريك له ثم ان علم ان الرويه لو كانت كما افهمته المعتزله

بدم

والله اعلم

بواسطة الاستغفار واجتذبه لا تمدت وما عادتت واحلفت وليس المراد
 كذلك بل الخلق متعاونون في الرويه على قدر بقاوتهم في رتب
 العبوديه ومنازل القرب فلانبياء في الرويه رتبة وللانبياء رتبة
 وللعوام المومنين رتبة ولا يحب الناس ان يقال براه المومنون
 يوم القيمة كما يراه الاوليا في الدنيا ولكن يكون ذلك الرويه في باسئراك
 البصر والبصيرة ويصلان بطبع واحد وصفه واحد وراه الاوليا كما يراه
 الانبياء في الدنيا وسفوتون على هذا في رتبهم في النبوه وارساله ويراها
 خواص الانبياء كما يراه بينا ليله المعراج ويراد النبي صلى الله عليه وسلم رتبة
 في الرويه واحترز المصنف بقوله المومنون عن الكفار فانهم لن يروا كما
 قال تعالى فلا انهم عن ربهم يومئذ محجوبون وفيه رد على من زعم انهم يرويه
 يوم القيمة زياره في خسرهم وعذابهم بقواته والعجم احتصاصه بالمومنين
 لان كرامه وتلقوه تعالى للذين احسنوا آكثني وزياروا والمراد بالمسني
 في قول الجمهور الجنة وبالزياراه الرويه كما رواه مسلم عن صهيب بن جابر الزراري
 انظر الى وجه الله فقد افاضت الالام وتقدم آخرا احتصاص المحرّب بها
 وهم المومنون وما ك بعضهم يرويه باصهارهم فان الله تعالى بلائيف نامل
 الرويه من العقاب واما عليا الكشيها من المسائيات موقفة فيه فقولنا اصل
 الرويه والاستغفار بعينه **سفرها** **الاول** جعل المصنف معرفة ذلك
 من عقاب الايمان ذكره الخطابي وتناول عليه ما رواه البخاري عن
 ابي هريره ان رجلا قال برسول الله ما الايمان قال ان تؤمن بالله وملائكته
 وكتبه وقلابه وتومر بالبعث قال فتوله ان تؤمن بقلابه بينه اثبات
 زويه الله في ايدى الاخيره واستدرك اليه في ذلك على الخليلي وقال عبيد
 لو وقف الخليلي على هذا الحديث وما اول اللغايه على ما ناوله الخطابي وجماعه
 من صحابا جعل الايمان بقلابه وهو رويته والظن باليه شعبه من
 شعب الايمان **قلت** تناول بعض المصنفين اللغايه في الارواح لرب
 العالمين عن المومنون والبعث الاخر على بعض الاسماح ورد الارواح اليها

عالم تراها الله عن
 وقد وافقنا جمهور
 في جهه ووافقوا
 ان بل السنه ^{المصنف}
 رط المري الجبهه المقوله
 والرويه والاشبهون
 للمريات ومعنى كون
 تربه عماليلق بالعلم
 خصوص ويعني المصنف
 راك ورا العلم العقلي
 بنا مقاولا انه يحصل
 الحيات والكيفيات
 عن الرويه حصول
 الاصابا والالميات
 المقترله وقال نسخ
 في النور الذي جعلته
 شفته العلم ولو اراد
 العين لما اعجزه ذلك
 ان ذلك وحاصل
 ما دارونور مثل انبياء
 قلب في الدنيا والقلب
 غير فوسما به
 منه مرأي العين غير
 ان بالاسئراك وهو
 في رتبته المقترله

الارواح

وهذا هو الاشبه بسياق الحديث **الناجى** زعم الشيخ **عمر الدين** ان
 الملائكة لا يرون ربهم واجتج على ذلك بقوله تعالى لا تدركه الابصار
 وقد استنبى منه المؤمنون متفق على عمومته في الملائكة **الناظر**
 ان الروية يوم القيمة تقع على اغانيات تكون للاختلاف كما سبق في الحديث
 المذكور عند قول المصنف واختلفوا هل يمكن علم في الاخرة وانه يكون
 للكرامة كما نرى في الحديث **ص** واختلف هل يجوز الروية في الدنيا وفي
 الناموس **م** فيه مثلتان احدها في جواز روية الله بالابصار في الدنيا
 على جهة الكرامة للاوليا قولان للاشعري حكاهما القسيري اخذهما
 يجوز ولهذا اختلف الصحابة في روية النبي صلى الله عليه وسلم ليله المعراج
 وهو دليل على الجواز اذا لمحال لا تختلف فيه واصحابها كما قاله القسيري
 وغيره المنع لمحصل الامجاع عليه وخلاف الصحابة انما بان بدووع روية
 النبي صلى الله عليه وسلم وليت السلام بينهما وقد روي مسلم في صحيحه
 في كتاب الفتن عن عمر بن الخطاب انه احب محمد صلى الله عليه وسلم انه
 قال يوم حذرا للناس لا مجال انه ملتبس بن عبيد بن جراح كل يوم من
 وقال تعلموا انه لن يرى احد منكم ربه حتى يموت وفي الحديث الصحيح ان الله
 سمعه وسبعين حجابا من نور لو كشف واحدا منها احرقت سبحات وجهه
 من ادركته قيل وهذا الحديث مشترك الامد له فهو دليل لمن اتى الروية
 من حيث اخبر انه لو كشف احرقت ودليل لمن اتى بها اذ جعل الكف مقدونا
 بالاحراق والاهلاك فيكون ذلك اذا وردت الروية على عمل قابل
 للقاء والهلاك وقال القاضي عياض من ذهب هل السنة الحق انما عيب استحبابه في
 الدنيا بل يمكنه ثم اختلفوا في وقوعه ومن منعه مسك بهذا الحديث مع قوله
 تعالى لا تدركه الابصار وسبب المنع عنده ان يوي لا دامين في الدنيا لا
 يعلمها كالم عتقها موسى عليه السلام وقال المصنف في شرح الامارات فعل جماعة
 الاجماع على الا لا تحصل للاوليا في الدنيا وامتناعها بالسمع والاشعري مملته بالعقل
 عند اهل الحق كما انها حاصله للمؤمنين في الاخرة بانها صفة قال واختلف

الصحابة

الصعاب في الرويه ليله المعراج من قولي الادله على جواز الرويه لان
 خلاصه كان في النوع لاي الجواز ولو كان وقوعه متعملا لما اختلفوا
 في الجواز واحاد السجبان ابو عمر وابن اصلاح وابوشامه المقدسي انه لا
 صدق مدعي الرويه الله تعالى في الدنيا بقطعة فان شيا من منه كلتم
 الله سوي واحلف في حصوله لسننا صلى الله عليه وسلم كيف يسبح به لمن لا
 يصل الي مقامها هذا مع قوله تعالى لا تدركه الابصار فان الحضور
 حيز على الدنيا حيا بينه وبين ادله الرويه قلت **والعشيري**
 كتابه الارشادات اجاب عن هذا الشبهة فقال جوز المحققون وان لم
 ينل ذلك موسى عليه السلام ولا يودي الي امضيل غيره عليه اذ كان له فضل
 النبوه والرويه في نفس الاعشى براحة ولا عيوبه ولكن لله تعالى احرك
 العاده ان يعلق للمؤمن اعظم الراحات **النايسه** هل يجوز ان يرى
 المنام احلف منه مخوفه معظم المشبه للرويه من غير كفته وجهه
 نقابله وحيان وحكي عن كثير من السلف انهم راوه لذلك وان ما حارروا
 لا يختلف بين النوم والنظفه وصارت ظاهرا لانه متعملا لان
 ما يروي النوم خيال ومثال وهما على القدم محال واختلف في هذه المسله
 عرب فلين ذكره وقد ظفرت به في كلام الصابوني من المعنيه في
 عقيدته والفاخي ابي يعلى من الخليله في كتابه المعتمد الكبير ونقل عن
 احمد انه قال رايت رب العزم في النوم فقلت يا رب ما افضل ما تقرب
 به المقربون اليك قال كلاي يا احمد انه قلت يا رب بفهم وبغير فهم
 قال تفهم وبغير فهم قال وهذا يدل من مذهب احمد على الجواز قال
 ويدل له حديث روي المومن جز من سنه واربعين جز من النبوه وما كان
 من النبوه لا يكون الاحقا وان من صنف في تعبير الرويا ذكر فيه
 رويه الله تعالى ونكلم عليه قال ان سري اذ روي الله عز وجل اذ راى
 ايه يكله فانه يدخل الجنة ويخوض من همد كان فيه ان سنا الله واحق المانع
 بان لا تجازر رويته في المنام مجازت في اليقظه في دار الدنيا واجواب ان

شيخ عمر الدين ان
 لا تدركه الابصار
الارشاد الثالث
 سخان كاسق باحد
 الاخر وتارة يكون
 رويه في الدنيا و
 بالابصار في الدنيا
 لتعريف احدهما
 به وسلم ليله المعراج
 كما قاله العشيري
 كان في وقوع رويه
 سلم في صحفه
 الله عليه وسلم انه
 في ربه كل مومن
 في الصحيح ان الله
 في سخان وجهه
 من الار الرويه
 في الكف مقدنا
 على عمل قابل
 في اعين استجابه
 بهذا الحديث مع قوله
 بين في الدنيا لا
 ج الارشاد نقل جماعة
 مملكه بالعتل
 قال واحلف

الشرع منع من رويته في الدنيا ولم يمنعه في المنام وروي كما حفظ شرويه
 في كتاب التجلي في المنامات عن ابي الحسين بن محمد الضرير القروي قال
 يجوز رويه الله في المنام كما يجوز في الحنة ان الروح التي يرب ذلك
 والروح لطيفة كالعطافه اهل الحنة وقد ذكر رويه الرب جل وعلا
 اهل الرواية كسهم وهو افضل مشله من ساليهم محمد بن سيرين وغيره وانما لم
 يجوز رويه في المنام من لا يجوزها في الحنة وهو قول المستدعه واحكام
 من المذهب ثم ساق المحفوظ ذكر من راي الحق سبحانه في المنام من الائمة وذكر
 عدد اكبيرة في نحو حروسه وبالعبارة ان اصلاح في الانكار على من يدعي ذلك
 وقال النووي في شرح مسلم قال القاضي عياض انفق العلماء على جواز رويه الله
 تعالى في المنام وصحها وان راه الانسان على صفة لا تمنع لجلاله من صفات
 الاجسام لان ذلك المروي غير ذات الله ولا يجوز عليه القسم ولا احداث
 الخالات بخلاف رويه النبي صلى الله عليه وسلم في النوم فكانت رويته تعار
 في النوم كسائر انواع الروايات التاميل والتعويل قال القاضي ابو بكر رويه
 الله تعالى في النوم او هام وخواطره القلب بامثال الملقين به ويتعالى
 سبحانه فله وهي دلالات الراي على ان رويته ما كان ويكون كسائر المراتب
 قال غيره من اهل السنن واذا قام الدليل للعبارة في رويه الباري
 انه هو المروي لا ما روي له غيره كانت حقا صادقا لا كذب فيما لا يوق
 ولا فعل وقال الغزالي في بعض مولفاته السمع يجوز اطلاق ذلك
 من الله وغيره ليجوز اطلاق كل لفظ في حواله صادق والمنع فساد
 منه اذا كان لا يوهم الخطا عند السمع وهذا لا يوهم رويه الذات عند
 الاكثريين لكثرة تداول اللسانه فان فرض شخص نومه عنده خلل الحق
 فلا ينبغي ان يطلو معها القول بل ليرتبه له معناه كما يجوز لنا ان نقول انا
 بحب الله ونستاق اليه ونريد لقاءه وقد سبق الى فهم من هذه الاطلاقات
 خيالات فاسد فيراعي في هذه حاله المخاطب فيطلقه حيث لا ارام وعلى كنه
 عند الامر قال وعلى ان يحمله بغيره الخالات الى اطلاق اللفظ وجواز بعد حصول

عظيم
 في الجنة

هوام

الاسنان

الاصحاب
 المري
 تعالى
 سعيها
 اخلفت
 والاعيان
 حبيبه
 على اللفظ
 ها ولا
 المحوار
 ان عيان
 ام ال
 الاخر
 الشا
 من ام
 المست
 وغنى
 منع
 حبه
 لا يحد
 بوجوه
 كفه
 الوا
 وسل
 نصر

ودروى كما حفظ شرويه
الضرب القوي قال
روح النبي ربي ذلك
دوية الرب جل وعلا
من سيرى وغيره وانما
المستدعه والجمال
في المنام من ايامه تذكر
على من يدعي ذلك
لما على جوار دويه الله
المنع لجلاله مرصات
عليه الجسم ولا اخلاق
مرصات رصيه تعار
الناهي ابو بكر رويه
المنع يد ويتعال
ويكون كسائر المرات
في رويه الباري
ككذب في الاثني قول
في اطلاق ذلك
رق والمنع طار
دويه الذات عند
نزهة خلاف الحق
مخوز لنا ان يقول انما
من هذه الاطلاقات
ليست الا ارام وعلى كنف
طوجوان بعد حصول

الاعان

الاجتهاد في الروي الفائق علي المعنى ان ذات الله تعالى غير مرسيه وان
المرئي مثال فطن من طر استخاله المثال في حق الله تعالى خطا بل نصب الله
تعالى المثال لعقابه وهو منه عن المل انتهى **من السعيد** من كسبه في الازل
سعيدا والسقي عكسه ثم لا يتبدلان ومن المفلح وحكم موته فومنا فليس **ليس**
اختلف في السعاده والسقاه هل يتبدلان فهن ان يكون محض سعيدا ثم يتقلب
والعباد بالله سقيا وبالعكس فذهب قوم الي انها يتبدلان وعزى الي ابي
حسينه واكثر اهل الرأي والمعتزله فمن ابي لحصان الايمان في الموت كان فومنا
على القطع ولا يرعى في ذلك لعاقبه وذهب اخرون الي انها لا يتبدلان ومن
ها ولا من ضم اليها الاحل والرزق وذهب قوم الي ان الله كباين سويك ام الجاب
لمحو الله منها ما يشاء وبنت وعنه ام الكتاب لا تغير منه شي وهذا مروى عن
ابن عباس وبجاهد وغيرهما ونزلوا عليه قوله تعالى لمحو الله ما يشاء وبنت وعنه
ام الكتاب وام كل شي اصله فكان الكتاب الذي لا تغير منه شي هو الام والكتابان
الاخران يعلان الغفر والمخار عند المصنف القول الثاني وقال ان كلام
الشافعي في خطبه ارساله لعنصيه حيث قال واستهديه بهاده الذي اصل
من ايمه عليه **فكذب** وهذا اعنه الشافعي من قوله تعالى اهدنا الصراط
المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وفرو عد في الحج
وغفر ذلك عليه قال علماء واما السعيد من خم له بالحسني والسقي مقابله ولن
منع من ساق حاتمته تقدم فطاطيه من ايمان والسع من حسنت حاتمته تقدم
حبه خردل من ايمان والكتاب والسسه يدلان على ذلك قال تعالى ان في ذلك
لايه لمن خاف عذاب الاخره ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود وما
نوحه الا لاجل معلم ود ابي قوله غير محدود وانما اراد بالشقي من باب علي
كفره وبالسعيد من باب علي ايمانه محكمه بعد ذلك على الفيعن بالعضيه
الواقاهه وذكره الواحدي من روايه ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه
وسلم لمحو الله ما يشاء وبنت ام السعاده والسقاه والموت وهذا صحيح
نص وحم من حديث عائشه لما قالت يا ابي بصير الميت عصفور من عصافير الجنة

قال

هل يسمعها ام لا فان قلنا دخلت المشية صح التصحيح وقيل المراد السمع واذا
 ثبت ذلك فأم الكتاب هو اصله وهو الذي في الازل في علم الله وذلك لا يتغير
 ولا يتبدل واما ما في الكتابين الاخرين فتقبل الجو والانساق بقوله من كسبه
 في الازل استار به اليام الكتاب لانه الذي في الازل واما اللوح المحفوظ فحركات
 نحو الله ^{تعالى} ما يشاء وثبت وكذلك الكتاب الاخر الذي اشار اليه ابن عباس وقال
 والذالمصنف من آمن ثم ختم له بالكفر والعباد بالله لم ينفعه ما مضى بالاجماع
 لكن هل تقول ان ذلك لايمان الذي تقدم منه لم يكن ايمانا او انه حبط بعد
 ان كان ايمانا والاول قول الاشعري والاقرب الثاني لقوله تعالى ان
 الدين اسما ثم كبروا لكن مع هذا قد ينزل لعدم النفع به فترله المعدوم فيصح
 عليه مما زاعى ان الاول قرب ايضا وحدث ان رجل يعمل بعمل اهل الجنة فيما
 يبذل للناس قد سئده والناس للجهنم فدخل فيه العاقل وغيره والله اعلم
 بالبعد منه بنفسه وقد يكون التخصيص اعتقادا حازما عند ولبس عليه نفسه
 والله سبحانه وتعالى يطالع علي ان ذلك الاعتقاد غير جازم او جازم غير
 مطابق وجازم مطابق ولكن فادنه ما يفسده فتسلك الله العاقله والخواطر
 القلبية كما مواج البحر لا يعلم تشابها الا الله والفتى لم يعلم من الا القليل
ص وابو بكر ما زال يعين الرضي منه **ص** هذه عبارة الشيخ الاشعري وهي راضية
 لما سبق من عدم التبدل في السعاده والسقاه وطرف بعض الحنفية ان الاشعري
 يقول انه كان مومنا قبل البعث وليس كذلك ومعنى قوله لم يزل يعين الرضا
 انه محالة غير مغضوب فيها عليه لعلم الله سبحانه وتعالى انه سيومن وتصير
 من خلاصه الاراد وهذا انه اذا لبس عبدك بعصيانك وانت تعلم انه
 سيعود الى طاعتك وتصير من احصائك فانه في حال عبادة عبدك يعين الرضي
 منك ولا تنقم عليه فعلة لعلمك بما يؤول اليه حاله وهذه العبارة المحفوظة
 عن الاشعري في حق الصديق رضي الله عنه لم يحفظه في حق غيره وكان الشيخ
 السبكي رحمه الله يقول انه لم يثبت عنده حاله كفر به وكان يقول لعل حاله قبل
 البعث كحال زيد بن عمرو فيقول واقرانه وهذا يعلم اليقين بالتخصيص الصديق المذكور

قد يأتينا بشه ابن
 خلق النار وخلق لها
 فآية ايمان فلما
 رضى صح مسلم عن
 معناه الساعه في
 ام في امر ستانف
 شرافه فقيم العرف
 قوله وفي روايه اما
 ما ان كان من اصل
 وانى وصدق الحسين
 رها كما فقدوا الرضي
 من القرآن ايضا فاما
 في التفسير اما هو
 اما تعبدوا بهذا
 ظهر من اعمالهم
 فون والراجح مدونا
 عن الصادق الصدوق
 من منه وبينها الا
 ومرباربع كلات
 هذه الامور لا يتبدل
 وانه انما ختم بما
 حاق في روايه
 عا فرغ من العاد
 الله ما يشاء ويبقى
 لسعاده والسقاه

هذا هو الحق
 لا يخفى على احد
 والله اعلم بالصواب

عن غير من الصحابة وجامع سفيان الثوري رضي الله عنه انه قال ما احب الله عبدا
 فابغضه وما ابغضه فاحبه وان ارسل بعد الاموات وهو عند الله سبحانه
 المحب الطيبي في احكامه لشيرا الى ما تختم له بالسعاك فان شفاوته عند الله جل
 عبادته غير نفوذ بالله من الحدان فكيف باليت عنى فانه كان من الملايكة بالمكانه
 الرعيه في لظا هرقل خلق آدم ثم بداله مالم يكن الخشب وكان من بكر الله القوم
 الحاسرون فقال الله حسن كما عهد **ص** والرعي والمحبه غير المشبه والاراده
 ولا رضى لعباد الكفر ولو شارك ما فعلوه **س** اختلف اصحابنا في ان الرعي المحبه
 هل هي آراءه فذهب الجمهور كما قاله المصنف واحضوا بان الله تعالى يريد
 الكاينات ويرجلتها الكفر والفساد فيكون مريداله فلو كانت اراده هي
 المحبه والرعي لكان لباري سبحانه وتعالى محبا للفساد وراضيا الكفر وهو
 محال لقوله تعالى والله يحب الفساد وقوله ولا رضى لعباده الكفر واجاب
 الاولون بان لا رضى الكفر دينا وشرعا بل يعاقب عليه ادخل العباد على
 الموقف للانسان ولهذا شرعهم بالاضافه الى نفسه لقوله عينا يشرب باعباد
 الله وهو مخصوص بالظالمين وانما عاير من عايرتهما لاجل ان المعتزله احتجوا
 بالآيات على ان الامر والاراده سنيان وعندنا متغايران فالله يعرض اصحابنا
 في الجواب انه يريد الكفر ولا يرضاه ولا محبه ففرقوا بين الرضى والمحبه والاراده
 لتلك وقال الشيخ ابواسحق في كتاب الحدود والاراده والمشيه والرعي
 والمحبه بمعنى واحد واذا قلنا انه راض ام محب او راض فغناه يريد الانعام
 عليهم وادخالهم احبته وهكذا الكراهه والغضب يرجع الى اراده الاستقام
 وانما لغضه بذلك اتباعا لقوله تعالى يريد الله لينزلكم فقال لما يريد لولا
 الله ما فعلوه رضي الله عنهم ورضوا عنه محبهم وعيونهم ولكن كره الله ان يعاقبهم
 غضبه عليهم وتبيل الرضى والمحبه معنى في اريد على الاراده فكل رضى اراده ولا
 يتعكس وعلى هذا فالمعاصي بارادته ارضاه ومحبته ويكون الرضى والمحبه
 مصفات الفعل لان صفات الذات ويكون معنى المحبه من الله بعينه احسان
 مخصوص من جمله النعم **ص** هو الراق **س** الراق في الحقيقه من فعل الراق

هذا هو
 قوله تعالى
 ولا رضى
 لعباده
 الكفر
 ولو شارك
 ما فعلوه
 س

وهي من فروع طلق المفعال والمعتزلة على منعمنا على ان العبد حلق وان
الهداية لا تصح ان يسبب الي الحق الا بمعنى انه اعان عليا بحلق العبد وان
الله اصل احدا وانه لو اضله لظلمه وانما الضال اصل نفسه والكتاب
والسنة مشهوران بالرد عليهم وقد قال تعالى انك اهدني من اصبحت ولكن
الله يهدي من يشاء فيسلبها عنه وابتها للباري وقال تعالى واصله الله على
علم وقال وختم على سمعه وقلبه وجعل على ابصاره غشاوة وقال صم بكم عني قال
الاية سد عليهم ابواب الهدي فان الهدي يدخل الي العبد من ثلثة ابواب بما
يسرجه ياذنه ويراه بعينه ويعقله بقلبه وقال تعالى ولا تطع من اغفلنا قلبه
عن ذكرنا والمعتزلة يتاولون ذلك على انه يهدي ويصل بفعل اللطاف
او منعنا ثم اذا قبل لهم منع الا لطف اما ان نوجب الضلال فيلزمكم المحذور
كل لو كان هو الحلق له او لا توجه فلا يوزن قالوا منع اللطف واسطه من ما
ذكرتم وهو انه مرجح للضلال غير موجب له وانما الموجب له اختيار العبد
ولعله حينئذ يقال لم الموجب له فعل المكلف وحده ومع منع اللطف الاول
باطل لانه انما فعل شيئا يرجح وقوعه فاستحال استقلاله به بعد ذلك فتعين
الماي وهو ان الموجب فعل العبد مع منع اللطف فيلزمكم ايقاع المقدرين
قادرين وان لم ينسب الي الله عز وجل من المحور الذي يفرون منه بقدر ما يهين في
الفعل منع اللطف او يقال لم العبد هو الموجب الكامل للفعل هو اشارك
فيه منع اللطف ويعود ما ذكرنا وهذا مقتضى مع المعتزلة في البحث واصلح كتابهم
ومن غريب ما وقع في الاية الاخيرة ان العشري لما راها قاصه باصله قال قد
قطع الله وهم الخيرة بقوله واتبع لعني لما عطف الواد ولم يعطف بالفا وهو
يعني بالحقبة اصل السنة وهو في هذا متابع لان جني فانه ذكره في كتابه المحاسب
وقال بان المطاوعة لا يكون الا بالفا نحو كثرته فانكشره قال ومن هذا
يتبين في قوله تعالى اغفلنا ان المراد صادنا قلبه خاليا كما يقال اغفلته وان
وليس الذي حلقناه غافلا والاعليل فاتح هوام بالفا ونحن نقول قطع
بقوله ولا الله هم المدربة قطع من اعقلها قلبه عن ذكرنا وبما يلوانه من الادي والمعني

صوابه

نطق سنيا خلفنا الاعمال هو اسبغ هو اه بالاعمال فالاضلال من الله تعالى واتباع
 الهوى من العبد ويقول لمن حنى والى محركى ليس اتباع الهوى مطاوعا
 لا غفلنا بل المطاوع لا غفلنا عمل وان فعل المطاوعه لاجب عطفه بالنا
 دليل قوله فاستجبنا له فنجيناه وفي موضع اخر فاستجبنا له ونجيناه
ص خلق الضلالة والاهتداء **ش** كما انه سبحانه بيده الهداية والاضلال
 فهو الخالق لها وهما من فعله وخلقته وانما نسيان الله من هذه الجهة وقد
 قال تعالى فمن رد الله ان يهديه يسرح صدره للاسلام ومن يريد ان يصله
 يجعل صدره ضيقا حرجا قال النبي وهذه الاله كما هي حجة في الهداية
 والاضلال فهي حجة في خلق الهداية والاضلال انه قال يسرح ويجعل
 وذلك لوجوب الفعل والخلق والهداية عندنا حقيقة في الاهتداء وهو الايمان
 نكل ما صار المكلف به مومنا فهو الهداية وما لا يصير ملتصقا به هداية كما قال
 تعالى من هداه الله فهو المهدى وقد يكون الهداية بمعنى الدعوة لقوله وانك
 لنهدي لي اصراط مستقيم وهذه لا يصير مهتديا دليل قوله تعالى انك لا تهدي
 من احببت وكذا قوله واما تود هديناهم وعند المعتزله ان الهداية حقيقة
 في هذا النافي وان الله هدى الكافرين لئلا يصير مهتديا كما يقول
 هديت زيدا الطريق اذا جعلت الاهتداء له بارساده وان لم يكن خالقا
 فكذلك الله تعالى يهدي الكافر لئلا يضل عنه وتعلقوا
 بقوله تعالى واما تود هديناهم فاستجبوا لى على الهدي ويدل على
 انه ليس حقيقة في هذا النافي ففيه في قوله تعالى ليس عليك هدام لان
 دعاهم كان واجبا عليه واما الذي احب عليه خلق الايمان في قلوبهم
 ورد عليهم اصحابنا بان الهدى ضربان هدى دعيا وبيان هدى ارشاد
 وعرفان فالذي حصل لثمود الاول النافي والالاستحالة خلف اثره عن
 موسى وصاحبه محبته لغيره وقد قال تعالى من يهد الله فهو المهتدي وقال
 والذين هداه الله فهم اقدم وقال فمن رد الله ان يهديه يسرح صدره
 للاسلام فدل على ان الهدى الذي هو الارشاد خاص بالمؤمنين وعلى هذا قوله

من العبد الخالق وان
 خلق العبد وان
 نفسه والكتاب
 من احببت ولكن
 قال واصله الله
 وقال حم بكرم على قال
 من ملته ابواب بما
 نطق من اغفلنا قلبه
 بل يفعل اللطاف
 فيكم المذور
 طيف واسطه من ما
 له اختيار العبد
 مع منع اللطف الاول
 بعد ذلك تبين
 ايقاع القدرين
 منه بقدرنا من
 لفعل هو وشاركه
 الحسب والضيقة كما تم
 صه لاصله قال تد
 لم يعطف بالنا وهو
 ذكره في كتاب الحسب
 شر قال ومن هذا
 يقال ابحلته و
 ونحن نقول قد نطق
 من الهوى والمعنى

في العزلة
الامر الثاني في كذا
قيل

تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم
على ان الهدى بفضله والصلح بقدرة كل ذلك مستند الى سابق علم وهذا
من المواضع المعتدلة وقوله لم يضلهم الا بعد ان اضلوا انفسهم مردود
فان اضلوا انفسهم مكتوب لهم فهو مخلوق لله على ما عرف ولانه اذا
قبل اضله اليه والتادرا اليه فليس علامه الحقيقة وذكر الامدي ان
الخلاف في هذه المسئلة لغوي لا معنوي **ص** والموثق خلق القدر والمد
الى الطاعة وقال امام الحرمين خلق الطاعة **ص** اختلف ائمتنا في معنى الوثوق
فقال ابو شريفة لا كذا الا هجاب خلقا القدر على الطاعة اي تهينه لواقفه
امر الله وقال امام الحرمين خلق الطاعة فان جاء بصير موافقا للامر وانما
صار الى ذلك لانه راي ان القدر الحادثة لا توجب متعلقا فلم يكن لها اثر في
حصول الوفاق والامتثال قال الامدي والاول اذ وثق للوضع اللغوي
اذ الموافقة انما هي الطاعة وتخلق القدر احادته كون التهيؤ للواقفة
ضرورة حصول الموافقة عنده وعدم حصولها عند عدمه وان لم يكن القدر
احادته موشع في الاجاد وانما خلق الامام لعدم تاثير القدر احادته في
الطاعة لكنه ابعيد عن الوضع اللغوي من حيث ان الطاعة بها الموافقة لا
التهيؤ للواقفة والحق ليعني **ص** واخذ ان صدق **ص** اي في الخلاق في
انه خلق القدر على المعصية او خلق المعصية والاول اذ وثق للعرف اللغوي
فانه لغة المنع من درك المرشد وخلق القدر على الكفر اذا قارنت
الكفر ما يعارض درك المرشد فكان ذلك خذلان **ص** واللفظ ما يقع
عند صلاح العباد **ص** اللطف في عرف المكاتب كما قاله الامدي ما يقع
صلاح المكلف عنده بالطاعة والامان دون فساده بالكفر والعصيان
واختلفوا في ما وراء ذلك فعالت المعنوية انه لا يخص **ص** دون ثبوت
كل ما علم الله ان صلاح العبد فيه فهو لطف به ثم قد يكون ذلك بفعل الله كخلق
القدر للعبد وقد يكون من فعل المكلف نفسه كظفر لما يحب عليه وتو
ليا لخصيله واليه ميل القاصي اي كبريل ذهب لاشعري واكثر ائمتنا الى

بلغ

انه مخصوص بشي هو خلق القدره على فعل الصلاح من الايمان والطاعه قال
 والنجت فيه لعقبي **ص** والختم والطبع والاكتنه خلق الخلاله في القلب **س**
 لما سبق في الهدايه وظلمات المعتزله ايضا والزمو ان يكون تعالى قد
 هدى من اصله لانه دعاه ودين له فقر الهادي وابنه الى ابنته على القلب
 تعلم الله تعالى بها الملايكه حال الايمان فيقومون ويلعنونهم فيكون ذلك
 سببا للكفر **و** قال الكوفي على معنى اللطف عن البخاري فانه علم عدم ايمانهم
 وهذا لا يخرجهم عن ما التزموا من اجتماع الهدى والضلال على واحد وهو
 باطل ابا قاتلنا ان خلق الضلال في القلوب مانع من الايمان بمعنى
 انه يتعد الرجوع منها والختم والطبع والاكتنه في اللغه موانع على اكتنه
 فلا وجه للعدول عنها وقد قيل لطاوس عن رجل من القدره انه فقهه فقال
 الميت من فقهه منه لانه قال رب بما اغويتني والهديه بقول لا يغوي الله
 احدا وقد روى اصحاب السنن عن ابي هريره قال قال رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ان المؤمن اذا اذنب ذنبا كانت تكفه سودا في قلبه فاذا تاب
 ورجع واستغفرت سقى قلبه وان زاد زادت حتى تغلق قلبه فذلك لان
 الهدى قال الله تبارك وتعالى على بلوهم ما كانوا يكسبون قال الترمذي حسن
 صحيح وقال محمد بن جرير الطبري اخبرني ابي عليه وسلم ان الذنوب اذا
 سابت على القلوب اغلقتها واذا اغلقت اناها حينئذ الختم من قبل الله والطبع
 فلا يكون للايمان اليها مسلك ولا للكفر منها فخلص ذلك والختم والطبع على ما
 يدركه الابصار وليس لا وعيه والطرود التي توصل اليها فيها ان بعض تلك
 غمائم كلها فلكذلك لا يفضل الايمان الى القلب الا بعد فضه الختم **و** الكافي
 بمجمله ونالها ان طلت مركبه **س** احدا المصنف هذا الصواب فانه
 حكى مذاها **احدها** ان مجمله وعزاه للمعتزله والناهي المنع ونسبه
 للفلاسفة والمعتزله والمالك النسل من المركبه وغيرها فالركبه
 مجمله دون البسيطه وقد اعترض على كثير من الناس حقيقه هذه المسئله
 والمراد منها وقد يسر الله بجلها **ف** قال **س** معنى هذه المسئله ان المعدومات

من الهدايه وعم الدعوة
 مستند الى سابق علمه وهذا
 ان ضلوا انفسهم مردود
 به على ما عرف ولانه اذا
 فقه وذكر الامدي ان
 ووفق خلق القدره والهدايه
 فاما في معنى التوفيق
 انه اي تهيئه مواضع
 صيرمو افعالهم وانما
 تتعلقها فلم يكن لها اثر
 او توفيق للوضع اللغوي
 من التهيئه للمواقفه
 منه وان لم يكن القدره
 القدره احاده في
 مانعه بها المواقفه لا
اي في الخلاق
 ذلك اوفق للعرض اللغوي
 الكفر اذا قارنت
و اللطف ما يقع
 الكه الامدي ما يقع
 بالكفر والعصيان
 يصح بدون توفيق
 ذلك بفعل الله تعالى
 لم لما يحب عليه وتوفيقه
 واكثر ايمانا الى

الملمنة قل دخولها الوجود هل تاثير الفاعل في جعلها ذوات او في جعل
 تلك الذوات موجوده واصل لهذا الخلاق يرجع لمسلتين احدهما الخلاق
 في المعدوم هل هو شي من المعتزله لما قالوا ان ماهيه المعدوم ثابتة في العدم
 ولا تاثير للصانع فيه اذا اوجبه الا في اعطائه صفه الوجود لتلك الماهية
 قالوا ان الماهيات غير مجعوله بل المجهول جعلها موجوده وقالوا لو كانت
 مجردة لكان تجددها باحداث محدث لكن وقوعها بالفاعل محال وسأنت ان
 تحقق سبب غيره يلزم من فرض عدم ذلكا لغير عدم ذلكا لانه لو كان
 الجوهر جوهرًا والسواد سوادا لاجل سبب مفصل لزم عند عدم ذلك السبب
 المتفصل ان يخرج الجوهر عن كونه جوهرًا والسواد عن كونه سوادا وذلك محال
 فامتنع اشد نورا لماهية الى جعل جاعل واما وجوده ومدته اصحانا
 ان المعدوم ليس له وذوات ولان ثابت فهذا صاروا الى ان الماهيات مجعوله
 جعل الله وقالوا ان الفاعل كما جعل الماهية موجوده فهو جعل الماهية
 ماهية وايضا التي اسند اليها المعتزله في امتناع وقوع الماهية موجوده
 بالفاعل ذلك هي ايضا امتنعي امتناع وقوع الوجود بالفاعل فانه لو وقع
 الوجود بالفاعل لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل ان يخرج الوجود عن
 كونه موجودا وهو محال ولاجل ما سناه من الماخذ استشكل بعضهم مذهب ابن
 سينا فانه وافق الفلاسفة على افعال مجعوله مع تصحبه بان العدم ليس شي فقال
 وهذا مشكوك لان الماهية اذا لم تكن ثابتة حال العدم استحال ان تكون غير مجعوله
 لانها حينئذ اذا صادت ثابتة مع الوجود في الخارج ان لم تصغر الى موثر لزم خروج
 احد طرفي الممكن على الاخر بالامرج وان امتقرت الى موثر صادت مجعوله والذين
 خلافة ولا تلخص عن هذا الا بان يدعي ان المراد من كون الماهية غير مجعوله ان
 جاعل الماهية بعينه افعال لها موجودة ووجه المذهب الثالث المتفصلين
 الشيعه كالجوهر والمركب كالسواد المنقسم من اللونيه ومنه ما يعينه البصر فالاول
 غير مجعول نظرا الى نفي حقيقته من الجوهر جوهر وجدال غير لادانني
 مجعول لانه لا يكون سوادا بالاعتبار الا عم لذاته بل المقوم بتبني اذا وطع

لها ذات اولى جعل
 لمسلين حلاها الخلاق
 المعدوم ثابت في العدم
 الوجود لتلك الماهيات
 وقالوا لو كانت
 لتعمل محال وسائد ان
 ذلك لا اثر فلو كان
 لم عند علم ذلك السبب
 وانه سوادا وذلك محال
 وحده ومدته اجناسا
 ان الماهيات مجعوله
 فهو جعل الماهية
 الماهية موجودة
 فاعل فانه لو وقع
 في عرج الوجود عن
 في بعضهم مذهب ابن
 بان العدم ليس في محال
 محال ان يكون غير مجعوله
 لم يفتقر الى ترتيب في مح
 بارت مجعوله والذين
 ماهية غير مجعوله ان
 هي الماهيات المنصليين
 بعينها البص فالاول
 لا العزم لا والى
 هو ما يتبادر اذ وطع

الطرح من مفهونه لايكون السواد سوادا ولا ذلك ان كبر غير الهمل فالمركات
 اذا جعلوه الماهي ان الماهيات هل هي متفرقة بدواتا ام لا فالجمهور
 قالوا انها انما ليست متفرقة بدواتا بل يلزم ان تكون تفرقاتها بعينها والمعتبر له
 قالوا ان متفرقة بدواتا فاستمعنا بما نرا لعلنا نعلم في ذلك فاستد بهذا يدرك فلا
 نجد احدًا اوضحه هكذا وطهره على المصنف منا فنهه فانه ذكر هذه المسئلة
 في ما يجب اعقاره وذكر مسئلة المعدوم ليس في محال لا بصحله واصواب
 الاول ولهذا اشار الامام الرازي الى ان القول بانها غير مجعوله يلزم منه
 انما لا يصانع فقال في مسئلة اثبات الصانع زعم جمهور المعتزلة واللاسفة
 ان تايير الموثري يكون في وجود الاثر لا في ماهيته وهو باطل ان الوجود لا
 ماهية له فلو امتنع ان يكون للفاقد راي في الماهية لامتنع ان يكون له تايير في
 الوجود **ص** ارسل الرب تعالى رسلة بالمعجزات الباهرة **ص** ما يجب اعقاره
 بعنه الا سيعلم السلام لما علم بالواتر من نوع المعجزات الظاهرة والباطنة
 الباهرة من الاية عليهم السلام ولولم يرسل الرسل لم يتم تحسنه على خلقه كما قال تعالى
 لولا ان للناس عيلا الله حجة بعد الرسل **و** تحقيق هذا ان حجة الله تعالى على صري
 حقيقيه مشتق بعلمه وظاهره تارك في العلم بالخلق فخلقته فالاولى قايمة على الخلق
 بدون الرسل لانه سبحانه حكم عدك والماهي لا تقوم بدون الرسل وهي
 اتوي التحيز واطرها لتقطع عذرا للافرين ثم تترك على هذا ان العقل لا حكم
 له اذ لو كان له حكم لما توقف قيام حجة الله على البعث والسكران للنبوة طوا
 من الالاسفة وغيره لا تشاركهم جميع ما يتوقف عليه البعث ككون الاله
 بخارا عالما بالجزيات وزول الملك والرحي وانما ما نقوله انما ينال المستر
 واجنه والعقاب ومنهم البراهمة يمتنع بان ما جابه النبي ان كان حسا ولا
 حاجه الى النبي وان كان يتجاهل لا يقبله سوا جابه النبي امر لا ويجواب انه قد
 يوجد في احوادث ما لا يحكم العقل فالنبي يحتاج الى دفع النزاع وهذا انما
 ذكرناه نورا لجمع عقولهم والافصه اهلون على الله من مكالمهم **ص** وخص
 محاصلي الله عليه وسلم بانه خاتم النبيين **ص** لقوله تعالى وخاتم النبيين وفي

و تحقيق

العصيين قوله صل الله عليه وسلم لاني بعدي والاجماع على ذلك ولم يخالف
 فيه الا فرقه من الفلاسفة زعمت ان النبوة مسكبه وفي هذا القول من الشك
 واخرج من الملة ما يكثر قائله وفي دم الظام للروي انكر وا على ابن
 حبان قوله النبوة العلم والعلم وحليرا عليه بالزندقة وهجده وكب
 منه ال اكليفه فاخرج الى سمرقند واما ما رواه ابن جرير الطبري في هذب
 الزنادعين انه سبي لعدي بن ابي الله فبعله الزمان موضوعه قال اناكم في
 الاكليل وصعدا محمد بن سعيد المصلوب ولوحت في محمله على عيسى صلي الله عليه
 وسلم وما و لها ان عبد البر في التمهيد على الرواية انه لم يسبق بعده من اجرا النبوة
الحمد لله المبعوث الى اهل الحق جمع من لقوله تعال وما ارسلناك الا كما
 للناس وتوله صلي الله عليه وسلم بعثت الي اهل السموات والارض والكل من الخلق
 ثلاثة الخن والانس والملائكة فاما بعثته للجن فلاهم وقصده وسبوا منه
 النيران واخذوا عنه الشرايع وقال لكم كل عظم وما لم يذكر اسم الله عليه ونهى عن
 الاستحباب بالعظمة لذلك وذكر الامام في الدين في بعض رسونه البقر والاجماع على
 شموله لسانته للجن واما دخول الملائكة في دعوته صلي الله عليه وسلم فذكر الهنبي
 في الباب الرابع من شعب الامان ان نفا مصرع فاضل درس عندهم وقال لم
 الملائكة ما دخلت في دعوته فقاموا عليه وذكر في الدين في تفسيره سورة الفرقان
 الدخول محققا بقوله تعال لتكون للعالمين ندرا والملائكة داخلون في هذا
 العموم **ص** المفضل على جميع العالمين **ص** لقوله صلي الله عليه وسلم اناسيد ولد
 ادم ولا تخروا عن ال امام في تفسيره الاجماع عليه واستنوع من الخلاق في المفضل
 بين الملك والبشر **ص** وبعده الانبياء بعضهم امر من اجدما افضله نيا صلي الله
 عليه وسلم على ما يرا لانبيا واخرج بعضهم على افضليته على انبيا بقوله تعال اقوليك
 الذين هدي الله فبهم اهداهم اقتده فهو ما مور بالاقداخ جميعهم وفعل ما فعلوا
 ولا شك انه استل والمواحد افضل مثل فعل الجماعة كان افضل منهم قال الطبري
 وعلي ان هذه المسئلة ومع ذلك من ان عبد السلام فقال انه عليه الصلاة والسلام ان
 افضل من واحد منهم لانه افضل من جميعهم تعال جماعة من علماء عصره على تعبيره

كله

في الباب الرابع من شعب الامان ان نفا مصرع فاضل درس عندهم وقال لم
 الملائكة ما دخلت في دعوته فقاموا عليه وذكر في الدين في تفسيره سورة الفرقان
 الدخول محققا بقوله تعال لتكون للعالمين ندرا والملائكة داخلون في هذا
 العموم **ص** المفضل على جميع العالمين **ص** لقوله صلي الله عليه وسلم اناسيد ولد
 ادم ولا تخروا عن ال امام في تفسيره الاجماع عليه واستنوع من الخلاق في المفضل
 بين الملك والبشر **ص** وبعده الانبياء بعضهم امر من اجدما افضله نيا صلي الله
 عليه وسلم على ما يرا لانبيا واخرج بعضهم على افضليته على انبيا بقوله تعال اقوليك
 الذين هدي الله فبهم اهداهم اقتده فهو ما مور بالاقداخ جميعهم وفعل ما فعلوا
 ولا شك انه استل والمواحد افضل مثل فعل الجماعة كان افضل منهم قال الطبري
 وعلي ان هذه المسئلة ومع ذلك من ان عبد السلام فقال انه عليه الصلاة والسلام ان
 افضل من واحد منهم لانه افضل من جميعهم تعال جماعة من علماء عصره على تعبيره

في الباب الرابع من شعب الامان ان نفا مصرع فاضل درس عندهم وقال لم
 الملائكة ما دخلت في دعوته فقاموا عليه وذكر في الدين في تفسيره سورة الفرقان
 الدخول محققا بقوله تعال لتكون للعالمين ندرا والملائكة داخلون في هذا
 العموم **ص** المفضل على جميع العالمين **ص** لقوله صلي الله عليه وسلم اناسيد ولد
 ادم ولا تخروا عن ال امام في تفسيره الاجماع عليه واستنوع من الخلاق في المفضل
 بين الملك والبشر **ص** وبعده الانبياء بعضهم امر من اجدما افضله نيا صلي الله
 عليه وسلم على ما يرا لانبيا واخرج بعضهم على افضليته على انبيا بقوله تعال اقوليك
 الذين هدي الله فبهم اهداهم اقتده فهو ما مور بالاقداخ جميعهم وفعل ما فعلوا
 ولا شك انه استل والمواحد افضل مثل فعل الجماعة كان افضل منهم قال الطبري
 وعلي ان هذه المسئلة ومع ذلك من ان عبد السلام فقال انه عليه الصلاة والسلام ان
 افضل من واحد منهم لانه افضل من جميعهم تعال جماعة من علماء عصره على تعبيره

نعمه

ع علي ذلك ولم يخالف
في هذا القول من الشاه
بروي انكروا علي ابن
لزندقة وهجده وكتب
من حرير الطري في هديت
وضوعه قال احكام في
له علي بن يحيى الله عليه
لم سبق بعد من اجرا النبوة
وما ارسلناك الا كانه
والكف من الخلق
وقصده وسواسه
سم الله عليه وهي عن
سورة البقرة الاحكام علي
عليه وسلم فذكر النبي
درس عندهم وقال لم
في تفسيره سورة الفرقان
برداخون في هذا
عليه وسلم اناسيد ولد
من الخلات في التفسير
افضلته نياصلي الله
لانيا بقوله تعار اهللك
بجميعهم ونعل ما فعلوا
ان افضل منهم قال الطولي
بها الصلاة والسلام بان
من علما عصه علي تكبيره

نصفه

فقصه الله منهم واما حدث النبي عن التفسير من ايامها فقال له النبي
في وابل النبوه انما هي في مجادله اهل الكتاب في مصيل بينا عليه الصلاة
والسلام علي ما هم لان المناضله اذا وقعت بين اهل دينين مختلفين لهم
يوم من ان احدهما الي الاخر با الاخر فيكفر بذلك فاما نطلب ذلك لعرف
الشي ما هو عليه فلا منع فيه قال وبها قول الجاهلي وعيه النابي ان
الاميا افضل لشرعده صلى الله عليه وسلم وهذا مما اخلت فيه وما
يعزي ال بعض الصوفيه من تفضيل الولي بعدنا وله هو وعيه بان كل شي
ولي نطقا وهو من حيث انه ولي افضل من حيث انه نبي لان وليمه وحتمه
الي اخلص في هذا من المنزاع والشناعه ما لا يخفى وقل والبا المصنف في
بعض تعاليفه نطق من ينسب للصوفيه في هذا الا عصار فرعم ان الولايه
اعلى انما نسبته العبد لله وهذا جهل من قائله حتى عليه ان النسبه في النبي
ونبي الرسول اكل وانما يصح ما قال هذا الجاهل لولم يكن في الرسول والنبي
بعد صه الولايه كان اخر وهيات قد غي بصرف هذا التامل في ذلك ولو نظر
ال خصايل لاسيا والكمالات الحاصله لهم فوق الاوليا وخصايل الربا له
والكمالات الحاصله لهم فوق الاميا لا بصرف الاوليا في الحفض للاسئل وان
كانوا علي خير والاحد محجرا لكان الذي للايام **ص** ثم الملايكه عليهم السلام
ص اما تفضيل الاميا علي الملايكه فهو عميقه الاشعري وجمهور اصحابه
وهو اخر اقوال اى حقه فيما ذكره شمس الامية لاجتماع العصه
مع التركيب المعبر عن النوايب التي يجب لصحتها والسهوات التي يجب الصبر
ومن احسن ادله قوله تعالى بعد ذكر جماعه من الاميا وكلاصلنا علي العالمين
والملايكه من العالمين فدل علي انهم افضل منهم وقوله تعالى ان الذين امنوا وعلوا
الصالحات اولئك هم خير البريه جرادهم عند رحمة خات عدن وارتقي
ادم لان الملايكه لا يجازون بل هم خدام اهل الجنة وقال الشيخ عزالدين
خير البريه اى جيرا الخلقه والملايكه من جمله اخلقته لان قال الملايكه
من الذين امنوا وعلوا الصالحات لان اللفظ محصور في عرف الشرع بمن اس

الاصح

الحق ونبوته وجهته
الى

والاحد

من البشر فلا يندرج فيه الملائكة لعدم الاستعمال انتهى وما ذكرناه احسن
 ولان هذه قامت بحجته على طئته لخلاف الملائكة حتى قال تعالى ولو جعلناه
 ملكا لجعلناه رجلا ولان ادم ابا البشر يجرده الملائكة والمسجود له افضل
 الساجد ثم في الاميا من هو افضل من ادم وكان التاريخ الموقف انما يستعمل
 بالاميا لا بالملائكة وذهب المعتزلة الى تفضيل الملائكة واختاره القاسم
 ابو بكر والاسناد ابو اسحق واكاوفا ابو عبد الله الحاكم والحلي والامام
 الرازي في المعام واو سامه القديس من المتأخرين وقال الشيخ في تفسير
 الزمان وقد روي احاديث الفاصلة بين ذلك والبشر قال وتلك دليل
 ووجه ثم قال والامر فيه سهل وليس فيه من الفايده الا معرفة الشيء
 على ما هو به واسبق ما منه انه لا يجب ذلك في اعتقده لخلاف ما لعصية
 صنيع المصنف وان في المسئلة قولانا لنا بالوقف واليه صار الكفاية بعلية
 وحكي صاحب التعريف قولنا رباعا ان مذهبهم السكون عن التفاصيل منهم
 وقالوا الفضل من فضله الله ليس لك بالجورم ولا بالعلم ولم يروا احد الا يرب
 اوجب من الاخر غير ولا عمل وليست المسئلة بما كلمنا الله تعالى بمعرفة الحكم
 فيها فلهي من ابي الله تعالى ولتعتقد ان الفضل من فضله الله ونقل بعضهم
 قولنا خاشا ان خواص البشر فضل افضل من خواص الملائكة وعموم الملائكة
 افضل من عموم البشر وعموم المحققين والظاهر انه تنفع مناط الخلاق واليه
 مشير كلام المصنف فانه جعل المسئلة من الاميا والملائكة من البشر والملائكة وقار
 الامام ابو الطاهر الاسفرايني في كتاب التوحية اعتقوا على ان العصاة من الروم
 دون الاميا والملائكة فاما المطيعون فاحلغوا في المقاصلة بينهم وبين
 الملائكة على قولين وقال ابن توتس في محتصة الاصول بعد ذكر القولين قال
 الاكثرون منا المومن الطابع افضل من الملائكة وقيد الامام في الاربعين الملائكة
 بالسادية وقال ابن المير مذهب اهل السنة ان الرسول افضل من الملك
 باعتبار الرهاله لا باعتبار عموم الاوصاف البشرية ولو كانت البشرية
 مجردة افضل من الملائكة لكان كل بشر افضل من الملك معاد الله وقال الشيخ

عز الصوفية

عن الذين في القواعد ان فاضل منها معقل من جهة تفاوت الاجساد التي
 في مساكن الارواح فلا سكر ان احساد الملائكة افضل فان اجسادهم من نور واجساد
 البشر من لحم ودم وان فاضل بين ارواح البشر و ارواح الملائكة مع قطع النظر
 عن الاجساد فان ارواح الاميا افضل وقال في موضع اخر واما ارواحهم وان
 كانت اعرف بالله والكل اجوار الا من اجوار البشر فهم افضل من البشر وان لم يمت
 الارواح في ذلك فقد فضلو اهل البشر بالاجساد وفصل البشر الملائكة من تعميم
 الحنان والظفر الي الدين قال ولا شك ان للبشر طاعات لم يثبت مثلا للملائكة
 كما دلت على ذلك وما علمه الهوي والامر بما معروف والنهي عن المنكر والصدق
 البلايا والحنن والازياء وقد سئلهم يرون يوم وبشرهم باجلاله رضوانه
 عليهم ولم يثبت مثل هذا للملائكة وقال في موضع اخر لا يفضل الملائكة الا في مقام بني
 الفضل على حالات توهم ولا شك ان الليل من اعمال الاعرف حزين الكبر من
 اعمال العارون ثم قال وليس احد ان يفضل احد على احد ولو ان يسوي
 احدا باحد حتى تعف على اوصاف الفضيل والتسادي وذكر في الدين ان الملائكة
 في الفضل بمعنى انها اكثر ثوابا على الطاعات ورد بذلك احتجاج الفلاسفة
 على فضيلة الملائكة بانها ثوابها عليه واحسانه ظلمانية سفلية وكان هذا
 لم يلاق محل النزاع وهذا قول المشكك في المسئلة **ص** والمعجزة امر خارج
 للعاد مقرون بالتعدي مع عدم المعارضة والتعدي لهوي **ش** لما قدم
 المرسل بالمعجزات احتاج الى عرضها وان ظهورها طريق الى معرفة صدق
 النبي وسميت بذلك لما فيها من تعجز عن محض التعدي عن المناقاة بتلها
 قال الامام في الرسالة النظامية وسميتها بذلك مجوز فان المعجز على
 الحقيقة خالق المعجز ولكن سميت بذلك لا لئلا يخاف ان من ليس بها يعجز عن
 الايمان كما يظفره النبي قوله امر جنس سهل يحارق وعنه وانا غيره لشموله
 القول والتمسك بان المعجز يكون اعتادا واعدا تماما كما لو عدى بان لعدم
 جبلا لعدم كونه احراق النار ولهذا قال بعضهم فعل او ما يقوم مقامه
 لان لعدم ليس بفعل وتوكله خارق للعاد افضل لانه قول من الله

انتهى وما ذكرناه احسن
 قال تعار ولو جعلناه
 كذا والمسيود له الفصل
 في الموقف انما يستوي
 رايك واحسان القاب
 كم والحلي والامام
 وقال النبي في شعب
 شرفان ولكل دليل
 به الامعنه التي
 في خلاف ما لخصه
 صار الكفاية بعلفته
 عن الناصر في شهر
 لم يرو احد الا من
 بعد تعار يعرفه الحكم
 لله الله ونقل بعضهم
 رايك وعموم الملائكة
 مناط الخلاق واليه
 من البشر والملائكة وقال
 ان العاصه من الوهم
 فاضله بينهم وبين
 بعد ذكر القولين قال
 امام في الاربعين الملائكة
 بل افضل من الملك
 ولو كانت البشرية
 تعاد الله وقال الشيخ

منزله التصديق بالقول وما لا يكون حارقا للعامة كطابع الشمس كل يوم
 فلا يكون داما على الهدى والادعى كل داب انه نبي والبشر علينا النبي
 والتمني وعلم من طلاقه انه لا بشر ط في الحارق ان يكون معنا ونقل الهدى
 منه الاتفاق وقوله معروف بالهدى اي دعوى النبوه اي بشرط ان
 لا يقدم المعجز على دعواه ولا ماخر ونقل الهدى فيه الاتفاق كما خرج
 الكرامات لان لا يكون مع الهدى وخرج المراهض وهو العلامة الدالة
 على بعثه النبي قبل بعثه النور الذي ظهر من حين عبادة ابي النبي صلى الله عليه
 وسلم وقوله مع عدم المعارض اي بشرط العجز عن البيان بمثلها من اهل
 حجج الشهد والتعبية قال الامام ووجه اشتراط كون المعوث اليه متعذر
 عليه المعارضه انه لو لم يكن كذلك لكان مساويا لمن ليس بشيء ذلك وخرج المعجز
 عن كونه نازلا من الله بمنزله التصديق قال وهل بشرط ان يكون المعارض
 مانا لما اتى به الرسول ينظر فان كان تحده بخارق معين وان احدا لا
 تقدر على الاتيان بالخارق فاكثر اصحابنا اشتهوا الممانه والى اختاره
 القاضي انها غير مشروطة قال الامام وهو الحق لمتبين الخالف فيها ادعاء
 وهذا القيد واد على تعريف المصنف ويرد عليه ايضا حارق المكذب قال
 اطلق حادا واحي منا فاخرانه كاذب فاحتبوه طوقا لصدقنا للمعجز
 لخرج هذا فانه لا يدع على صدقه على الصحيح كما قاله الشيخ ابو العنق السراي
 وحزم به امام اكره في الرسالة النظاميه ولعله انه لم يدركه لانه مختار
 قول من قال ان ذلك لا يندج لانه حارق يظهر على وفق دعواه واذ ذلك الكذب
 من الامور المعاكه واحق كما قاله صاحب الصعاف انه قال في حلق
 المعجز لصدوق النبي وهذا ما فيه وجعل الايباري في شرح الدرهم
 للخارق المكذب سورين احدهما ان دعويان آتية ان نطق مسطور بكذب
 والآية ان محدي باجابت صحى وكذبه فاما الاول فدعوى على ان لا يكون
 معجزه لانه مماثله ما لو قال النبي انه رسول ايه صدقنا ان علم الملك
 وعينه على خلائه عاينه ثم استدعى ذلك من الملك فيقول هو كاذب فيما

الامر

قال فلا يشك الحاضرون في كونه لم يصدقه سقطه واربان خادما لعادته واما
 الثانية فعلم نظرا ان يمكن ان يخبر المدعي بان احارق قد وجد ولما هي هذا
 صادر من حمله المعاندن والمحمدا انه لا يكون مصدقا في ذلك امي وزاد بعضهم
 قيدا آخر وهو زمن الكيف لان مانع في العبد من الخوارق ليس بمعجز ان العجز
 ليست دار تكليف فالله هو المشاكر ابو اسحق وقال الاستاذ في كتاب احوال المذنبين
 كل امر دل على صدق مدعى النبوة ونقل كل امر خارق للعادة يظهر على وقوع
 مدعى النبوة زمانا لكيف معتقنا بالتحدي في دعوى النبوة على وجه الابتداء
 متضمنا لتصديقه ولهذا قلنا ان العجز لا يظهر ظهوره على يدك انكرا من لان
 المعجز ما دل على الصدق فتستعمل وجوده على يد الكذاب فتخرج نقولنا يظهر
 على مدعى النبوة ما يظهر من حيل المعجزات لا يجد على يد مدعى النبوة فليس بمعجز
 كالكرامات وخرج زمن الكيف حرق العادة في القيامه قال ومعنى ان تحدي
 بان يقول لا يتدر على ذلك احد وان كان في قدره احد ما يظهر على يدك
 فما تواتر الامر في قوله تعالى قل فاقوا بسوء مثله قل فاقوا بعشر سوو مثله
 مفتريات قل لمن اجتمعت الاثر اجتمعت على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون
 بمثله وقوله على وجه الاستدراج من معنى في وقتنا هذا الي بلد بعيد عن الاسلام
 وقرا عليهم وعقداهم به وادعى النبوه فلا يدل على صدقه مع وجود الشرايط كلها
 لانه ما اتى به على وجه الابتداء وقوله متضمنا لصدقه عجز ما لو قال اي
 صدق ان هذه الاستطوانه تعلم فطلب غير انها قالت انه لا ادب فلا يدل على
 صدقه على الصحيح وقول المصنف والتحدي لا دعوى اي دعوى النبوه عجز
 ماسبق عن الشيخ ابي اسحق في تفسير التحدي وقيل التحدي لغة المماراه
 والمنازعه وحصل من كلامه ان من شروط المعجزه ان يبعث كونه خارق للعادة
 والعجز عن الامان بيلها من الحيق واقفا لا بد دعوى الرسول وان لا يقدم
 على دعواه ولا تاخر ويعلم ماسبق ما يزيد على ذلك وزاد بعضهم كونه مطابقا
 لدعواه وان يجد لها وقتا قريبا سمع كما قال في الوقت الذي صدق والامان
 لصدق القلب ولا بعد الامع اللفظ بالشاذين من الداور وهل التلقظ

القران

الشيء كل يوم
 والبشر علينا النبي
 بنا ونقل المذنب
 اي شيطان
 فاقوا بالخروج
 علامه الاداه
 النبي صلى الله عليه
 ان يمثلها من اكل
 موت اليه تعذر
 ذلك وعجز المعجز
 يكون المعارض
 من وان احدا لا
 والادي اختار
 الخالق للقيامه ادناه
 في المكرب كالمو
 صدقا للمعجز
 ابو اسحق السمرقاني
 ذكره لانه مختار
 بواه واذكركم الكذب
 قالوا ان خلق
 في سرج الدهان
 طوق مسطوق كذبه
 نطق الا لا يكون
 انه ان يحكم الملك
 فهو كادب فيما

شرط او شرطونه تردد من الايمان في اللغة التصديق وفي السمع قال المشرك
 التصديق بكل ما علم بالضرورة بحسب الرسول به ان منكر الاختراقات لا يكثر اجماعا
 وانا بعد اذ كنت المذكين كالمصاحفي اي بكر والاستناد الى الحق وعلم من هذا ان الايمان
 الشرعي من قبيل العلوم والمخالف فيه المعتزلة فانهم جعلوه من قبيل الاعمال
 حيث فسروه بالعبادات قال الاشاعرة ولا يكتفي بمجرد التصديق بالقلب مع الفهم
 على الاقرار باللسان ولا يكتفي بالكثرة الايمان ان القول ما مورده كما اعتقد قال
 تعالى قولوا امنوا بالله واليوم الآخر وعلم عليه الصلاة والسلام امرت ان اقاتل الناس
 حتى يشهدوا ان لا اله الا الله فلا بد من الاعتقاد والقول جميعا وعلى هذا فاللفظ
 شرط لا ركن في صدق قلبه ولم يلفظ بالشهادتين ان مجرد اللفظ لا يحسن او احترام
 منبه قل التمسك فهو من المناجحين وان قد عليه بان عرض عليه اللفظ والبي
 لم تنفعه التصديق العلي بل اتفاقه في طالب وان لم تعرض عليه ولم يتفوه
 اللفظ ومات مصدقا بقلبه فالجمهور على ان مجرد التصديق لا يجبه واحكامه
 هذه وما لا الغرالى ان يجبه وقال كيف يصدق بقلبه وهو ما الايمان وهو
 المقصود الاصل غير انه لحقانه سيطر احكامه بالاقرار الظاهر وعلى هذا فهو من
 عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا وهذا كما ان المنان لما وجد منه الاقرار
 دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا واغنى الله وهذا ظاهر كلامه
 في الارشاد ايضا ومن حجته ان حقيقته الايمان التصديق وانه عمل القلب
 ومنهم من فصل فقال من صدق بقلبه ثم احترم قبل الشاع وقتله لللفظ بالتمسك
 فهو محكوم بايمانه واما من صدق بقلبه وطالت مهلته ولم يلفظ فلا يفرطه يعني
 من يركب كلام الامام والعدل على هذا ويشهد له عبارته في الاقتصار حيث
 قال من عرف الله بالدليل ومات عقب معرفته حكم له بالايمان انتهى وذهب
 اكثر السلف الى ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب والاقرار باللسان والتمسك
 بالاركان ونقل عن الشافعي واي حقيقته وعلى هذا فاللفظ ركن
 له وما هيبة الايمان مركبة من الثلاثة وآل هذا انما المصنف بقوله شرط
 او شرط فعلى قول المذكين شرط وعلى قول السلف شرط ويدل على ان

كل ما هو المصطفى الذي
 لا يرد عليه في الدين
 والالتزام على كل
 من المؤمنين الايمان

المقرار جزا ايمان وعجز بلام الغزالي السابق مذهبناك وهو ان اللفظ واجب
 من الواجبات الالهيه لاجزله ولا شرط وحدت جبريل يدل له حيث جعل
 الاسلام سعاد واعمالا والاهان تصديقا واعتقادا ولم يذكر اللفظ الا في
 الشرايع الاسلاميه وجميع الاولون على ان الاعمال ليست جزا من حقيقه الايمان
 والاهان لان تعبد الاله بان الطاعة متكررا وهو باطل لقوله تعالى ان الذين آمنوا
 وعملوا الصالحات وقوله تعالى الذين آمنوا ولم يمتثلوا الاوامر من ربهم جعل
 القلب محل للايمان اذ الطاعات ليست جميعا من اعمال القلوب للقلب محل
 لقوله تعالى كذبني فلهم الايمان وان من صدق ومات قبل ان يستعمل طاعة
 مؤمن بالاجماع وكان جبريل قال النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان فاجابه
 ما تصدق المحمد وهو قوله ان يؤمن بالله وملائكته وكتبه اى ان تصدق
 بذلك والمدكور في جواب ما هو كون كمال حقيقته المشتمل على وصارت
 المعتره الى ان الايمان هو الطاعات اعني مسائل الواجبات واحتساب المنها
 واحقوا بنحو ما سبق من اطلاق الايمان على الاعمال ونحن لا نذكر ذلك لانهما التراع
 في انه لا يطلق الايمان الا ويراد به الاعمال ولا دليل عليه وكما لا يمدك
 الحق في هذه المسله غير خارج عن مذهب الشيخ وهو ان الايمان التصديق وان
 الصديق من اقوال النبي ومن ضرورته المعرفة وانه لا يراى ان الخلاق
 ليعقل ومنه نظر وفروع هذا الاصل كثيره **مسئله** ان الايمان هل يقبل الراه
 والتقصام لان قلنا حقيقه التصديق مجرد له لقبها وان قلنا التصديق مع
 العمل قول او فعلا قبلها لان القول والفعل جزا الايمان وهما اعتبار الراه
 والتقصم وقد يقال على الاول هو الايمان هو التصديق الاعتقادي كالعقل
 والاعتقادي يقبل الفاعل نوع وضعفا او يجب قبوله للتسكك وعزمه **مسئله**
 كغير تارك الصلاه والزكاه والجم ونحوها من العبادات مع الاعتقاد بوجودها
 ان قلنا ان هذه الاعمال حسن من الايمان انما يتحقق لان اكمله متحققا
 حزبا وان قلنا لتستردا منه فهو باق بعدها لان قلنا في جميعه وان
 مات بتركها كاله الوصي **بسم** وقع من جمع من المتأخرين نزاع في تفسير

والاعتقادي

الشرح قال المفسر
 لا يرد احماعا
 من هذا ان الايمان
 يقبل الاعمال
 بالقلب مع الفهم
 كما يعتقد قال
 ان افاضل الناس
 وعلى هذا فاللفظ
 لا يخرس واخرام
 ما لللفظ والبي
 من عليه ولم ينقله
 لاجبه واحاله
 وبما الايمان هو
 على هذا فهو من
 منه الاقرار
 اظا بلام شخصه
 انه عمل القلب
 له لللفظ ما لشاكر
 لا لا لفظه وحيث
 الاقصاد حيث
 ان اتى وذهب
 ار باللسان والظن
 فاللفظ ركن
 في قوله شرط
 ويدل على ان

التصديق المعبر به الايمان هل هو التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصديق علم
 المطلق او غيره والظاهر انه هو وحاصله اذعان وقبول لوقوع التشبيه او لا
 وقوعه ولهذا سميته ارسنا تسليما وهذا يوضح المقصود وان من جعله معايرا
 للتصديق المطلق فقد دم وحصوله للكفار ممنوع فان كل فعلي هذا يكون من
 الحكيميات دون الاعمال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان فلتنا باعتبار
 اشتباهه على الاقرار وعلى صفة القوة ورتبة المقدمات ورفع الموانع واستعمال
 الفكرية لم يحصل ذلكا لكنه ونحوه من الاعمال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم
 واليقين ونحوه وذكر بعضهم ان التصديق امر اختياري وهو نسبة الصدق
 الى الخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق الخبر ضرورة من غير ان ينسب اليه
 اختيارا لم يكن تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة
 الصدق الى المتكلم الا ببول حكمة والادعاء له مر والاسلام اعمال اجوارح
 ولا يعتبر الا مع الايمان ش الاسلام لغة بمعنى الاستسلام وشرعا اعمال
 اجوارح كل نسمة النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل وهو اذ دل دليل على النعاق
 بينها ولا يعتبر الا مع الايمان اي بان يوجد معه تصديق بالقلب وهذا لقوله
 فما سبق والايمان لا يعتبر الا مع التطق بالتشادين واحاصل ان وجود كل
 منها شرطية صحة الاعتماد بالآخر فمن لم يقنع منه الايمان القلبي ولم يطق
 بالتشادين لم يعتقد بايمانه الاعلى ما سبق عن الامام والغزالي ذلكا من مجموع الاسلا
 ولم يصف بالتصديق المعبر فلا اعتماد باسلامه بالاجماع لكنه يجري عليه حكم
 الاسلام عند فرض خفا العلم بعدم ايمانه بخلاف الاول ومنها هنا نسا الخلقان
 في ان لفظ الايمان هل يطلق على الاسلام بالوضع الشرعي وبالعكس حتى يكون
 اللفظان حقيقة في كل واحد منها بالاشراك او لا والصحيح انهما سير
 فالايان التصديق وهو علم القلب واعمال اجوارح شرطية والاسلام التزام
 العمل بالاركان الخمسة وذلك عمل الجوارح وشهد لذلك حديث جبريل
 فانه لما سأل عن الايمان وعن الاسلام فاجابه عليه الصلاة والسلام عن كل
 واحد منها بحقيقةه وكذلك حديث سعد وقوله برسول الله ما لك لم تعظ فلانا

يشهد

فانى والله طراه مؤمننا فقال صلى الله عليه وسلم او مسلم واجابوا عن حديث
 وقد عدل القيس حيث فسره في الايمان بما فسره الاسلام في حديث جبريل عن ابي
 وزاد اعطاء الخس ما به الملقن محاذي لرباط احدهما بالآخر وفي ذلك جمع
 من الاحاديث و لهذا قال تعالى كالت الاعراب انما قلتم تومنوا ولكن قولوا
 اسلمنا ولما يدخل الايمان يا اولي الايمان انتم في قلوبكم صدق ان رسول
 ولكنهم اطروا القول بحافه ولم علوا عنها خلافا في ان الايمان شرط في الاسلام
 او شرط **والاحسان** ان بعد الله كمثل تراه فان لم يكن تراه فانه يردك
س اذا ناله النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل وهذا المصنف
 الجمع من المعانيق للامه المذكور منه لقوله في اخره هذا جبريل جاءكم
 بعلمكم دينكم فالامان مسدا والاسلام وسط والاحسان حال والدين
 احوال الص شاطل الثلاثة ومن تحقق بمقام الاحسان لم يقع منه عصيان
 والاحسان الطاعة فانه اذا تم معصية وعلم ان الله يراه كف وزجع
 لمصير الرهان المحلى عنده وانا العبد يذلل عن نظاره او يكون خافلا
 بطن ان الله بعد منه فضع في المعصية واذا علم ان من موضع نظاره
 منه وجب عليه تصفبه من لموله ونقته ما يلزمه الله ان يراه حتى
 يدون كالمراه المحلوه لخلق النظر من الله تعالى منه وهناك يشرف على مقام القرب
 فيصدر معه وبصره وجاهة السعاد من كل جانب واعلم ان بعضهم قد
 الاحسان بالاخلاص قال وهو شرط في صحة الايمان والاسلام وفيما قاله نظر
 فان الحديث يعنى تقدير الاحسان بما هو فوق الاخلاص وهو مشاهد العبود
 حال العبد وذلك بوجوب حسن العباد بالاخلاص وعين **ح** والصق
 لا يدخل الايمان **س** اعنى اهل السنه على ان المؤمن لا يخرج من الايمان بان كان
 من الشاوا ادا لم يعتقد ابا حنيفة وحالف في ذلك طابعتان الخواص فقالوا
 بلفظ ذلك والمعتزله فقالوا لم يوصف بانه مؤمن ولا كافر والصحيح
 انه مؤمن مطمع بان انه عاص بفسقه ولبس من الايمان والكفر باسطة

الى التصديق علم
 مع التمسك او لا
 جعله مغايرا
 على هذا يكون من
 ما باعتبار
 الموانع واستعمال
 جمع الامر بالعلم
 بسبه الصدق
 من نسبة اليه
 لا يفهم من سبه
 ال اجوارح
 شرعا اعمال
 دليل على النعمان
 وهذا كقوله
 ان وجود كل
 يلقى ولم يظن
 ذلك من حق الا
 ربي عليه حكم
 انها نسا الخلال
 من يكون
 مع النعمان
 والاسلام التزام
 حديث جبريل
 السلام عن كل
 لك لم تعط فلانا

قال

لما سئنا الامان بالصدقين واما قالت المعتزلة ليس بمؤمن ولا كافر
 ساعل يصيرهم له بالطاعات تصحق الواسطة لان من الصدق الرسول وويل
 شيان العبادات لا يكون موصيا ولهذا سموا منزله بين المنزلةين قال الراغب
 في الدرر بعد وردت الشهادة باطلاق اسم الامان على من اظان من غير تخصص
 عن قابله بخلاف ما ادعاه المعتزلة فانه لا يبعث اطلاق اسم المؤمن عليه ما لم
 يشتر في الاصول الحمد انتهى وفي هذا ما يند ويصون الرجل لمن معني
 العقيدة حلقا لما يتوهم لغيره من الناس ولما قوله تعالى وان طائفتان
 من المؤمنين اتستوا فاصلحوا بهما فان بغت احداهما على الاخرى فليرس
 قتلها من موثين مع اثبات البغى من احدتها وحلى من عقل عن احد رواه
 ابو جرح بالصق من الامان على الاسلام وروى عن ابن عباس بقوله صلى الله
 عليه وسلم لم يرني الا اني حين يرمى وهو مؤمن واستعمل مدعي السلف
 فانهم جعلوا الامان عناية عن الالفة السابقة ثم اذا فات العكس مع بها العباد
 لا تسمونه كافرا بل مؤمنا واحصه بنفسه ما ساجز له اذ قاله الامام
 في المعام ولم يحب عنه وقال ان المعتزلة طردوا اصلهم وعلم ان كتاب
 بكل كلامه على ان الامان عناية عن الشروع المذكور فان من لفظ الامان
 يطلق على اصله الذي هو المعتدق مع التوقار وعلى الجمع المراد من اصله
 وفرعه كما تنس السجدة المشاولة باصلا وحده وله مع اغصان وقد توسع
 مطلق لفظ الامان على بعض الفروع كما في قوله وكان الله ليضيع الامم
 اي صلاحكم الى رب العرش **ص** والمث مؤمنا فانتفاخت المسئلة
 اما ان يعاقب ثم يدخل الجنة واما ان يتأخر محمد وصل الله او مع الشفاعة
س المعتزلة كما جعلوا منزله بين مرتبتين فالوا اذا مات على فسفه فهو مخلد في
 النار وقال اهل السنة انه تحت المشية لقوله تعالى ان الله لا يضيع
 ان يشرك به وبعضه دون ذلك لما يشاء ولا يجوز ان يفرض في حربه خلف
 وفي الصحيحين من اصاب شيئا من ذلك يعوق به في الدنيا فهو كافران

له وان ستره الله عليه فهو الاله ان شاغفر له وان شاغذبه ثم العذب
لا يكون موبدا بل اخبار السقاغه قال البيهقي والاحاديث وان
ان المؤمن لا يخلد في النار بدونه غير ان القدر الذي سقى فيها غير معلوم
والذي يلحقه السقاغه ابتداء حتى لا يعذب اصلا غير معلوم فالذي يخلد
عظيم وشانه جسم ودرنا وغفور حريم وعقابه شديد اليم وانكرت المعزله
السقاغه باعلى اصلها الفاسد ان العبد يستوجب العقوبه بالمعصيه وانه
لا يجوز العفو عنه وقد روي الدارقطني من نوعا وموقفا على ان من كذب
بالسقاغه لم تكن له فيها نصيب وهذه السقاغه بعد قطع الصراط وهي في اعان
الصراط ويلزم منها النجاه من النار وكلام القاضي عياض مصرح بان هذه السقاغه
لا تخص بالاسنا صلى الله عليه وسلم وحوز النوري اختصاصا به ولم يرد لغيره
بالاختصاص عليك ان تامل هذه المسله مع قول المنصف فيما سبق الا ان
يعفو **ص** واول سابع واوله حسب الله محمد صلى الله عليه وسلم لما في
الصحفين من طرق انا اول سابع واول مشفع وبهذه السقاغه لاهل الجمع
في تعميل الحساب والاراحه من طول الوقوف والغم وهي السقاغه العلميه
وفي المداد بالمقام الممود قال البيهقي بت ذلك عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهي محتصه بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولم ينكرها احد وفي صحيح مسلم
الشم اعقر لامي اللهم اعقر امي وما خيرا لدعوى المائنه ال يوم وعنت ان فيه
احلن حتى ارحم عليه السلام وله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك شفاعات
احلها في قوم يدخلون الجنة بغير حساب جعلني الله منكم بجاهه صلى الله عليه
وسلم قال النووي وهي محتصه به قال ان دعوى العبد لا اعلم الاختصاص بها
او عدمه **ص** فانما استوجبوا النار كما سوز به صحيح مسلم والي اجاب
دعوى سقاغه لامي في ناييله ان شا الله من مات من امي لا يشرك بالله شيا
نالكما من يدخل النار من الموصدين وفي الصحيحين ان الله يخرج قوما من
النار بالسقاغه وصح الحاكم حديث شفاعتي لاهل الكا بر من امي وقال بن

طع

مؤمن ولا كاف
في الرسول وركل
البيهقي قال الرابع
من غير محص
المؤمن عليه ما
كل السن معتز
ان طابقان
خري الهامه
من احد روايه
اقوله صلى الله
عنه السلف
مع بها الصلاه
واقاله الامام
يعلم ان كتاب
يخط الامان
لمرابط اصله
وقد توسع
سبع المائنه
السقاغه
وهو مخلد
من الله لا يعز
حده خلف
ربنا فهو كفا

١١٤٤
١١٤٥
١١٤٦
١١٤٧
١١٤٨
١١٤٩
١١٥٠
١١٥١
١١٥٢
١١٥٣
١١٥٤
١١٥٥
١١٥٦
١١٥٧
١١٥٨
١١٥٩
١١٦٠
١١٦١
١١٦٢
١١٦٣
١١٦٤
١١٦٥
١١٦٦
١١٦٧
١١٦٨
١١٦٩
١١٧٠
١١٧١
١١٧٢
١١٧٣
١١٧٤
١١٧٥
١١٧٦
١١٧٧
١١٧٨
١١٧٩
١١٨٠
١١٨١
١١٨٢
١١٨٣
١١٨٤
١١٨٥
١١٨٦
١١٨٧
١١٨٨
١١٨٩
١١٩٠
١١٩١
١١٩٢
١١٩٣
١١٩٤
١١٩٥
١١٩٦
١١٩٧
١١٩٨
١١٩٩
١٢٠٠

شفاعه يرفع المسدعه المرفقه بين الشفاعة اهل الصغار والكبار
 النبي وهذه سائر من الايام والملائكة والصدقين وقد ضل
 يكون مخصوصا بالرافع كما في رايان الدرجات في اهل الجنة طامسا
 التعريف عن بعض الكفار وهي من خصايصه كما في اي طالب واي طب
 فسادتها التعريف من عذاب القبر في قوله اني مرتت بغير تعذبان
 وما بعد فاحيت بشاعتي ان رفته عنها مادام هذا ان الفضان وطين
 والاموت احذا الاباحه اما عند المقتول للاجماع واما المقتول فكذلك عند
 اهل الحق وصادق قتله الاجل المضروب له ولم يشتم القتل قطع اجله فلو قدر
 عدم قتله لمات ولا فرق بين قتله وموته خفف الله الا ان السبب في القتل
 اختار في وفي الموت اضطراري وواقفا من المعتزله اعجابني وابنه وذهب
 الباقون من المعتزله الى ان القاتل قطع اجله المضروب له وانه مات بغير
 اجله ثم اختلفوا في انه لو القاتل كان نفسا وموت بفعل الله على بولس
 ولما توله تعالى واذا جاء اجلهم لا نستأخرون ساعده ولا نستقدمون وقد
 نهي الله المؤمنين عن قتل المقتول ونسبه الى الكفار بقوله يا ايها الذين امنوا
 لا تكونوا قاتلين كذروا ما اولوا اخوانهم اذا ضربوا في الارض وكانوا غزوا وكانوا
 عندنا ما ماتوا وما قتلوا واما قوله صلى الله عليه وسلم من نزه ان يسطر له في
 رزقه وينسأله في اثره فليصل رحمه وينسأ اي يوحى والمراد الاجل لانه تابع
 للحياه فقال النووي فيه اجوبه اصح ان هذه الايات بالبركه في عمه والى
 لطاعات وصيانه او فاته عن الصياح وقيل بالسبه لما يظهر للملائكة من الروح
 المحفوظ فظهر لهم ان عمه مستنون الا ان يصل رحمه في دار بعون واما بالسبه
 الى علم الله وما علم انه شيع فالايات مستحيله وقيل المراد بقاء ذكر الجيد
 بعد فكاكه لم يميت واما حديث ان المقتول يتعلق بقائه يوم القيمة ويقول
 رب طمئني فلان وقماني وقطع اجلي فراه الطبراني وقد تكلم في سنه ولو
 صح حمل على مقتول سبق في علم الله ان لو لم يقتل لكان قسم له اجل اربعا

لا في جنس الغيبين
رواه مشهور

قيل الخلاق في هذه المسئلة لفظي لانه لا خلان منا وبهم
 انه لا يجوز وجود شي خلان ما قد علمه الله تعالى ولا خلاننا ايضا ان كل
 وقت يموت المكلت فيه فان الله تعالى قادر على ان يبقيه ولا يمسه ذكره النبي
 ابو بصير في القدر **و** النفس ما قبله بعد موت البدن **س** هذا يعني
 على ان النفس عند البدن وهو الممدون واسار الامام في المطالب بلياشدود
 فيه لا اعتداده وقال ان الكتاب والسنة ملو بالعبارة اذا علمت هذا بقاء
 النفس بعد فناء البدان اما في السعاه او السقاء هو قول بل الحق لقوله
 تعالى يا نبي النفس المطمئنة ارجعي لربك الية وقوله كل نفس رايته
 الموت والذائق لا بد ان يبقى بعد الذوق وقوله كلا اذا بلغت النزاع
 وقيل من راق الية وهو نفس في بقا الارواح وسوقها الى الله وسيد قوله
 فلو لا اذا بلغت الحلقوم الية فانه لا تقال ترجمونها الا لما هو موجود
 وظاهر الية ان هذه احوالهم بعد الموت على الاتصال وقوله اخرجوا
 انفسكم اليوم لحزون عذاب الهون وقوله قال باليت قومي يعلمون بما
 عفر لي ربي والقول لا يصح الا من تحت وقوله ولا تحسبن الذين قتلوا في
 قتلوا في سبيل اموات بل اعيان في الصفتين كان النبي صلى الله عليه وسلم يزود
 القبور ويسلم عليهم والاحاديث فيه كبره فوجب القول به ومن جهة العقل
 ان النفس بمثابة الساكن في دار واذا خربت الدار لم يلزم موت الساكن
 فيها وبطلانه وهذا معلوم بالضرورة وانما جات الشبهة من اعتقاد اساره
 في البدن مسبقا لهذا وهم الى بونه بموت البدن ونحن نقول انما هي حرم
 مجرد ليس منه وبين البدن مناسبه المنجسه احمير وذلك لان في
 عدم الجوهر ولا تغير حاله ولا احوالها انت بموت البدن تضعف لضعفه
 واخذت باحتلاله واللازم منتف فباللزوم مثله ولم تعال فيه
 الا الفلاسفة بناء على انكارهم المعاد الجشائي ومن اعترف بالعاد لزمه
 القول ببقاء النفس قال الامام في المعالم وطريقنا فيه اطلاق الية
 عليه وبحري معهم بالاعتقادات العلية فان عندهم الرياضة الشدده

سان
 ترجمونها

ابر والكارمال
 وقد قيل انه
 منه طامنا
 واي يحب ر
 من عذبان
 ن رطب
 فكله عند
 اجله فلو قدر
 في النفس
 وابنه وذهب
 انه مات بغير
 بل الله على بولس
 مستخدمون وقد
 ما الذين امنوا
 كانوا اغرا الوكوا
 ان سيطر له في
 لاجل انه تابع
 كذا في عمدة والنوع
 للملائكة في الروح
 ون واما بالسبب
 بقا ذكر الجيد
 القيمة ويقول
 في سنده ولو
 اجلا رادا

بلوح النفس لا توارى وكسف لها العنان مع انه يصعب البدن جلا وكما
 كان ضعف البدن كد كات قوة النفس كل فوجب عقلا بقاءها بعدنا
 البدن وقال بعض المحققين انقوا انقلا كلهم على اثبات حياة بعد الموت
 واما كون الانسان مطلقا بعد الموت له وجود وبقاء وادراك وشعور
 وعلوم لذات هي جوهر روحاني فالمشتركون على اثباته وان نوع الانسان
 بذاته الحقيقية ثابت باق بعد اضمحلال جسده واما مخالفة الفلاسفة
 فالظاهر انهم انما تكلموا فيما هو موضوع علمهم وهو ذات الانسان الظاهر
 وقالبه الطبيعي المركب من العناصر الاربعه ويكون الروح الحيواني الحامل
 للغذاء الكاين لتغذية الاعضاء ومد علمهم فيما دون ذلك لغير من النفس
 الناري وغايه النظر في الروح الحيواني وذلك كله من عوالم الاجساد
 الكسيفة فليس لهم علم بما وراء ذلك لانفسيا ولا اثباتا الا ان يحمل جاهل
 منهم قسما بعد ذلك وليس هو من ذاته انما حكمة ان معنى العلم بما وراء
 ذلك لان يعلم الشيء ومنها فرق اذ الاول سائبة والثانية معدولة ومحمل
 من نقل عنهم اذ لم يثبتوا شيئا وراء ذلك انهم يقولون بغيره وذلك غفلة
 من نقله وعلى مثل هذه الجزالة يتفكرون عنهم عدم الحشر الجسماني وحقيقته
 مذهبهم ما قلناه انهم لا يتعرفون لشي من ذلك لانفسيا ولا اثباتا ومن اطالع على
 حقيقته علم علم ذلك علما ظاهرا وهذا كان المقول عن رئيسهم كالبيوس
 انه من الواقفين في المعاد الجسماني وهذا من قايمة بقاؤن علمه ويحجم فيه
 قال وبن كنهه ينبغي ان يتنبه لها والقصدا اعلم بقيام الاجماع من سائر
 الملل على اثبات ذلك شرعا ولم يزلهم فيه الفلاسفة **ح** وفي قايمة عند الله
 تردد قال الشيخ الامام والظاهر المعنى ابد **ح** هذا التردد لو اذ المصنف
 ذكر في تفسيره فقال اذا قلنا ان الارواح تبقى وهو الحق لصل يحصل لها عند
 الغيبة فتأتم تعاد فتكوني بظواهر مقوله تعاد كل من علم فان ادلائل يكون من
 المستبين في قوله تعالى الامر من الله والاقرب الى القسبي وانما من المستثنى كما
 قيل في الحور العين واعلم ان محلي وغيره نصر القول بان الاستثناء

للسهيد الحديث رواه زيد بن اسلم عن ابيه عن ابي هريره عن النبي صلى الله عليه
 وسلم انه سأل جبريل عليه السلام فقال من الذي لم ينشأ الله ان يصعقوا قال
 هما السهيدان الله وقال ابن العربي انه صحيح وقال الدارقطني انه اول ما في المشله
 لانه نص وضعف الحديثي قول من عم ان الاستسنا لاجل بعض الملائكة لانهم
 ليسوا من سكان السموات والارض لان العرش فوق السموات فلم يدخلوا
 في الابه وهذا لا يدخل فيه الولدان ويجوز في الجنة لان الجنة فوق السما
 والابه في سفات السموات وقال غيره الصحيح انه لم يردني لعينهم خبر صحيح
 والكل محتمل **ح** وفي عجب الذب قولان وه كل المزني الصحيح يلى وناول
 الحديث **ح** رحمه من قال لا يبلى بل يبقى الى يوم يبعث نركب منه وهو المشهور
 ما رواه مسلم في صحيحه عن ابي هريره عن النبي صلى الله عليه وسلم كل ادم باكله الذآ
 الاعجب الذب منه خلق ومنه نركب وهو نفع العين واسكان الخيم واخسره
 باء وقد تبدل الباء ياء وحكي اللجاني شئت العين منها حكي ذلك ابو الطيب
 اللقوي عنه فحصلت لغات وفسره بانه عظمه كالخرد له في اسفل العلب
 عند العجز وهو من الرالعصم ويصح ان جان قيل وما هو يا رسول الله قال
 مثل حبه خردل منه ينشأ وجه من قال يبلى طاهر قوله تعالى كل من عليها
 فان وهو قول المزني وناول الحديث فقال خلق الله الملائق لاعدت منه
 ما خلق بعضه بعض من منه ما انى بعضه ببعض ومنه ما انشاء لا بعض وقد
 حكم الله بالموت على جميع خلقه فقال سوف اكم ملك الموت فاذا لم يبق الملك
 الموت نوافه انه بلا ملك موت وغير مستنكر ان يكون كذلك يعني الله
 الانسان بالتراب فاذا لم يبق الا عجب الذب انشاء الله بالتراب كما انات
 ملك الموت بلا ملك الموت انتهى ولا يشكل عليه روايه مسلم المحري ان
 في الانسان عظمًا لا تاكله الارض ابرامنه نركب يوم القيمة قالوا
 اي عظمه يا رسول الله قال عجب الذب لانه ليس في الحديث تعرض
 الاعدم فتا به بالارض والمزني يقول به وليس فيه تعرض لنا به
 لغير الارض والبلاد منه وقد وافقه ابن قتيبه وقال انه اخر ما يبلى

القرظبي

والقول الاصحح

جلا وكلما
 نادها بعدنا
 بقاء بعد الموت
 ك وشعور
 نوع الانسان
 الفلاسفة
 بان الظاهر
 وانى الحامل
 من النفس
 لم الاجساد
 ان يجعل جاهل
 لعلم ما وراء
 معدوله ويجعل
 وذلك غفله
 وحقيقه
 فاننا ومن اطلع على
 يسهم في ليس
 عليه ونجوه فيه
 لاجماع من يار
 فبا عند اليه
 لوالد المصنف
 ليجعل العاقد
 ن اول يكون من
 من المستثنى كما
 ن الاستسنا

لله

من الميت ولم تتعرضوا لوقت فنادى العجب هل هو عندنا العالم او قتل ذلك
 وكلاهما محتمل والاقوي في النظر انه لا يلي عملا بطاهر الحديث وبشهادة
 ما صح في الحديث انه ينزل من السماء ما ينبتون منه كما نبت البقل وقد قال تعالى
 وانزلنا من السماء ماء باركا فابتننا به حنات وحب انحصيد والحق اسفات
 فما طلع نصير رزقا للعباد واحيينا به بلده ميتا كذلك الخروج وقد قال بعض
 العلماء ان عجب الذنب بالنسبة الى جسم الانسان كاللبد بالنسبة الى جسم
 انسان ولهذا قال تعالى لذلك الخروج فان قيل فما فائدة انفا هذا العظم
 دون سائر الجسد اجاب بن عمير قال الله سبحانه في هذا سر لا يعلمه الا
 من عنده الوجود من عدم لا يحتاج الى ان يكون له علة شي منى عليه ولا خبير فان
 ملك هذا يجوز ان يكون الباري سبحانه جعل ذلك للملائكة علامة على انه
 لمحي كل انسان بجواهر باعيا نفا ولا يجعل العلم للملائكة بذلك الا بقا عظم
 من كل شي يعلم انه انما اراد بذلك اعلم الارواح الى تلك الايمان التي
 هذا جزء منها كما انه لما امانت غزرا وحوان التي عظام احمار وكساها لعلم
 ان هذا المتأذى لك اللحم لا غير ولو ابقا شي لجوزت للملائكة ان يكون الامان
 للارواح الى امثال الاجساد الى اعيانها **مر** وحقيقة الروح لم تعلم على
 محمد صلى الله عليه وسلم بهيكل عنها **مر** هذه طريقة المخاطبين كما تحمد رضى الله
 عنه فانه قال الروح شي استأثره به ولم يطلع عليه احد من خلقه
 فلا يجوز البيان عنه باكثر من موجود لقوله تعالى قل الروح من امر ربي
 وعلى ذلك جرى خلق من ايمه الفتير كما لعالي وان عطية كالشيخ سباب
 الدين السهروردي بعد ذكره كلام الناس في الروح وكان اولي الاساكر
 عن ذلك والنادب بادب النبي صلى الله عليه السلام وذكر ما قاله احميد
 قلت **وعليه** جلا قوله تعالى قل الروح من امر ربي ولم يامر ان يبينه
 لهم واما المتكلمون على الروح فاجابوا عن هذه الشبهة بوجه احدها
 ان اليهود كانوا قد كانوا احاب عنها فليس ينبغي وان لم يحب خصوصه
 فلم يحب لان الله لم ياذر فيه وما انزل عليه بيانه في وقته ما كيد المعجزته

وتصرفا لما تقدم من وصفه في كتبهم لانه لا يمكن الكلام فيه وانسيها
 انهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم سوال عجيب وعلينا ان كان الروح
 يقال بالاشارة على روح الانسان وحريكه وملاكه يقال له الروح
 ووصف من الملائكة والقران وعيسى بن مريم فقصد اليهود ان يسألوه فياي
 شيء اجابهم قالوا ليس هذا في الجواب بجلا فاسالوه بجلا فان مررتي
 لتصدق علي كل واحد من سميات الروح وقال عبد الجليل القصري في سبب
 الايمان وكان من ذوي المعارف والاحوال اختلف الناس في معرفة الروح
 فقيل لا تعلم اصلا لقوله تعالى من امر ربي قال وقال بهذا ارادته ان يعرف
 ولا يحاط بمقداره واما انكار معرفته اصلا من جميع الوجوه فذلك جهل
 عظيم ممن قاله فانه يعرف بالوجود بالضرورة قال والايه التي اخرج بها
 حجة عليه فان الحواش بقوله من امر ربي على حبل السوال عن روح يقول
 اليهوديا بالانسان ما الروح فاجابهم بمن ولم يسألوه عن وجوده فقول نعم
 او لا كيف هو لا اجاب امر على صفته كذا ولو كان لا اجابهم بصفته اذ انا
 ربه حينئذ عنه فتزك قل هو الله احد قال واروح امر من امر الله والامر
 هو الصانع عن الارادة فالروح ارادة منه ان يكون على هذه الصورة فهو
 كله الله وذكر الشيخ شهاب الدين السهروردي انساك الصوفية
 وخوض غرهم في الروح ثم قال ويجوز ان يكون كلامهم في ذلك بمثابة التناوير
 لكلام الله حينئذ في تفسيره وجوزنا واوله اذ لا يسوغ القول في التفسير
 الا نقلا واما التاويل فتمتد لعقول ابيه بالباع الطويل وهو ذكر
 ما عتبه الايه من غير القطع بذلك قال واذا كان كذلك فللعقول فيه
 وجه وعمل وتوزع في ذلك بان هذا ظاهر اذا لم يكن في الايه ما يمنع
 القول فيها لكن ظاهرها المنع من السوال عن الروح واخص ما يطلب
 العلم في تدليل قوله وما ايتت من العلم الا قليلا اي فاحطوا حكم الروح
 من الكفا الذي لم توتوه ولا تسالوا عنه فانه سر من اسرارهم ومنهم
 من حل قوله من امر ربي على ان المراد به كون الروح من عالم الاسرار

او قل ذلك
 ب وبتهد له
 ل وقد قال تعالى
 لولا اسفات
 وقد قال بعض
 لنتبه الى جسم
 انما هذا العظم
 سر لا يعلمه ان
 به ولا يخبره فان
 علامه على انه
 بالانسان عظم
 الايمان التي
 كماها لعلم
 ان يكون الحواش
 روح لم تعلم على
 في حيد رضى الله
 هذا من حيلته
 ح من امر ربي
 في الشيخ شهاب
 في الاول انساك
 ما قاله احميد
 لم يره ان يبينه
 في احدها
 في خصوصه
 ما كيد المعجزة

وهو عالم البعب وعالم الملكوت ومقابلته عالم اخلق الذي هو عالم التوان
وعالم الملك وحل قوله تعالى الاله اخلق والامر على العالمين المذكورين
واراد بعالم الامر عالم المجردين لان وجدت بمراد الامر الذي هو قول
كن ومقابلته الحسميات واذا كان الروح مراتب الامر فقد انفتح باب
البلاد فيها نذهب كثير من الصوفية الي انها ليست بحشم ولا عرض بل حرم
بمجرد قام بنفسه غير متخيز وله تعلق خاص بالبدن للتدبير والحريك
غير داخل في البدن ولا خارج عنه وهذا هو رأي الفلاسفة وذهب
جمهور المشككين ليل انه جسم لطيف قال امام الحرمين شريك الاجسام البدن
ولا خارج عنه وهذا الكيفية اشناك الما بالعود الاخضر وقال النووي
في شرح مسلم انه الامع عند اصحابنا وذهب كثير منهم الى انه عرض وانما هو
اجبوه القصار البدن بوجودها حيا قال السهروردي ويرد على هذا الجواب
الداله على انه جسم لما ورد منه من الهبوط والعود والتردد في البرزخ
والارض لا توصف هذه الاوصاف ونقلهم عن الصوفية المساك مرادهم
الاندمون والافقدتكم علا المتأخرون فقال الشيخ العارفين ابو الحسن
التاذلي رضي الله عنه من كان علم الروح وغيره ما ذكره وما لم يذكره لم يخط
به اختصاصه العليا بل البدي اعلى وقد وقع في عظيمين بحيل اوليا الله اذ سقم
بالصعود عن ذلك وطن يربه انه منعهم ولتفحوز ان تضيق على محسب
ويبري به التكذب الى القدر والمسح بقوله عن اليهود او عن العرب كما
ضمن الخلفان وسلبوا عن الروح قل الروح من امر ربي فالدليل لك هنا
على جعل الصديقين واهل خاصه الله العليا والسف من هذا ان السؤال
يقع باربعه احرف بهل وكيف ولم ومن فضل يقع السؤال به عن الشيء
وقد يقع السؤال عن حال اموجود هو او معدوم وقد عرفنا وجوده من قبل ولولا ذلك لما قال وسلبوا
الشيء ولم عن علمه عن الروح صبت انهم عرفوا وجوده فطرحوا هذا وليس فيها سوال عن حال
وليس في الايه من ذلك وان كان قلنا فيها بعضه كيف هو ولا سوال عن العلم لم كذا وكذا ولو كان سوالهم عن هذين لما
قلنا بعضه بل الروح وجوده تنوعوا بقوله قل الروح من امر ربي صبت ان السؤال انما كان عن الشيء من
او معدوم

ان

ابن هو بدليل الجواب والبيان الظاهر الثاني بقوله تعالى قل الروح من
 امر ربي ثبتت ان التسوال اما كان اذا الرسول عليه الصلاة والسلام عالم
 بما سألوا عنه فاجاب عن الله سبحانه بذلك كما يقول ادم نسلك عنه وهم
 المسوال السوال فقال ادم من تراب فادار حتى الجواب فتع وليس يرجع
 العذر الا لفهم عظيم من الحق العظيم الذي لا مرد له فكيف يزعم الراعي
 انه لا يعرف ولا يجوز ان يعرف فكذا وحب الله سبحانه وتعالى علمه
 ولا مثل له ولو ضيعنا ما كنا كفاؤا الوعساء فكيف بوجود مخلوق امثاله
 كتبه هذا غير الجمل ان يقال لا يجوز ان يعرف من له المثل والظهير وهو
 روح ووجب معرفته من لا يشبه له ولا نظيره والذي يقول به ان الله تعالى سريرا
 واسع فما الوهم والبلق بما انكم لوضوحها وسدك ظهورها انتمى واصله
 ان المقدار الذي يبقى ان يطلب من يعرف الروح انها هو عالمه ومن ابن هو
 فوجب الشئ معرفته مثل هذا من الروح وهو كون الحيوان والحركة والعقل
 مثلا ناطقا لا معرفته حقيقتهما وانما عرف الاله في عالمنا فقط اعني من ابن
 هـ ولم يقع الجواب بتعريف الحقيقة وقرن الغزالي بين عالم الخلق وعالم الامر
 فان ما يقع عليه مسأحة وتقدر وهي الاجسام وعوارضها من عالم الامر
 والخلق هنا بمعنى التقدير لا بمعنى الابدان وما لا كيفية له ولا تقدير يقال له
 امر ربي وارواح البشر والملائكة من عالم الامر فاعلم الامر عبارة عن
 الموجودات المتخارجه عن الحس والخيال والحيات والامان والتصور قال
 سوه من هذا ان الروح قد يبل هو مخلوق بمعنى انه محدث وقد نسب الغاضي
 ابن العربي هذا الى لصونه واستكره نفسه العالم عالمان عالم الخلق وعالم
 الامر وان الروح من عالم الامر وقال انهم تلفقوه من الغلاسة ومنصود
 الفلاسفة منه ان الخلق ما كان كيا مقدرا والامر ما لم يكن مقدرا والروح
 عندهم لا يكون محدثا قال وقد اوضحنا ان لعالم وكل ما سوى الله مخلوق داخل
 في الكمية قال ويكاد هذا القول بخلقها على يذهب اكلوليه واعتقادا مذهب
 الغضائري في عيسى وعجب من حجابها الغزالي له قال وتصور الغاضي علما وابان

من ابن
 هـ

وعالم التوابع
 من المذكورين
 الذي هو قول
 قد انفتح باب
 ليعرض على جهر
 يبر والصريك
 نه وذهب
 باسم البدن
 قال النووي
 من وانما هو
 د على هذا الاجاز
 في دية البرزخ
 لمساك مرادم
 وبالحسن
 لم يذكر لم لخط
 اوليا الله اذ وسهم
 قضى على محض
 وعن العرب كما
 الدليل لك هذا
 هذا ان السوال
 مع عن الشئ
 ما قال ويلايك
 سوال عن احوال
 عن هذين لما
 ما كان عن الشئ من

ان

انما مخلوقه بالدليل وانشاد الى ان اعرض وما ال المحوي الى انما جسم تعويلا
على ظواهر الشرع فما اضاف اليها من الاعمال والاستقال والاقل من الجنات
وما اجتمعها الى انما فارق البدن وهي عرض معنوم مجرد عن الجسم مضاف اليه
هذه الاوصاف لها الواسع على الاعراض ولعل التي صلى الله عليه وسلم
انما انشاد الى هذا بقوله في الصحيح كل ابن ادم جلي الا يجلب لذب منه خلق ومنه
يركب قال ولما تعارضت هذه الاعراض المتشاكلات لوقوف قوم غيا والمحصل من
ذلك كله امران احدهما انما بالدليل القاطع العقلي مخلوق ويغز جاهد ذلك
والثاني انما بالدليل القاطع السمي ياتيه لانها تمام النظر بعد في انما
جوهر او عرض محل جراد والا فوي انما عرض فان العامل على الالفاظ وانما
وصرفنا الى الجواز اقرب في النظر من الاضطراب في الامدله العقلية التي توجب
انما لا تقوم بنفسها قلنا **وصفها كما في** ابو عبد الله محمد بن اسحق بن عمار
كما با في الروح والشرع ذكره عن الامام محمد بن نصر المروزي اجماع المسلمين
على ان الروح التي في ان ادم مخلوقه وانما يذكر القول بقدمها عن بعض علماء الرضا
والمصنفه وقال امام احمد بن حنبل في الرسالة النظامية انه جمع فيه كما باسماء
كتاب الشرع انه يشمل على درسين ان ورقه **ص** وكرامات الاوليا حتى
قال المشرك ولا يفتنون الى محو ولد دون **الدم** كون الكرامات حقا هو قول
اهل الحق حتى قال ابو تراب النخعي من لا يؤمن بها فقد كفر ولعله روى كعب بن الجراح
والدليل على الخوار انه لا يلزم من فرضه محال والدليل على الوضوح قصة اصحاب
الكهف ولم يكونوا النبياء بالاجتماع وكذلك كرامات مريم على السلام متواتر
ولم تكن بيته عند الجمهور لقوله تعالى وانه صدقته اجماعا وادعى النووي
الدين على من وجبه **الجمهور** وشهد له ان الملائكة حاطرة بالرحي قال تعالى وادعنا الى الله بالهدى
وتسوية الانسا ان الله اصطفاك لان الله سبحانه في له صانع الالسا والذرا وقع النور في
ذلك زمان امام الحسين في الارشاد فانما ادعى الاجماع على عدم انبوه اصل
الكهف ثم قال وكذلك مريم وطرف الشيخ الاجماع فما ايضا وليس لذلك

بلغ

ولو كانت نسبة لما عرفت عن
وتروها بالوصف الا على الى
سالم سلف ذلك لان روية
الدين على من وجبه **الجمهور**

و

ومعنى ان المؤمن مراده انما كنت بنبيه لا دعوى الجاه وتقل ابن حزم
عن اس فورك عن الأشعرى انه كان يقول في النساء الاربع نبيك وتوفيت
بعقل الخفتين في عهد هذا القتل عند قال فان صح فلعلمه مع حديث
لم تك مع النساء الاربع ولم يتسمع تفصيل احدث فانه ذكره من حديث
وناطه ولا يمكن القول بانها من نيات والقول نبيوه مرهم انما نقول اذا
فتنا النبي لمن نوحى اليه واطلقنا فاما اذا قدمه امر حاضر وهو الوحي
بالسرعة كما نسر أحكم فلا وانا اطلت في هذا الموضوع لاني است من سبب
للا اشعرية القول بنونا من غير تحقق ادعت هذا وقد استعاض
في العالم وقوع الخوارق من الصحابة والتابعين من عدم ولم يزل يسان
النساء والصديقين الصدوقين في الصحابة ان النبي صلى الله عليه
قال فما رجل يسوق بصره فدخل عليها اذا التفت اليه فقالت اني اخلق
لهذا ما خلفت الخرب فقال الناس حان الله بغير شك قال النبي
صلى الله عليه وسلم امنت بهذا وابوكرو وعموما صانم وحليه الاولى
لمني نعم والصفوة الى الفرج وعمرها مجموعة لذلك وللدليل الجرح في
كناه بمراتب الصالحين والمنكرين لها كلها المعتزلة ومنهم من نقل
عنهم انما انكروا خرف العادات وبالوا بما جرك لمريم عليها السلام ونحوه
ناه كان ارهاضا للنبوة عيسى يعني نائيشا وهو بالصاد الهلله ساخر
من الرمس وهو التياق الاول من الحيايط فنكون من مهدمات النبوه و
مخراة وما جرك في زمن بني كاهضه الذي عنده علم الكتاب لعرض بلقيس
جعلوه معجرا لذلك النبي مستند في ذلك الى ان الخوارج لعند الهنيسا
بودى لانا الناس النبي بغيره واجب بالفرق بين المعجزة والآيات فان
الهنيسا ما موردون باظهارها والتدري بها بخلاف الكرامه وتميز النبي
عنه بدعوى النبوه وقيل باحتار الحارق وقيل غير ذلك ثم القائلون
بالكرامات اختلفوا هل نعم سبب الخوارق ام بعض ذلك بالم يظهر
معجزة لبي فالجهد وعلي العميم وذهب بعض اصحابنا الى ان كل ما

في الاما حسم تعويلا
والاقل من الجنات
من الجسم نضاف اليه
صلى الله عليه وسلم
لذبت منه طوق ومنه
نوم غرا والمصل من
وق ولا يفرجا حد ذلك
لظن بعد في انصا
اصل على المناظ وبارها
دله العقلية التي توب
الله محمد بن اسحق بن سفيان
الروزي اجماع المسلمين
بما عن بعض علماء الرافضة
نه جمع فيه كتابا باسمه
الكرامات الاوليات حتى
لكرامات حقا هو قول
لكن ولعله رى كذب السيد
على الوقوع قصة اصحاب
م عم على السلام تتوان
فاما وادعي النوركي
فصير نورا بنبيه عن
و ادعوا بالامام عليهم
من وقع النور في
هل عدم النبوه اصل
نضا وليس لذلك

م

وقع معجمه لشيء يصح ان يقع كرامه لولي كاحيا الموتي قلب العصا حية
 وقلب البحر ونحوه وهذا هو مذهب الاستاذ ابي اسحق وبه يظهر علقا
 الامام محمد بن ابي عمير وغيره ممن نقل عنه اسرارها على الاطلاق كالمعتاد والذ
 رايته في كنبه الصريح باياتها الا انها لا تبلغ مبلغ المعجزات اتمارقه
 بفرقه بنو اميين المعجمه قال وكلما كان قدره من معجمه لشيء الجوز ظهور مثله
 كرامه لولي قال وانما مبالغ الكرامات اجابه دعواه وموافقا ما ياتي
 بآيه في غير موضع المباح وعمودك ما لا يخط عن فرق العادات وهكذا
 حكاة عنه امام الحرمين والامدي في ابيكار الامكار وهذا هو عن ما قال
 المصنف عن المشيرى فقال في رساله ان كثيرا من القدروات يعلم اليوم قطعا
 انه لا يجوز ان يظهر كرامه لولي لضروره او شبه ضروره يعلم ذلك قبرا
 حصول انسان من الوين وقلب جامد بينهما واسئال هذا التامنى والى قلب
 الحماد اشار المصنف بقوله نحو وشعب منه في امرين احدهما مغايرته
 بين هذا القول وقول الاستاذ كما فعله في منع الموانع ولهذا لم يتفله
 هنا عن الاستاذ مع انه اقدم منه واحق بالذكر تايها اعتقاد ان
 هذا قيد في الحوازل المطلقة فقال في منع الموانع الكبير ولهذا يصح ان
 قولهم ما جاز ان يكون معجمه لشيء فانما ان يكون كرامه لولي ليس عامومه
 وان قول من قال لا يفارق المعجمه الكرامه الا بالتحدي ليس على وجه
قلت وليس كما ظن بل هذا الذي قاله المشيرى مذهب ضعيف والجمهور
 على خلافه وقد اكره على المشيرى حتى وله اجوبه في كتابه المرشد فقال
 قال بعض الامجد ما وقع معجمه لشيء لا يجوز تقديره ونوعه كرامه
 لولي كقلب العصا ثعبانا واحياء الميتى والصحيح يجوز حمله خوارق
 العادات كرامه للادبيا هذا النظمه وذكر امام الحرمين في المرشاد مثله
 وما بعده شراحه وقال النووي في شرح مسلم في باب البر والصلة ان الكرامات
 لجوز خوارق العادات على جميع انواعها ومنه بعضه وادعى ان المختص مثل
 اجابه دعواه ونحوه وهذا غلط من تأليه وانما المراد بل الصواب حرما لقلب

البحر

الموعيا
 زعموا
 الا ان
 فان
 ولا ي
 سمعوا
 عات
 بعدهم
 بالحد
 ويره
 اليوم
 دين
 اذا
 هذا
 واجبا
 عاده
 ونحوه
 بن الط
 ان بر
 عظيمي
 مجلس
 عليه
 قلت
 من الموع
 الغار

الذي قلب العصا حية
فمن به يظهر على
الاطلاق كالمعتاد والله
بلغ المعجزات اتحاده
لكني الجوز ظهوره مثله
دعوه أو موافاة ما بين
وق العادات وهكذا
وهذا هو عن ما قال
تدورات يعلم التورم
ضرون يعلم ذلك في
بذاته انتهى والى قلب
من أحدها مغايرة
لوانع ولهذا لم يتله
بأنها اعتاد ان
الكبر ولهذا يصح ان
له لولي ليس عاومه
لخدي ليس على
بمذهب ضعيف والمجرب
في كتابه المرشد فقال
وتوعه كرامة
مع محور حله خوارق
مخرب في المرشد مثله
له والصله ان الكرام
م وادعي المختص مثل
الى الصواب خرايا

البحران

البحران ونحوه انتهى وقال المتفرج بعد حكاية مذهب الساد وغيره وهو
زعموا ان قول النبي لا ياتي احد مثل ما انت به ممنوع وفوع شي من معجزات
الانبياء على ايدي لا وليا للايودكي الى تكذب من منته صدفة وهذا اندفع
فان نخدي النبي مقيد بانه لا يظهر ما اتى به على يد من يعنى معارضته وسنا قصته
ولا على مفتر كذاب والدليل عليه ان ظهور جنس واحد من المعجزات على يد
مجموع لا صدق في بون مجموع من ظهر على يد من ذلك الجنس قبله وفي المسئلة مذهب
ت صار له ان يطال في شرح البخاري وهو الفصل بين زمان لاسيا وما
بعدهم فقال في حديث خبيث لما ائير راي ياكل من قطف عيب وانه لم يوق
بالحديث وما يمكن من عمر قال ان يطال محمد ائير ان يكون ايه الله تعالى على الكفار
ورها نا لنبية صلى الله عليه وسلم من اجل ما كانوا عليه من تلايه فاما من يدعي
اليوم مثل هذا بين طهارتي المسلمين ليس كذلك وجه اذا المسلمون قد دخلوا في
دين الله افرانجا فاي معنى لا طهارا ايه عدم لاسيا وقد تشكك به المزاب القابل
اذا جاز ظهور هذه الخوارق على يد غير النبي فكيف صدقها من بي فلولم يكن في
هذا القول الارفع الارتيان عن قلوب اهل التصير واحمل لجان قطع الله
واجبا فكيف ولا معنى لها في الاسلام بعدنا صله الا ان يكون ذلك مما لا خرق
عاده ولا يعلب عيائل اكرام الله عبه باجابه دعوه في امر غير وذنق باس بارك
ونحوه قال وقد اخبرني بو عمر ان العصبه انما فقط بالغير وان انه وقف بالخر
بن الطيب الباقلا في علي حوسه هذه المعجزات فقال له ارايت ان قالت لنا المعتزله
ان برها تانا على صحيح مذهبنا وما ندعه من المسائل المحال انه لكم ظهوره ايه
عليدي رجل صالح منا قال ابو عمران فاطرق عني ومطلي الخواب ثم افضته في
مجلس اخر فقال لي كل ما اعرض من هذه الاشياء شي من امر الدين والسنن او ما
عليه حج العلم فلا تقبل اصلا على اي طريق جا وهذا اخر ما رجح اليه ان الطيب
قلت وقد وقت للعاقي ابي بكر على مصنف في مجلد سماه البيان في الفرق
من المعجزات والكرامات والتمج والشعبه قال في خطبه قد كان بعض اصحابنا
المعاد بعد ذكرنا من انكار شيخنا ابي محمد عبده من في زيد القيراني رحمه الله

صحيح

للكرامات فلم ثبت عليه عندنا وعلله ان قال ذلك فانما انكر منه ما عدا
 انار مثله فانما لا خير للكرامات للصالحين جميع المجانس وبمثل ساير الامت
 الرسل علم السلام او لعله انكر ذلك لثبوت من لا يجوز ظهوره على مثله لان في فضل
 علمه وما يعرفه من ربه واطلاعه ما يعد عندنا خلافا في هذا الباب انتهى
 وما صار اليه ابن بطال قد حكاه القاضي ابو الفرج النهرواني في كتاب اكليل
 الصالح فقال وكان يوكرن الاختاد من جلله المعتره لجزية الكرامات اذا ادب
 على وجه يرجع الى النبي صلى الله عليه وسلم والسائر بصحة رسالته قال ورايت من
 شاهده من نظار المعتره لخير اطهاره للصالحين وعلى امي الارباب الخاصين قال
 ومن المتكلمين من اجاز ظهورها على يدين يدعي الربوبية على وجه الفتنة وتغلظ
 الحجة كما لم يرد في امر الدجال ولا خير ذلك على يدعي النبوة لما فيه من تضاد
 الادله انتهى **سردع** نفع الكرامة باختيار الوالي وطلبه على الصحيح

عند اصحابنا المتكلمين وقيل لا يقع باختيارهم وطلبه قاله النووي وقال
 اصحاب القاضي نكرامه لا تشهدا لولاية على القطع للامان العواقب وقال ابو
 محمد هيبته كخوفه وقد بشر النبي صلى الله عليه وسلم العترة بالحنه قال الشيخ
 سواب الدين المشهور ورد في من ظهر على يده شي من الخوارق وهو على غير الاثرام
 باحكام البيعة فهو زنديق والذي يظهر له مكر واستدراج قال بعضهم وقد يكون من
 لم تكلف له افضل من كشف عن غيبه وبشر ذلك ان الذي يكاشف شي من القدر
 وخرق العاك انما يكاشف به لقوى ايمانه ومنت خبائه وفوق هذا احوام
 اربعة اكبر عن قلوبهم وبشر بواطنهم روح اليقين وهو المعرفه فلا
 حاجة لهم الى مدد من الخوارق ولهذا المعنى لم يكثر في الصحابة الكرامات كثرها
 فمن بعدهم لانهم بركة مجالستهم للنبي صلى الله عليه وسلم وشاهدهتهم نزول الوحي
 وورد الملائكة واطيط الكرامات تنورت بواطنهم وعابنوا الاخره وزهدوا في
 الدنيا وركت لغوئهم وانصقلت قلوبهم فاستمتعوا بما اعطوا عن ذلك
 قال علي رضي الله عنه لو كشف العظام ما اردت نبتا واما المتعجب للقدرة
 فيقوي يقينه بالانه محبوب بالحكمة عن القدره قال ومن هذا قول بعضهم سي

ويجمع من ذلك قوله

على ائمة اقوام يعينهم ومات من العطش اقوام أقوى منهم فقينا قال والسرفه
ان الذي كوشف بالندى والايات كان في استعداده ضعف فكوشف ليعوي
نفسه ومن رزق كال الاستعداد لم يلحق الى كمال الفصح بل كشف له الندى ورفع
حجاب الحشيه ليزداد يقينه في مطاوي الانكسار وكما وذلك الانكسار والافتعال
هو غاية الاتصال مقبول بعضهم الاستسلام عند اللاتي جراه والابتساط في محل
الانس عن والياد بالهرب من علم الدنو وصله **تمه** انما يعرف المصنف
الكرامه لان تعريفها يعلم من تعريف المعرفه فيما سبق **ص** ولا يكثر احد من اهل
الصله **ش** اي لشي من الدرب كذا جعله القصري من سبع اليمان واورد فيه حديث
قلبت من اصل اليمان الكف عن من قال لا اله الا الله ولا يكثر يدب ولا يخرج من
الايان بهل قال فعمل الكف عن اهل التوحيد اصلا من اصول اليمان ومن لا
يرى ذلك فهو من اهل الربيع والصلال الذين تكفرون بالذب غلوا في تعظيم الذب
حتى خرجوا عن احد فكن في كتاب التوضيح والنييه للفاطمي محمد بن حيان ما عبد
الرحمن بن داود والعباس بن احدثين الازهره لسالت احدين جبل عن حديث
لا يكثر احد من اهل التوحيد يدب فقال موضوع اصله كبيت عدت النبي صلى الله
عليه وسلم من ترك الصلاة فقد كفر وفي وجه هذا عن احد نظر فان معناه ما تبين
الصحيح عن عمار بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم في بيعه الكتاب بصوت
على ان لا تسركوا بالله شيا ولا تسرقوا ولا تزفوا في وفي منكم فاجر على الله وراساب
من ذلك شيا فعوقب فهو كما رآه ومن اصاب من ذلك شيا فسره الله عليه فهو الى
الله ان شاغفر له وان شاغذبه وروي اليه في سند صحيح ان ابا بن عبد الله انه سئل
هل كنتم تسبون الذنوب كثيرا او شركا او نفاقا قال معاذ الله ونكا نقول مومنين
مذنبين واما حديث من ترك الصلاة فقد كفر فلا يمكن اجراءه على ظاهره لغايبه
ما ذكرنا فلا بد من اويله اما على ان يعامل معاملة المزدني وجوب القتل
ولهذا حضر الصلاة بالذكر كما قاله النبي واما على انه تركها اول بابيه الكفر
لان اعتياد ذلك يودي الى جهودها فاطلق عليه اسم النفاذ كما قاله ابن حبان
في صحيحه قال ولو كان ترك الصلاة كرا لما امر بالساج قضايه وجعله كفاره

من

لك فانما انكر منه ما عد
وسمى سائر ايات
وه على مثله ان في فصل
فه في هذا الباب انتهى
المهر واني في كتاب اجليس
بها الكرامات اذا ادب
وسالته قال ورايت من
بني الابرار المخلص قال
على وجه العنته وتغليظ
على انبوه لما فيه من تضاد
بلي وطلبه على الصحيح
قاله النووي وقال
من العواقب وقال ابو
شريحه بالختمه قال الشيخ
وهو على غير الالزام
قال بعضهم وقد يكون
كاشف بشي من القدر
نه وفوق هولا اقوام
من وصفوا المعرفه فلا
تجاهبه الكرامات كرتقا
وشاهدتهم نزول الوحي
نوا الاخره وزهدوا في
عقوبات اعطوا عن ذلك
ما المتعجب للندى
فرا قول بعضهم سي

على

دون تحديد ايمان اذا علمت هذا فمهما امران احدهما في بيان المراد هذه العبا
وقد قال والد الصنف رحمة الله معني هذه العبا انما لا تكفر بالذنوب التي
في المعاصي كالزنا والسرقة وشرب الخمر خلا فاللغز ارجح حيث كثر وهم اما تكفير بعض
المبتدعة لعقيدته بمعنى كرهه حيث تعضي الحال القطع بذلك او ترجحه فلا يدخل
في ذلك وهو خارج بقولنا مذنب غير اني اقول سبوا وهو انه مادام الانسان
لنعتقد سبها ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يعرض عليه
بذمه ان لم يكن في مصادره لذلك لا يكفر وان كانت مضاه له فاذ اذ اذ اذ غفلة
عزوا واعتاده للشركاء من ستمت فارجوان ذلك كنيته في الاسلام واكثر اهل الله
كذلك وكون كسمل ارتد ثم اسلم الا ان يقال ما كرهه لا بد في اسلامه من توبته
عنه فهذا محل نظر وجميع هذه العقائد التي كثر بها اهل القبلة قد لا يعتقد صاحبها
الا حين يخشع فيا لشبهه تعرض له او يجادل او غير ذلك وفي اكثر الاوقات تفعل
عنا وهو اذ اكره للشركاء من لا سيما عند الموت انتهى لكن ابن القسيري جعله في
العقائد ^{قال} في المرشد من كان من اهل القبلة وانما يشي من البدع كالمجتمعة ^{في القوم}
وغرهم هل كثر في الاصحاب فيه طريقان وكلام الاشعري مشعر بها واظن
مذهبه ترك التكفير وهو اختيارنا الثاني في قول قول اجمع المسلمون على تكفير
قائله او فعله فعلا اجمعوا على تكفير فاعله كرهناه والافلا والما فيه تكفير
المتاولين ومثال المتكلمة من قال ان الله ليس بعالم كفر اجماع الامة على تكفيره
ومن قال هو عالم وليس له علم فهذا موضع اختلاف اذ لا اجماع هنا خلافة عنه ومن
قال تكفير المتاولين يلزمه ان كره اصحابه في نفي البقا ايضا كما كثر في نفي العلم
وعنه من السبل المختلف فيا قال واذا لم تكفر فلا اقل من المنفق والسبيل ومن
اصحابنا من لا يرى المنفق ايضا قال وهذه الطريقة التي هي في التكفير مبني
على ان الشيء الواحد يجوز ان يكون معلوما من وجه مجهول من وجه اخر انتهى
الذي يبين معنى هذه العبا سئلوا عن الامام الثاني وابي حنيفة والاشعري
فاما ابو حنيفة فوقع عنه التصريح به ولذلك الاشعري قال في كتاب المنال
ان المسلمين اختلفوا بعد دينهم صلى الله عليه وسلم في اشيا ضلك بعضهم بعضا وبرا

نعيم

بعضهم عن بعض فصاروا فرقا شديدا لان الاسلام يعنى جميعهم انتهى وقال الشيخ
 عز الدين في التواعد رجوع الاشعري ضد موته عن تكفير اهل القبلة لان الجاهل بالاسلام
 ليس حجة بالموصوفات وقال اختصا في بيان والمشار اليه واحد وقال القاضي ابن
 العربي حلفنا القمان في احوال المناولين على قولين فذهب شيخ السنه واليه
 صعدوا القاضي في اشهر قولهما ان الكفر يخص الجاحد والمادول ليس كما زو اما الشافعي
 فاحذ ذلك من قوله لا ارد سواده اهل البدع والاهواء الا تخاطبه فانهم يعتقدون
 حوارا لتزده اولياهم على اعدائهم زورا وقال بعضهم هذا لا يدل على اطلاق عدم
 التكفير اذ لا يلزم من عدم تكفير اهل البدع والاهواء عدم التكفير مطلقا فان مخالفته
 الحق في الديانات فان توجب البدعه والضلالة وان توجب التكفير والمخالفة
 في الاول هو المسي باهل البدع والاهواء دون الباقي قلت **وتدفع** من الشافعي
 اطلاق القول بتكفير العالم بغير القرآن لكن جمهور اصحابه اولوه على كبر ان التكفير
 له النووي وغيره وحكي ابن المنذر عن الشافعي ان القدرى لا يشتاب ذكره
 القاضي عياض في النفا واما مالك واحد فقد نقل عنها ما يوهم الخلاف في ذلك
 وقال ابن العربي من اعظم اصول الايمان القدر من اكره فقد كفر نص عليه مالك
 فانه سئل عن نجاح القدرية فقال قد قال الله تعالى ولعبد من خيرا من شرك وقال
 القاضي عياض اكثر قول مالك واصحابه ترك القول بتكفيرهم لكن يودبون ويسننون
 واما احد منقول عند القاضي عياض تكفيرهم وقال ان عليه اكثر التثني ونقل عنه
 تكفير تارك الصلاة وان اعتد وجوبا واحج بعضهم على عدم التكفير بقوله صلى الله
 عليه وسلم اذا قال الرجل لا حية با كافر فقد باء بها احدهما ولانا لو كفرناه لكفرنا
 بعض اصحابنا في نفي البقا والنجس ولان الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة بحج الرسول
 به دلش المراد بالضرورة ضرورة العقل بل انه لشهرته والاسماع عليه كالضرورة
 كالصلاة والزكاة وعلى هذا فلا كفر احد من اهل القبلة لان كونهم جاحدين لما جابه
 الرسول غير معلوم بالضرورة بل بالنظر اى لم يشهدوا بشهاد ايصير به كالضرورة
 ولم تنق عليه وهذا الحق جدي سني على تفسير المتكلمين الايمان بما علم انه من دين محمد
 صلى الله عليه وسلم بالضرورة كما سبق تقريره وقد قال القاضي في كتابه السني ما كفا المادولين

بان المراد منه العا
 لا تكفر بالذنوب التي
 وهم اما تكفير بعض
 وترجيحه فلا يدخل
 مادام الانسان
 وما يعرض في طيه
 لك فاذا وصفتة
 لام واكثر اهل الله
 في اسلامه من توبته
 قد لا يعتقد صاحب
 اكثر الاوقات بفعل
 التفسيرى جعله في
 بدع كالمجتمعة **والقورم**
 مشعر بها واظن
 المسلمون على تكفير
 والما فيه تكفير
 ع الامة على تكفيره
 هنا خلافة محمد بن
 كالكفر في نفي العلم
 في الصلح ومن
 في نفي التكفير مبسبه
 وجه اخر انتهى و
 في حيفه والاشعري
 في كتاب المنالان
 ملك بعضهم بعضا ورا

بعض

اما على الوعد والوعيد والردية وخلق الامعالي وبقا الامراض والتوليد وسرهما
 من لدن تايق فالنوع من اكله المتداولين فيها اوضح اذ ليس في الجمل شي من ذلك جعل الله
 تعالى ولا اجمع المسلمون على الكفار من جعل بها شيا وقد نقله عنه القاضي عياض وغيره
قلت ولعل هذا ما خد السبع من الازمة فيناه انه لا يكثر مثبت كجمله قال ولا ياله
 من كفرهم المارسته لما عليه الناس وحمل بعضهم كلام القاضي السابق فيمن جعل شيا
 منها امانا كل جعلته وكان عليه به على خلاف ما عليه اهل السنة فجملة هذا جعل يركب
 فهو اسد من جملة لسيطا واطلق المتدي في التكبير حكاه قولين ثم قال والحق
 التفصيل وهو ان ما كان من البدع المضللة والاقوال المهلكة يرجع الى اعتقاد وجود
 الله غير الله وحلوله في بعض الاشخاص كما في سب بعض علماء الشيعة او الى اتيار
 ارساله او الى استباحة المحرمات ولا يعرف خلافا بين المشايخ في التكبير وما
 ما عدا ذلك من المقالات المختلفة فلا يمنع ان يكون معتقدا مستدعا غير كاذب وذلك
 لانه لو توقف الايمان على امر غير التصديق بالله ورسوله وما جابه من معرفة المسائل
 المختلف فيها في اصول الديانات كما عددناه لكان الواجب على النبي صلى الله عليه وسلم
 ان يطالب الخلق بمعرفته كالشرايين ولم يستقل ذلك وحري عليه الصحابة والاتباع
 فالجمل به لا يكون كفر انتهى والاول المخرج بقول المصنف من اهل السنة فان صاحب
 هذه المقالات ليس منهم لكن حصة التكبير فيها ذكر ممنوع بل من انكر ما يعلم بحج
 الرسول به ضرره من تحشر العلم بالمجريات وهدوت العالم ونحوه لا شك في
 كثره واعلم انه وقع في كلام الطحاوي زياده مذهب في هذه العقيدة واستغنى
 المصنف عنه فانه ان لم يكفر بدين لم يقع كلام في التكفير **فروع** من الكفر من اهل الامم
 والبدع لا يقطع مخلوده في النار وهل يقطع بدخوله اياها فيه وجهان حكاهما
 القاضي الحسين في باب امامه المراد من تعليقه وقال المولى صاك ظاهر المذهب
 انه لا يقطع به وعليه يدل كلام القاضي **مر** ولا يجوز الخروج على السلطان **ش**
 هذا الاطلاق يشمل ما اذا كان عاديا واخلاف فيه وما اذا كان جازما وهو
 المشهور في الاصول ونقلوا عن المعتزلة لحوزة بناء على ان الامام يستعمل بالظلم
 والنسق ونقل صاحب البيان من اصحابنا في باب قال اهل السنة انه لا يعزل بالجوهر وسرا

بلغ

من والتوليد وسرها
لنبي من ذلك جعل الله
القاضي مياض وغيره
بنت أخته قال ولما
سابق بين رجل شيئا
فجعله هذا جعل مركب
ولين ثم قال والحق
يرجع إلى اعتقاد وجود
الشيعة أو إلى إنكار
في التكفير وما
يستدعي غير كافر ذلك
به من معرفة المسائل
التي صلى الله عليه ولم
أصحابه والبايعون
على لقبه فأصبح
من أكر ما يعلم محي
ولم يخوف لا شك في
هذه العنقه وأسفي
من الكفر من أهل الأبرار
فيه وجهان حكاهما
صاح ظاهرا للذهب
على السلطان
إذا كان جائرا وهو
مأمون يعزل بالظلم
ولا يعزل بالجور وسرا

كان

كان الخارج عليه ما دللوا وخارجا لأن الخروج عليه جواز وهو ظاهر من المناهي في النهي
لكن كلام الأئمة لم يمتنع من المنع بالعدل ولشهادته قوله صلى الله عليه وسلم أن
أمر عليكم عبد مجدهم يعودكم إلى كتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا وأرواه مسلم في كتاب الحج
عزم الحصين وهو مفيد للطلقات وقال أبو الأضاري في باب الأمر بالمعروف
من شرحه الإرشاد إذا جاز إلى الوقت وظهر ظلمه وعصيه للمال فهل يجوز منه
من ذلك فإن كان من بنت ولايته وانعقدت أمته في طبعه وإغلاعه كلام
يأتي في باب الإمامة وإن كان متعلبا فمقدما لبعض الفقهاء والمحدثين لئلا يأنه لا يجوز
للعصية من بعده قال الإمام وعند ابن المتقلب وإن كثرت عدته من قبله فما يفعل
من الجور والظلم سبيل البغاة في الأرض والنسابة وقطاع الطريق يجوز من بعده
ورفعة بانصي المجهود كما يجوز في كل مناصب ونحوه قال القاضي والذي عليه أكثر
أصحاب الحديث الاعتقاد والطاعة لكل إمام عادل أو جابر وإن فعل المنكر وقطع
الحدود قال وتساكن في ذلك بأخبار وآيات قال القاضي والظاهر أن ما في منع الخروج
على من ثبت الإمامته فاما المنقلب فيجب الأمان عليه **ص** ويعتقد أن عذاب القبر وسؤال
الملكين وأحشر والصلوات والميزان **حق** **ص** أما عذاب القبر فاجمع عليه سلف الأمة
وأن الميت يجي فعذب في قبره وهو من لوازم القول ببقاء النفس بعد البدن وقد
قال تعالى النار يبرصون عليا غدوا وعشيا أي في البرزخ بدليل قوله بعد يوم القيمة
ادخلوا آل فرعون أشد العذاب وقال تعالى في المنافقين سنعذبهم مرتين ثم يردون إلى
عذاب نليظ وفي صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثبت الله الدين أموا بالقول
الذات في الحيوة الدنيا نزل في عذاب القبر وفيه قد اوجي لئلا أنكم تتنون في القبور
قربا من قبته الرجال وتواترت الأحاديث واستعاد النبي صلى الله عليه وسلم منه المسئلة
سمعية فوجب الإقرار به وأكرم أكر المعترلة بنا على أن شرط الحيوة النبوية ولما انقضت
النبية لم يكن جيا والميت لا يعذب وعارضهم أصحابنا بان هذا استبعاد ومنعوا كون
النبية شرطا في أحياء الجوار أن الله أحياء في جرم مفرد كما يجوز أن يجعلها في ميتة
على أن عبد الجبار في الطقات أكر هذا عن المعترلة وقال أنا أكر صراد من عمرو ولما
كان من أصحاب واصل فبببب المعترلة وانما يتكرون تعذيبهم وهم موثق وقال **ص**

العلم

لا خلاف في ان الايمان به دكن من اركان العقيدة الذي لا يبع الا به والمعتزله
وان خالفوا فيه فليس خلاصه فما قرناه وانما المفهوم من مدعيتهم استبعاد
تصل جزاء كل يوم القيمة ولم يبلغ السمع عندهم مبلغ العلم وقام عندهم ذلك
ولعذاب القبر بعض المعاصي خصوصه وهي البول ولهذا ورد في الحديث انه هو
من البول فان نامة عذاب القبر منه وكذلك التميمه والغيبه حتى قيل ان عذاب القبر
في هذه الثلاثة واسا الكفيه فقال الحلبي لا يظهر ان عذاب القبر يكون بعد اتمام
الميت علمته لقوله تعالى امتنا المتين واخيتنا المتين فان مرادهم باحدى الاماتين
ما في الدنيا وما في الآخرة ما في القبر بعد الاحيائه وهو احد الاحياء والماضي
يوم القيمة وقيل بالاحياء في القبر لا قبل حرقه في الحيه والاعتقالات الي جميعه
وقيل هذا عن جزاء الطير كمال الحلبي فان صح فلا جزاء ولي به من القبر الذي كان
سبع اقبوه ومحل الاعتقالات فلس وهو اخبار امام آخر من فقال ان ظاهر
سؤال اجزاء يعلم الله من القبر وغيره وقيل الروح بعد لا غير وقيل تمام الكلام
النائم والموت في الميت الحي في القبر للاحاديث الصحيحه في عود روحه الى جسده
وان للميت اياته فيبعثه وقول المحدث انما تراقب الميت اياما لا تشاهد فيه شيئا
تدرك على الحياه ولا التعذيب فالجواب ان عدم الشهود لا يدل على عدم الوجود كما يجنبنا
عن الملائكة والجن والبراعجب من استخراج الله الدرر وخطاهم وجواهرهم وكان جبريل
عليه السلام ياتي النبي صلى الله عليه وسلم ويقر عليه بالوحي لمحض الصحابه وهو صلى
الله عليه وسلم يراه ومخاطبه وهم لا يشاهدونه الى غير ذلك من الحواهر الاحارفة
ومن التكرار دقا ورد عليه ساير الحواهر على ان الواجب في هذه المسئلة ان يعبر
على الايمان بما صح من عذاب القبر ووقوعه واسا الكفيه فلم يصح في اي غير عود
روحه في جسده رواه ابو داود من حديث البراء بن عازب وصحة او عوانه وابن
منه واليهي واحكام وعيهم واسا سؤال الملكين نعم حق ورد ان جبريل على الصحيب
عن ابي بكر قال صلى الله عليه وسلم ان العبد اذا اوضع في قبره وتولى عنه اصحابه
انه يسمع قرع نعالهم اذا انصرفوا قال ياتيه ملكان فيقولان له ما كنت
تقول في هذا الرجل فاما المؤمن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله قال فيقال له

صالح الابه والمعتزله
يروم من ملههم استبعاد
فان عند فرهم ذلك
رد في احدث فهو
حتى قيل ان هذا الصبر
الاعتبر كون بعد اجابا
هم باحدث الامانين
احيايين والنايين
والعقل لالي جميعه
هو من لقلب الذي كان
من فقال ان ظاهر
ير وقيل تالم كلام
در وجه ال جند
ثا لانها هرتيه شيا
على عدم الجود كاجنا
جوامم وكان جبريل
ض الصحابه وهو صلى
من الاحوال اكارفه
من المسله ان يعصر
م يصح نياي غير عود
نحجه او عوانه وان
ورد ان جبريل على العيون
م وتولى عنه اصحابه
فيقول ان له ما كنت
يقوله قال فيقال له

انظرا الي معتدل من النار فذا يد لك الله تعالى به منعدا من الجنة قال نبي الله صلى
الله عليه وسلم فيها جريما واما المناق والكار فيقول لا ادري كذا قول ما يقول
الناس عنه يقول لا دريت ولا لبت ثم ضرب بمطرقه من جديد صرقة من اذنيه فصيح
صحة يسمعهما من ليه الا العلقين وفي روايه للزمدي قال لاجدهما المنكر والاخر
التكير وقال حسن غرب وقال الامام تاج الدين بن يونس منكر وكبر للذنب انكارها
واما الطبع فللكاه مبشر ونبيد والا لبعض المعتزله وجودها وقالوا لا يجوز تسميه
الملائكة بمنكر وكبر وانكروا دخولها القبر للعاه فانه مسدود قال اصحابنا لانكر دخولها
من تحت الارض ويكون الله قد وضع لها وقد علمنا ان للملائكة لسوا على كانه ي ادم وانهم
لسلطانهم يملكون من دخول الاماكن على غير لوجه الذي نفذ فيهم عليه وقد ورد ان
الشيطان يجري من ادم مجرى الدم قال الخطيب والذي يشبه ان يكون ملائكة السوال
جماعه كبير فيسمى بعضهم منكر وبعضهم كبر استل كل بيت امان منهم كما قالوا لوكل
عليه لكا به علمه ملكين وشهد له روايه الناي منكر وكبر وانكر وعادان المحمدي فاكره
وتشبههم رومان واعلم ان المسله لم يرد الا للعبور والظاهر ان الخطاب وتوجب
الغالب وانما المسائله تقع للفرق والفرق ومن اكله الساع وكيفيات على اختلاف
الاحوال ابتلا من الله تعالى لعباده وهو من جمله من اذك الاخر ومراتبها ولا يسهن
من ذلك الا الشهيد وقد ثبت في صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم سئل عن ذلك فقال
كفي بيارقه السيوف شابهوا واما اعشر فلا ابو الخيزر الظا الثاني في العروه الوثيق انه عان
عن معنيين احدهما احيا الله تعالى احياق بعدا لامانه واجمع بعدا للفرق وذلك وانع
لا حاله قال تعالى وحترابم فلم يعاد منهم احدا والناي اعاد واعك بعدا لدم
والا فانا وكلا المعنيين للخص جاران من الله تعالى والعقل يجوزها جميعا والسمع
لم يرد قاطعا باحد ههما ولعل الغالب على ما دل عليه السمع ظاهرا ان الحشر الواقع
هو الاحياء بعدا لامانه واجمع بعدا للفرق قلت **يرد بالناي اجابا**
ابتدائيا من غير جمع ما قد يفرق وشهد لما قال من ورود السمع حديث المترتب على
نفسه لما اوصي بان يخرق ويذصفه في البحر ونصفه في البر فامراهه بالبر جمع
ما فيه وامراهه بالبحر جمع ما فيه وفي روايه فقال للاص اني اخذت وفي روايه

الناي

قال انه لكل شئ قد منه سياتر ما حدث منه وقال كرس فاذا رجل قام رواه اليه
 واللفظ الاول لم قال واما الشعر فهو عبارة عن بيت الله كالحق من قورهم وجمعهم جميعا
 في عهده اليه واكثره والشعر هذه الاحياء حو خلافا للسانه حيث احالوا الشعر
 الاحياء وردوها الى حشر الارواح والنصوص في القرآن والسنة متواترة على حشد
 واستفاضة وهو الاحياء انتهى واما الصراط فوردت فيه الاخبار الصحيحة انه حشر يصب
 محمول على ظاهر من غير
 ظاهر اي جهم يرم عليه جمع الخلايق وهم يا حوان متواترون قالوا ومن الحكمة فيه
 ان يظهر المؤمن من عظم فضل الله بالنهار والنهار في الحنة بعد ان تلووا لهم الشعر
 في الحنة بعد ان تلووا لهم الشعر
 انكار بوزن المومنين بعد استراحتهم في الورد ولم يحكوا فيه الخلاف في المنار هل
 هو مخلوق الانام فما بعد وجود الماضي عاين ان الله حشد حنيد وان يكون مخلوقا
 الان كجهم وقال الخليلي لم يثبت انه سقى اخرج الموحدين من النار ليحوزوا عليه الى
 الجنة او ان لم يعاد لهم ولا يعاد اذ تصعد الملائكة الى السور الذي الاعراف
 وفي بعض الروايات ان ادق من الشعر واحد من السيف فان بيت الله محمول على ظاهرها
 لما فانه حديث الاخر من قيام الملائكة على جنبه ويكون الكلابي واكس فيه واعطاء
 النار عليه من النور قد موضع قدميه للذلة على ان النار من عليه مواعلي الاقدام معلوم
 ان هذه الشعر لا يحصل ذلك يجوز ان اول بار امره ادق من الشعر فان شعر الجواز
 عليه وعسره قدر الطاعات والمعاصي ولا يعلم حدود ذلك الا الله وقد حرت
 العادة بصره دقة الشعر مثلاً للغماض الخفي وضرب حد السيف لاسراع الملائكة
 لما الصقي كما سأل مراره في احازن النار عليه وقال النبي هذا اللفظ لم احده في
 الروايات الصحيحة وانما روي عن بعض الصحابة قلت في مجمع مسلم عن ابن
 سعيد الخدري لمعنى انه ادق من الشعر واحد من السيف قال الخليلي وروى بعض العلماء
 ان انكار لا يروى عليه الصراط لانهم للنار وهي في الارض وهو في ان واما
 الميران فهو حو والمراد به نصب الميران ذا كفن ولسان ويوزن فيه الاعمال والاب
 والسنة وادان به والاعمال وان كانت اعراضا لا تسيل الوزن فالوزن للصف
 الى الاعمال مكتوبه في احوال الاعراض لئلا يوزن على باس ومقصود الموازنة تعريف
 العباد مقادير اعمالهم ادلوا دخلهم الدارين قبل الموازنة بها من الطبع ان ينله

المرحز

للدرجات الجنة عن السماوات و يوم العقاب ان عذاب هون ذنبه فيؤتى عالم ليقفوا
 على منادير اجزمتا تعلم الصالح ان ما ناله من الدرجات افضل له لا مجرد عمله وليست
 المحرم ان ما ناله من العذاب دون ما ارتكب من الجرائم وان الله لا يظلمه والمعتزلة ادوا
 ذلك **ص** واجبه والناظر مخلوقان ليوم القوله تعالى وحسنه عرشا السموات والارض بعد
 المقين وفيه دلالتان احدهما قوله عرش لان المعدوم لا عرض له والثاني عرش لفظ
 الماضي وكذا قوله في النار اعدت للمازئين والمعدوم لا يقال فيه اعد وفي الصحاح
 استكت النار الى جماعات اكل بعضي بعضها فاذن لما في اثنين نفس في التناوب
 في الصف واستكان ادم الجنة وخروجه عن دليل على انها حدث وهي دار التواب
 باجماع اهل السنة فيما حكاه ابن بطال عن بعضهم وسد من زعم انها غير ما في الصحيح
 في حديث سما جده ادم موسى عليها السلام ان موسى قال لادم انت اسفيت نبيك واخرمت
 من الجنة فلم يازعه ادم بل اخرج بالنصا والسكر لما طاب منه من الجنة ثم منهم من حال
 ذلك عملا كعباد الصبرك ومنهم من جوزه عملا وقال انما عرفتم عدم خلقها بالسمع
 كعباد الحبار وانى هاشم لان اخبارها مثل الحاجة اليها عت واجتنب المنع بل في ذلك
 ترعب وترهب وقد ثبت في قواعد الشريعة ان الله عجل بعض نادم الى الجنة كالنهد
 وبعض عصاهم الى النار كال فرعون واحصى السلون على ذلك قبل ظهوره وهؤلاء
 المتبدعة قال ابن العربي واما ان محلهما ذلك كما يعلم الله ويحتمل انما توف
 السموات اذ الجنة في عالم علوي والنار في عالم سفلي **قلت** روي ابو نعيم
 في تاريخ اصحاب من طريق عبد الملك عن مجاهد عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى
 الله عليه وسلم ان الجنة بحيلة بالدينا فان الجنة من وداها فلذلك كان السراط
 على حتم طريقا الى الجنة لكن حدث الاسرايد على ان الجنة في السماء السابعة
 وما لحب اعتقاد كل ما ورد من نعم اهل الجنة حق من الخور العين والتمسود
 والولدان والعمان والازاد والاختار وتس جميع ذلك على ما ورد ان في الجنة
 شجر يسير الراكب في ظلها ما به عام فاعلم ان ذلك حق وهناك اعظم ما لا يعرف
 ولا اذن سمعت ولا اذطر على قلب البشر واما اخبرت ببسرة كبر على قد وفك حيا لك
 وضيق وعابك لانك ما دمت في هذا العالم مفيد بعقال العقل الذي لا يقبل النبي

ارسل قام رواء النجا
 من قورهم وجمع سمعا
 منه حيث احالوا حسنة
 منه متواتر على حشد
 منه انه حشر ضرب
 لواله من الحكمة منه
 بعد استرغابهم ليعسر
 الخلاف في المنار هل
 حنيد وان يكون مخلوقا
 المنار ليصور راعيله الى
 سواد الدنيا الاعراف
 تت في جمولة على نهارها
 وانكسب فيه واعطاء
 هو اهل الاقدام معلوم
 عرفان نيت الجواز
 الا الله وقد حرت
 لا السيف لاسراع الملاية
 للمخطم احب في
 في جميع سلم عن اب
 الخليلي ورع لعقل العباد
 هو قيان واما
 فيه الاعمال والاداب
 فان الوزن للصف
 الموازنة تعريف
 اهل الطبع ان نيله

الا بالرفاه ومن اعهد ذلك هلك فاعقل تابع والشرع متبوع **ص** وعجب على اليك
 نصبت امام ولومضولا **س** اما وجوب تصديق قول بل الحق والالتزام بنظام
 الناس وتداجم العباد عليه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وعندنا يجب
 شرفها وقالت المعتزلة عقلا وذهبت الخوارج الى انه لا يجب ومنهم من فصل فقال
 يجب عند ظهور التزدون وقت الامن وعلس اخرون وانار المصنف بقوله على
 الناس الى وهو يدعي الخلافة خلافا للامامية حيث قالوا واجت على الله وانار
 بقوله ولومضولا الى انعقاد امامه المفضول وهو الصحيح عندنا هو الاصحاب
 ومنهم من حزمه وذهب الاسعري جماعة من قدموا الصحابة الى الشيخ وان اجمعت
 فيه الشرايط اذ اوجد افضل منه فيا وان اذن عندنا له الامامة لم يعتقد نعم
 يكون ملكا لامامنا فتمس احكامه وهذا يدل على ان السلسلة عندهم اجتهادية لانها لو
 كانت قطعية لوجب القول بتعصيه العاقدين به **ص** صرح الامام في المرشد **ص**
 ولا يجب على الرب سبحانه **س** لانه لو وجب عليه لكان ملجوب ولا حاكم على الله
 ولا يجوز ان يكون اجابه على نفسه لانه في حقه غير معقول واما نحو قوله تعالى كب
 على نفسه الحمد حقا علينا نعم المؤمنين وكوما حق ابا اذا الله طيب ما نحن فيه لانه لم يمتسح
 رحمته احسانا وفضلا لا اعانا والزما والمعتزلة اوجبوا على الله امورا منها اللطف
 وهو فعل ما يرب العبد في اطاعه ومنه الثواب على الطاعة جزاء للعمل ومنها
 العقاب على التكبر قبل التوبة ومنه فعل الاصلح لعاب في الدنيا قال اصحابنا ومن زعم
 ذلك بطل قوله سبعين امات احدها قبل البلوغ وامات الاخر بالغا فانها مع
 علمه بان بلغ كان كما اوفى من امانت احدها مومنا وتبعي الاخر سنة اخرى
 حتى كثر مع علمه بان ذلك **ص** والمعاد المسما في بعد الاعدام **ص** وقد اجبر به
 جميع الرسل وزعم بعض المتلاسفة انه لم يخبر به الا محمد وعيسى ورد عليهم قوله تعالى
 كتابه عن نوح والله انيتكم من الارض نباتا ثم بعدكم فيها وخرجكم اخرجها واخار
 الله تعالى به عن موسى آل فرعون بقوله اني اظان عليكم يوم التاد وقال تعالى
 فاولاها ولما من نعمنا من بعدنا هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون والقران
 ملومند ولندا حسن الرازي في الاربعين اذ قال الجمع من انكار الجسائي وبان

بلغ

على

المعاصر

القران

مع **ص** وعبد على الباك
 ق والالستة نظام
 وسلم وعندنا يجب
 ومنهم من فصل فقال
 والمصنف بقوله على
 اجب على الله وانما
 الله هو الاصحاح
 في المنع وان اجتمعت
 ما لم يعتقد نعم
 اجتهاديه لانها لو
 م في المرشد **ص**
 ولا حاكم على الله
 نحو قوله تعالى كب
 بما نحن فيه لانه ما يفتي
 الله امورا منها اللطف
 جزاء للعمل ومنها
 الاحكام ومن زعم
 اخرا بالغا كما فرامع
 الاخر سنة اخرى
ص وقد اجبر به
 ورد عليهم قوله تعالى
 حكم اخراجا واخرا
 لتاد وقال تعالى
 يسلون والقرآن
 الجسائي وبان

القرآن

القرآن حق معتذر فان نصوص الجواب والسنة قوارب بد توامرا لا يقبل المشكك اسي
 وقد تردد الله براهين المعاد لضرب احدھا قاس الاعاده على الاستدلال كما يلكم تعود
ك ايدانا اول خلق نعيده وهو الذي يبد الخلق ثم نعيده افعينا بالخلق الاول
 ما سها قياتر لا عاك مخلوق السموات والارض بطريق اول نحو اول لعل الذي
 خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق من نفسه على ان يخلق السموات
 والارض كبر من خلق الناس انتم استدل خلقا ام السماء انما قاس الاعاده
 على احياء الارض بعد موتها بالظهور والنبات وهو في كل موضع ذكر فيه اثر الظهور
 قالوا نحو وخلق الارض بعد موتها وحده ككخرجون رابعها قاس الاعاده على اخراج
 النادر من الشجر الاخضر وقد ورد ان اي من خلق لما جا يعطاهم باليه فتمردوا في
 الهواد وقال يا بعد من يخلق العظام وهي من فاعزل الله تعالى قل خيرا الذي انشاها
 اول مرة وهو كل خلق علم نعم سبحانه كفيه الاستدلال بردا لنشأه الاخرى
 الى الاول والجمع بينهما بعله اكدت ثم زاد في الجحاج بقوله الذي جعل لكم من الشجر
 الاخضر نارا وهذا في غاية البيان في رد الشئ الى نظيره والجمع بينهما من حيث
 الاعراض عليها وهذا ينبغي على الاستدلال بالعقل المحض والقول بالمعاد من
 لوازم القول سقا النفس بعد الموت حتى ترد الى الدنيا في الوقت الموقت لها عنده
 وعود النفس اليه يسمى معادا حقيقيا بالذي سا فرغ وطنه ثم يعود اليه اذ الاعاده
 عود على بدء ولو قدر عدم النفس لان ذلك اعاده للثقل لا ليس السواد العدم في محض
 واعلم ان الناس في المعاد على اقوال منهم من اثبت المعاد الجسائي الروحاني في القلاسة
 وطائفة من التصاري ومنهم من اراهها جميعا وهما الدهرية والمجده قالوا ما هلكنا
 الا الدهر فهو باق بعدنا ولا رجعه لنا وتوقف جالينوس في هذه الداعب اسما
 المعاد الجسائي دون الروحاني فلا نعلم ما يلا به لاستحالة وان وقع في كلام الزاري
 في الاربعين ان طائفة ذهبوا اليه لكن لم يعقله لانقال معنى للصف ان قول الجسائي
 الروحاني لا نافع قول بعه الا عدم صريح في ارادته والميتون له اختلفوا في
 معناه فالصحيح وعليه الاكثر ان الله يعدم الذات بالكلية ثم يعيدها وقيل
 لفرق اجزاء الاصلية ثم يركبها مرة اخرى وقال الامدي الحق امكان كل من الارين

نحو

في الملوك ونسبهم في الجاهلية والارباب في الملوك

والسمع لم يوجب احدهما بالعين واختلفوا في الاعمال فمن منعه من ان يلازم قيام
 العرض والعمى والاكثر ونظايره سبل الاشعري جواز اعادتها مطلقا والقول به منع
 اهل السنة في امان وروا الاعمال وتعيين عن حمله على وروا الصحاف او العمال
 ثم اختلفوا هل يجوز اعادتها في غيرهما والاكثرون نعم وذهب الفلاسفة
 لما امتنع اعادته ما عدم عقلا واما الوقوع لتبعته الفلاسفة وذهب المسلمون الي
 وجوبه ثم منهم من قال يجب عملا وهو المعتزلة بنا على وجوب الالامه والعباد وكالت
 الاشاعرة سمعا وكثروا الفلاسفة في ايمانهم قال بعضهم من لعب ان الكفار الذين
 جاؤهم النبي صلى الله عليه وسلم وكان لهم قلوبهم ولم يقهرهم بالحديد لم يكن سيئتهم
 الا بخودهم ما علم به محبة من انكار حثرا لاجساد وهذه الفرقة المحيثة المنطقية
 قالوا بذلك وزادوا عليه بقدم العالم وعدم علمه بالحيات وكذبوا جميع الاماير
 ثم نسبوا بالاسلام والناس غافلون عن ثلثهم وقد جهم في الدين **فادري**
 احداها ما جاز جماعه في الاجساد المبعوثه ان يكون على غير هذه وقال اخرون انه
 خلاف ظاهر القرآن ولوقاات غيرها فكيف تشهد الميدي والمرحل على الكفار الي
 عن ذلك ما استخفى ان احقاد الدنيا هي التي يعود **السا** قال للملائكة ابدله
 من الاعضا ما كان له يوم ولد ثم قطع منه عضو يعود في ابيه عليه حتى الحنان كما
 بنت في الصحيح قال اكلبي وسال سائل عن مسلم قطعت يده ثم ارتد ومات على ذلك
 ايعت يده ام يلايد فان قلتم سعت يده فكيف بلغ النار ولم يذب باصاخر وان
 قلتم يلايد فقد اخرجتم ان لا يبعث بعضه واحواب انه يبعث تام اخلق كامل البدن
 لان اليد تابعة للبدن لاحكم لها على الانفراد في طاعه ولا معصيه **ص** ويقتد
 ان جيرا لانه بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حليفنا بوكر فغير نعمين علي امراء
 المؤمنين رضي الله عنهم اجمعين **ر** نعمين امورا احدها ان ابالا افضل الناس
 بعد محمد صلى الله عليه وسلم ونقل الامام ابو بكر منصور السمراني وغيره الاجماع
 عليه وانما خالف فيه الروافض بعدكم طيا حتى قالوا انه افضل الخلق بعد
 محمد صلى الله عليه وسلم وحكي عن قوم تفصيل العباس ولعمرك فاسوه على المراث وقد
 قال ثور بن ردد عن مكحول عن سعيد بن المسيب انه قال العباس خير من الامة

وارث النبي وعنه قال الذهبي اسناد صحيح **ط** وما يليه يمكن متعين
 لاسباب قوله وارث النبي ولا يظن بسعيده انه تقدم العباس على السخين ومن
 الدليل عليهم قوله تعالى من السخين والصدوقين والشهداء والصالحين وحسن
 اذ ذلك فذكر مرات اوليايه وبدا بالاعلى منهم وهم اليسون ثم على الصدوقين ولم
 يجعل بينهما واسطه واجمع المسلمون على تسميه ابي بصير كما اجمعوا على تسميه
 سينا بعد صلى الله عليه وسلم وفي البخاري عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس
 خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر واحسن الجاهل في قوله كفى في
 فضيل الصدوق انه قام مقامه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر فما نقص
 عنه وما قام احد مقام ابي بكر الا ونقص عنه التام اي انه الخليفة بعد صلى الله عليه
 وسلم وفي القرآن اشار الى ذلك في مواضع منها مثل الخلفين من الاعراب الاية فان
 ابا بكر هو الذي دعا الاعراب الى حياجه عن حيفه وكانوا اولي باس شديدا ولم يتالموا
 للزيد وانما قوتلوا لقتلوا وكان قائمهم بامر ابي بكر وسلطانه ثم قال فان
 تطيعوا نوبكم الله اجرا حسنا فاوحى عليهم الطاعة لابي بكر رضي الله عنه قال السهلي
 وهي كل نص على خلافته اثمى واخطان منه وانما اختلفوا هل كانت خلافته
 بالنص وابعام الصحابه قيل بالنص فانه عليه الصلاه والسلام استخلفه في الصلاة
 ايام مرضه وما عزله فوجب ان يبقى على خلافته واذا ثبت خلافته في الصلاة فكذلك
 في سائر الامور اذا قابل بالفرق وهذا ما تمسك به عمر بن الخطاب امانته فقال
 قد مك رسول الله صلى الله عليه وسلم لدينا ان لا تقدمك لدينا وانما لان الصحابه
 كانوا يخاطبوننا باحبيبه رسول الله وممكول ذلك الحسن البصري فما حكاه عبد
 الله بن مسلم بن قبيصة في باب السياسة والامامة فقال يا المبارك بن فضاله ما محمد
 بن الزبير قال ارسلني عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصري يساله اكان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر قال فابنته فسألته فاستوي
 جالسا فقال اي والذي لا اله الا هو استخلفه وهو كان اعلم بالله وانبي له
 من ان توثب عليه لولم يامر واحدا من حرمه وان جنانا صحبه واطح بما في
 الصحه عن جبير بن مطعم قالت استامراه النبي صلى الله عليه وسلم فامر بها ان يرجع

من مع سائر البلازم قيام
 لبقا والقول به منفع
 في الصحاف او العال
 ذهب الفلاسفه
 وذهب المسلمون الي
 ايه والعتاب وكالت
 لعبار ان الكفار الذين
 الحزبه لم يكن سببه كبرهم
 ما الحيشه المنطقه
 وذكرها جميع الاما

فاديات

وقال خزون انه
 ارسل علي بن ابي طالب الى
 في الملائكة العبد لله
 عليه حيي الختان كما
 ومات على ذلك
 مذنب باصاخر وان
 ام اخلق قائل البدن
 مصبه **ص** ولعند
 نفع عشرين وعلى امراء
 الا افضل الناس
 بني وغيره الاجماع
 افضل الخلق بعد
 سوه على المرات وقد
 حيا من خير هذه الامه

في الباكر قال النبي
في الصحبة عن عائشة
في فيه فقلت لوددت
لك اليوم معرسا
لا ياتي كذا با فاني
كرا قال النبي اخرج
هرج عن النبي صلى الله
ت منها ما ساء الله ثم
سرت الناس يعطون
او ذنوب اجاد عن
ذو بان كما جاني
نفس بل اجامه
يستخلف فقد فعله
رسول الله صلى الله
عليه وسلم نص
في ذلك بكره الخ
بما تروى كالت شعرة
الافتاء ومكاره الخ
عليه بغيره
ولا العباس وصيد
ناع على الخطا ولو
بي كزرد وودليس
ه وسلم لم يستخلف
ناس عرب في دعوى
نه لي ابالا في النصيلة

عمر عثمان ثم علي وقد روي البخاري في صحيحه عن ابن عمر قال كلفني من الناس
في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فغيا بالكرم عمر الخطاب ثم عثمان بن عفان
وهذا في حكم المرفوع عند الاكبرين لاصافته اليه النبي صلى الله عليه وسلم
وروي البخاري ايضا عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس خير بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر قال وحشيتان يقول
عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وروي ابو داود والترمذي
عن الحسن بن ابي بكر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم من راي منكبر
رويا فقال رجل ان ارايت كان ميرا انزل من السماء فورت انت وابو بكر فاحتت
ماي كرا ووزن ابو بكر وعمر فخرج ابو بكر ووزن عمر وعثمان فخرج عمر ثم رفع العزان واما
الكراميه في وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال حسن صحيح وظهور الكراميه
منه ليعمل لما يظهر من حال هذه الرويه من العصيل بينهم المودى الى البعض من اجدهم
كما ذكره النفاصل بين الاميا ولختم انه لرفع الميراث قبل ان يعلم الراجح منهم ويكون
كقولهم في قصة موسى واخضر وددنا لو صير حتى قصر علينا من امرهما ولختم انه
لكونه لم يذكر عليا في هذا الامر قال بعضهم وليس فيه دليل على فضله الا انه
علي بن ابي طالب هو سكون عنه ونقل ابن عبد البر لاجماع اهل السنة علي افضل الناس
بعدا لنبوه ابو بكر ثم عمر ووقف او الميم في عثمان وعلي قال فاما اليوم فلا يختلفون
ان الترتيب عثمان ثم علي قال وعليه عامه اهل الحديث من زمن اجد بن جنبل وهم
واختلف في ان العصيل المذكور قطعي ام لا وهل هو في الظاهر والباطن ام لا في
الظاهر فقط ومن قال بالقطع الاشعري قال وهم في العصيل غيرتهم في
الامامه ومن قال بالظن البا تلامي وميل هذا الخلاف ان قلنا لا يصح امامه العترة
مع وجود النفاصل فاما ان صحها فلا سبيل الى القطع بعصيل البعض على البعض
فروع من سب السجين والختمين هل كثر او ليس ورجان في باب امامه المراه من
عليق لقاها الحسين والختمين بجاء معناه **ص** وراه فاشبه من كل ما قدت به
س لان الله انزل براتقاني كانه وشهد بانها من الطيبات ولهذا قال صاحب
الكافي من اصحابنا لو قدت فائسبه كان كرا وخلاف غيرها من زوجات لان

القرآن نزل بها نفا وعند ملك من سمها نزل قال القاسمي ولهذا ان الله لما
 ذكر في القرآن ما نسبته اليه المشركون سمع نفسه فقال وقالوا اعذابه ولذا
 سبحانه ولما ذكر عاقبه فقال ولولا ان سمعوه فلم ما يكون لنا ان نكلم بهذا سمعناك
 فسمع نفسه في نبيه عاقبه كما سمع نفسه لغيره **ص** ونسك عن ماجرى بين الصحابة
 ويري الكل ماجرى **س** هذا قول المحامدين من اهل السنة لان النبي صلى الله عليه وسلم
 مدحههم وسهد لهم ومن شهد له النبي صلى الله عليه وسلم واعتداه مقطوع سلامته
 عاقبه وفي الحديث اباكم وما يجري من اصحابي بلوا نفع احكامكم مثل احددهما ما بلغ مد
 احدهم ولا يصيغه وفي الصحاح في قصة خاتم النبي صلى الله عليه وسلم لما احبره ولسا بعض
 امر رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتداه قال لولا فعل ذلك رغبه عن الاسلام ولكن
 كت امر المصطفى في قرين فاعتد عندهم بدما حرمي قرا في تصدقه رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وقال عمر دعني اضرب عنق هذا المنافق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 انه شهد بدرا وما يدريك لعل الله اطلع على اهل بدر فقال اعملوا ما كنتم تنعمون فقد غفر
 لكم قال بعض الامم كفي هذا الحديث معظما سان الصحابه وكان كل لسان عن الرسول
 وما نفا كل قلب عن التهمة وباعثا على ذكر محاسنهم وان اكامل لهم على ذلك لوفاع انما هو
 امر الدين وقد قال الساجي لوطا على ما عرف حكم الله في الجوارح وبالغ قوم في التبريه
 حية انكرا وتوع الذين منهم اصلاح حتى انكرا واقعه الحمل وصين هذا مع القطع بقطعه
 معاني على وكل من خرج على من يعق على امانه لكن القطع لا يبلغ الى جمل النفس
 عند القاسمي اني يكرهت الشبهه بالنسب ونسبه الامم لا كرا صحابنا وقال ابن
 دميقي لبيد في عقيدته وما سئل فيما سمعهم واخلفوا فيه منه ما هو باطل وذنب ولا
 لمقت اليه وما كان صحيحا اولناه على احسن الما ولات وطلنا له اجود الخارج لان النساء
 عليهم من امة سابق وما سئل بمثل لنا ويل والشوك لا سطل المعوم وقال عنه وقد
 ذكر الذين منهم وهي النسبه الى فضائلهم كقطرة ذكره في خراج من ونقل عن احمد بن حنبل
 الوقف ولم يرد الوقف والحكي وانما اراد الامساك عن النظر فيه واذا كانت اللوثي
 على الاطلاق لا يدكون الا اعتبر فالصحابه الذين امرنا بالاستغفار لهم وقتاله ان جعل
 في قلوبنا غلام اولي واعلم ان الامساك من ذلك من القائل ما لعدم ظهور دليل القطع

هذا ان الله لما
احداه ولدا
من تكلم به سجاك
جري بن الصحابه
لله عليه ولم
طوع سلامه
رجا ما لم يد
برويا بعض
من الاسلام ولكن
سأله صلى الله
على الله عليه ولم
بتم فقد عرفت
سنان عن الهول
لن الوابع انما هو
قوم في البريه
هذامع القطع عطيه
لجدا لفسق
سأله وقال ابن
ياطل ولذب فلا
المخارج لان المناه
قال عنه وقد
ونقل عن احمد بن يحيى
واذا كانت الوحي
م وفسأله ان يجعل
ظهور دليل الخطيه

والنصر

والنصوب او لعصده كالتسان عن ذكر مسأله المحطى فزاع عدم ايجابه وهذا هو القاطع
فان المسكوت عن ما لا يلزم اللام فيه اولى من الخوض فيه وابعده عن الزلل ولهذا قال
بعض المعتمد من تلك دما طهره ما شئونا ولا نغضب به السننا فان قيل فقد
بين السامعي واحمد وعنه من الائمة ما يلزمنا في نسال النبي علي سيرة علي رضي الله
عنه ودلك نصوب له وخطبه معويه تلك الاضطرارهم الى معرفه الاحكام
خاصة فيه ولهذا التكرار من بعض ذلك على ان يعنى قال له احمد ويحك فاذا عسى ان
يقال في هذا المقام الا هذا مردنا لما اردنا ان نحكم في نوع ذلك لعل لا يفتنا
المصطفى المحطى واما اللام في تعيينها لاجل علمنا فلا حاجة لنا اليه ونحن وان علمنا
ان احدهما محطى ليس علينا ان نعلمه بالتحقق تام كلف به واكثر ما في غلب على القلب احدهما
يكون ائمة اكرم لغيره وقال صاحب تاريخ اربل اردت ان اسمع كتاب مقتل علي بن
ابي الدنيا على ابي المظفر الخزازي احد الائمة الزهاد فابى علي وقال لو انما مارواناه
وقال احمد وقد سئل عن امر علي وعائشه فقال تلك ائمة قد دخلت لها ما كسبت لكم
ما كسبت ولا تسالون عما نوا يعلمون **م** وان السامعي ومالك وابا حنيفة والشعيبين
واحمد والاوزاعي واسحق وداود وسائر الائمة المسلمين على هدى من **م** اي
فلا قال بعض المتدعيه في قد حصد في ائمة الدين واحلاقتهم عليهم ما يوزى المسلمين
ولهم رضي الله عنهم برؤون من العقائد الفاسده وجلالهم في الاسلام وعظمتهم
في النفوس اقوى دليل على ذلك بل اتدبوا للرد على اهل البدع والضلال وقد صنف
الشافعي كتاب العباس ردينه على من قال بغير العالم من المحدثين وكتاب الرد على البراهمة
وعنه ذلك وابو حنيفة كتاب لغيره الا كرو كتاب العالم والمنعلم ردينه على الخالفين
وكذلك مالك سيل عن مسائل هذا العلم فاجاب فيها بطريق العموم وكذلك الامام
احمد رضي الله عنه وكان قد امتحن الداهية الصامخاه الله ونسبه وكان لامة
في هذا العلم كالمسيه على قدر الضرورة حسب ما لاده الساد وقد عظم ابو زرعه
الرازي كتب السامعي وانه لم ارق شيئا من هذا الفصول التي قد احدثت ولا اراشع
من ذلك الا ديانه وغاب على داود حوضه في ذلك وقد ذكر الشيخ ابواسحق داود في
الائمة المسبو عن وعظم سانه ولا عبره بقول بعض اصحابنا انه لا يعدد خلافة في التفرغ

بلغ

حرف

على الاطلاق واعلم ان كثيرا من اسباع الائمة الرابعة يدكرون حديثا في بعد من
 امامهم والحق ان حديث ائمتنا بله باطلاق لا اصل لهما واما المالكية والشافعية
 فحيدان حديث الشافعية تعلموا من قريش ولا تعلموها وفي لفظ لانسوا قريشا فان عالما
 بملا الارض من علماء رواه ابوداود الطيالسي في مسنده من حديث ابن مسعود وابيه في المعنى
 من طريق م قال وقد جملة جمع من ائمتنا على ان هذا العالم هو الشافعية روي ذلك
 عن احمد بن حنبل وقاله ابو نعيم عبد الملك من جملة لعقبيه الاشرار اذكي وغيرهما قال
 ولا يجوز ان يكون المراد بقوله فان عالما بملا الارض عالما كل مكان عالما من قريش فقد
 وجدنا جماعة منهم كانوا علماء ولم ينتشر علمهم في الارض وانما اراد بعضهم دون
 بعض فان كان المراد بكل من ظهر علمه او انتشر في الارض ذكره من قريش فالشافعية
 من جملة الداخلين في الخبر وان كان المراد به بيان مظهره وانتشاره فلا تعلم احد من
 قريش احد هذه الصفة من الشافعية وهو الذي صنف من جملة قريش في المصنف والذوق ورد
 كنية وحفظ اقاويله وظهر امره حتى امتنع بعلمه واقترع بدهسه عالمون وحكم بحكاه
 كما كون وقام بصر قوله فاضرون وحين وحدثه فما قال مصيبا وكتاب الله تعالى
 منسكا وليس على الله عليم وسلم متبعا واما ما نادى الصحابة معتديا وما دلو عليه
 من المعاني مهتديا فهو الذي ملا الارض من قريش علماء وقوله ورواد على امر الامام
 تبعوا فواذن اولاهم تاويل هذا الحديث مع دخوله في قوله صلى الله عليه
 وسلم الائمة من قريش وقوله الحق بيمان واحكامه بمانيه ومولاه بعضه وانبات
 من الارض لمقدسه فعادها في اليمن لنزول بطن من اليمن بها ومشاره بمكة
 والمدينة ولها بيمانتيان امي وفي ذم الكلام للفروي عن حميد بن زخويه
 سمعت احمد بن حنبل يقول حدث ان الله يمن على اهل دينه واشر كل ما به سنة
 برجل فهو من اهل بي بي لم اوردتهم واي نظرت في ما تشبه فاذا هو عمر بن عبد العزيز
 وفي راس لما به المانية فلهذا الشافعية واما حديث المالكية بصرون كما دال
 وطلبون العلم فلا يجدون عالما اعلم من عالم المدينة رواه الشافعية واكامم وصحة
 وقال كان سنين من عيشه يقول ري هذا العالم ما لك من اناس اتبي وبالغ ابن
 حزم في انصار ذلك وقال كان بالمدينة من هو اجل من منه كان المسيب هذا

قوله

الحدث اولى به وقد ضرب ابا الهيثم ايام عمر ولم يكن على وجه الارض احد اعلم منه
 وحكى غير الحاكم ان سنان بن عيينه اقام على ذلك زمانا ثم رجع بعد ذلك فقال
 ازاه عبد الله بن عبد البر البرقي قال ابن عبد البر ليس البرقي هذا من لمحي في العلم
 وانته ما لك من انس وان كان عاد شريفا انتهى **ص** وان الحسن الاشعري امام
 في السنة مقدم **س** اي ولا التفات لما نسب اليه الكراميه واكتسبه فالقوم اعادوا
 له وخصوصا وهو ما منتقل اذ لم يفهموا عنه حقيقة مراده وقد ن ذلك في كتابه
 تبين كذب المفرد في ما نسب للاشعري ولقد عجت من المردي في كتابه دم الولايت
 قدح فيه بكلام اعدائه وتداش عليه ايمه الاسلام قال ابو بكر السماهيلي اعاد الله هذا
 الدين ما ذهب يعني كره باحد من حبل واي الحسن الاشعري واي نعم الاستاذ ابا دبي
 وقال ابو اسحق المروري سمعت الحمايلي يقول في اي الحسن الاشعري لوان الله بقراب
 الارض دونها رجوت ان يعصمها له لانه نفعه عن دينه وقال ابن العربي في كتابه المعبر
 قد روي عن ابي رستم بن ابي اسحق الاشعري في افعال السماس وقال القاضي ابو بكر
 افضل احوالي ان قصص كلام اي الحسن وقال السهلي في كتابه حليه الحكم سمعت ابا الحسن
 القروي يقول اقام الاشعري عشرين سنة يسلي الصبح لوضو العتمة وقال **الحافظ**
 البيهقي ما بعد فان بعض ائمة الاشعريين رضي الله عنهم ذاك في ممن الحديث وذكر
 اسناده عن شعيب عن سماك بن حرب عن عياض الاشعري قال لما زرت نبوت
 باي الله بقوم خبيثين ويجوبونه اذ عني لى صلى الله عليه وسلم اليك موسى رضي الله عنه
 فقال لهم قوم هذا قال البيهقي في ذلك من الفضيلة اكليله والمزبه الشريفه ابي
 الحسن فانه من قوم موسى واوداه الدين وقوا العلم وانهم وما يدل على
 شرف اهله والاشارة اليها طهر من علمه ما خرجه البخاري في الصحيح عن عمران
 بن حصين قال ايت رسول الله صلى الله عليه وسلم فبعثت ناقتي بالباب ثم دخلت
 فاناة فمر مني يميم فقال ولوا الشري يا يميم قالوا بشرنا فاعطنا فاحنا فمر من
 اهل البر فقال اقبوا الشري اهل البر اذ لم يعطها اخواتهم من يميم قالوا فقلنا
 رسول الله اتيناك لتنفقه في الدين وسالك عن اول هذا الامر كيف كان قال
 كان الله ولاشي معه ولم يكن شي فيه وكان عرشه على الماء كتب في الذكر كل شي منه

شعيب بن علي بن محمد
 الطبري سمعت

لا دون حديثا في مقدم
 لهما واما ابا الهيثم وال
 لا لسوا قريشا فان عالميا
 بن مسعود واليه في المع
 والشافعي روي ذلك
 لاشعري اذ في وعدهما قال
 بل من كان عالما من قريش فقد
 ما اراد بعضهم دون
 ذكره من قريش فالشافعي
 اعتاد فلا تعلم احدا من
 في الرسل والفروع وروى
 شبه عالون وحكم حكاية
 مصيبا وكتاب الله تعالى
 مقتديا وما دلو عليه
 قوله ورواه على بن ابي
 في قوله صلى الله عليه
 ومولده بعن وان مات
 ابن مينا ومنتشار بمكة
 في عن حميد بن زخويه
 سنة واث كل ما به سنة
 تبه فاذا هو عمر بن عبد العزيز
 لا لكنه يعرفون كاد ال
 اه الساي واكام وصح
 في نس ابني وبالغ ابن
 في كتاب المسيب هذا

الحديث

خلق السموات والارض قال ثم انا بي رجل فقال ادرك ما تفكر فقد ذهبت فخرجت
فوجدتها مقطعة دون السراب وايم الله لو ددت اني كنت تركتها قال السهقي
سوا لهم دليل على ان الكلام في علم الاصول وحدث العالم مبرات اولادهم عن
اجدادهم وقوله وكان الله ولم يكن شيء غيره يدل على انه لم يكن شيء معه لا الماء والارض
ولا غيرها وقوله وكان عرشه على الماء يعني ثم خلق الماء وخلق العرش على الماء ثم
كتب في الذكر كل شيء سمى وذكر عتوان النبي صلى الله عليه وسلم قال اني موسى المشرك
وقد وضع يده التكريه على كفته فلما جرد لا قوله الا بالله يقال حول ولا فوق الا
بالله تعالى رسول الله صلى الله عليه وسلم فتدريت كثر ان يكون الخلقه قال اهل
العلم الكبر ما يبي بعد صاحبه ففهم من هذا الحديث الاشارة الى ما خرج من ظهر
نبي موسى وهو الامام ابو الحسن يدب الفرق الصالحه عن ليدج في هذه الكلدان
القدرى يقول لقول عن المعصية الى الطاعة والجبري يقول قولكم الا بالله اسمع
القول بعد النبي فيه آيات قوة للعباد وانا لا ادرى بذلك فما اقول بالكلية على غمضها
وعندها بالبرهان الا ابو الحسن ومن قال بقوله لاجري ولا تدري وقد افرد
السهقي فصلاية رسالته للعباد بالساعلى الاشعري ومان عقده وانه اعتقاد اهل
السنه من من سائر الطوائف وذكر غيره انه انما كان يقر مذهب السلف من اهل السنه
قال ابو الوليد الناجي قدما طرا ان عمر منكري لعدد واجمع عليهم الحديث وناظر
ان عباس الخوارج وناظرهم عمر بن عبد العزيز ورسعة الراي عملاق الدردي القند
والساقى فضل الفرد وسائر الامم والى فيه مالك قبل ان يخلق الاشعري واما
بين الاشعري ومن بعده من اصحابه منا محهم ووسع اطبا بالاصول لى اصلها
نسب المذهب بذلك اليه كما نسب مذهب لعنه على راي اهل المدينة الى مالك وراي
الكوفيين لى اى حبيبه لما كان هو الذي صحح من قوا لهم ما رضى به الناس من الاذنب
عليه ما حكاه ابن حزم في الملل انه كان ربي النبوه عرضا من الاعراض لاسمى بن مينا وان
التي اذا ماتت زالت نبوته وانقضت دعونه قال الاسناد ابو القاسم العسيري
وامام اعرهين وعرضها من الائمة وهذا كذب على الرجل ثم استدل الامام على ان
النبوه ليست بعرض واما هي حكم الله برسالته واخباره عن سفارته وذكر ان حزم

بالكسب

ان
ابو
الغاب
ولم
انه
شم
الدع
يقول
لم
وي
الله
معه
على
وعدم
سعلق
قال
بل
عبد
نبي
جمع
امل
بالد
صبل
صوله

ان من نورك مثل علي بن المقاليه وان ابا الوليد الباجي اخبره بذلك قال الهنات
 ابو جعفر الكلي هذه الحكايه لعمرى من الكذب البارز وباراد سلبا يدل على العقل
 القاسد ومعاد الله ان يقول الباجي هذه المقاليه وان نورك اجل ندرتا من هذا
 ولم يت معولا كما لم يخرس وقد ذكر ان عاكر عن الشيخ ابي الحسن عند الغافر اسمعيل
 انه دعي لبلغة عنده وجرت له المناظرات وكان شديد الرد على الخنايله ولما عاد من غزوه
 سُم في الطوبى ودفن في الجريح ثم نقل الي يسابور ومسهده اليوم جاذر ولسنجاب
 الدعوه عنده قال وان حزم كثيرا ما يقول علي الاشعريه وغيرهم ويجكي عنهم ما
 يقولونه علي ما ذكره الامام ابو عبد الله من ظلمه انه كان ياخذ العلم من الصحاب
 لامن الشيوخ وقد قال عن البريدي صاحب الجامع انه رجل عمهول وقد صحف حاجيت
 وي علي احكاما بينها انما حفظ ابو بكر من مفوز ومن صحاب كتابه الملك والفيل قوله ان
 الله تعالى قادر علي ان يحد نفسه ولذا ويقول ان الله الذي يتعلق بالجمال
 معور عنده اجتماع الضدين في محل واحد وزمر واحد وطرفه في مقالته هذه انه ان لم
 نقل سعلقا لله بالتحليل لزم العجز والذي يتغلقه كل ما نقل ان يتعلق لله بها
 وعدم تعلفها بالمستحيل لا يودي الي العجز لانه لا يتصور وقوعه كما ان العذره لا
 سعلق بالواجب لوجوده وبونه **م** وان طريق الشيخ اكتمد وصحبه طريق معوم
س فان طريقهم دايع علي التسليم والتعويض والبركي من القربى التوحيد بالحق
 قال بعض اطلعين لم تكن لاحد من المتدعيه في علوم المصنف والاسارات حفظ
 بل كانوا محرومين مما فيه من راحه والخلاوه والسكنيه والطمانينه وقد ذكر ابو
 عبد الرحمن السلي من شايخ الصوفيه قريبا من الف ولم توجد في جملهم قط من نسب الي
 شي من يدع التدريه والروافض والحواجز وذلك من عنايه الله بالقوم وقد
 جمع الاساد ابوالقاسم الشيرازي في رساله والابلابادي في كتاب التعريف بمداب
 اهل التصوف جلا عظيما من عنايدهم وانما خص المصنف الحنيد رحى الله عنه
 بالذكور لانه سيد الطائيفه ومعكي ان ابا العباس بن مريح اخبار مجلسه فسمع كلامه
 قبل له ما يقول في هذا فقال لا ادري ما اقول ونكراري لهذا الكلام صوله ليست
 صوله سطل ثم صحبه ولازمه وكان اذا تكلم في الفروع والاصول اذ بل العقول

ب ما نك فقد دعت فخرجت
 نك تركها قال السهني في
 لم يبرأ اولادهم عن
 ك شي عيه لا الماد والبر
 وحلق العرس على الماء ثم
 وسلم قال ابي موسى اشعري
 وقال في حوله ولاقه الا
 ان شوز الحنه قال اهل
 تارة الي ما خرج من ظهر
 للذبح في هذه الكذبان
 ول قولكم الا بالله اسبغ
 ما القربى الكليه على خمها
 جري ولا تدرك وقد اذ
 بقده وانها اعتقاد اهل
 مذهب السلف من اهل السنه
 فتح عليهم الحديث وما ظر
 راي غيلان التدري في القدر
 ان يخلق الاشعري وانما
 بل لا اصول لثق اصونها
 بل المدينة الي مالك وراي
 فشي به الناس من الازاب
 لا عراض لاسي بزبان وان
 اذ ابوالقاسم الشيرازي
 ثم استدك الامام علي بن
 من سفارته وذكر ان حزم

العقول وتقول بذا برهانها بجالسها ابي لقاسم الخليل وقيل لعبد الله بن سهرورد
 كتاب انك تكلم على كلام كل احد وههنا رجل يقال له الخليل فانظر هل يعبر عليه
 ام لا فخر جلعندة تسال الخليل عن التوحيد فاجابه فحمد الله وقال اعبد على ما
 علمت فاعاد ولكن لا بتلك العبارة فقال عبد الله هذا شي خرم احفظ اعنه على امر
 اخرى فاعاد بعبارة اخرى فقال عبد الله ليس يمكن حفظ ما نقول امله على هذا
 ان كنت اجزته فانا امله فامر عبد الله وقال بفضلها واعترف بعلوتها ومن
 كلام الخليل الطريق ليل الله عز وجل مسدود على خلقه الاعلى المقدمين انا رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وقال من لم يحفظ القرآن وكب الحرام لم يندبه في هذا
 الامر لان علمنا مقيدا للكتاب والسنة وقال اي لخطر في المنكحة من كتب العلوم فلا
 اقلها الا يشاهد من عدائين من الكتاب والسنة **ر ص وما لا يصح حمله ومعرفته**
 الاصح ان وجودا الشيء عينه وقال كبير منا غيره **ر** اختلفوا في وجود كل شي هل هو
 عين ماهية او زايد عليها على مذاهب احدثها انه عينه مطلقا يعني الواجب اليقين
 وهو قول الاشعري وغيره من ائمة السنة الا انهم يشعرون في هذا الوجود من
 الصفات والناهي انه زايد على الماهية مطلقا ونسب للمعبر له واحتماله في الوجود
 ونسب صاحب الصحايف للمحقق والناكس انه عين الماهية في القديم وزايد
 عليها في الحوادث وهو رأي الفلاسفة ولهذا لم يحكمه المصنف لان خلاصه غير
 معتبر والصحيح الاول لانه لو كان زائدا لكان موجودا متادكا للوجودات في
 الوجود بما لهما هذه الماهية وماهية الاشتراك غير ما به الاستعداد فيكون الوجود
 العرضي العا قرا لو وجود وجود وتسلل وكان الشئ ناه الدين التدوي رحمه الله
 يستشكل جميع محل الخلاف لانه لا يخلوا ما ان يراد بالوجود العرضي العام والوجود
 المحض بكل فرد والناهي باطل لما للحقق عند الجمهور ان الوجود امر واحد مشترك
 بين الماهيات واستماع ان يكون الوجود ذاتا للشمس مشتركا فيه والاول باطل ايضا استماع
 ان يكون العرضي الخارج عن ماهية الشيء نفس ذلك الشيء او يكون العرضي العام
 للشمس بغير احدثها وعرضا للآخر ومن فروع هذا الخلاف الخلاف في ان الوجود مشترك
 واحد مشترك بين الموجودات ام لا فالفلاسفة يقولون انه على سبيل التشكيك المتفكر

قبل بعد الله من سجدت
 يد فانظر هل يعبر عليه
 يد الله وقال اعبد علي ما
 خرم لم اعط اعز علي مر
 خط ما نقول امله علي يد
 عزف بعلوتانه ومن
 علي المقدمين تار رسول
 طرث لم يقدمه في هذا
 لكنه من كتب الموم فلا
لا يصح جهله ومع غيره
 ا في وجود كل شي هل هو
 للقاء يعني الواجب المن
 ون عند الوجود من
 مره واحنا في الخالدين
 ا هبة في القديم ورايد
 تف لان خلاصه غير
 مشاركا للوجودات في
 الاستار يكون الوجود
 لدي التبري رحمه الله
 يد العزم العام والوجود
 لوجود امر واحد مشترك
 والاول باطل ايضا لان
 في اوكون العزم العام
 لخلاف في ان الوجود مقدم
 انه على سبيل الشكك في الله

ان وجود الواجب قائم بنفسه دون سائر الموجودات والاشاعره يقولون على
 الاستراك اللغوي والمحتنون على المعنوي وهو النواطي واعلم ان المرحم عندهم
 ان الوجود وصف مشترك بين الواجب والممكن وانفق الكل على ان وجوده تعالى عليه
 لوجود المكاتب والقول بالاستراك مع العلية لا يعقل لان العله لا تتلوا من ان يكون
 مطلق الوجود او وجود خاص والاول باطل والايزمر ان يكون الوجود مقدا علي
 نفسه لوجوب تقدم العله على المعقول وهو محال والماي باطل ايضا لان لوجود
 انما هو مطلق الوجود مع القيد الموجب للتخصيص والوجود الخاص لا يزم المقدم
 لكونه عله فيلزم ان يكون مطلق الوجود لا يزم المقدم لكونه جزا لما يجب تقدمه
 وجزا المقدم على التي مقدم على ذلكا التي فلو كان الوجود الخاص له لزم تقدم التي
 على نفسه على ما قلنا وهو محال فيلزم اما ان يكون الوجود عله او لا يكون امرا مستركا فيه
 على تقدير كونه مستركا فيه ولاهما محال **مر** فعلى الاصح المعدوم ليس في
 ولا ذات ولا ذات وكذا على الاخر عندا كترهم **مر** فرع المصنف على هذا الدلان
 سله فلتشجها ثم بين وجه التوزيع بقول **المعدوم** ان كان متبع الوجود لذاته
 با حتماع الصدين وتلبا للحقايق فلا خلاف انه عدم محض ونفي صرف ولا يطلق عليه
 التي لفظا وان كان يمكن الوجود كسائر المكاتب المعدومه فتوكل الخلاف فذهب
 الاشاعره الي انه ليس في نفسه ولا له حقيقة في حال عدمه كما في المعدوم المتبع
 الوجود ولا حقيقه له وراه وجوده بل وجوده ذاته وذاته وجوده واذا اوجه
 انه تعالى فهو موحد للذات والصفات وبه قال ابوالمشير البصري ذهب اكثر المعتزله
 الي انه حاله العدم شي وذات وحقيقه حاله الوجود والعدم حتى قالوا ان
 الجوهر قبل وجوده جوهر والعرض عرض وتقولون ان هذه الصفات كلها متحققة
 قبل الوجود واذا وجدت لم ترد في صفاتها بل هي في حال العدم والوجود وهذا
 بخبرهم الي قول بقدم العالم والخلاف راجع الي معنى الوجود فنحننا لافرق
 بين الوجود والمعدوم وفسره كون لما هيه مسره في لونها تلك لما هيه
 مثلا وتالوا المعنى كون السواد المعدوم بماا كونه حاله انقدم سواذا وسلوان
 المعدوم المتبع نفي منحصر وسموه سنيا فسموا الناس على الوجود والمعدوم وجعلوا

وفي شرح القائل ابو علي في العيون في الاشاعره
 الخ وروى انه لم يتبعه زائد على قوله تعالى ان
 الاشاعره في قولهم انه مستركا على وجوده وانما
 يوجد هو
 في شرح القائل ابو علي في العيون في الاشاعره
 الخ وروى انه لم يتبعه زائد على قوله تعالى ان
 الاشاعره في قولهم انه مستركا على وجوده وانما
 يوجد هو

الموجود مقابل المعدوم والنايب في مقابله المسي واحتموا بان المعدوم معلوم
 وكل معلوم نايب وجوابه ان اريد الخارج فلا نسلم وفي العقل لا نزاع فيه ولما
 قوله تعالى خلقك من قبل ولدتك شيئا فذلك على ان الممكن قبل ان لا يوجد لا يسمى شيئا اذ لو
 وهو حاله على هذا فنسبى كان يقع على المعدوم لصار معنى السلام ولم يكن معدوما كقوله ان زلزله الساعة
 متاويل لقولنا بوجود لا اعم منه وما وقع في عظم وقوله اما قولنا شي اذا اردناه ونحوه فباعتبار ما يؤيد اليه ولما تحقق
 الغرض من إطلاق معنى على الموجود بل من قبله الموجود لقوله ابي امرائه واما قال ولذات بان بعض المعزلة
 العدم م
 قال سيبويه وليس في ذات ورد ان المشركي في المرشد بان العقل لا يدل على الاسمي وليس
 هنا نقل حقيقة من اهل اللغة وان اراد الخصم انه سمي شيئا حوزا عاد الخلال الي
 اللفظ اذا علمت هذا فوجه التفرع انا ان قلنا ان وجود الشيء عينه فالعلم
 ليس به لانه متى زال الوجود لزم القطع بزوال الماهية فلا يكون المعدوم شيئا ولا
 يمكن معه القول بان شيء الخارج واللازم اجتماع التقيض وهو اجتماع الوجود والعدم
 وان قلنا ان يدعي الماهية مقبل انه شيء لا يفتك الماهية عن الوجود وقال لا يكون
 ليس شيء وان قلنا بالزيادة للارها م وان لم اسم المسي **م** اي عن المسي وذاته والعبارة
 الي عبر جاز عن المسي سميات هذا قول المشركي وعندنا لمعزله انه غيره ومنهم من فصل
 بين الاسماء الوصفية فلا يقال هو المسي لانه وبين الاسماء التسمية فلا يقال
 هو ولا غيره ونسب للاشاعر ومن الوجه له اجماع المسلمين على ان الخالف باسم من اسم الله
 يعتقد بمينه الخالف بالله ولو كان اسم الله غير الله لكان الخالف به خالفا لغير الله
 فلا يعتقد بمينه ونقوله تعالى والله الاسما المسي فادعوه با فهو سبحانه مدعوها
 باعتبار ان المدعو هو المسي واما مدعى باسمه وجعل الاسم مدعوا باعتبار ان المدعو
 به المسي وقال تعالى اسمه يحيى ثم ما دى الاسم فقال يحيى وقال ما تعبدون من دونه
 الا اسما سميتوها وان ارادوا لاشخاص المعبوده لانهم كانوا يعبدون السميات
 وقال تعالى سبح اسم ربك الاعلى وتبارك اسم ربك وقال الاسادا بواضح في
 قوله تعالى ابي انا الله ان المسي يقول انا الله ذات الله وقول الله لا يقال ذلك هو
 الله ولا غيره وقال ابن عطية في تفسيره تزي ان ما تكاسل عن الاسم هو المسي بقدر
 ليس به ولا غيره رند **م** في كل موضع وفي المنسلة مذهبا اخر وهو انوقف حكاة

وهو حاله على هذا فنسبى كان يقع على المعدوم لصار معنى السلام ولم يكن معدوما كقوله ان زلزله الساعة متاويل لقولنا بوجود لا اعم منه وما وقع في عظم وقوله اما قولنا شي اذا اردناه ونحوه فباعتبار ما يؤيد اليه ولما تحقق الغرض من إطلاق معنى على الموجود بل من قبله الموجود لقوله ابي امرائه واما قال ولذات بان بعض المعزلة العدم م

الواحد

الواحد في البسيط عن قلب فعال شبل احدى من الجي عن الاسم هو المسمى ام غيره فقال
 ابو عبيد الاسم هو المسمى وقال سيبويه الاسم غير المسمى قيل له فاقولك قال ليس
 لي فيه قول استبي واعلم انه كثر نقل الناس هذا الخلاف من غير بحث عن حقيقة والمراد
 منه هي سنعوا علي من قال انه عينه ان يحرق ثم من لفظ بالنا والي غير ذلك من
 الهذيان وذكر صاحب الصحايف ان النزاع لفظ لانهم ان ارادوا بالاسم اللفظ
 الدال على مجرد اعراب ازمته فلا شك انه غيره وان ارادوا به غير ذلك فلا يصح ان
 يكون عن المسمى فلا نزاع فيه وذكر الامام في حايه العقول نحوه قال في تفسيره ان
 كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات والمسمى تلك الذات في نفسها
 فهو غير المسمى وان كان المراد بالاسم ذات المسمى والمسمى ايضا تلك الذات كان قولنا الاسم
 هو المسمى معناه ان ذات الشيء عين ذات ذلك الشيء وهذا وان كان حقا الا انه
 من الواضحات ثبت ان الخوض في هذه المسئلة على جميع التقديرات تحري مجرى البحث
 انتهى وكذا قال ابن الحاجب في شرح المفصل لا خلاف انه يطلق الاسم على المسمى وهو
 التسمية وانما الخلاف هل هو في التسمية مجاز وفي المسمى حقيقة او العكس والاول
 مذهب الاسعري والماني مذهب المعتزلة وهو اختلاف لفظي لا يتعلق باعقاد
 ولا حقيقة وفي القرآن طوا هرة المذهب قال تعالى يا تعبدون من دونه الا اسما
 سبح اسم ربك الاعلى وهذا على مذهب الاسعري وقال تعالى سبوا في سماء هو اذ
 اسمه السبح من مريم وهذا على مذهب المعتزلة انتهى وليس كل فالوايل مطلع الخلاب
 في هذه المسئلة ان المعتزلة لما احدثوا القول بخلق القرآن واسما الله فالوان
 الاسم غير المسمى يعرف ايضا بان اسما الله غيره وكل ما سواه مخلوق كما تعالوا في الصفات
 حيث لم يشوا حقا بل احكاما تقيلا بان الصفه غير الموصوف فلو كان له صفات
 لزم تعدد القدم وهو على الصفة بان الاسم من جنس الالفاظ والمسمى ليس لفظ
 وتالوا الاسم اللفظ فليس له في الالفاظ ولا في الصفه فله مسمى في صفه الا فيه تغير
 انه عن ذلك ولما راي اهل الحق ماني في هذه المقالة من التسمية الاوها ونفرا عنها حتى
 قال تون بن عبد الاعلى سمعت ابا يعقوب يقول اذا رايت الرجل يقول الاسم غير المسمى
 فاشهد عليه بالزندقة وعادهم من قال الاسم هو المسمى ولم يقصدوا به ان ينسب اللفظ

وا بان المعلوم معلوم
 وفي العقل لا نزاع فيه ولما
 لا يوجد لاسم شي اذا لو
 ان زلزله التساعده
 ابو قول اليه ولما يحق
 لذات لان بعض المعتزلة
 لا يدل على الاسمي ليس
 هو ذرا عاد الخلاف الي
 ذاتي عينه فالعلم
 يكون المعلوم شي اذا
 اجتماع الوجود والعدم
 من الوجود وقال لا يكون
 في عين المسمى وذاته والابدان
 انه غيره ومنه من فصل
 النفسية فلا يقال
 الخالف باسم من اسما الله
 الف به خالفا لغيره
 موسجانه مدعوها
 دعوا باعتبار المصنوع
 ما تعبدون من دونه
 العبدون السميات
 تاد ابواشع في
 الله لا يقال في
 الاسم هو المسمى بقدر
 وهو لوقف حكا

الواحد

هو جمعة الذات فان نصاد ذلك معلوم باليدحة وانما قصدوا به رفع ثوبهم
وان الاسم حين ذكر بوصف او غيره فاما براد به من المسي ولولا هو لم يكن
اسلا واسمها بقوله سبحانه اسم ربك الاعلى وانما يتبع الرب سبحانه وتعالى
وقوله ويشرك بعلام اسمه لحي ثم قال بالحي فادرك الاسم وانما المقصود بالمسي
وبقوله هو الله الرحمن الرحيم فاحترق من هذه الصفات هذه الالفاظ وقرن من قبل
من لستته را وصعبه بان الاسماء الصفات بعيدا لانها الى الذات والى
معاني قايمة بالذات وتلك المعاني هي المقصودة بتلك الاسماء لئلا ما يقصد
به نفس الذات قال بعض المتأخرين ونصل الخطاب في هذه المسئلة ان اللفظ غير لا
يطلق على الاعلى المان المنفصل فاذا قيل هذا غير هذا اي بيان له ويطبق ايضا على
ما سوى الهوية وعلى الاول بين الغيرة والهوية مرتبة تمنع اهل السنة ان يبار
الاسم عن المسي او الصفة عن الموصوف لما فيه من التماثل المعنى الاول الذي يدعى
الغيرة الى مذهبها وصدق قولهم لا هو هو ولا هو غيره اذ قد يظهر ان بين الهوية
والغيرة مرتبة فاذا نظرنا نظرية هذه المسئلة بتا در ذهنه الى الحال الامتية
مختم بالغاير وعقل عن كون الاستعمال اقا في التلام والاعجاب فلا يقال زيد
الا ورا به نفس الذات ولما رأى المحققون ما في الغيرة من الدخول في الهوية من
مع الظاهر المنفرد للتاويل اذ نوا ما داب الله ورسوله فقالوا الاسم للمسي كقوله تعال
وله اسما الحسي وقوله صلى الله عليه وسلم ان لله تسعة وتسعين اسما انبى وذكر
المسحوق في الشعب عن الاسناد ابي اسحق ان اسما الله تعالى على لانه اناسم قسم سائر اللغات
وتسمى لصفات الذات وتسمى لصفات الفعل فالاول الاسم والمسي واحد كالمه وما لك
وتدبير ومعنى قولنا هو المسي انه لا يمت بالاسم زيان صفة المسي بل هو انان للمسي
والثاني الاسم صفة قايمة بالمسي فالعالم والناقد فلا يقال هو المسي ولا غير المسي
لان الاسم هو العلم والعدد والتاكت صفات الفعل كالحان والرائق فالاسم
يبعد عن المسي لان الخلق والرزق فيه فاما التسمية اذ اكات من الخلق فهي ما غير
الاسم والمسي واذا اكات التسمية من له فانها صفة قايمة بذاته وهو كلاس
لا يقال ان المسي لا غيره وذهب بعض اصحابنا من عمل الخلق في جميع اسما الله الى ان

أقصدوا به رفع قولهم
الشيء ولو لا هو لم يكن
الرب سبحانه وتعالى
اسم وإنما المقصود المسمى
بلفظ فرق من قول
عن اللفظ والى
الاسماء بخلاف ما يقصد
المسئلة أن لفظ غير لا
يسان له ويطلق أيضا على
مع أهل السنة أن يقال
الإدراك الذي يدركه
د نظمه ان من الهويه
فيه إلى الحال الاصلية
لايجاد فلا يقال زيد
دخل وفي الهويه من
بالاسم المسمى كقوله تعالى
تسعين اسما الهي وذكر
في اناسم قسم من اللغات
سوى واحد كإله وما لك
سوى بل هو انيات المسمى
هو المسمى ولا غير المسمى
نق والاراق هلام
المخلوق فهي من غير
بانه وهو كلاس
مع اسما الله الى ان

الاسم والمسمى واحد قال والاسم في قولنا عالم وقال في لذات الباري التي لها صفات
الذات من العلم والقدرة وصفات الخلق كالاراق ولا يعول هذه الصفات اعلا
اسما بل الاسم ذات هو الله الذي له هذه الصفات قال السهرقي والى هذا ذهب الحارث
المجاشعي بما حكاه ابن فورك قال وبلغ ذلك عندي بما يشهد له اللسان المرزبي بقوله
تعالى فاعلم ان اسمه على تحاطب اسمه فعلم ان اسمه هو وكذلك قوله ما بعد من
دونه الا اسما سميتوها واراد المسميات ولانه لو كان المسمى وغيره لكان المقابل
اذا قال عبد الله والله اسمه ان يكون عبد الله اما غيره واما ان يقال انه
هو وذلك محال وقوله ان الله تسعة وتسعين اسما معناه تسيمات العباد لله لانه
في نفسه واحد ومن اصحابنا من احرى لاسما بحركي الصفات قال السهرقي والمجاشعي
من بين اسما قائل ما احاط به السمع ابن فورك **مر** وان اسما هو فقيه **مر** في هذه
المسئلة مذاهب احدها وهو قول المسعري انه لا يجوز اطلاق سمي من الاسما والصفاء
على الله تعالى الا باذن من الكتاب والسنة او الاجماع وعليه حمل ابن فورك قوله
صلى الله عليه وسلم ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة قال معنى
احصاها على الاحتصار ولم يخص بعضها غيرها ولم يزد فيها ولم ينقص منها ووقف حيث
وقف تنسها بذلك على انه لا يدخل القياس على اسما وانه لا يجري ما ورد في الشرع
ولهذا قال تعالى والله الاسما الحسنى فادعوه بها وذرروا الذين يجحدون في اسما والمجدد
سما هو احكاما جدا الطرفين اما ان يريدنا ما لم يورد في كقول المحقق انه بان
في حقه واما ان ينقص منها ما قد اذن فيه كقول الجمهور لا يقال له شيء ولا موجود
ولا سميع ولا بصير انتهى وعلى هذا ما سطره بعضهم النطق والصحة كما قاله ابن السكيت
في المرشد والامدي وعيا لا كفايا لطواهر واجبا واحادا كما في سائر الاحكام
وهو ان يكون ظاهرا نادرا وفي حقه لكون التجويد والمنع من الاحكام الشرعية
صليق به كسائر الاحكام قال ابن السكيت نعم لا يجوز اطلاق اسم ووصف في حق
الرب بالاقضية الشرعية وانها من مقتضيات العمل انتهى ثم هل يكفي في كونه ذلك
اسما من اسما الله تعالى لوجودها في كلام الشارع من غير تكرار ولا كراهة ولا بد منه
فيه رايان والناق كل ما دل على ما ليس بخلاصه صح بلا توفيق وقال القاضي ابوبكر

بالحج

بلغ

العلمية

كل لفظ ادهم نقصا يمنع وكل ما صح من اللفاظ فان ورد الشرع بالمنع منه بمعناه وان
لم يرد ان ذلك المنع نوعا وعند جرم بانه اذا دل على صفة كمال حاز المطلق وهو
علمون المثلث واللام في قوله والله الاسما على الجس لاجل العبد والمثلث واحاط به الفرائض
انه لا يجوز في الاسم الا بالوقوف والصفات لا توقوف ففرق بين الاسم والصفة
لان وضع الاسم في حق الواحد منا غير لا يوق في حق الله اولى واما الصفات والالفاظ
المثلثة فهو جازية محتما من غير منع وكذا في حق البارئ وقال بعض المحققين لو تركا مفسيا
المعقول لم يسم البارئ سبحانه باسم ولا وصفه بوصف فان عبادا سادا فعه على معاني
فاصح وانى لهذا النقصان ان يعبر عن ذلك الجلال اذ اكمال وقد فضل في هذه المسئلة
ما بين طائفة حكوا ما في المعقول ولم يقولوا على الشرع المعقول ففانك لاسم الله باسم
ولاصفة يصفه وهم القلائد فعطوا وطائفة اطلقوا عليه كل اسم ونسوا
الله كل فعل والحق الطريق الوسطى فصيفة بما وصف به نفسه ولهذا قال امام الخليل
ورببس المجانف والموانق لا سبيل الى ان يطلق لفظ الحقيقة في اسما البارئ وصفاته
وبما ذلك فيما طرقته النبي اذ لا خصه صنف ودما صنف بان يقول اني عنه ما يورد
الى حدونه واحدوت معنى فيه يعلم بالعقل لكونه حيا عالما وغيرهما من الصفات
الذاتية اذ لم يخل العقل عن توقف ووحى واذا كان دم حيا لله عليه وسلم قد ربي
بالاسماء فالعقول قاصره لا يستقل بذواتها في بذواتها ادراك صانعها على المنفصل
في يدها الله بنوره على السمة الرسل **ص** وان المرء يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى جونا
من سواه اتاكمه والعباد بالله لا سكا في الحال **ص** في الاستئناس في الايمان مذاهب
احدها عدم الجواز وهو راي ابي حنيفة وجماعه لانه شك والشك في الايمان كفر
والثاني الوجوب نظرا الى التوافق وهو قوله والمثلث الجواز وهو قول اكثر
الاشعري وحكي عن عمر وارن مسعود رضي الله عنهما وعليه الشاذبية والمالكية واكتناله
والاشعري واصحاب احدث كسفيان النوري واحمد واصلح له بقوله صلى الله عليه
وسلم لا صحابه اني لا رجوا ان اكون انعام الله وقال يالمث وعليه بيعت ان شاء الله
وفي المسئلة مذاهب اخر وهو العصيل بين الايمان والاسلام فيقول انا مؤمن ان شاء
الله ويقول مسلم ولا استسقى حياه بجهنم لصل المروري في كتاب تعظيم وقد الصلاة

الاولى من حيثها او يدس من حيثها او هو ربه في فعله
مكة لا كذا
على التبع والاول
كل صفة
لا يجوز ان يطلق الله على المعقول على وجهه
المعقول في العباد لان العباد لا يوق في حق الله اولى

بما
الذاتية

ع بالمتع منه معناه وان
ك ال حاز الاطلاق وهو
الثالث واحاطه الغرائ
في بن لاسم والصفة
واما الصفات والفاظ
بعض المحققين لتركها
واما سادتها على معاني
وقد فضل في هذه المسئلة
قول فاك باسم الله باسم
توا عليه كل اسم ونسوا
له ولذا قال امام الخليل
بما الباري وصفاته
يقول اني عنه ما يورد
عنه من الصفات
الله عليه وسلم يدني
دراك صاعدا على المنفصل
وبين ان شاء الله تعالى
ما في الايمان مذهب
والشك في الايمان كفر
از وهو قول اكثر
به والمالكه واكتابه
له بقوله صلى الله عليه
عليه بعث ان شاء الله
ولنا مومن ان شاء
عظيم وقد الصلاة

تركهم

عن احمد بن حنبل وهو غريب وعجب من ابي حنيفة في نكارها فانما صحت عن ابن مسعود وهو
سمع شيخه وقال آبا الما تريد من الجمبه وان كل منقون على ان ذلك ليس على مني
الشك والترديد الماشي ولا فيما هو واقع للان ولا في المستقبل التمسبه الى العتد
والتصميم وذكره له مما حل احدها تركه النفس والايمان اعلى صفات المدح والثناء
مصنف لها الماي النبوك بذكر الله وان لم يكن مشكوكا فيه لقوله تعالى لدخلن المسجد
الحرام ان شاء الله وتولوه صلى الله عليه وسلم وانا ان شاء الله ثم لا يقون الثالث
ان المشبه راجعه الى كمال الايمان فانه قد يكون اخل به صفة ليست في ذلك الاربع
انها راجعه الى ما يقع من الاعمال اذا جعلنا الاعمال من الايمان وهو قرب ما
قبله فالايان محذور به والترديد في الاعمال وتوقف والدم المصنف في هذا
فقال ولك ان تقول دعول الاعمال عند شهر في كل لاية اصله وليس من شرط
اسم الفاعل كانه الايمان يقال خشوا كمال ايام الايمان اوان لاسم الفاعل
بعض زياره ثبوت ودوام على اصل الفعل انما سئل انما رجع الى حسن
الخاصة والموافق لانا الاصل الذي عليه التعويل كما ان الصائم لا يصح عليه
الحكم بالصوم الا الى اخر النهار فلو طوي المفطر في اثناءه لم يكن صائما وهو
معنى ما روي عن ابن مسعود لما قيل له ان قلا قال يقولنا مومن ولا استسني فقال
قولوا له هو في الجنة فقال الله اعلم فقال له لا وكنت الاول كما وكلت المناجبه
وكان اخو المصنف الشيخ با الدرس رحمه الله يقولان حقيقا مومن هو جواب
الشرط او دليل الجواب وكل منهما لا بد ان يكون مستقبلا فعناه انا مومن في
المستقبل ان شاء الله وحيد فلا حاجة الى ما قبل ذلك بل يعلقه واح مامور
به بقوله تعالى ولا تقولن لشيء ابي فاعل ذلك غدا الا ان شاء الله وهذا قد
يعكز عليه انه مامور في المستقبل بالعتد والتصميم والتعلق بما فيه والحصل
من هذا كله ان الاربع في هذه المسئلة لفظي لا فاعلي على ان امرها كما يحول
وان الاعقاد الحاضرة اذ في تردد وان الاستغناء به مشروط بالموافاة
عليه فلم يبق الا انه هل يسمى امانا وذلك امر لفظي وجعل ابوالليث السمرقندي في
كتاب البستان المنع منه امر صاعبا وهو ان الاستسنا يستعمل للاستسنا ك

قال الامام

يستعمل للمأخوذ ولا يعلم ان يقول هذا لولا ان شاء الله فلا يصح ان يقول
 ان شاء الله وبعده جماعة هذا الى غيره من الطاعات فكانوا يقولون صلت ان شاء الله
 بمعنى القول بل صاروا يثبتون في كل شيء واعلم ان المصنف اقتصر من المحال على
 انما هو وقد يعكس عليه قول الخليلي ان المؤمن لا ينبغي ان يمتنع من تسميته لنفسه
 مؤمنا في الحال لما عساه من سوء العاقبة تعود بالله منه لان ذلك لا يقلب
 الموجود من الايمان معدوما واما الخط اجرة فالرد الطارئة والعبادة لا
 يرفع الايمان السابق بل يقطعها من غير وجودها ويحبط اخر ما يصح لا عينه يعني
 دليل انه لو عاد الى الاسلام لم يلزمه قصا ما فعله قبل الرد واما الحسن المستبنا
 اذا قال انا مؤمن واغيب مؤمنا ومؤمن مؤمنا وعليه يحل قول ابن سبيطون قل اني
 في اجنه فان الذي يعلم كونه في اجنه لا يتردد مؤمنا ساعة او يوما او سنة في عمده
فاسد عن سفيان الثوري لا يجوز لاحد ان يقول انا مؤمن في علم الله ان
 علم الله لا يتغير وقد يتبدل حال الانسان فيصبح مؤمنا وليس باقرا وبالعكس
 قال الحبل لطبري وفي اطلاق هذا نظر فان من قال انا في علم الله ان مؤمن
 وهو يعلم من نفسه الايمان فهو حق وعلم الله متعلق بالمعلوم على ما هو به في كل وقت
 لحسه ولا يتغير ولا يتبدل ولا يقال علمه في وقت الذي يقدم ايمانه منه بحسب
 لان علمه الثاني غير الاول لا انا نقول علمه قديم بالزمان **الزمن** على اختلاف
 صفتيه واما تعلقه بالمعلوم فيها محدث فالمتعلق قديم والمتعلق والمتعلق حادثا
 وتعلقه قوله تعالى ما يابئهم من ذكر من ربه محدث اي يربطه محدث والذكر
 قديم ولا يجوز ان يقطع في حق احد لحسنه الا في حق الامميا ومن شهد له الرسول بها
 لان جبهه **حس** وان ملاذ الباطل استدراج **حس** بل الله على الباطل نعمه اختلف
 فيه على مذاهب **احد** ما نعم لقوله تعالى حكاه عن قوم هود فاذا ذكروا الله
 بعد قولهم الله ثم شكروا **والثاني** لان ما اعطوه من متاع الدنيا استدراج لا
 نعمه فهو كما لعسل السموم ونسب للاشعري **والثالث** آيات التوراة دون البنية
 قال القاضي ابو علي في المعتملة انه ظاهر كلام اصحابه وقال الامدي في
 البركار لا تعلم خلافا بين اصحابنا ان الله تعالى ليس له علي من علم اصراره على الكفر

فلا يصلح ان يكون
 يكون صلت ان ساله
 ان قصر من المحامل على
 مع من سببه نفسه
 ذلك لا يفلح
 ربه والعاذ بالله لا
 ما مضى لا عينه يعي
 وما الحسن المستا
 ابن سبيد قتل ابي
 اريوما اوسنه في عمه
 مومن في علم الله ان
 لمسي باقوا وبالعكس
 علم الله ان مومن
 على ما هو به في كل وقت
 يقدم ايمانه فبه يمد
 من غير اختلاف
 المعاني والمعلوق بها
 ربه محدث والذكر
 شهد له الرسول بها
 الكافر نعه اختلف
 نود فادكر والاله
 الدنيا استدريج لا
 الدنوية دون الدنية
 وقال الهادي في
 علم اصرار على الكفر

نعم

نعمه ونفسه واما النعمه الدنوية فاحلفوا فيها ولا شعري قولان وبيل القاي
 التي كرا الى الطيات واجعت المعتزله على ان الله تعالى على بكاز النعمه الدنيه
 سوا للدنويه ثم استدار الى ان الخلاف لعظمي فان من نفع النعم مطلقا لا ينكر الا ذاتي
 الدنيا ولحقق اسباب الهدايه غير انه لا يسمي نفعها لما يعجز عن الهلاك ومن ابيت
 كرها نفعها لانها زرع في قلب الهلاك لما غير انه سماها نفعها للصورة قلت
 وهو كما قال ويرجع الي نفسها النعمه بما اذا اهل في مجرد الملاذ والنعم على الكفار
 نعم عظيمه او النعم مع سلامه العاقبه فيه فلا نفع لهم بل هي نفعه والاول
 ابوي في النظر لان الله سماها نفعه والاول بقوله فان تعدوا نعمة الله التي لا تحصى
 انما تعدوهم من مال وسين صادع لهم في الخيرات بل لا يشعرون فلا يعجزك موا لهم
 وما اولادهم والاستدراج ضرب من ضرر القدر بل محرم بخلاف عرق نبيه
 الخلق الامن تدارك الله فانكذ منه اوحطه ابتداء عنه ولقد احسن ابو
 العباس اليساري فيما حكاه العسيري في رساله قال عطاوه على نوعين كرامه
 واستدراج فما ابقاه عليك فهو كرامه وما ازاله عنك فهو استدراج فنقل انا
 مومن ان الله ومنه يظهر مناسبة ذكر المصنف هذه المسله عقيب ما قبلها
 وان المشار اليه بانا الهكل المخصوص **س** في جميعه نفس الانسان والمراد به ما
 شير اليه كل احد بقوله انا احلفوا فيه فذهب كثير من المتكلمين لبيان اليد
 المعين والهكل المخصوص وقال في المطالب انه قول جمهور المتكلمين والحق عند
 اكثر المتكلمين ان كل ما قل اذا قيل له ما الانسان وما حقيقته فانه يشير الي
 هذه البنيه المخصوصه ولان الخطاب متوجه الى والثواب والعقاب والمذبح
 والدم يتوجهان اليها ولوان احدا قال انما المأمور والمنهي غيرها لا كرم العمل
 وضعفه صاحب الصحايف بان الانسان باق من اول عمره الى اخره والهكل دائما
 في التبدل والتحرك خارجا داخلوا قال صاحب القهر مر اذا تأملت حق التماسل
 وجدت اشارك لي ذاك بعقولك انا مفهومه غير مفزوم قولك هو وانت عند
 قولك انا تشير الي ذاك فاذا اشرب الي كل واحد من اعضائك واجزاء بدنك
 فانا نقول هو وهذه الاشيا منفصله خارجة عما هو انا غلبت انا ولاجزا انا اذ

ظاهر
 قال ان الانسان
 ظاهر على ان نعمه على
 العسلين وان كان اجزاء
 في الحقيقة استدراجا كما
 قال تعالى الحسوب هم

النفس

ليس انما هما عن مجموع الهويات لجواز ان يكون جميعه الاجزاء غير حقيقه اجمله فالا
 اشارتك باننا نعني ان يكون شيئا غير جسدك وغير كل واحد من اجزائه ونوايه
 لذلك لغبر سمي ايضا وقال ابو المظفر الاسفرايني في كتاب التوجيه اعلم ان الانسان
 هو هذه اجمله المصوره والاعضاء المركبه على الهية المخصوصه والاسم راجع الى
 هذه اجمله مطلقا على سوايته العليل والكبير والذكر والمشي فان كان ناقصا بعضه
 او اكثر انطلقت عليه التسمية كتعريف الجنس مع التقييد بما يدل على نقص
 والتكليف يتوجه الى الجملة لا يدخل فيه العقل والروح والحياء والعقاب يرجع
 اليه اجمله لا الى شي مما قام به من الاعراض والعقل والحياء لو قطعت يد الحمار
 ثم اسلم ومات على امانه وصل اليه يدك وانا باجمله على طاعانه وذلك ان الروح وكل
 غيره اختلف للناس في الانسان هل هو اسم لمجموع النفس والبدن كما ان الكلام
 اسم لمجموع اللفظ والمعنى او لخصوص اللطيفة المودعه فيه وهي الروح او النفس
 على قولين والماضي حكاه الاسعري في المغالطات عن بعض المعتزلة والمشهور في عن
 القرآن واللغة الاول قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين والجلود
 منطين انما هو البدن وقال الامموني في الاماها واختلفوا في معنى النفس الانسانية
 هل هي عرض وجوه والقاليون بالاول اختلفوا فيهم من قال ان الاعراض خاص من
 الاعراض ولم يعينه وهو مذهب جمع من المتكلمين ونصف الكا الهرايبي ومن قدما
 الفلاسفة من قال انها المراج الحاص ابدان نوع الانسان ولهذا يقولون باحلاك
 ذلك المراج وقيل من جملة القوى العقلية في الاجسام وقيل في صفة اجوده وهم
 من قال عباد عن الشكل الخاص والتعظيم والقاليون بانها جوهر اختلفوا فيقول مركب
 فيكون جنما وقيل بسيط لا مركب فيه والقاليون بالجسم اختلفوا فيقول انها جسم في
 داخل بدن الحية ثم اختلفوا فيقول مركب من العناصر وقيل انما الدم لايه اشرف
 احلاط ابدن وقال اطباء النفس هي الروح وهو جسم بخاري نائي من جوهر
 الاشر من القلب فيثبت في جميع البدن وهو سبع الحياء والنفس والنور وبالاعمال
 ابوكرايه والقاليون بالجوهرا بسيطا اختلفوا فيقول جوهر معقول غير متغير محدد
 عن المادة دون غلايقها وهو مذهب حول الفلاسفة وقيل جوهر فرد متغير والحان

ولذلك التواتر
 بالعلماء

لطيفة

العول

درا غير حقيقته اكله فالأ
من اجزائه ونواعه
لنوعيه اعلم ان الانسان
صه والاسم راجع الى
فان كان ناقصا فمصر
بما يدل على نقص
كجياه والعقاب رجع
كجياه لو قطعت يد الحائر
انه وكذا في الروح وكذا
البدن كان الكلام
فيه وهي الروح او النفس
البره والمشهور في عرف
سلافة من طين الخلق
معنى النفس الانسانية
لها عرض خاص من
لهامى ومن قد سا
لها يقولون باحلاك
في صفه اجوده وهم
هاختلفوا قبل مركب
واقبل اجسام في
الدم لانه اشرف
يا نبي من جوف
نفس والسر وبالذات
قول غير محيز محدد
جوهر فرد محدد وحاد

العرال

العرالي قلت — اذى حكاة الامام في المطالب العالمه عن العرالي ان الانسان
عبارة عن جوهر مجرد ليس لتحميد ولا حال في المقبر وقال انه قول اكثر المتحمدين
من الصوفية وحكاة في موضع اخر عن الحلبي والراغب واخاره البيضاوي في
الطوال وقال ابن المشيرى قال الاسناد ابو اسحق لروح عرض وهو الحياه وظاهر
لام الاشعري انه جسم لطيف وهو الاظهر عند لايمه وجاءت به الاحاديث
وفي الصحيح ارواح الشهداء في حواصل طير خضر وقد سبق عند قول المصنف في المسالك
عند اقوال اخر واعجب من المصنف في سين احدهما اقتصر على اراد قول الهيك
مع ان بعضهم قال انه مني على النار النفوس بعد المعارقة وهو قول ضعيف
من المصنف الحرم خلافه وقد سبل المصنف عن الجمع بين المسائل فقال لا ارتباطها
حتى يسأل عن الجمع بينهما وفيه نظر فان الغالب بان النفس المتشاركية انما هو الهيك
اذا كان حيا ويزوال الحيوة يزول التركيب كما سبق عن الامد في حكاية هذا
الذهب وكذا حكاة غيره التي انه سبق منه اختيار المسائل عن الكلام في الروح
كيف تكلم عليها هنا وانما يصل المصنف عن هذا بانها مسلمان احدهما في حقيقته
الروح هل هي عرض وجوهر وغير ذلك من الاقوال وهو موضع ما سكت عنه
والثانية ان المتشاركية ما ناهل هو هذه الجنة اذ الروح في حال الروح الجنة
فلا اشكال عنده واما من لم يقبل بانها الجنة بل المتشاركية بانها الجنة اذا كانت
النفس تايه بها لتخرج جنة الميت ولا تخفى ما فيه من التعسف مع حوجه عن
طريقه الناس في حكاية هذا المذهب وقد ورد الامام في المطالب سؤالا
وهو ان اعرف المعارف العلم المتشاركية بقوله انا وهو نفسه المعينه وذاته
المخصوصه فكيف تعقل ان تتسأل الانسان عنيه وقع فيه هذا الخلاق الكبر قال
وقد راي في الرسالة السماء بالتفاحه اجاربه من اسطاطا ليس عند موته قيل
له تعقل ان يسأل الانسان عنيه عن حال نفسه فاجاب الحكيم بانه مثل سؤال المصنف
الطيب عن ذاته والاعمى عن لونه ثم اجاب الامام بان العلم بوجود النفس من
حيث الاي غير العلم بانها ماهي على التفصيل والاول عن غير المعروف بخلاف الثاني
مر وان الجوده الفرد وهو الجوه الذي لا يجري باب من ذهب اهل الحق الى ان

باب

هو الذي سئل
سؤالا لا يعلم
الروح غير ان
السؤال بانها
الجنة

والجسم مركب من اجزا لا تجزأ بالعقل ولا بالوهم وتسمى تلك الاجزا خواصهم مفردة والجسم مؤلف من تلك الجواهر ولا تنقل الامسام الى غير مكانه لا مقطعا للصفحة ولا كقشر الصلابة ولا ذواها للبحر عن منظر من منته ولا فرضا لاستلزام خلجان المدور وخالف في ذلك معظم الفلاسفة والنظام والكندي وهو مذهب فاسد لانه وودي يلي وجود

اتصالات لانها لها وودي لانه ان يكون اجزا اجزاه مساويه لاجرا الجبل بان كل واحد منها لانها هي وودي الى ان ياتيها له اعظم مما لانها به له وذلك محال ونولها ان المدرك له الوهم لا العقل فان الوهم لا يدرك اليها التي لا يدرك بالحواس على ما هي عليه والجوهر يدرك بدليل العقل دون الحس لانه بلغ مرصعو لانه ان فات المرصع لا يحكم عليه الوهم الا الحكم ما يشاهد من المحسوسات وذلك لحكمه على الواحد الحق الذي لا يجهل له ولا يعرض في ضيقه العقل لانه لا يدرك ان يكون له لون ومقدار ومكان وقرب وبعد ووضع الى ما سوى ذلك من ارب عوارض الاجسام التي فيها وليس بها محكم على ما لم يشاهده لحكم ما شاهده فيها والعلم من غلط الوهم من غرضه الا حاد فهذا وجه الغلط في هذه المسئلة وهو ان الوهم يحكم على الجوهر الفرد بحكم الجسم في قول الفسفة ونقص لانه قابل للانقسام الى غير مكانه والعقل يحكم باحاطة لقيام الدليل على ذلك وقال المرح اختلف افعلا في اثبات موجود في نفسه الى اجزا لا يراه لما وذهب للفلاسفة الى ان الجسم اجزا فيه بالعقل وانما الاجزائه بالقوه بمعنى انه يستعد لان ينقسم الى اجزائه في الحال وفي المسئلة مذهبا اخر وهو الوصف قال فخر الدين الرازي وهو نصيب كلام امام الحرمين قال المرحح وهو المتعار فان الموجود المفرد لم يفهم حقيقة فيكم عليه باعتبارها وليس بها علمناه متوقفا عليه فعددا العلم به بخلاف ما يقول في الصانع فانه وان لم نعلم حقيقة الا ان ما علمناه متوقفا وجوده عليه لستد العلم بوجوده اليه فان قيل داي فايه في اثبات الجوهر الفرد وما القصد من المسئلة فكواب انه من مقدمات حديث العالم فان يحكم اذا ثبت انه مركب من اجزا مفردة استحقال حله عن الاكوان التي هي عبارة عن الحركة والسكون والاختراع والافتراق وهي معان حادثة مرتبة عليه ان ما اعلموا عن الاكوان احادته لا يستلزم ما لا تسبق احادته فمحدثات او وودي

والجسم مركب من اجزا لا تجزأ بالعقل ولا بالوهم وتسمى تلك الاجزا خواصهم مفردة والجسم مؤلف من تلك الجواهر ولا تنقل الامسام الى غير مكانه لا مقطعا للصفحة ولا كقشر الصلابة ولا ذواها للبحر عن منظر من منته ولا فرضا لاستلزام خلجان المدور وخالف في ذلك معظم الفلاسفة والنظام والكندي وهو مذهب فاسد لانه وودي يلي وجود اتصالات لانها لها وودي لانه ان يكون اجزا اجزاه مساويه لاجرا الجبل بان كل واحد منها لانها هي وودي الى ان ياتيها له اعظم مما لانها به له وذلك محال ونولها ان المدرك له الوهم لا العقل فان الوهم لا يدرك اليها التي لا يدرك بالحواس على ما هي عليه والجوهر يدرك بدليل العقل دون الحس لانه بلغ مرصعو لانه ان فات المرصع لا يحكم عليه الوهم الا الحكم ما يشاهد من المحسوسات وذلك لحكمه على الواحد الحق الذي لا يجهل له ولا يعرض في ضيقه العقل لانه لا يدرك ان يكون له لون ومقدار ومكان وقرب وبعد ووضع الى ما سوى ذلك من ارب عوارض الاجسام التي فيها وليس بها محكم على ما لم يشاهده لحكم ما شاهده فيها والعلم من غلط الوهم من غرضه الا حاد فهذا وجه الغلط في هذه المسئلة وهو ان الوهم يحكم على الجوهر الفرد بحكم الجسم في قول الفسفة ونقص لانه قابل للانقسام الى غير مكانه والعقل يحكم باحاطة لقيام الدليل على ذلك وقال المرح اختلف افعلا في اثبات موجود في نفسه الى اجزا لا يراه لما وذهب للفلاسفة الى ان الجسم اجزا فيه بالعقل وانما الاجزائه بالقوه بمعنى انه يستعد لان ينقسم الى اجزائه في الحال وفي المسئلة مذهبا اخر وهو الوصف قال فخر الدين الرازي وهو نصيب كلام امام الحرمين قال المرحح وهو المتعار فان الموجود المفرد لم يفهم حقيقة فيكم عليه باعتبارها وليس بها علمناه متوقفا عليه فعددا العلم به بخلاف ما يقول في الصانع فانه وان لم نعلم حقيقة الا ان ما علمناه متوقفا وجوده عليه لستد العلم بوجوده اليه فان قيل داي فايه في اثبات الجوهر الفرد وما القصد من المسئلة فكواب انه من مقدمات حديث العالم فان يحكم اذا ثبت انه مركب من اجزا مفردة استحقال حله عن الاكوان التي هي عبارة عن الحركة والسكون والاختراع والافتراق وهي معان حادثة مرتبة عليه ان ما اعلموا عن الاكوان احادته لا يستلزم ما لا تسبق احادته فمحدثات او وودي

الى ما اول له من الحوادث وهو محال وهذه طريقتا يمتسا في ابيات حديث العالم
 اذا سقطت وحقت والقصد بهذه المسئلة حصول العالم في الحوادث والاعراض ومرت
 القلايعة ان الموجودات الممكنة لا تنحصر في الاجرام والعام بما تكن الجوهر
 عندهم مما عن موجود لا في موضوع والموضوع هو المقوم بنفسه ولا يقوم بما حل
 فيه وقال الامام في المطالب واما الثالث من اقسام الموجودات وهو الموجود
 الذي لا يكون محسباً ولا حالاً في المحسوسات فقد ثبت بالدليل اليقيني ان الله تعالى
 كذلك وهل حصل في الممكنات موجود هذا ما دام لا فالجواب التبره والمطلوب
 التبره وليس مع المتكلمين دليل يدل على فساد هذا القسم ودليله على حدوث
 العالم انما تناول المصنفات والاعراض العايمه بما واما تناول هذا الثالث على
 هذا القسم دعواهم ان كل ما سوى الله تعالى محدث انما يتناول هذا الثالث بقدر
 بونه وان لم يذكره وانما يتناول هذا الثالث بقدر بونه انما يتناول هذا الثالث بقدر
 القابلون بابات الجسم الذي لا يتجزى يقع عليه فروع الاول اختلفوا في
 انه هل يعقل فروع الجبر الواحد على الجبر فاباه الجاهل والاشعري في جوه ابو
 هاشم والقاضي عبد الجبار الثاني ان الجوهر لا يرد له سلك له لا فاباه الاشعري
 واما اكثر المعتزله فابتنوا له سلكاً اختلفوا ففضل انه اشبه بالملك والاكرون
 انه اشبه بالمربع والحق انهم شبهوه بالملك لانهم ابتنوا له جواب سنه ورتبوا
 انه يمكن ان يصل به جواهر سنه من جواب سنه وهذا الوجه ان يكون شكله الملك
الثالث ان الجوهر الواحد هل له حظ من الطول والعرض فافكر الكل الا ابو الحسين
 الصافي من هذا المعتزله فانه يزعم انه لا بد من ان يحصل له قدر من الطول والعرض
 والعرض الرابع ان الجوهر لا يرد هل يعقل الجاه وسائر الاعراض المشروطة بالجهاه
 كالعلم والقدرة والارادة فالاشعري وجماعه من المعتزله قالوا به والمتأخرون
 من المعتزله انكروه وهذا هو المسئلة المشهور في علم الكلام بان يفتيه هل هي شرط للجياه
 والاعراض المشروطة بالحياه ام لا الخامس ان الخط المولف من الاجزاء التي لا يتجزى
 هل يمكن جعله دابره ام لا اما الاشعري فقد اكرم في كتاب التوارد وجوه امامه
 الحسين في السائل السادس كل من ابنت الجوهر لا يرد زعم ان تجزأه فانفك كل عين

جواهرهم مفردة واحتم
 الصغر ولا كثيرا للملايه
 المحدث ووظائف في ذلك
 سدانه يودي ليله وجود
 وبه لاجرا الجليل بان
 فاباه له وذلك محال
 الاربعا التي لا تدرك
 في الحس لانه بلغ مرصوه
 من المحسوسات وذكر
 ضيقه العنق لانه لا بد
 ما سوى ذلك من سائر
 حكم ما شاهدت في النظر
 هذه المسئلة وهو ان يتم
 بل الاسماء الى غير
 المخرج اختلف المعتزله
 انه الى ان احتم اجزا
 ان فيه تجزئه في
 وهو ضيقه كلام امام
 مقتضيه فيكم عليه باعتبارها
 لصانع فانه وان لم
 وجوده اليه فان قيل
 باب انه من مقتضيات
 حله عن الاحكام
 حادته ورب عليه
 فحوادث او يودي

الاستدراك ثم ذكر الامام انه صنف رساله في مسله الجوهر الفرد **باب** قال
 بعضهم حرت العاده بان الجوهر الفرد لا يراه ولا يركب منه الا مع انضمامه الى غيره
 ولا يسطر اقل عدد المرى فيا حتى لو نقص من ذلك العدد شي لم يترد لكن يجوز زوجه
 الجوهر الفرد من غير خلاف اذا الحرت العاده **ص** وانه لا حال اي لا واسطه بين
 الموجود والمعدوم خلافا للفاخي وامام اكرمين **ص** المحمود على انه لا واسطه بين الموجود
 والمعدوم وابت المعزله واسطه الى الموجود والمعدوم وانما وعرفوها بانها صفة
 لموجود لا توصف بوجود ولا عدم وناقضها الفاضي ابو بكر وامام اكرمين في احد قولها
 وقال كل صفة فامت الذات فانما يوجب لها حال اسواها شروطة بالحياه او بالانسان
 معلله بالكون وكذلك الاسوديه والعالميه وقد حكى الامدي عن الفاضي القول بانها
 امام اكرمين فرجع عن ذلك فقال في ذابيه المسمى بالمدارك اخترنا في السائل المتشبه على ان
 اللام القطع بايات الاحوال ونحن لان نقطع بغيرها فاطلاق المصنف لنقل عنها
 ليس بجيد وذهب لاساد ابواسحق وابن هانق متكلم الاندلس في المعنويه من اذ اوقف
 والاحت في اشعيه وجمع بعض الامميين قول الفاضي والبت بالانست موجود في
 الزمان ولا معدومه في اذهان اي لا يد من لعلق العلم بالوقوع عند شئها قسم
 الى سببه ومعنويه والذي يظهر من كلام الاستاد ان قوله بالشيء مختص بالمعنويه دون
 صفات النفس الموجودات لان اكثر دلائله مشي على رسماها وجوها واعتبارات وانما
 في التسميه ومنها امام الحرمين في الارشاد كون الوجود عرضا لو ان سواها وهذا من
 ابناء لان معقوليه كون هذا الموجود عرضا ليست معقوليه كونه لو ان كان كل
 عرض لو ان ليس كذلك ومنهم من قال ليست معقوليه ولا مجهوليه ومنهم من قال ليست
 بمطلوبه فقط قال الاستاذ وحري هذا التصيل مع مقدم لم يعني بقول اما لا تعلم
 نفي اذ لم تكن الاحوال معلومه فقد يخص ما اوجب العالم بما اوجب القادر وما اوجب
 المعنويه القادر بما اوجب العاقر وعثر ذلك بداخل المحتملات والمضادات وهذا من علامه يدل
 على اتيان الاحوال التسميه منا وقال الفاضي ابو يعلى في المعنوي الاحوال ليست باسا
 موجود بل هي في حكم الاشياء قال وبيع العلم ان تعلق بالاحوال مفروضه وبالذات مفروضه
 وبيع ان يجعل الاحوال ليست بانست من عرف الذوات خلافا لان الحياي في قوله ان الاحوال

في الاحوال
 في الاحوال

في الاحوال

ليست بمعلومه ولا مجهوله بل يعلم الذوات علمًا فلما ان الواحد منا يعلم ذات الشيء
 او غيره لا يعلم مع ذلك ما هي عليه من الاحوال التي يختص بها الا نظر اخر انتهى القصد
 بهذه المسئلة ان اصحابنا لم يتكلموا مع المعترض في صفات الله حتى اجابوا عليهم في اننا لا باعتبار
 الاعراب بالتشاهد وقرروا ذلك بطرق من ابيات الاحوال ولا شك ان الاعراض
 انما يمد بالذات توجب لها احوال لان العلم متبعي لجملة البدن حاله وهو العالم
 والقدرة حاله وهي لقادريه وكذا باقي الصفات ومعنى قولهم ان الاحوال لا توصف
 بالوجود ولا بالعدم الا غير موجود في الاعميان ولا معدومه في الازدهان واخرج
 متبنيها بما دللها القابض على ثبوت الاعراض عند نقاه الاحوال والتعجب منهم كيف جروا
 بانها غير موجود ولا معدومه ولا معلومه ولا مجهوله ثم استدلوا على وعابهم الاستدلال
 اثبات العلم بوجوده او عدمه فاما وجوده ولا عدمه كيف يسدل عليه اذ يمكن
 تعاقب العلم به واخرج من الذين على نفيها بان ملك الواسطة ان كان لها ثبوت بوجه
 ما كانت موجودة وان لم تكن معدومه وانما في الطواع الى ان البحث لفظي مرجع
 الى تفسير الحال فعلى تفسيرهم تنسب الواسطة فقال لنا ان التصور اما ان يحتم
 بوجوب وهو لوجوده ولا وهو لعدمه فان غير والتفسير فالبحث على ذلك الغرالي
 في اوابل المستعجب هذه المعاني المطلقات لمجردات الشاملة لامور مختلفه كالفرس
 المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير والاشبه والمكيت وغيرها التي يصر
 عنها المكون للاحوال والوجه والاحكام ويعبر عنها المنطقيون ايضا بالكليه
 المحرره وترعونها موجود في الازدهان في الاعميان وتارة يعبرون عنها
 بانها غير موجوده من خارج بل مرد عمل يعنون خارج الدهن ودخله بقول راب
 الاحوال انما امور راجته ثم انه يقولون لا موجوده ولا معدومه ولا معلومه ولا
 مجهوله وقد دارت فيه دوسهم وحارت فيه عقولهم والجدل به اول من ترك فصل
 فيه المعقول عن المحسوس اذ من ههنا ما خدا العقل الانساني في التصرف وما كان قبليه
 كان يشترك العقل البهي فيه العقل الانساني ومن يحرر في اول منزل من منازل
 العقل كيف يرجي فلا حه في تصرفاته **ص** وان السبب والاضافات امور اعترافه
 لا وجوديه **س** الامور النسبيه وهي المفهومات التي تعللها بالنسبه الى المعنى

حوهر الفرد **ك** استدل قال
 نه الامع انضمامه الى غيره
 دشي لم يزد لكن لجوز رويه
 له لاحال اي لواسطه بين
 هو على انه لواسطه بين الوجود
 واحال وعرفوها بانها صفة
 وكروا امام اكرم بن سينا احد قوتها
 مستروطة بالحياه او بلها المانيه
 لم يدرك عن القاضى المعقول وانما
 حترنا في السائل المتسبب على ان
 فاطلاق المصنف لثقل عنهما
 ندلس الى المعنويه منها فان
 والنتب بانها ليست موجوده في
 العلم بها وهي عند شبيهه لتسم
 له بالنبي محض بالمعنويه دون
 ماها وجودها واعتبارات وكذا
 عرضا لونا سوادا وهذا من
 بقوله كونه لونا والاشكال كل
 ولا مجهوليه ومنهم من قال ليست
 مقدم لهم معنى بقول انما لا تعلم
 العالم بما اوجب القادروا اوب
 المقادرات وهذا من كلامه يدل
 على في المعنى للاحوال ليست باسا
 لاحوال مفرده وبالذات مفرده
 لا لان الحياه في قوله ان الاحوال

وهي سبع في المشهور الاضافه والاربع في الوجود والملك والاعمال اختلفوا فيها
 معات الفلاسفة انما وجوده وذهب كثير المتكلمين الى انما عدمه لا وجود لها في الخارج
 واستثنوا الاين كما قاله في الطوالع وغيره وهو حصول الجسم في المكان فاهم سمونه
 المتكون ويقولون بوجوده في الخارج فكان من المصنفان يشبهه واحق المتكلمون
 بانها لو كانت موجودة لو حدث في محالها وذلك اضافته اخرى عارضه لها يحتاج
 هو ايضا الى محل اخر ويسئل في واحق الحكماء بان كون الساقوف امر حاصل في نفس
 الامر سوا وجد في الارض والاعبادام لا وليت عدما لصدق بقصه على المعدوم
 وعارضهم المتكلمون بانها لو كانت وجوده لما وجدت والا لزم تعدد ما على شيئا وقال
 صاحب الصحايف الجوانب بعضا عدمي كالمشي فانه الذي لا يجمع مع الاخر وبعضها
 وجودي كالمع فانه عبارة عن شيء موجود عند كون الاخر موجودا **ص** وان العرض
 لا يقوم بالعرض **س** العرض هو ما لا يقوم بنفسه بل بتقريره وجوده الى محل يقوم
 به كالحركة والسكون والياض والسواد اختلف بل يقوم بالعرض واهل الحق في
 استخالكه لان العرض ما لا يقوم بنفسه بل يحتاج الى محل يقوم به كالجسم لو قام
 العرض بالعرض لكان المحل جوهر اقليم ان كون عرضا لعضوا وجسما لا اجتماعا
 وهو محال ولانه لو قام به للزم حصوله في جيز العرض الذي هو محله بتبع حصوله فيه
 وحينئذ هو جيز الجوهر فيما حاصلان في جيز الجوهر بتبع حصوله فيه فاما قايان
 وان كان يتام احدهما به مشروطا بقيام الاخر كما في الاعراض المشروطة بالحياه
 وصارت الفلاسفة الى جوان واحاره الامام في المحصل وصاحب الصحايف لان **العلم**
 والبطعراضان قايان بالحركة وليسا قايان في الجسم اذ يقال جسم بطني بالحركة ولا يقال
 جسم بطني جسميته وكذلك يكون كسف ودينق فالكافه والرفه اعراض قامت باللون
 واحاب المانعون بان المسره والبط قايان بالمتحرك بواسطة الحركة لا بتس الحركة
 واحاصل ان هذه الاعراض انما قامت بالجواهر بواسطة الاعراض فاحاصل الاقتران
 الاعراض لا يقوم الا بالجواهر نعم تارة بلا واسطه كالحركة وتارة بواسطة الحركة لا
 بتس الحركة كما ليعبه فالتجوهر هو بواسطة الحركة وتتمس كونه بط صفة الحركة وانما هو
 عبارة عن محل المسكات وكذلك المسره عبارة عن عدم العقل فخرج حاصله الى اب

المجم

والاعمال اجتمعتا
 عدمه لا وجود لها في الخارج
 الجسم في المكان فاهم سمونه
 يستشفه واضح المتكبرون
 اخرى عارضه لها يحتاج
 فرق امر حاصل في نفس
 صدق بقصه على المعدوم
 لا لزم بعد ما على منها وقال
 لا يجمع مع الاخر وبعضها
 موجودا **ص** وان العرض
 قريه وجوده الى عمل يقوم
 وم بالعرض واهل الحق على
 يقوم به كالجسم فهو قارم
 لاعراضا وجسما لا جسيما
 في هو محمله تبع الحاصله فيه
 الحاصله فيه انها قايما
 اعراض المشروطه بالحياه
 وصاحب الصايف لان العرض
 الجسم يعطي حركه ولا يقال
 الرقه اعراض قامت باللون
 سطه الحركه لانفس الحركه
 اعراض نحاصل الازهار
 وانه بواسطه الحركه لا
 لفظ صفه الحركه وانما هو
 للفرج حاصله الي اب
 الم

الجسم يسكن في بعض الاحيان ويحرك في بعضه فيكون ذلك صفه الجسم لا الحركه ويقولون
 ايضا ان ماد كره المحصور لا ما في عا مدتهم ايضا لحو ازان يكون طبقات الحركه
 انواعا مختلفه وليس ثمة الا الحركه المحصوره واما الشعبيه والبط من الامور النسبيه
 ولذلك يكون عطيه بالنسبه الى حركه الانسان مثلا سرعيه بالنسبه الى اخرى في العرس
 واعلم ان الفلاسفه انما قالوا انقسام الاعراض بالنسبه واسفلها عن محل الى اجزاء
 المتكبرين استدلوا على حدوث الاجسام بانها لا علوم الحركه والسكون وانما عرضان
 حادثان وما لا علوا عن الحادث فهو حادث معا لو اهتم حدوث الحركه
 والسكون ولم لا حوزان يكون ما قبل هذه الاجسام قد من اما قايما بالنسبه او كما
 قايما عن محل اخر ثم بعد ذلك انفصلا الى هذه الاجسام المنقشه فلم يتم انه ليس كذلك
 لانه من دليل **م** ولاسي زيمان **م** هذه المسله مبنيه على اليه قلنا فلهذا اعتبرا
 بما وافقتا لاشاعره على ان الاعراض غير باقيه بل هي على التقض والتعدد وان الله
 قادر على خلق كل واحد من اجادها اي وقت شاء من غير تخصيص وقت قال الغزالي في
 كتابه ان القلاسنه ذهبت المشركه الى ان الاعراض تعني بالنسبه ولا يتصور بقاها
 واما الجواهر طست باقيه بالنسبه ولكنها باقيه سقاء را يد على وجودها فاذا لم يخلق
 الله سبحانه البقا لعدم **م** عدم ميقوم ومنهم من قال باقيه بان الخلق الله منها
 حركه ولا سكونا فيعدم لاستحاله ذلك وذهبت الفلاسفه الى تجميع الاعراض
 دون ازمته وامركات وذهب الجساي وابنه الى بقا الالوان والطعم والروائح
 دون العلوم والادابات والاصوات والقاليون سقايه قالوا لا يكون له بقا كبقا
 الجواهر واضح اصحابنا بان البقا عرض فلوقى العرض لزم قيام العرض بالعرض
 ولانه لو صح بقا العرض لانتفع بقاوه وزيفه الغزالي وقال انه فاسد لما فيه من
 ساكده المحسوس فلان السواد لا يبي والبياض لذلك وانه يتردد الوجود العقل ينشئ
 هذا كما ينشئ قول الغزالي ان الجسم يتقدم الوجود في كل حاله والعقل القاطن بان
 الشعر الذي على راس الانسان في لومه هو الشعر الذي كان بالامر لا سله بعضه
 ايضا في سواد الشعر قال وكانهم تواتقوا على ان المعدوم ليس بفعل وانما هو
 كمن عن الفعل لالم يفعلوا كون العدم فعلا ولهذا اعتبرا بالامام وايشياري مكان

يوهدهم

في جميع الازمنة واحدا
 منه بل في بقاها وهو
 بالوجود الاول ثم هو متين
 واما المانع من ان الله خلق
 ابع حتى نظمه الناظر لها
 ارجح يوسف الزدي جزاها
 من هذه المسئلة في قدم
 دونه ولما راى حجابها ذلك
 لعالم لا يستقل نفسه زمانا
 ان واليه الاشارة بقوله
 على في اجاده ثم يعقله
 التي يحتاج اليها في استمر
 اذ هو موجود فلا حاجة
 به الى فاعل والارام
 بمره لولا الفاعل المتعصب
 واسم على استخرجها
 محلي خلافا لابي هاشم
 على انه يستحيل بقاها اكثر
 بجلين لا يمكن حلول الجسم
 بل لا اجتماع كالصين
 المعلومات محصية
 يمكن ارتفاعها مع التساوي
 للثنين الاجتماع بان
 للشي لا يخلو عنه او من
 واسفا الاخر فيلحقه صدق

نصيح

مجتمع الصدان وهو حال الثاني الصدان وهما اللذان الاجتماع وقد
 يرتفعان واليه اشار بقوله كالصدين وهذا التعريف مدخول بالجوهر من فانها
 الاجتماع اي لا يكون احدهما تحت الاخر وقد يرتفعان وقيل هما الشبان اللذان
 الاجتماع على موضوع واحد ومنها عايه الخلاف فخرج الحواهر والمثلان واليا من
 مع الجمع فانه ليس بينهما عايه الخلاف فان قيل الحركة والسكون والموت والبقاء
 صدان واما يمكن ارتفاعها عن الحيوان فلما امكان الارتفاع اعتم من امكان الارتفاع
 مع بقا المحل نحن نقول يمكن ارتفاعها من حيث الجملة وهما ممكنا الرفع مع ارتفاع
 المحل فيعمل لعالم لا يتحرك ولا ساكن ولا متحرك ولا ميت الماكات الخلافان وهما
 اللذان اجتماعا ويرتفعان كالحركة والسكون وقد يتعدا ارتفاعها لمحصوس حصفة
 عند كونها خلافا فالعصر مع الروحانية وانكسبه مع الفردية خلافا ويستحيل ارتفاعها
 ولا ثاني من مكان الارتفاع بالنسبة الى الذات وتعدده بالنسبة لامر خارج عنها
 الرابع التقيضان وهما اللذان الاجتماع ولا يرتفعان كوجود زيد وعبد
 ودليل الحصران للعلوم اما ان يمكن اجتماعها او لا فان امكن فجمعها الخلافان
 وان لم يمكن فاما ان يمكن ارتفاعها او لا والماكي والخطي التقيضان والاول
 لا يخلو اما ان يمتلئا في الجمعية او لا والاول الصدان والثاني المثلان قال
 القرابي وقابده حصرا للمعلومات في عين الاربعة حتى لا يخرج منها شي الا ما يوجد له
 تعالى به وتفرده فانه ليس ضدا لشي ولا تقيضا ولا مثلا ولا خلافا لتعدده الرفع وهذا
 حكم عام في ذاته وصفاته المقدسة واعلم ان هذا التقسيم حاصر على راي يمتنا
 جار على احوال ولا يرد عليه المتساويان والمقتضيان والعدم والممكن وغيرها
 لان ذلك تقسيم الحكا وفيه طول وهذا تقسيم شايح السنه وان احد طرفي
 الممكن ليس اولى به س اختلف في ان احد طرفي الممكن من الوجود والعدم هل
 يكون اولى به من نظري الاخر فاكراه اكثر المحققين وقال الباقر نعم ثم اختلفوا
 فيقول العدم اولى به لذاته وقيل ان العدم اولى بالموجودات السبالية لذاتها
 وهو ازمان والحركة والصوت وعوارض ومنهم من قال ان الواقع من الطرفين اولى
 به وقيل الوجود اولى عند وجود العلم دون الشرط والصحيح ان الوجود والعدم

لحين

في العايم
 صورته واللون
 والاشكال

بالنسبة الى ماهية الممكن على السوء والدليل عليه انه لو كان احد الطرفين اولى به فلا
 لمحق سبب الطرف الاخر فان لم يتق تلك اولوية لا يكون ملكه ذاته وان عرفت
 فان لم يقصر الطرف الاخر اولى به ثم كل السبب سببا وان صار فيكون كلا الطرفين اولى
 لكن الاولى بالذات والناحية بالغير وما بالذات اقوى فلو لمحق الطرف الاخر
 كان ما لا يعبر اولى والعرض من هذه المسئلة اثباتا لعلم بالصانع وان لم يكن في وجوده
 عدم امر وجودي نسفي عدمه **ص** وان الما في يحتاج الى السبب ومعنى ان علمه
 احتياج الاثر الى الموتر الامكان او الحدوث اوهما معا على او الامكان بسط
 الحدوث وهي اقوال **ص** اختلف في الممكن حاله بقاءه هل يحتاج الى موتر كما
 يحتاج اليه في ابتداء وجوده لا بمعنى ان يبقى بوطئه حاله البقاء وجودا اخر
 بل بمعنى انه يدوم ذلك الوجود لتمام ذلك الموتر الاول فالأكثرون على الاحتياج
 خلافا للفلاسفة والدليل عليه ان علمه احتاجه الى الموتر الامكان كما سندهم واليه
 من لوازم ماهية الممكن والاحتياز انفا كذا عن الماهية الممكنة وحاذا ان يقصر
 بالامكان في الجملة واجمالا لذاته ويمتعا لذاته وان حاله اذا كان الامكان
 للممكن ضروريا لا تنفك عنه لزم بالضرورة لمحق علمه الاحتاجه الى الموتر حال البقاء
 ملزم الاحتاجه اليه في تلك الحالة عملا بالعلم احتجوا بان ان احتاج اليه في وجوده
 لزم تحصيل الحاصل ولا يبرجد في حاله واجب بان تاير الموتر في بقاء الوجود واستمراره
 الزمن الثاني بقاء الموح اليه فلا يلزم تحصيل الحاصل قال بعضهم ولما قيل ان يقول
 ببقاء الوجود ولا شك انه لم يكن حاله الايجاد حاصلا قالنا يبريه تاثيره امر لم
 يحدد وهو ايضا الاثر فيكون المراد بالتاثير تحصيل هذا المعنى ولو قيل ان للتاثير
 وجود مقدر متصل بالوجود الاول وهكذا كان متجها اذ هو موجب الاستمرار والاعتاد
 العلوي واما اذا فرضنا ان تاير الموتر في البقاء يلزم ان يكون الامكان علمه الاحتياج
 الى البقاء وهو علمه الاحتياج الى التاثير هذا خلف قلت **ص** وهذا هو المراد بذهب
 الاصحاب كما سبق لخرجه من كلام الامام وغيره وقوله ينبغي ان هذا الخلاف ينبغي
 على خلاف اخر وهو علمه الاحتاجه الى الموتر وفيما ربيعه مذهب احداهما ان
 علمه الاحتاجه الى الموتر الامكان ولا يدخل الحدوث فيها وهو احتياج الامام وعقله

ان احد الطرفين اولى بالآخر
لكم من ذاته وان عرفت
ويكون كلا الطرفين اولي
فالوجه في الطرفين الاخر
لم بالصانع وان يدعى في وجوده
سبب وسمى على ان علة
عنه او الامكان شرط
هل يحتاج الى موثر كما
له القادر وجودا اخر
ول فالأكثر من على الاحتياج
الامكان كما سندهم والاحتياج
بكمه وهاذا ان نظر الموصوف
بحال واذ كان الامكان
وجه الى الموتر حال البقاء
فانه ان احتياج اليه في وجوده
ثري بقا الوجود واستمراره
بعضهم ولقائل ان يقول
ان يرفيه تاثيره امر له
في ولو قيل ان التاثيرية
وواجب الاستمرار والتأثير
الامكان علة الاحتياج
وهذا هو المراد بذهب
في هذا الخلاف مني
بذهب احد هان
بواجب الالمام ونقله

عن كثرة الاصولين ونسبه صاحب الصحايف للجمهور المحققين ووجهه انما اذا رغبنا
الاصكان على الوهم بغير الوجود بالذات والاشناع بالذات وكل منهما الخيل الحاجة الي
الموتر فدل على ان علة الحاجة ليس هي الامكان والذات في الحدوث وهو المخرج
من العدم الى الوجود وهو قول باطل لما يبرم عنه ما سندهم والذات مجموع الامكان
والحدوث فالعلة مركبة منها والذات ان علة الامكان فقط والحدوث شرط
والفرق بين الامكان والحدوث ان الامكان عبارة عن كون الشيء نفسه بحيث
لا يمنع وجوده ولا عدمه امتناقا واجبا ذاتيا والحدوث عبارة عن كون الوجود
مستوقفا بالعدم ومنزك كهذا البناء صاحب الصحايف **سما** **الاول** **العرض**
منهذه المسئلة انه وقع للفلاسفة خلاف في تعلق المنعول بالفاعل وفي علة احتياج الفعل
الى الفاعل فالسطلون منهم وقع في اوها مهم ان تعلق المنعول بالفاعل هي من الجهة
التي يشتملها المنعول مفعولا والفاعل فاعلا وهو كونه اوجده فعلا بعد ما لم يكن
موجدا له ولهذا قالوا اذا وجد الفعل من الفاعل لم يستل الى الفاعل حاجه ومثلا
ذلك بقا البناء بعد البناء وربما ارتكوا امرا سيقا في فرضهم الحال وقولوا لو جار
عدم الصانع تعالى الله عما يقول الظالمون لما ضررك وجود العالم فانه قد اخرج
من العدم الى الوجود وهذا كان احتياجه اليه وهو كما هم القائلون بان علة احتياج
الفعل الى الفاعل هي مجرد الحدوث واما المحققون منهم ومن غيرهم فاضد هبوا
الى ان تعلق المنعول بالفاعل هي مجرد الحدوث من حيث كون الفاعل لذاته فاعلا والمنعول
لذاته مفعولا واذ كان التعلق لبعضى ذات كل واحد منهما كان على الاتصال ببعض
ذاتهما ولذلك ذهبوا الى ان علة احتياج الفعل الى الفاعل هي الامكان فان الفاعل
اذا كان فعله لذاته لم يكن احتياج فعله في حقيقته الا الى كون الشيء ممكنا في ذاته كما
خلاف بين المتكلمين ان الحوادث انتصت تعلقا بالحدوث واما الخلاف بينهم في ان
علة ذلك الاقتصا ما هي **الذات** ان كثيرا من المتكلمين قالوا ان العلم بوجود الصانع
يحصل بطريقين وهما طريق الحواس وطريق الحدوث فادهم هذا الكلام ان ذلك الطريقين
معتبر عند جميع المتكلمين وليس الا مر كذا بل الامر فيه مبني على الخلاف السابق
من ربي ان علة الحاجة الى الموتر هي الامكان يقولون ان الطريق المودى الى العلم

بوجود الصانع هي الامكان ومن يرى ان علته الحدوث يقول بلين العطار والهودي
 الى العلم بقوى الصانع هي الحدوث نظهرانه لا تاتي لجميع المسكين التمسك بكل واحد
 من هذين الطرفين كما اوهمه كلام اكثر المصنفين في هذا الشأن وانما ذلك على الدلالة
 السابق وقد شبه على ذلك شيخنا عماد الدين الانسوري رحمه الله **الالف** انه
 ينبغي على هذا الاصل ايضا استصحاب الحاح وهو بقا ما كان على ما كان فان قلنا انما
 لا يحتاج الي موثر كان لاستصحاب حجه وان قلنا يحتاج لم يكن حجه لجواز التعتبر
 لعدم الموتر وهو مشكل على البرج **هـ** **المكان** قيل للسطح الباطن الحاروي المماس
 للسطح الظاهر من المحوي ومن بعد موجود سفد فيه الجسم ومن بعد مفروض في البعد
الملاس ذكر المصنف هنا من علم الحكمة البحث عن بلانه اشياء المكان والحلا
 والزمان اما المكان فهو الشيء الذي يكون فيه الشيء ومفادته بالحركة ولا يسعه معرفة شيء
 وسواد المحركات عليه على سبيل البدل وهو القدر هو المعلوم بالضرورة ثم اختلفوا في
 هذا الشيء هل يكون امرا سفد فيه ذات الجسم ويسري فيه او لا يكون كذلك بل يكون
 هذا السطح الباطن من الجسم الحاروي المماس للسطح الظاهر من الجسم الحاروي والاول
 هو القول بان المكان هو البعد والنضا وهو مذهب فلاطون واكثر العقلاء وانما
 هو القول بان السطح الحاروي هذا ما حكاه الامام في المطالب وقال ليس فيه الميزان
 القولان اما النضا واما السطح الحاروي فقط واما الامدي وغيره وسبعم المصنف
 فحكوا فيه اقوالا احدها ان السطح الباطن الجسم الحاروي المماس للسطح الظاهر من الجسم
 الحاروي عليه كالسطح الباطن من الكون المماس للسطح الظاهر من الما الذي فيه وهذا
 في القائل يقول انه عرض لان السطح عرض وهذا القول هو الذي جرحه ابي العزالي في
 كتاب مناصد الفلاسفة الى تصويبه وقال انه الذي استقر عليه راي ارسطاطاليس
 قال وهو الذي يرجع اليه الكل وقال الامام قال به ارسطاطاليس ومهورا بتابعه
 كالفارابي وابن سينا وقال الامدي في الاسرار انه الا شبه على اصول الفلاسفة
 قال واما على اللابن باصول اصحابنا بان يكون الجواهر المجتمعة المحاطة بالجواهر
 او الجسم المحاطة قال وان كنت لم احدعهم في ذلك نضا والقول الثاني انه
 الابعاد التي من غايات الجسم واليه اشار بقوله ومن بعد موجود **والالف**

انه

بل بلن العظم والجلود
 المشكلين النسيك بحد اعد
 شان وانما ذلك على الخلا
 فيه الله **ال** **ل** انه
 على ما كان فان قلنا انما
 يكن حجة لحوادث التعبد
 سطح الباطن للحوادث الماس
 وصل بعد معرفته من البعد
 اشياء المكان والخللا
 ركة ولا يسعه معه شئ
 بالضرورة ثم اخلفوا في
 لا يكون كذلك بل يكون
 الجسم الهوي والاول
 يكون واكثر العقلا والانا
 لسوال ليس فيه الميزان
 وغيره وسعم المصف
 ماس للسطح الظاهر من الجسم
 من لما الذي فيه وهذا
 في جميع الهيئات العرالي في
 عليه راي راسطها ليس
 باطاليس ومهورا تابعه
 على اصول الفلاسفه
 بعد المحطم الجواهر
 والقول الثاني انه
 موجود **والثالث**

انه بعد معرفته وهو قول من انكر وجود المكان من يد ما الفلاسفه وقد
 نسب منكر وجود المكان الى جحد الضرور **والرابع** ان المكان هو الخلا قال
 الامام القائلون بان المكان هو الفضا هم فرقان حدهما المكهون وهم يقولون
 هذا الفضا وهذا الخلا ابعاد موجوده فاعلمه من حيث هي وهي امكنه الاجسام وهو
 اختيار افلاطون وغيره ثم اخلفوا فقيل لا امساع في هذا الفضا خالبا عن الاجسام
 وقيل انه متمتع انتهى هذا الخلاف فادته معرفته ولا يتحصل منه طالع الاستع
 بعينه انفع وقد رد على من انكر المكان بان العقل والمس معطيان على ان الاجسام
 واليه عن رايه غيرها وانما يقال لا يكون عن لاشي ولا الى اشي بل لابد وان يكون
 مستديما لماعنه الاسقال واليه وذلك هو المعنى المكان فهو موجود ضروري الوجود
 ولما كان ما مثل منه واليه ما يكون فيه الجسم ويكون محيطا به ومنه ما بعد الجسم عليه
 ويستقر لكن المعنى الاول هو المراد للظاهرين وهو ما كان جا والمكن مساويا له
 وعند حركته يعادفه ولذلك يرسمونه بانه السطح الباطن على ماس في التعريف
 الاول هذا بالنسبه للعلم الطبيعي واما بالنسبه للعلم فقال ان جني المكان ما
 استقر فيه او صرف عليه لان لصفه هو لاخذ في جهات مختلفه كتحريف ارياح
 مكانه قال المكان ما وحدثه سكون او حركه وقال السكون هو الحصول في
 خيرا كثر من زمان واحد واكره اسقال من خيرا كثر فافضي اليه الدور وهو فعال
 من الممكن فالمعنى فيه اصله بازا السيب في شهاب والوجود ان يكون مغلا من ان يكون
 كالقاع من القول كما صار اليه الجوهرى لانهم قالوا في جمعه اسكن وامكنه واما ان
 وانقل واقعا وانقله انما هي لجمع ما لنا اوله ولاهم قالوا يمكن ولو كان من
 انكون لقا لا يكون كقول من القول فاما يمكن وممدوع فقيل **ح** والخللا حار
 والمراد منه كون الجسمين لا يتماسان ولا عنها ما بما شها **س** انما وسط المصف ركة
 من المكان واما ان لذهاب قوم الى ان المكان هو الخلا كما سبق وعرفه حصول
 جسمين لا متلاقان ولا توسطهما تمايلاقتها وقد سبق خلاف ثاني انه عدم
 محض واعادوا ابتداء ذات والاصح الباي والتعريف عليه وقد اختلف فيه
 اي انه هل في داخل العالم وخارجه حلا وهل العالم مكان يجوز ان يكون اهل العر

عدم تحقق من ذلك وهو قال
 والثانية الثانية والثالثة

الوجه

وكثير من قدام الفلاسفة وابتنوه وراء سطح العالم وداخله ايضا وقال مفاخره
 ليس في داخله انقلابا اذ كانت سابقه الماء فونه لم يجر الما فيها وان كانت
 طوله الامتداد قاعده الا اذا كانت لها مناسن يخرجها من عند انما عليه
 فان لم يكن لها مناسن منع ما فيها من هو اكثره لبعده مثلثا فنه من جريان الماء ولان الماء
 اذا صب في اناسك للاعلى فان هو يخرج اذ ذاك من لانا وترامح الما حتى يسمع
 لها صوت عند تراحمها وهو امر معلوم بالمشاهدة والدليل على انه ليس خارجا
 خلا ان الخلا تابع للملا فاذا كان الملا متناها كان الخلا متناها وان تصع انا
 لانه لا يسمع في العقل من لم يوجدها الله خارج هذا العالم ومعلوم انه لا يوجد
 في مكان وهو الخلا اذ الخلا عيان عن بعد يمكن ان يفر من فيه ابعاد بل انه قائم
 في ملامتنا ان يملأ جسم وغلوا عنه وموضع الخلاق في انه هل يسمى مكانا انما
 هو في هذا النوع اذا تمكن فيه جسم ولا خلاق في ان سطح الجسم الاسفل الذي يستقر
 عليه التي الثقيل يسمى مكانا وكذلك سطح الناقص من الجسم الحاوي المماس للسطح
 الظاهر من الجسم الحوي يعلى يدين لوجهين ليس للعالم مكان وله مكان على الوجه
 الاول وهو الخلا الذي يشغله وجود العالم فروع على القول بالخلا ذكرها الامام
 في المطالب الاول انقوجهورا لقدمنا على ان الخلا لا تغفل لعدم البتة وانهم
 المحققون لان بين الابعاد ممكنه الوجود وكل يمكن قابل لعدم الما لفقول على
 ان حصوله خارج العالم غير متناه وزعم ارسطاليس واصحابه انه محال فان القول
 لوجود ابعاد متناهيه محال الثالث القايلون بحدوث العالم ابدان يقدروا
 بان هذا القضا قبل حدوث العالم كان فضا متناها اعني انه كان جانب منه
 موقا وجانب منه تحت لان القويه والقيمه لا تعمل حصولها الا عند حصول جسم
 اخر فاذا لم يوجد شي من الاجسام البتة اوسع الخلاق جرا هذا الخلا بما القويه
 والقيمه بل كان حلا متناها **مر** وال زمان بل جوه ليس جسم ولا جسماني وقيل فلذلك
 معدل النهار وقيل عرض صل حركة معدل النهار وقيل مقدار الحركة والحار معاربه
 متجدد وهو متجدد معلوم ان اللان **مر** اختلف ايضا في الزمان هل هو
 معدوم او موجود وبعبير وجود بل وجوده في الاميان او اذ هان قيل

دخول العلم

عالم

وسعد وحوون
في اعيان

٢٠١
 ايضا وقال ما خروجه
 من الما فيها وانما كانت
 من عند انما د الما عليه
 من جريان الما ولما
 لنا و تراحم الما في سمع
 بل على انه ليس في خارجه
 سناها و الصمغ اياته
 و معلوم انه لا يوجد
 فيه ابعاد لانه قائم
 في انه بل يسمى مكانا اما
 الجسم الاسفل الذي يستقر
 في الحادوي الماس للسطح
 وله مكان على الوجه
 قول بالحلاذ كرها الامام
 فقبل العدم البتة و المم
 للعدم الما في العقول
 به انه محال فان القول
 في العالم ابدان بقروا
 به كان حائث منه
 ما الا عند حصول جسم
 هذا الخلايا لغوية
 ولا جسماني وقيل فلذلك
 الحركة والخيال معاربه
 في الزمان هل هو
 اذ اذ هان وقيل

جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته غني عن وجود الحركة ولو احتزاه ان ليس الجسم ان
 كل ما كان جسمًا فانه يكون قريبا من جسم و بعيدا عن اخر و بدية العقل تا هذه بان
 نسبة جميع الزمان الى جميع الاشياء على السوية وعند هذا يعتقد قاسم من الاشكال
 الثاني وهو ان كل ما كان زمانا فان نسبتة الى جميع الاجسام القرب والبعيد على
 السواء ولا شيء مما يكون جسمًا كذلك مع فلاسي من الزمان الجسم **تلي** انه جوهر مقار
 للجسم وهذا القول اختاره الامام في المطالب للعالمه ونصره وقول المصنف ولا
 ولا جسماني اي ليس الجسم ولا حال في الجسم وقال اخرون عرض تم اختلفوا فهم
 من قال نسبة الموجود لم ير ولا يزال الا بالثبات والي ويزول وقيل مقاربه
 موجود الموجود وقيل حركة العلك وقيل مقدار الحركة الفلكية من جهة المقدم **والمنا** اخر
 قال الامام في المطالب وهو قول ارسطاطليس ارتصاه المعتزلة من اتباعه كالغار ابي
 وان سينا قال وقيل عبارة عن نفس حركة العلك لا اعظم وقال لوالبركات البغدادي
 مقدار امتداد الوجود انتهى والمختار عند المصنف هنا انه مقاربه متجدد
 موهوم لمتجدد معلوم ازاله للامام و اليه ما لا يدي في المختار قال ولا
 بعدية قول القائل على الزمان هو ما تقدمه المقدور وفرصه الفارض من مقاربه
 وجود الموجود ثم قال وهو ما يعرفه بقوله كان كذا وقت طلوع الشمس
 انه قادر وجوده لطلوعه ثم قال المصنف اخر في غير هذا الكتاب الى انه عرض انه
 مقدار فان لم تكن حركة لم تكن زمان في الوجود وان لم يكن النفس بالحركة لم يكن الزمان
 كما كان في حق اصحاب الكهف واليه يرشد كلام القراني في المقاصد قال وكل من
 نام ضحوة وانبتة ضحوة الما في الاخير ايضا زمان الامان جسم في نفسه بتعدد علم
 بالعادة وان ذلك لا يكون الا في زمان وهذا بالنسبة لاصطلاح الحكم **واسا**
 اللغة مع لا ابو علي الغارسي زمان المره التي في الليل والنهار ولا يوجد ان يكون
 عدد حركات مكونة لانه قد تكون حركة اسرع من حركة اخرى ولا زمان اسرع
 من زمان ولا ابطا قال وليس بين الزمان ورد بان الليل والنهار من مخصوص
 فقد عرف لبي بما لا يعرف الا بعد معرفته ويلزم ان لا يكون زمانا لان مرورها
 صفه قائمه بها والصفه غير الموصوف وقيل بل هو عبارة عن اللبالي والامام

وبالاهل عرف من ان الوجود
 انما هو في وقت الوجود
 سرور الله والاهل عرف

قال ابو ذؤيب بل الله هو الاله او ما رها والاطلوع الشمس ثم غابها وقيل انما
 منقاد حركة الفلك الاعظم قال المعري في رساله العفران قولهم الزمان حركة
 الفلك لفظ لا حقيقه له وفي لام سيبويه ما يدل على انه مضي الليل والنهار وقد
 صددته بانه شئ اقل حزمه يستعمل على جميع الموجودات صدادا لكان اذا نزل حزمه
 لا يستعمل على شئ **ص** ومنع داخل الاجسام **ص** انفق العقلا على امتناع داخل الجواهر
 ووجود جوهر تحت وجود جوهر خلافا للنظام فانه ذهب الى ان اللون العلم
 والاربعه كل ما جسم لطيف فاذا تدخلت هذه الاجسام اللطيفة حصل من مجموعها
 جسم كيف وقال ابن ابي عمير في حديث ارسنال الله الملك الى ارحم ليعقوبه الروح
 وهذا رد على من قال ان الجوهر لا يدخل في الجوهر ان الملك جوهر ويدخل في ارحم ليعقوبه
 وارحم جوهر ولا يشعر صاحبه به **ص** وظلوا الجواهر من جميع الاعراض **ص** ذهب أهل
 الحق الى ان الجواهر يستحيل خلوها عن كل جنس من الاعراض وعن جميع اضداده وان
 كان له ضد واحد لم يخل الجوهر من احد الضدين فان قدر عرض لاضدله لم يخل الجوهر
 عن قبول واحد من جنسه وذهب بعض الفلاسفة الى ان الجواهر من جميع الاعراض
 والصور وانها لو اقدمت وحدوث الصور والاعراض ابتدا ومنع معتزله البصير طوها
 عن الاكوان وجوزوه فيما عداها وقال الكبيسي **ص** من البعداين لجوز الخلو
 عن الاكوان وبمنع عن الاكوان قال ابن القسيري وغيره ونسب الكل استحالة خلو الجواهر
 عن الاعراض بعد قبول الجواهر لها دينا ما بها وهذه المسألة من مقدمات حدوث
 العالم **ص** والجوهر غير مركب من الاعراض **ص** اختلفا للنظام والتأخر حيث قالوا
 الجواهر اعراض مجتمعين وبنوا قولهم هذا على ان الجواهر ليست مشتركة في عام
 الماهية ولما تماثلت في حقيقته الجوهرية بل هي اجناس مختلفة لان الجواهر اعراض
 محتجة والاعراض مختلفة والجواهر اعراض فلا يكون حبيد تماثلت وجه الجمهور
 ان الجوهر لو تركب من الاعراض لما قام بها لكن الاعراض قائمه بالجواهر اما الاولى
 لانه لو قامت الاعراض بالجواهر لكانت قائمه بالعرض وهو محال واما الثانية
 فلا ساق على ان الجوهر يصح اتصافه بالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك من الاعراض
ص والابعاد متناهية **ص** ابعاد الاحسام متناهية ويعني بالنهاية حد الشئ

ثم غابها وقيل الزمان
وتوهم الزمان حركة
في الليل والنهار وقد
الكان اذا مل حرمته
على امتاع بداخل الجواهر
بالبان اللون والطعم
للطيفة حصل من مجموعها
روح يسبح فيه الروح
و يدخل في الرحم لصير
الاعراض **س** ذهب أهل
ومن جميع اضداده وان
من اضداده لم عمل الجوهر
الجواهر من جميع الاعراض
منع معتزله البصير فوجها
بعد ادين لجوز الحلو
كل استعماله خلق الجواهر
من مقدمات حدوث
لحارم والخاص حيث قال
ت مشتركة في حارم
نه ان الجواهر اعراض
بما تله وحجه الجمهور
بالجواهر اما الاول
بحال واما الثانية
وغير ذلك من الاعراض
في النهاية حد التي

دهو

وهو الطرف الذي اذا تحرك اليه متحرك وقف عنده بحيث لا يجد بعده شيئا اخر ماله
ذلك الطرف مثل القطب للقطب واذا علم تفسيرا النهاية بهذا كان ان لا نهاية عن
عما لا يفرض فيه حدا آخر وتبعه حدا اخر وكذلك اذا لا يقف عند شيء الذي
عليه اهل الحق ان كل بعدتهم متناه خلا فالبعض لا والبل في اثباتهم ابعاد الامتلاء
لها ومنهم من ايت اقتساما لا نهاية لها وهم المتدك ان صاحب التعريف والحق ان
القول بابعاد غير متناهية باطل سواء كانت ماديه او مجردة وذلك لانه لو وجد
ابعاد غير متناهية لاستحال وجود الحركة المستديرة والتمالي باطل فكذلك المقدم
من والمعلول قال الاكبر لغارق علمه زمانا والتمتاد وفاقا للشيخ الامام معقبها
مطلقا وما لها ان كانت وضعيته لا عقليه **س** انفقوا على ان اعلم تقدم العلون
بالرؤية واختلفوا هل يسقط في الزمان او يطاير على مذهب احداها انها عارضة
وان كان ينهار ترتب عقلي فهو في السببية بل هو الحركة الحاتمة فانه مع حركة اليد وان
كان معلولا وقال الراجح في كتاب لطلاق انه الذي ارشاه امام الحرمين وسببه
للمعقبين وغيره في روضه بالصحيح واجاب امام الحرمين والراجح عن قول القائل
ان حيتي كرمك فان لا كرام فعل ينشأ ولا يتصور انشأه الا متاخرا عن المحي
نلزم الترتب ضرورة واما وقوع الطلاق فانه حكم شرعي لا يتغير الى زمان محسوس
سبيله سبيل العلم مع المعلول والتمالي لا يتبعه واحتماله الشج البسكي والراجح
اليه سل ظاهر قال امام الحرمين في النهاية وسوا هذا الحكم في المذهب تدك فانه لو
قال لغيا لدخول بها اذا اطلقت فانت طالق ثم قال انت طالق طلقت هذه فقط ولم
تطلقوا طلقتا المعلنة لانها بات بالطلقة الموقعة فلم ينجسها ما بعدها ولو بات
معها لوقع طلقتان كقولها انت طالق فلتس وانما لو قال لغاتم بها اعتك السلام
حرم اعق عاتما في المرض والتمت الراجح بهما لعق من اسم شي بخلاف ما راعىهما
جميعا فانه يقع بينهما واجاب الغزالي عن هذا فقال وانما لم يقع قبل ادخول طلقتان
لان مقتضاه وقوع الطلاق مع اول حال البتونه ولذلك لو قال انت طالق
طلقت معا طلقت لم يقع الا واحدا على ادق الوجهين بخلاف انت طالق طلقت
لان البتونه معلول لمجموع الطلقتين وتوله طلقتين كالغيب لقله طالق وكذا

وهو خبر

طمس

لا يعنى سالم لان عنده معلول عن غايم وربما خرجت الفرع على سالم فنعنى دون
 غايم فثبت المعلول دون لعله قال وهذا كلام دوس على وما قصر نظر العقبة
 عنه انتهى والثالث ان لعله العلية تقارن معلولها لكونها موثقة بذاتها
 والوضعيه تسبق المعلول والشرعيه من الوضعيه وهو ظاهر بفضل الثاني في الامر
 في كتاب الطلاق والخلاف فوايد كثيره مذكوره في الفروع في الطلاق والنفاه
 وغيرها وقال الشيخ عز الدين في القواعد لاسباب التولته التي لسفدها التكلم
 كالطلاق والعتاق الاصح ان احكاما تعتبر باخر جزء منها بتقدير الحرمة بالبراء
 من قوله استخرج والطلاق باللفظ من ان طلق وهذا اختيار الاستعري واكد
 من صحاب الثاني وهو مطرد في جميع الالفاظ كالامر والنهي فاذا قال اتعد
 كان مراد مع الدال من قوله اتعد واذا قال لا اتعد كان ههنا مع الدال من قوله
 لا اتعد وكذا الاقارير والتمادات واحكام الاحكام وقال بعض الشافعيه
 لا تعتبر هذه الاحكام بشي من هذه الالفاظ بل تقع عنها من غير تحلل زمان قال
 ويدل على الامتنان ان من سمع حرفا من احرف الكلمه فانه يحكم على مطلقا بموجبها
 عند اخرج حرف من حرفها **س** والله حصها الامام والشيخ الامام في المعارف **س**
 ذهب الامام فخر الدين الى ان الله منحصر في العلوم والمعارف العقلية فاما ما
 سرقه غيرنا هيه بانيه على الابد وانما اللذات الحسبه متمصره منقضية مشوبه
 باكدار مطلقه طبعه واكامل منها دفع الامم فلهذا الاكل والشرب لدفع الم الجوع
 والعطش ولذلك المسن الانسان صرع جوع وقيل عطش وهكذا الجماع واللبس وغيرها
 اللذات الحسنيه واحيائيه وصنف في ذلك رساله سماها تحقير اللذات الحسنيه
 وقال ان اللذات المطلوبة في هذه الحياه العاجله محصوره في لثمه فادونها اللذات
 الحسبه وهي ايضا النبوين ويسرك فيها الاذي غير من الحيوانات واوسطها اللذات
 الحياتيه وهي اكامله من الاستعلاء والرياسه لدفع الم القهر والطلبه وهي اشدها
 التصاقا بالعقل اذ لم يالوارثه الاوليا ولد لكه قال بعضهم اخر ما خرج من دوس
 الصديق حب الرياسه واعلاها اللذات العقلية وهي الحاصله بسبب معرفه البيا
 والوقوف على جماعيتها وهي الله على الحقيقه وهذا اخذ من كلام الغزالي قال الغزالي

والعقلية

على ساق فقصق دون
ويقتصر نظرا لفتنه
لكرها موثرة بذاتها
ما برض الشايعي في الامر
في الطلاق والكفاة
به التي لسفها بها الحكم
سفر من الحرمة بالاراد
اختيارا لاشعري واكبر
لذي فاذا قال انعد
هيا مع الدال من قوله
ان بعض الشايعي
غير بخلاف زمان قال
نكم على مطلقا بموجبها
لا ما في المعارف
من العقليه فاحاطا لقصه
مقصده منقضية شوبه
شرب لدفع الم الجوع
لذا الجوع والبر وعرفها
غيرا للذات الجسمانية
في قلبه فما دونها اللذات
ات واوسطها اللذات
بر والعليه وهي اشدها
هم اخر ما خرج من دون
له بسبب معرفه الاشيا
كلام الغزالي قال الغزالي

والعقلية

والعقلية هي فلها وجودا واشرفها لما قلنا فلان الحكمة لا يستلذ بها الا الحكماء فهو
الوضع عن ادراك هذه العتق والطبورا الشان واكلاوه لا يدل على ان ليست
بلذية واستطابته للين لا يدل على انه اطيب لاشيا والناس كلهم الا ان تاد ويقيدون
في صبا الجهل غير بالغين في رتبة العلوم فلذلك لا يستلذونه ومن يك ذا فترين
لحد ثراه الما الزلا لا واسا شرفها فلا زمه لا تزول ودائمه لا عمل ولا غيرها
في الدار الاخرة والعاذر على الشريف اذ ارضى بالتحسين الغايي كان مصابا في عقله
بحر ونا شقاوته وقل امر به ان المعاييل انفسه لاسباب العلم والعمل لا يحتاج
الى اعوان وحفظه بخلاف المال فان العلم لخيرتك واستغرس المان والعلم يزيد
بالانفاق والمال مستعرب والعلم مانع في كل حال والمال تارة يجذب اليه الرذيلة
ولذلك منه الله في القرآن في مواضع وان سمي خيرا في مواضع وذكر الشج عزالدين
في القواعد فربما سمع فقال هذا لخصر يدار له منه واما دار الكرامة وهي الجنة
فان الله يحصل بها من غير الم يقدم او يعترن بها لان اللذة والام غرضان
تلازمان في هذه الدار تحكم العادة المطردة وتلك الدار قد حوت فيها العادة
كما حوت في المحاط والبصا والبول والغايط والغاخر والقاسد وسادك
الاخلاق وكذلك حوت العادة في وجدان لذات من غير الم سابقا ومقارن بمجد
اهل هذه الشرب من غير عطش ولا ظما ولذا الطعام من غير جوع ولا تعب قال وكذا
حوت العادة في العقوبات فان اقل عقوبات الاخرة لا يبق معه في هذه الدار
جياه واما في تلك الدار فان احدث ليايته اسباب الموت من كل مكان وما هو ميت
ص وقال ان زكرا هي الخلاص من الالم وقيل ادراك الملامم وان الحق ان الادراك
ملزم ما ذهب محمد بن زكريا الي ان لذة امر عدي وهو اطلاق عن الالم ورفه
الامام بما اذا وقع البصر على صور حسا فانه يلمذ باصا رها مع انه لم يكر له شعور
تلك الصورة قبل ذلك حتى يجعل تلك اللذة خلاصا عن الم الشوق اليه وكذلك
قد يحصل للاشيان لذة عظيمة بالعثور على كرم مال فحاه واجب عنه بان لا نسلم
انها ما كان مخلص الم المشيان اليه لظنوه لذك يقبل الا لذات با مع كثة الصعبة
وقال ابن سينا في بعض كتبه اللذة ادراك الملامم والالم ادراك الثاني قال الصفي

المعاني

الذات

الظواهر

الهندي وهو لا يخاف عن شايه الدور لان ادراك حدتها سوف يعنى على ادراك الاخر
وهذا فيه نظرا قد يدرك الثاني من لم يدرك الملامم ويعرفه وكذا بالنعكس وقال ابن
سينا في المشقا ادراك الملامم من حيث هو ملامم واللام هو الكمال الخامس للشيء رد
بانا نجد من الغسنا حاله مخصوصه ونعلم اننا ندرك ملاممها ولا نعلم ان ملك الحاله هي نفس
الادراك او غيره وانما دارا للمنه واللام لا يوجد ان يكونا من الامور الوجودية
فلا يحتاج في حصولها الى نظر وفكر وقال في المحصول في باب القياس عند الكلام في
المناسبه الصواب وحرى عليه السواء في القواطع وعلى التحديد هو ادراك
الحادث فان لكميات المستقره لا تلتزم بالاستقرارها وعدم تجددتها اذ لا يبقى للنفس
بها شعور بل ينهل عنها في كثر الاوقات واللذ انما هي بحصول وشعور بالحصول
بعد ما لم تكن في الوجود اذ حصل له الصوره دفعه وجد ذلك عظم اللذ بعددها
بعد الزوال وما قاله المصنف انه الحق اخذ من الصحايف المسمى قدي قال بل للفران
الادراك ليس هو نفس اللذ بل يلزمها **مر** ومقابلها **الم** **س** اي ويكون على القول
الاول امر وجودي وهو الوقوع في الالم وعلى الثاني ادراك غير الملامم وفيه ما سبق
وقال الامام في المطالبه خلف في ان الالم هل هو نفس ادراك الباقي وحواله زايد
وكذلك النفس والشهوه هل هما نفس الاراده والكرهه او جنسان معياران
لها **مر** وما تصور العقل اما واجب ومنتع او ممكن لان ذاته اما ان تمتع وجود
في الخارج وعدمه او لا معنى **ش** **س** هذا القسم فدمه صاحب الصباح والعصايف **ع** **ها**
والمصنف اخره لاهيته السابق وحاصله انما تصور العقل فهو بالنسبة الى الخارج اما
واجب ومنتع او ممكن لان ذاته ان تمتع وجوده في الخارج فهو الواجب وانما ان تمتع
عدمه فهو المنتع وان لم تمتع شيئا فهو الممكن وكل واحد من هذه الثلاثة لا يتقلب الى
الاخر لان معنى الذات لازم لها ربي رفعها رفع الذات فلا يصح الواجب لانها ممكنة
ولا الممكن واجب ولا كل واحد منهما مستعاضا ولا الممتع شيئا منها وبعضهم جعل النفس ثابته
وان لا مكان في المشهور بطلان في مقابلة الاستماع فكل ما ليس بمتع يشبهونه بمكانا
في اما تمتع او ممكن وعلى هذا الاصطلاح فالواجب متدرج في الممكن لانه ليس بمتع لكن
لكن المحقق لما اطلقوا اسم الممكن على ما ليس بمتع ولا واجب جعلوا النفس ثلاثية

توقف على ادراك الاخر
منه وكذا بالعكس قال ابن
سوار الكمال الخامس للشيخ ورد
علم ان تلك الحالة هي نفس
الامر الامور الوجدانية
بالتعريف عند العلم في
على التصديق هو الادراك
من تجدها ادراكا للنفس
بول وشعور بالحصول
للعظم الله ليجدها
مرفوع في قال بل الغرض
اي يكون على القول
بغير اللام وفيه ما سبق
لها في احواله زايده
راهه اجتناب معياره
نما اما ان يعنى وجود
للمصباح والاصحاب غيرها
بالنسبة الى الخارج اما
الواجب والامان انصت
في الثلاثة لا يتقبل
اصرا الواجب انه ممكن
بعض جعل القسمة ثمانية
من يسمع يشهونه ممكنا و
الممكن لانه ليس يسمع لكن
علوا القسمة ثمانية

احصر

وهذا الممكن احصر من الممكن في المشهور لاستقامه اياه من غير عكس واورد بعض الناس
عليه شك وهو ان الواجب لذاته ان كان ممكنا فكل ممكن هو ممكن ان لا يكون فالواجب
لذاته يمكن ان لا يكون هذا خلف وان لم تكن ممكنا وكلما ليس يمكن فهو متع فالواجب
لذاته متع هذا خلف والجواب ان الواجب لذاته ممكن بالمعنى الاعم ولا يلزم من صدق
كونه متممعا بالمعنى الاعم ان لا يكون وانما يلزم ذلك ان لو كان ممكنا بالمعنى الخاص
وليس الواجب لذاته ممكنا بالمعنى الخاص ولا يلزم من كونه ممكنا بالمعنى الخاص لكونه
متممعا وانما يلزم ذلك ان لو كان غير ممكن بالمعنى الاعم واورد عليه ايضا ان الممكن
ان كان موجودا امتنع عدمه لاستحالة اجتماع الوجود والعدم وان كان
معدوما امتنع وجوده لما ذكرنا فلا يمكن وايضا ان خص سبب وجوده وجب
وجوده والامتنع وجوده واجيب بان الممكن هو الذي بالنظر الى ماهيته من حيث
هي لا يجب وجوده ولا عدمه **صراطه** هذه الخاتمة في علم التصوف وتم
به ليكون الدعاء بطهرا للعبها تدمر **مر** اول الواجبات المعروفة وقال
الافتقار النظر المودي الى الفاعل والظهور ابن نورك وامام الحرمين الضد
اليه **مر** اختلف في اول ما يجب على التكلف على بضعة عشر قول احدها قول الامير
العلم بالله ورشوله ودينه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ولتعلموا انما هو الله
واحد قال ابن السمعاني وهو قول عامة اهل الحديث سلكوا طريق السلف وهو اعين
في ملائمة الكلام وزعموا انه محدث وفي مجتمع بعد انصاره من الصحابة والتابعين والكر
قول اهل اللام اول واجب لظهوره لولا ذلك لكان منتهى كماله نظر وانعت فانه لا يميل ولا
ينظر ولكن يقال له انتم في الحال والافاق مع من على الشيف قال ولا العلم في هذا
خلا فابن لغزا وقد نص عليه ان شرح والتالي قول الامام والنظر المودي الى العلم
به اذ لا يتوصل اليها الا بالنظر وما لا يتم الواجب لانه فهو واجب وفي الغرض غير
ايه في وجوب النظر والتبصير على الايات والعلامات **والثالث** قول القاضي انه
معرفة الاول والمقدمات التي لا يتم النظر الا بها والرابع قول ابن نورك وامام
الحرمين التصديق بالنظر الصحيح اذ لا يحصل النظر الا بالتصديق به والخامس
قول ابي هاشم الشك ونقل عن ابن نورك امتناع النظر من العالم فان يحصل لا

لا يتعلق به نظر ولا سمع من الشاك والظان فانه متردد بين معتقدين في النظر متصل
 العين ورده العارض بذكر فانه لا سمع في العقل فهو على النظر من غير سبب تردد
 والسالك من الاقرار بالله ورسوله والسابع النطق بالشهادتين والثامن قول السلام
 والعزم على العمل ثم النظر بعد القول لعلمه صحه القول والتاسع اعتقاد وجود
 التخليل والاعتسار المنقيل وانما دى عشر ان النظر لا يجب الا عند الشك فانه على ما
 يلزم اليقين عنه والظرفيه الى ان يعتقد في الشك عز الدين القواعده وهو الاصح
 وكذلك الامام في المحصل وغيره ان الخلاق لفظي يرجع الى انه هل المراد الواجب عينه
 او لغيره فمن اراد الاول قال انه المعرفة ومن اراد الواجب بالتصديق الثاني قال انه
 النظر او التصديق **فصل** بل هو معنى يظهر فايده في التحصينه بترك
 النظر على ما وجبه دون لم توجه هذا اذا فسرا المعرفة بموافقته المعتقده
 وان لم تكن عن دليل وقال الامدي المعرفة الواجبه تنقسم الى ما حصلها عن معرفه الدليل
 جله لا من حيث القدره على تقريره ونفي المعارض عنه والى معرفه الدليل مع التقرير متصل
 في الاول واجبه على الايمان والثاني على الكفايه وتصل على الايمان الثاني ايضا
 لكن لو ترك النظر فصاحبه مومن عاص وسهل الغرابي في بعض موافقاته النظر
 يقال هو طويل عند من لا يعرفه وجيز عند العارف به فانك اذا عرفت انك عمدت
 فالمحدث لا يستغني عن المحدث فقد حصل لكل لهما ان على الايمان بالله فما اوجب
 هاتين المعرفة فمضى انك عمدت والمحدث لا يحدث **مسئله الاولى** ما قلناه
 او لا من الشيع هو المشهور وفي المقنع للاستاذ ابي منصور رحمه الله الثاني عن اكثر اهل
 قال وهو ظاهر مذهب جما واستدل عليه بان قال العبادان من خلقه بالنبي واليه
 لا يدينهما من تصدق المعبود والتصدق لا يصح الا بالمعرفة والمعرفة لا يصح الا بالنظر
 ثبت انه اول واجب قال وذهب بعض القدماء من اصحابنا الى انه المعرفة لا بالنظر
 والنظر يقع تبعا والتابع لا يعد في نفسه قال ومن قال انه التصديق للنظر فهو قاس ما
 يتعلق به شيئا فان التصديق او لا فادعا لنظرا ولا لوقوعه قبل المعرفة ثم ان
 بعد التصديق لا لوقوعه قبل النظر قال وحكي شيئا عن بعض اصحابنا اول واجب
 الاقرار بالله ورسوله متصل اذا اراد بعض المتكلمين ان يخص به من اصحابه ويختل

التقليد

اليم

من معتقدين في النظر فكل
على النظر من غير من تردد
بين والتأخر بقول الامام
ول والتاسع اعتقاد
لا عند الشك فيما يجب
الدين القواعد وهو الاصح
هل المراد الواجب بعينه
بالفصل الثاني قال انه
في التعصبيه بترك
بما هو افقه المعتقد
حصولا عن معرفته الدليل
فيه الدليل مع التفسير في
البيان الثاني ايضا
بعض مؤلفاته النظر
اذ عرفت انك عدت
اليان بالله فما اقول
الاول ما قلناه
تأخيه الثاني من اكثر الاجاب
من منقطعه بالنيه والنيه
عرفه لانهم لا ينظرون
انه المعرفة لازما للمؤمن
مد للنظر فبقا من ما
عنه قبل المعرفة لزم ان
ان اجاب عن اول واجب
من اجاب به وحتمل

ورأي الاضلال

انه اراد بعين اجابا وانه يجب عليه ذلك على النور فان اجابنا هو بوجوب
النور وعا لنور معتزله في القول بمسألة النظر ولذا سأل شيخنا نفسه عن من رد الصبر
ماذا يلزمه فان فيه جوابان احدهما يلزمه النظر ليعلم الحق فتبعه والثاني
يلزمه اتباع الحق وقبول الاسلام الثاني علم منه ان لا طريق الى المعرفة الا بالنظر
والاستدلال وهو اتفاق وحكي الامام في المطالب عن الصوابه ان طريق معرفته
الربانية وتصفيه الباطن وهو المراد بالتمام الذي ذكره المصنف في كتاب الاستدلال
الثالث قبل ان هذه اصل للمشكلة السابقة اول العقيدة في القلبي اصول
الدين فان اذا اوجبا المعرفة امتنع القليل **ثالث** ان اراد بالمعرفة في
الجملة فلا شك ايضا في نظره كل احد فان معرفته الله الظاهرة مذكورة في النفوس
فان كل عاقل يعلم انه مفعول الفاعل ومعرفة المكتسبة هي التي دعت اليها اليها
وهي معرفة ما يجب له وما يستحيل عليه فدعوا كلهم الى قول لا اله الا الله وهي على
بلاية اضرب ضرب لا يدركه الا النبي وصدق وذلك معرفته بالثور الا في مرتبة
لا تعتبره شك بوجه كما قال تعالى انما المؤمنون الذين امنوا ورسولهم لم يرتابوا
وضرب يدرك بغلبة النظر الذي يقينه اهل اللغة باليقين كما قال تعالى الذين
يعلمون انهم ملائكة ربهم وضرب يدرك بالقلبي الحضر كما قال تعالى وما يؤمن
اكرمهم بالله الا وهم شركون فالاول بحري بحري ادراك النبي من قرب ولهذا قال في
وصفهم لم يكن له قلب ولا يسمع وهو شهيد والثاني بحري بحري ادراكه من بعد
وقد تعرض فيه شبهه كذا تروى عن علي بن ابي طالب قال تعالى ان الذين اتقوا اذا
سرههم طيف من الشيطان نذكروا فاذا هم مبصرون والثالث بحري بحري وربه
التي من راسه كنيف لا تنك من شبهات كما اخبر شيخنا وتعار عن هذه حاله
بقوله ان نظر الاظنا وما نحن مستيقنين وسبق عند قول المصنف ليست جميعته
معلومه ما ينبغي استحصاره ههنا **رابع** وزوال النفس اليه بربها بغير شفايق
الامور وعنه الى معا ليجاس لان الاول لراهه الله والثاني بحري بحري وروى
السفي في منتخب اليمان من طريق عن سهل بن سعيد قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان الله تعالى يحب معالي الامور ويكره سفاسها قال ابن الاثير السنن

ما يظهر من غمنا والذين ادخل
 قال الجوهري وقولهم اني اراهم
 مصمومين وقد هبوا لبراب
 سفات كلتان جامعان بل
 الحقيقة وانها لو كانت كلها
 كمن ذكر في الطرائف وخلق
 على ان يكون اعلى ولا يميل
 نع من معرفه الله تعالى الا ان
 سبي لا عقل الناس صرت ان
 والاخره خرفا سبي كان
 لدينا كاحرف فان والاخره
 ونايتها وكفه بلاها وخلق
 هم لولده باي لا تعطين اهل
 شيخنا العارف والذين
 القوم والذكا وحسن
 بعد وحدث من ذلك ان انا
 لم فلو احد متعلقه بالدينا
 احذر من فضول لدينا
 في الدنيا **س**
 اتق النفس على ما قاله
 بالوحد والاعتبار في
 فاطا بظهورها واطا وعلما
 انهم من عظم قدره وعلم
 عند اهل الارادة التي
 والمراد بالظاهر عليهم

الربيع

السبعه اصلا وفرعا واحكاما ثم معرفه النفس افاقا وعلما وقدسها
 وتعدب جملة بربانها وتصفيه مثل ربها **ب** ومن عرف ربه تصور تبعه
 وتقريبه مخاف ورجي فاصفي الى الامر والهي فادرك واجتنب فاحبه مولاه
س العارف عندهم من عرف الحق باسمه وصفاته ثم صدق الله في جميع معاملاته
 ثم شقي عن اخلاقه المذمومه وافاته ثم طال بالياب وقوفه ودام بالقلب على قوفه
 فحظي من الله كسبح اماله وصدق الله في جميع احواله وانقطع عنه سوا حسبه
 ولم يصغ قلبه الى خاطر يدعوه الى غيره فتعد ذلك شري عارفا ويسمي حاله لعربلا
 في الشرح عز الدين في التواعد العطين في اصلاح القلوب التي يصلح الجسد
 بصلاحيها وتفسد بنسبها تطهرها من كل ما يباعد عن الله ومخلتها بكل ما يرب
 لي الله ويترك لديه من الاحوال والاقوال والاعمال وحسن الامال وزوم الاقبال
 عليه والامعاليه والمولودين يديه في كل وقت من الاوقات وحال من الاحوال
 على حسب الامكان من غير اداء الى السامه والمولود قال ومعرفة ذلك في الملقبه
 بعلم الحقيقة وليست الحقيقة خارجة عن الشريعة بل الشريعة مطلقا فافهمه باصلاح
 القلوب بالمعارف والاحوال والعزوم والنيات وعز ذلك وقال ابن عبد العطي
 في شرح منازل السائرين وكان من اصحاب الاحوال والمعارف الحقيقة عند
 القوم عليه الاحوال والجملة يطلب كما قال حارثه واثني احدى فساله عليه
 الصلاة والسلام عن جميعه الامر فاجابه بغلبه الاحوال وفي ذلك منه وجه
 قطع يحارثه ومن جذبي جذوه رويه فعل نفسه وارشاد الى فضل الله ومنته
 عليه واذا كانت الدنيا حجابا على الاخره من انحرقت له حجابك الدنيا بالعدوه عنها
 اطلع على ان الاخره والوقوف على مع الكون حجاب يحجب العبد عن الله فمن اراد المشاهده
 معلية بالعرفون عن الوقوف معها وقال صاحب التمارك السابرين انفق علما هذه
 الطريقة على ان الهيات لانصح الاستعجم البدايات هو مشاهير الاخلاص
 وسابعه السنه وتعظيم الهى على مشاهير الحروف ورعايه اكرمته والشفقة على
 العالم بيد النصيحة وكف الموته وبجانبه كل صاحب بفسد الوقت وكل سبب نفس الخيب
 وقال الاستاد ابوالنعم العسيري لا شيء اعلم بركة على من المذكور وهو بعد مساجات

في جميع وجميع وجميع وجميع
 به واكثره ريثا الى سائر اعطاه
 والاسعافان به اعطاه

قائه المبرك

المعنى عياد اهل العباده مخاطبه بعضهم لبعض ثم يرتقى من ذلك مخاطبه الرب
والله هذا اسناد بقوله صلى الله عليه وسلم لقد كان في الامم محدثون فان كنت
امى منهم فعمى انتهى فاذا علمت هذا اطلعت على تقريب الله وسعده والمراد بالتقريب
هنا المعنوي وهو معاملته معاملته القرب ليه بالطاعة والمعظم واليه ذهب
ابن عبد السلام في كتاب مقاصد الصلاة وقد يراد بقرب العبد من ربه قرب منه
بالصحة فينصف العبد بما لكه الاتصاف به من صفات الرب سبحانه وتعالى وقد
روي يخلقوا باخلاق الله وفي الصحيح ان الله تسعة وتسعين ستم اخصاها دخل
الجنة وقال اهل المعربة اسماء الله تعالى كلها تصح لان خلق بها العبد الا واحد
فانه للتعالي لا للخلق وهو الله سبحانه قال الغزالي في المقصد وهذا التحول والاتصاف
تكون العبد ربانيا اي قواما من الرب ولقرب العبد من ربه معينان اجران احدهما قرب
بالعلم والقدرة ومنه قوله تعالى ما يكون من محوي لئله الا هو را بعضهم والثاني قرب
بالجود والاحسان والفصل والامتنان كما قال تعالى وضرجه من تسيم عينا رب
بما المربون جعلنا الله منهم وتول المسف مخاف ورجا هامة المراتبه وهي قرب
القرب والتسبيد فان الله جعل لكل معرفه حاله لا يشاء عما من عرف تقربه كان
حاله الخوف ومن عرف سعده رحمة كان حاله الرجا وفي كلامه انا ر الى الجمع بين
المقاسين فلا يعقظ ولا ينكل كما قال تعالى رحون رحمة ويخافون عذابه وهذا لما
ذكرت سلم في صحيحه احاديث في ترجمه رحمه الله استبرأ الحديث دخول النار
في هم وكان قال الرهي ذكرنا ذلك ليلا ينكل ولا يابس رحل قالوا ولكن
الخوف اغلب لان النفس اليها اخرج فان الرجا يبعث على الراحة والامال
واهمال بعض الاعمال الا عند الاحتضار فيمكن رجاؤه اغلب وانما كان هذان
المقامان من الاركان لانها بدرجات العبودية وانشاء صاحب المنازل ان توقف
في عدا رجا من جمله المقامات وقال انه اضعف منازل المرداه معارضه
وجه واعراض من وجه وهو وقوع في الرعونه في مذهب هذه الطائفة الا انه فيه
من فائده واحده ولها نظير باسمه المبريل والسنة ودخل في مسائل للمتميعين وتلك
الفائده انه تغش جاره بحون حتى لا يعيدوا الي الاياض قال الشيخ عبد القادر

المادة
يعلى

لاني

عني من ذلك فحاطبه ان
الامم محدثون فان كبر
ب الله وسعته والراد بالقر
عه والمعظم واليه ذهب
العبد من ربه فرب سبه
ان الرب جانه وتعلم فقد
بين سائر اجساد ا دخل
تخلق بها العبد الا واحد
المفرد وهذا التعلق والتمسك
ب معين اجران احدهما ربه
لا هو رابعهم والثاني ربه
وضارجه من نسيم عينا ريب
جاهلته المراتبه وهي ربه
عيا فرعت فخره كان
علامه اشار الى الجمع بين
وتحافون عذابه ولهذا لما
ب الحديث دخول النار
س رحل قالوا ولكن
بعض على اراحه والاحوال
او غلب وانما كان هذان
ما حب المنازل الى توقف
ل المراد انه معا رصم
ب هذه الطائفة القاصيه
خل في مسالك المحققين وتلك
قال الشيخ عبد القادر

لاني

ما من حال ومقام الا وله خوف ورجا فحاجي طيار لا يتم الايمان الا بها غير ان خوف
كل ذي حاله ورجاها بما يلقى بها والايمان ما يلقى عن بعضهم لسبب عبادته رجا في حبه
ولا خوف من بان فاطلاعه اشراق كفت وقد مدح الله اصفاة بقوله برحون حبه
وعافون عذابه وقال عن خليله واحببني من ورثه حبه النعيم والحق ان هذا
القول ان صدر اظها وان فضل الله وعدم الباليه يعقوبه فهو خطا كبر وان صدر
لا عماه لمفضل لعبد الله حتى لو لم يكن هناك حبه ولا ما رعبه فهو محسوس وعليه ذلك
سلام هذا القابل فان للرب سبحانه صنع جلال وكمال فلو اتفق الخوف من حبه
صعده جلاله وحب عبادته من حبه كاله وتوكله فاصغى الى الامر والي الذي جعل هذا
مربيا على الخوف وارجا ومسيبته فانه اذا اجمع بين العبادتين اصغى او امره ونواهي
فمثل امره واحبب نواهيه وعبره لا يصحح الانسان الى انه لا يكتفي بحمد الامثال بل
لا بد من التلذذ به والافتقار والاشراج الصدر والتلذذ به وتوكله فاحبه اي انه
يوصل بذلك الى مقام المحبه فكان الخوف والرجا بداية المحبه بانه قال الشيخ عز الدين
البائنه والاحوال افضل من الخوف وارجا فاذا اردت ان تعرف بمصالح الاوليا ما طر
الى ما ظهر عليهم من آثار المعاد والاحوال فالصبر على افضلها كالنعيم والاحوال
فما افضل ارجال وايهم على علبه اذ ماها كالخوف وارجا فوادى ارجال امرى
وحكى الامام الرازي في تفسير قوله تعالى ادعواهم لفرعنا وحبه عن المتكلمين ان
من عبادته لاجل الخوف والعتاب والطمع والنواب لم يصح عبادته ولا دعاؤه وحكى
ابن الخويثي في تفسير سورة الاحقاص قولن في ان سبب المحبه من امره او من العبد وانح
للاول بقوله تعالى لجهنم ولجوهن ولقد ذكر من ابى ادم اي جاعل في الارض طيبه
فوا لذى حبه اولاد واسجد له ملائكة واحسب للذاني بقوله والذين جاهدوا بيننا
لنهديهم سبلنا وقوله ان الله لا يصبغ اجر المحسنين قال والاول هو الامح والحق ان
قال ان المحبه او الامن الله ثم ان العبدان قابل للمحبه بالمحبه واحب ربه زاد الله في
صحة وان قابل بعها قطع الله محبهه وبيانه ان الموجود ربه تعلق الاراده
عقله فاذا اراده واحسن له فهو علامه المحبه فان شكره زاده وان كفر به
ابا كة قال المحققون علامه محبه الله ان المرء اول ما يقع نفسه لا يمانع من المحبه

للاستعارة

ثم اذا دانفته المشرق المحبة اجزا لا لانا لفسه بل لانه يحب محبوبه اذا علمت هذا
فما قاله المصنف انفسه من الحديث الصحيح ما يزال عبدك يتقرب الي بالنوازل حتى
احبه فاذا احبته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصره ويده التي يقبض
بها ورجله التي يمشي بها وني روايه فاذا احبته كنت له سمعا ولبصرا ويدا ورجلا
يسمع وني يبصر و ذلك لان من احبه تجرد عن صفات نفسه وتبرأ عن افعاله وعرجوله
وتوجد في جميع احواله وخصوص امور الاله تعالى صارت حركاته وسكناته كلها
بالله كما قال تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فاما تاويل الحديث فهو ان الله
سوى من احبه في جميع احواله كما جولي الوالدان جميع احوال الطفل فلا يمشي الا برجل
احدهما ولا ياكل الا من اليد فثبت صفاته وقامت صفات الوالدان مقام لشخصه انما
يخفظه ويستغفر الله اياها له فكذلك حال العبد الطابع مع الرب وفي الحديث اللهم
كلاذك كلاء الوليد فمعي كثر سمعه احاطت عنايتي ولفظي به بحيث يصير فعله وادراكه
كانه فعلي وادراكه قبلي واصل اللام كان سمعه كمن يمشي صارت حدث ادا
التشبيه وقلب التشبيه بعد ذلك فصار التدبير كان سمعي فمعه ثم حذف المضاف
من سمعي واقيم المضاف اليه وهو ضمير المتكلم مقامه فاعلم ان الصبر المحرور موعنا
وافضل بالفعل فصار اللفظ كثر سمعه وهكذا تاويل بقية الحديث وفيه حديث
كثير واما ما يشير اليه اصحاب المتأخرين دعاهم ان الحديث على ظاهره وان
الحق ما زال سمعا بصيرا ويدا للعد جميعه بدليل قوله كنت وانما ظهرت له جميعه
الحال حينئذ فلا يعني بتأخره لاشتماله كون القدم منه للهادن وقوله واحده
وليثا جعل جميعه الولايه التجرد عن الصور والجهات والوقوف معه بالذات قالوا
وسمى لولي وليا لانه تولى الله بطاعته وقيل لان الله تولا به بلطفه فهو فعل
اما معنى فاعل ومنعول وحيد بصير محاب الدعاء كما شفا نقيب الارض السما
عاطيا سارا الاسما فلا يدع الا اياه اليه ولا يستدل بعينه عليه قال ابو سعيد
الخراساني اذا اراد الله ان يوالي عبده فجع عليه باب ذكره فاذا استلنا لذكره
عليه باب القرب ثم رجع الي محاسن الانس ثم اجلسه على كرسي التوحيد ثم رجع
عنه المحب وادخله دار القرب وكشف له الجلال والعظمة فاذا وضع بصرك

صحيح

الجلال

بما يحب محبوبه اذا علمت هذا
رب سقرت الي بالحوافل حتى
ي بصبره و به التي يفتس
شهما و صرا في طول و
به و برا عن افعاله و عن حوله
رت حر كاته و سكا نة كها
اما نا و بل الحديث فهو ان الله
ل الطفل فلا تسي الا برجل
لوا الذين مقامه لشك انما
ابع مع الرب و في الحديث ا
ظني به تحت بصير فعله و ادراكه
لي صار ثم حدث ادا
ت سمى بغيره ثم حدث المصا
عليك الصبر المحرور موعنا
بغيره الحديث و منه حديث
الحديث على ظاهره وان
كنت و انما طهرت له حقيقته
منه للهادن و قوله و احده
لوتون معه بالذات فالوا
تو لاه بلطفه فهو يعيل
شفا نعب الارض السما
ل بغير عليه قال بوسيد
فاذا استلنا ذلك نفع
على كرسى التوحيد ثم رجع
ظلمه فاذا وقع بصير على

الجلال

الجلال و اعلمه خرج من حشيه و دعا و ي نفسه و لحصل حبيد في مقام العلم
بانه فلا تعلم من الخلق بل بتعليم الله و تجليته لقلبه حبيد قسيم تام ليسوع و قيم
تام نعمه قال بعض محقق الصوفيه لو انصفنا اصحابنا الامويون لما استبعدوا
ذلك اعني حصول العلم من العمل لان الصوفيه يقولون لعلم يستفاد باعمال القلوب
وهي كقفيه نظهر صدقها ما العمل بالحوارج و عمل الحوارج حق حقيقته على القلوب ولهذا
لا يصح عمل الله الا بعمل القلب اعني عملا مقبولا و لو نظر و ارضى الله عنهم حق النظر
لدلوا ان المعارف اعتليه لا يحصل الا بصحة النظر و صحة النظر لا يحصل الا
بصحة البصير و صحة البصير لا يحصل الا بزوال حاسد النفس و انقشاع غمار
الجهل و حصول طهاره النفس قال تعالى ان الله لا يهدي القوم المضلين و المنكر و قوله
خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و ركبهم ها و قوله انما يريد الله ليذهب عنكم الزنس
اهل البيت و لهذا قال و الذين ما هدوا و انما الهدى سبلنا و الذين هتدوا و اراهم
هدى و قال في العبد الصالح ابياه و حمه من عباده و علماه من لذتنا علما فذلك سبحانه
باختلاف العبادتين كما اختلف المعنيين سمي ما تحو لهم على السنة ابياه هدايه
وسمي ما افاض عليهم من باطنهم بلا واسطه هدي و قد حصل هذا المرد لساد
العقابه فقال و على رضى الله عنه لو كشف العظام اوردت يقيننا و حصل لجاره
حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لكل حق حقيقته فاحقيقته ايمانك بالحديث
لم و نفعه الله لمعرفة و جدائمه بدياره و صبا يعه كما قال تعالى سترهم ايانا
في الافاق و في انفسهم و عند ذلك يرى حسن الشريعه و نظاما فعيده عند ذلك
حق عبادته فيوليه تقييه و تحبيبه فيعرف حيدل حقايق الموجودات لوجودها
و دقايق الموقوفات عالمتها فصير كما قيل لبعضهم ثم عرفت الله قال عرفت الاشيا
بالله و ان بعضهم ما نظرت منذ عرفت الله الى شيء لا رايته الله قبله **ص** و ربي
المعنه لا يبالي فيحيل فوق الحاملين و يدخل تحت رفته المارقين **ر** و في الهمة
من خرج الى سفنات الامور و عدل عن معاليها قد قديته الشهوه و اسرته المحطورا
لا يبالي باركان الحرام و لا بالنفس بالانامر و لهذا قال العلماء ان حبس من باع
دينه ديناه و اخر من باع دينه بدينه و الموقوع له في هذا الجبل فانه اول

داء النفس ثم حب الاسام ثم قلة المبالاة ثم الجراه ثم قلة الحياء ثم صدق النفس ثم
 الضيق لغوذا لآخر وهذا حال من كثرته النفس الامارة بالسوء وطوبال الله ان يخلص
 واول منزل من منازل المشاكه هو الفراع من دع النفس لتسكن الرياضات في ذلك
 من يادر الى دع نفسه العتوه التي لم تحسك بعدا لس طلبه حياه لاهوت بعد ما
 من مؤون في ذلك وفتر صارت نفسه قويه عوانا محمله مكانه خذاعه تظهر
 ذي الصلحا وتسم بتسموا الاقبا ولعل للناظرين بزخارفها فلا تذل المعنى والبرهان
 ٢١ عمل الصالح دابا ولا تخرج اليها كد كما فتح من الامر خليه العذاب مرتبه
 شله عن تكليف الدين ليس فيها اثر محمود ولا سيئه مشهور وهذه هي الامارة بالسوء
 الباعية العا هي عليه النبي عدي عدوك **مر** فدوك صلاحا او ضادا او
 رضي او سخطا وقرما او بعدا وسعاه او سقاره وبعيا او جيبا **مر** هذا حقا ب
 علمن علم الفرق بين الخالين وتباين هذين الصديقين وتضمن قوله دوك خديبا
 واعرافا لاغرا للصلاح والعبي والقرب والسعاد والنعم والتقدير لمنها
 كما قيل استبا القليل بكل من احببته فاختر لنفسك في الهوى من تصطفى **مر**
 واذا خطرت لك امر فزنه بالشرع فان كان مامورا فادرك فانه من الرحمن
 فان خشيت وقوعه لا ايقاعه على صفة منهيه فلا عليك **مر** اذا عرض للساك
 على الله في الطريق امر فطريقه ان يزنه بميزان الشرع وتصد باب العلم ان
 لا عمل لا يعلم ولا يخرج عن لانه اقسام اما ان يكون مامورا به او منهيا او مشككا
 فيه والمصنف ذكر الالائه فان وجد مامورا به اعم من الواجب والمندوب
 فليبادر الى فعله فانه من الرحمن فان خشيت وقوعه على صفة منهيه فرغب او
 ريانا عليك ولا تجعل هذا الحاضر مانعا من العمل فانه شيطان نعم ان وقصد على
 تلك الصفة منهيه فان تصبط له وهذا امورا حدها ان تصفاح عمل الحاضر
 من الرحمن وهم يسمونه الي ملكي والهامي وروي مع اشراك الكل في الحق الخوا
 الملكيه هي ما تعلق بالترعيب في العبادات على طريق السوط والشرع والنبي عن الخالق
 واللوم على ارتكاب المحظورات والفرق بينه وبين الالهام ان الخواطر الملكيه
 قد تزعم الشر والشرطان ويدفعانها بالهواجس والوساوس بخلاف الخواطر

وقوا وامر

الغايه

له الحياتم لصديق النفس
لشهو وطيبا ل الله ان يهلك
تسكين الرياضات في ذلك
قلبه حياه لاهوت بعد ما
ناله مكان خذاعه يظهر
رفقا فلا تذل الحق والذات
لا مرحليعه العذاب مرتدا
وهذه هي الامان بالسور
لك صلاحا وصادا او
او جيبا **س** هذا حفظا
تضمن قوله وذلك خيرا
التعميم والتقدير لغاها
ل هو ك من تصطنى **س**
در فانه من الرحمن
ك **س** اذا عرض للساك
وتصعد باب العلم اذ
اموراه او مهربا او مشكوكا
ثم من الواجب والمذرب
صنعه منهيه من عيب او
فان نعم ان وقع ذلك
ان المصنف حمل الحاضر
اك الكل في الحق الحواجر
لشرع والنهي عن المخالفات
من الحواطر اللكيه
س بخلاف الحواطر

الغالبه

الالهاميه فانه لا يرد فاشي بل سعاد لما السنن الشيطان طوعا وكرها الذي علم
من قوله فادربنا العقيل الى السعيه **س** الاستاد ابو القاسم المشيرى ما ك
ان بوقت برد الامر ذهب روح البتاسل وقد حكى عن البوسنجي انه كان في حال النزع
فدعا من فرغ قصصه وقال ادفعه الى فلان فقبل لوصرت حتى يخرج فقال جفت
ان وذل ذلك الحاضر عن القلب الثالث اشار المصنف بذلك الى ان المدار
على الامر والهي وقد قال الاستاد ابو القاسم المشيرى في كتاب الاشارات وقديس
ما اول طريق الحق واخره فقال اوله واخره معانته ما امرت به ومفادقه ما
زجرت عنه وما عداها فعبادات آيئه اليه فبادر الامر ومحاذيره الزواجر
التي من الحالفات والتمني الى الطاعات **س** واحتاج استغفارنا الى استغفار
لاوجب برك الاستغفار ومن ثم قال السهروردي عمل وان جفت العجب مستغفر منه
س هذا جواب عن سوال مقدر تقديره انه نقل عن رابعه العدويه رضى الله عنها
استغفارا محتاج الى استغفار واذا كان كذلك فلم يستغفر والحواب في المصنف المحض
خير من الصمت فاحتاجه اليه لا يوجب الصمت عنه قال الغزالي في الاحياء باب
التوبه لا تظن بربك بعد مدم حركة اللسان بالاستغفار من حيث انه ذكر الله تعالى بل
بمع غفله القلب هو محتاج الاستغفار من غفله قلبه لا من حركة لسانه فان سكنت عن
الاستغفار باللسان ايضا محتاج الى استغفار من لا الى استغفار واحد قال وهذا
معنى قول الغزالي العادق حسنات الابارسيات المقربين فان هذا قد رتب الاضافه
تلا سعي ان يوجد من غير اضافه ولا جل ذلك احتار ان حريان الاستغفار على اللسان
مع الغفله حسنه لا من حيث حركة اللسان بعينه مسلم او فضول كلام بل هو خير من
السكوت وان كان ناقصا بالنسبه الى عمل القلب ولذلك قال بعضهم لسبحان
لشاني في بعض الاحيان بخري بالذكر والقران وتلى غافل فقال استكراهه اذا استعمل
جاريه من حوارك في خبر عوده الذكر ولم يستعمله في السر والفضول وما قاله
حق فان تعود الجوارح للحركات حتى يصير لها طبعها يدع جمله من المعاصي حتى تعود
لسانها الاستغفار اذا سمع من غير كد ما سبق اليه ومن تعود الاستغاره اذا حدثت
تظهور مبادي شوق قال حكيم سبق اللسان يعود بالله حتى يدفع بذلك شر لعنه او يحميته

الم

لسانه

تلميح

فيا بال ان يلج في اطاعات مجرى الامات فعمل رغبتك في العبادات فان من مكلف
السيطان على المغرورين وعلى الاساد ابوالقاسم المشير في الاشارات عن بعضهم
لا يقع ذلك اللسان مع عيب القلب ثم قال وقال بعض الموصفين ان الله اكرم
ان لا يحفظ على العبد قلبه اذا حضر هو لمسانده قال الاستاذ ثم ردا لذكر ان القلب
وقال ينبغي ان يحفظ القلب ولا يتركه بغيره على اللسان والكل حق وتوبه
ومن ثم قال مشيرا الى مثال بعض ائمه حراسان للشه شهاب الدين السهروردي
فقال القلب مع الاعمال يداخله العيب ومع ترك الاعمال يغلبه الباطل فاجابه
الشع لا يترك الاعمال ولا يخل العيب ولا يدع العمل اساد وكذا قال الامام في المطالب
من ركبا يد السيطان ان يترك العمل خوفا من ان يقول الناس سراي وهذا باطل فان بظهور
العمل من زعمات السيطان بالكلية متعدد فلو وقعنا العباد على الكمال لتعدوا المشغل
بشيء من العبادات وذلك يوجب الباطل وهي نصي عليه عن السيطان بل العباد ان
ما دمت تجد باعنا دينا على العمل فلا يترك العمل فان ورد في اننا يحاطر باريا فاجابه
نفسك واجعل في ارادتك الحاطر بقدر القدر **وقال** الشيخ ابو بكر
النوري ولو وقع الانسان عليه باب ملاحظه الناس في الاحتراز من طرف طوبى
الباطل فلا تشدد عليه اكثر ابواب اخير وضع على نفسه شيئا عظيما من مهمات الدين
وليس هذا طرفة العارفين ولهذا جسد من قال شيرا الى الله عز وجل انك
منظروا الصفة فان سطار الصفة بطاله والعمرك هذا المعنى قول الامام السائي
رضي الله عنه اذا خفت العيب فاذا ذكر رضا من تطلب وفي اي نعم ترعب ويراى
عقاب ترهب واي عاقبه تشكر واي لا يدرك ما لك اذا فكرت في واحده منهن اخصاك
صغرية عيبك عمك وهما دستيسه قد يخفى وفي ان السارح رتب على الطاعات تواما وقد
وشاء على فاعلا ورب على العاصي عفا با وذمنا وقد جاني فاعلم ان طلب من الفاعل
الاخلاص وهو ان يفعل الامثال لا الغرض اصلا فقال ان ذلك من جملة خطوط النور
فما الذي تحقق له الاخلاص ولو قالت لها النفس انما فعلت للامتثال على الغرض اصلا
فيقال ان ذلك من جملة خطوط النور ما الذي تحقق له كلف لصدقا وهي رغبته
والجواب طرفة الشيطان بغيره على شواهد خطوط في الفعل فيعرض على المدح

تلميح
الشيخ ابو بكر
النوري
في
الاحتراز
من
طوبى
الباطل

على عمك

العباد فان عين ملكه
في الاشارات عن بعضهم
عن الموصفين ان لها كرم
سناد م ردا لذكر الى ائمة
وان الكل حق وتوسه
بدين السهر وورد
ان يغفلوا الى ابطاله فاجابه
قال لا امام في الطالب
راي وهذا باطل فان يظهر
على الكمال لتعدد الاشغال
للسيطان بل العوار ان
في الشايطان بالرياء
الشيخ ابو ذكريا
تراد من طرف طوبى
يا عظيما من مهابت الدين
عرجانا ومكاشروا
المعنى قول الامام الثاني
ي نعم ترعب وراي
واحد من بين اتصال
تبع على الطاعات فوابا و
ان طلب من الفاعل
لك من جملة خطوط التوس
لا متان على العجز اجلا
كيف تصدقا وهي روعة
تعمل في عرض عليا المدع

ولا بعدها عندك والثواب وكذلك ثم دعوى علم الاقبال لجرد فوجدتها متبعته ومنهجه
به وتكفي من البشر بهذا المقدار للضرورة وقد اختلف الناس في حديث الدلائل الذين اول
من تسعهم النار حيث يقول انما قصدتك فتقول الله كتب انما اردت ليقال بل كان هذا
الفاعل روح وكذب متواطفا مع نفسه او كان صادقا باعتبار ما عنده لكن النفس ليست
عليه في معقدها عند ذلك وترجمته ان ينفقها وعرضها منه حتى يقع على الاخلاق
تكذب بهذا الاعتبار لتقصير وهذا اول ما يحمل عليه الحديث لان ذلك لمقام اسحق
فند الاما صدق والذي ينبغي العاقل ان لا يثق بنفسه ابدا بل يتوكل على الله
معدلا لا يسكن الى نفسه وان دعوى الي الرغاب **ص** وان كان منها ما ياك فانه
من الشيطان فان فعلت فاستغفر **س** القسم الثاني ان يحده في الشرح منها عه ولا يقره
فانه من الشيطان فان عليك الامر وقلت فاستغفر لا يمعصيه كما رواه وجعل المعنى
كله من الشيطان خلاص ما عليه امية هذا الشأن من تقسيم الخواطر الى طلبة النفس
وشيطان وقرقوا بينهما مع اشتراك الكل في الباطل بان النفساني علامته اذا طلب
شيئا لا يرجع عنه والشيطان قد ينقله الى مثله اذا عجز عن الاول لان قصد شغل القلب
بعينه ووقوعه في الغتته فلا زال يزين النفس في نظره ويدعوها الى فان لم يفت
الى جزي من اخر وهكذا لان جميع المحالقات عنده شواخلاف خاطر النفس فاجا
تضم ولا تسكن الا عند استيقظها او تسكنها اخلاص الطالب ليهتمام التصديق
كما قال بعضهم اسميت نفسي اربعين سنة ان اعجز جزوه في الدين وهذا الفرق متوكل معناه
عن اسناد الطائفة الخبيد رضي الله عنه وبنه الشيخ شهاب الدين السهروردي عليه
ان هذه الاشارات الى علامات الخواطر لا يخصص للمدينة الاشارة الى سميتها هان
ذلك لسوس الفكر ويزيل الجمعية وسطل فابده الذكر لان نفس طوبى عن الخواطر
بأسرها لئلا تصير الشيطان من جملة خواطره بل حقه ودعا وردها بالمراسمة ثم ردها
تعدد عن المعصية في اجماله هذا المقام وقد نقل السهروري لاجماع علي ان من باطل الحرام
لا يردن احاطوا لردوا والشيطان ولما بان الميل ان يكون مع الصمم وانه لا يسمع بين
الحكم **ص** وحديث النفس يلم بكلم او يعجل رالم معقوران **ص** الواقع في النفوس من
متعلقات المعاصي خمس مراتب الاولى الهاجس وهو ما يقع فيها واما مواضعها بالاجماع

٥٦٥

الاستغفار

لانه ليس من فعل العبد وانما هو وارد لا يستطيع دفعه الثالث جبرانه والرابع
 الخاطى ونفقى الراغب الاول سائغا قال والسائغ واخاطر يعبر عنها بالما حسن الله
 اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان الشيطان له باس ادم والملك له فاما الله
 الملك فهو عد بالخير وصديق الحق واما الله الشيطان فابعد بالشر وكذب الحق
والثالث حديث نفسه وهو ما يقع من التردد هل يفعل ولا وهذا من نوعان
 يقول صلى الله عليه وسلم ان الله تجا وزلا حتى ما حدثت به النفس ما لم يتكلم او يعبر
 ه فاذا دفع حديث النفس اذ يقع ما قبله نظريون اذ قال المحققون وهذه المراتب
 الثلاث ايضا لو كانت في الحيات لم يكب له بها اجرا اما الاول وظاهره واما الثاني
 والثالث فليعلم القصد الرابع المهم وهو رجع قصد الفعل يقال هميت بالامراني
 قصده نفسي وهو منوع لقوله تعالى ذهبت طائفتان اليه ولو كانت مواحدة لم
 تكن الله وليهما ولقوله صلى الله عليه وسلم ومن هم بسية فلم يعلمها لم يكسب عليه ويزين
 كماله لغفران الحسنه مع السيئه فانه لو همم بالحسنه ولم يعلمها كبت له حسنه
 كماله كما مشا الصديقين وحمل ان جان في صحبه المومنين العزم لان العزم بما يداهم
 قال ويحتمل ان الله تعالى كبت لهم بالحسنه الحزم وان لم يعزم عليه ولا عمله لفصل
 الاكتم اما العزم وهو قوة القصد ويجزم به فان العزم لغة اجمد وعند
 العرب وهو مواضع عند المحققين وذهب بعضهم الى انه منوع كالمهم والصحيح
 الاول لقوله صلى الله عليه وسلم اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالعاب والمقول
 في النار ما لو ايا رسول الله هذا القائل فما بال المقول قال انه كان حربيا على
 مثل صاحبه فقتل الحرب والاجماع على المواخذ باعمال القلوب كالحسد والخلاف
 المهم وقال العبادي في فتاويه لاختلاف ان الايدي مواخذ بفعل اللسان والسمع
 والبصا اما النواد فقال الله تعالى ان السمع والبصر والعواد كل اولئك كان
 عنه سو لا لمن الناس من يقول يواخذ بما تشعب به الباطن الا اول خطوه وهو
 الما حسن والاصح انه لا يواخذ بما تشعب الباطن لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله
 عفا لشيء مما احدثت به النفس وقيل ان اتصال به العمل يواخذ بكل انتهى وما
 اطلعته فتعنت بما ذكرناه وقال القاضي الحسين في كتاب الصوم من تعليقه كما يحرم

انما العبادي في فتاويه

عد الناس جريانه في ابو
اطر يعبر عنها بالما حزن اليه
من ادم والملك له فاما انه
يعاد بالشر وكذب الحق
الاول ولا وهذان من نوعان
به الفسار ما لم يتكلم او فعل
قال للمؤمنون وهن الملائ
ول وظاهر واما الثاني
لفعل يقال هم من الامراتي
به ولو كانت مواخذة لم
يعلمها لم كتب عليه وفيه
يعلمها كتب له حسنة
مزم لان العزم مما يدا لهم
يعزم عليه ولا عمله لفعل
في العزم لغة اعد وعقد
سرفوع كالمهم والصحيح
بغيرها فالعابل والمقول
قال انه كان حريصا على
قلوب كالحسد خلقت
واخذ بعلم اللسان والسمع
العواد كل اوليك كان
لن الا اول خطوه وهو
الله عليه وسلم ان الله
خذوا لكل امري وما
من بعليته كما يحرم

الظن

المفكر

الظن بالي الحرام بحرم النظر فيه لقوله تعالى ولا تنصوا ما وصل اليه به بعضكم على
بعض تمنع من الهني فما لا يحل كما منع من النظر الى ما لا يحل لقوله قل للمؤمنين
من ابصارهم واسباب المصنف بقوله ما لم يتكلم الى ان عدم المواخذة بالهم وحدثت النفس
لن مطلقا بل بشرط عدم التكلم والعمل حتى اذا عمل بواحد بعينيه وعله ولا
يكون هم معفوفا وحدثت نفسه اذا لم تعبه العمل هذا هو ظاهر الحديث وقوله
والهم اي عالم محرم او فعل ايضا ولم يخج اليه لانه اذا قيدت النفس وهو
دون الهمة كان الهمة معيذا بطريق اولي وهل بواخذها اذا عمل على غير العصبه
التي هم وحدثت نفسه بها اما ان كان ذلك العمل اجنبيا لا ارتباط بينهما بالكلية
كمن هم بالزنا ثم اكل فلارب في عدم المواخذة وان كانت من مدمات المعصية كمن هم
بالزنا بامرأة مغالبه فهي اليها ثم رجع من الطريق فخذ موضع فطه قال الشيخ السبكي
نظيرا للمواخذة من اطلاق النبي صلى الله عليه وسلم العمل وكونه لم يقل او بعينه
قال فوخذ منه حريم المشي الى معصيته وان كان المشي بنفسه مباحا لكن لا
لا تضام قصد الحرام فعمل واحد من المشي والتصد لا يجرم عندنا ففراه اما
اذا اجتمعا فان مع الهمة عملا لما هو من اسباب المهموم به فاقضي اطلاق
او يعمل المواخذة به قال فاستدركه القايد بديك واعدها اصلا يعود دفعه
ملكك وهذا الذي قاله من المواخذة بالمقدمة لاذ انضمت الى حديث النفس اطلاق
او يعمل حسن لو لم يند في حديث اخر لكن جاني روايه في الصحيحين لم يعمل به وغفل
ان يقال ان رجوع عن فعل السيئه بعد فعل مقدمه له تعالى لم يواخذ بالفعال لقوله
في الحديث وان تركها فاكبها له حسنة اما تركها من جراي اي من اجلي رواه
مسلم وفي لفظ لان حبان وان تركها من اجلي فاكبها له حسنة وذكر في موضع
اخر ان قوله او يعمل ليس له مفهوم حتى يقال اذا تكلمت او عملت كبت عليها حدث
النفس لانه اذا كان الهمة لا يكب حديث النفس اولى وهذا خلاف ظاهر
الحديث وخلاف ما قاله المصنف هنا وقد نازعه انه وقال يلزم منه ان يواخذ
عندنا تضام عمل من مدمات المهموم به بطريق اولي قال بقوله واذا كان
الهمة لا يكب حديث النفس اولى ممنوع فلا تسل ان الهمة لا يكب مطلقا بل عند عدم

لا

البيه

انعام العمل اليه **ص** فان لم يكمل الامارة بما ههنا **س** اي كما عاهد
 من يقصد اعتيادك بل اعظم لانه قصرت به الخلال المدي وكل بعضهم معاليه
 المعصية اذا خطرت حتى يذهب أهون من مداراة التوبة حتى يقبل لان مجاهد
 في البداية كنت الخواطر وفي النهاية بالندم والانساف والندم لان لا تدري انك
 امر لا واذا وقع العبد في المعصية لاهيا عن الوعيد **ل** المستحضر ذكره فهو من الذين
 نسوا الله فانساها عن نفسه لانه يحب عليه ان يستحضر عظمة الذنب في هذه الحالة
 فاذا لم يحل الله الذكر فقد اراد هلكته وعليه انم الذكرا لان لسانه تستبطنها
 في المعصية وتعلق سروره واذا حضرت المعصية واستحضر عظمة من يعصيه وبالجم
 فان كف عن الامانة فذاك وان اقدم بجزائها لك ادلتوبيا وقال انوب
 بعد ذلك تغرور فانه عك عليه بالارمما لطامه ومعالجة الشهوة وانما
 خص المصنف هنا بالامانة لان النفوس لا تمانه بالسوء وهي ليل لا يروح لها
 طمع الا تعرض له ولا يندو لها شهوة الا ابتغى لم تحكما الزاينة ولم تسلك
 سبيل الرشاد والمانية اللوامه والنالسة المطمئنة التي استقامت على الطاعة
 ولم تعرفها غوايل الشهوات واعلم ان النفس تطبعها بحبل الراحة والشهوة فني اطلعت
 بحماة اهلكك يحتاج ان يكون ركا با فارسا بطلا والاعانك **ق** بعضهم
 يوما با لظاهون واذا يعبر يدور على رحي فلما فتد صوت الطمان ان اطاني
 السير بخا الطمان وصاح به كما لزاجر له على البط فرايت البعير صاح لصوته وعرك
 كل عضو منه على جده لا سبعا ته فزمت منه ان كل روحاني نفسه تطبع له ليلها
 الي واحد فيحتاج الي موازنه بوجه وتصوت منه وحت على العدل كذلك نفس ان
 ادم محتاجة الي الوعظه والزجر **ص** فان فعلت **س** اي على النور وهو
 مغزوم من تانها ما لعا حتى لا يفي للمعصية في النفس اثر لان التوبة تجب ما قبلها
 وهي جهه الله للذين **ق** العلة والتوبة واجبه لا يجوز ان على سببه
 ان توحز التوبة بل يلزمه اذا وقعت منه الدم والاستغفار وقل ان مخلو
 الملك من امر يتوب منه حتى ان قوما من العمل برعاه حقوق الله بوجوب التوبة
 من الغفلة قال ابن الصاع في كتابه لطريق السالم وذلك امر طاهر المحم فان من

يخضع

الشيء الذي
 لا يتركه
 على المعصية
 في كل وقت
 حتى لا يتركها
 في كل وقت
 حتى لا يتركها

من

دهام اي كما عاهد
لا يدري قال بعضهم معالجته
بشيء يعقل لان معاهدتها
والدماغ لا يدري بترك
بعضه ذكره فهو من الذين
يجهل الذنب في هذه الحالة
لان لسانه تستبطنها
بعض عظمه من عصبه والبرم
والشويبا وقال انوب
معالجته الشهوه وانما
وهي ليد لا يلوح لها
الزبانه ولم تسلك
في استقامت على الطاهر
والسهوه في اطلت
قال بعضهم وقت
الطوائف ان اطفا في
لبعضها لصوته وعرك
في نفسه على ليلها
العمل كذلك نفس ابن
اي على النور وهو
لان التوبه يجب باقلا
لا يجوز لمن عمل بسببه
استغفار وقل ان علو
وق الله بوجوب التوبه
طاهر الحجه فان من

تلك

شان المنعم عليه ان لا يعقل عن المنعم لانه لا عليه عن يده واعلم ان الاملا
يجب ما قبله قطعا واما التوبه فهل كثرها للذنب قطعي ام طئي فيه خلاف اهل
السنة واختار امام الحرمين انه مطنون **قال** النووي في شرح مسلم
وهو الاصح وقال الاساري في شرح البهان الصحيح عندنا القطع بالمحو وسد
الاجماع عليه وان اختلفوا في القطع والنظن من قال اعان ما فيه فقد حوت
الاجماع فان قيل بعض الامم جازم بالظن فكيف يقع القطع تلك الامم
من هذا ان الامه اذا اجتمعت على قبول مطنون ان لا يكون محمداً ونحن نعلم ان
الاجماع محمداً على كل حال وطم بعضهم ليريد على طم جميعهم فان الخلق والحب
على الله فهو لها ولكنه لما اختلفت عنه انه لعقل التوبه عن عبادته ولم يجز ان يعلق
وعده علمنا انه لا يبرد التوبه الصحيحه على صاحبها فضلا منه وقال والدائم
في تفسيره قول التوبه عن الكرم مقطوع باعني ان الله نفيها فضلا قطعا وفي القطع
بقول توبه العاصي قولان لاهل السنة وقد عدي كلامهم الخلاق في وجوبها
وليس مرادهم ما قالته المعتزله واما مرادهم القطع فو تو على فضلا كما ذكرناه
وان ذلك ثابت ما دله سميه مقطوع باعلى احدا القولين ومطنونه على الثاني والوجه
الاطنقه وعبارة ابن عطيه في وجوب قولان لاهل السنة وهو محمول على ما قلناه
انبي وقد ورد الشرح عز الدين بشكيا على جميع التوبه وتصويرها مع ملاحظه
توحيد الله بالافعال خيرها وشرها مع ان التوبه دم على فعل والدم على فعل
الغير لا يصور واجاب **بان** من راي اللادى كسبا حصل المدم كسبه دون
منع ربه ومن راي الكسب من الدم بجبال لغفله عن التوحيد قال وهذا شكل
جدا من جهه انه تنوب عما يعطيه فعلا له وليس فعل له في نفس الامر **ص** فان
لم يباع **وا** عجز لا استلذا او كشل فتذكر هادم اللذات ونجاة القوات اولفوتوطح
مقت ربك واذكر سعدت فكتد واعرض التوبه ومحاسنها **ص** ذكر ان لعدم الافلاع
الفسر عن الذنب سببين حدهما استلذا المعصيه او الكسل عن التوبه **ص** الانا
فعلاهما الافلاع يذكر هادم اللذات ومفرق الحماعات اذ لا يجمع عنه ولا يهله
فانه يكره العيس ونقص الامل وسعت على العمل كما قال صلى الله عليه وسلم الكرام من

تبعها

ذكر هادم اللذات فانه ما ذكر في كبر الاثله ولا في قليل الاكثه وكان
 بعضهم يقول سئل الموت فلو بنا لميعين عن الدنيا فوايه ما رجعوا فيها الي سرور
 بعد معد قصه تكديه وعصمه وقال بعض المسكين اذا اشتبه عليك امر
 فلم تعلم هو ما يجب ان يرغب فيه او عنه فاحظر باليك حضور ما غلب الموت فان بقي
 معك الامر فابق معه وان فارتك مفارقه وتبيل لمخضه كيف حاكك فقال كيف
 حال من يريد شفا بعد بلاراد ويرك من لا مو حشا بلا موتين وتقدم على ملك جبار
 قد ادب اليه بلا حجه الثاني بالفتوى والياش من رحمه الله لشده الذنب او احتضا
 عظمه الرب وشده باسفه فهذا مقت من الله ودين اخر صفات الى ذنب المعصيه وتند
 قال تعالى انه لا ياش من روح الله الا التوم الكا دون وعلاج هذا الداء كما انضاده
 وهو استحصار سعه رحمه الله كما قال تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا
 تعظوا من رحمة الله ان الله يعفر الذنوب جميعا وفي الصحيح والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا
 لذهب الله بكم ولحقت بقوم يذنبون فيستحقون فيعفرهم وفيه ثمة افرح سوبه
 العبد من رجل مع مراحتنه على طعامه وشرايه بارض فلاه فنام الحديث **ص** وهي
 الدم وتحقق الا فلاح وعزم ان لا يعود وندارك بلكن لتدارك **ص** نفسيا لتوبه
 بالندم لانه روحا وركبا الاعظم كقولها المحعنه وروي ان باجة باساد لتب التدم
 توبه وكات التوبه في ساسرايل بعث الفسركاني قال تعالى متوبوا الى باركم ما قلوا
 انتم **ص** الواسطي توبتهم انما نفوسهم وتوبه بن الامه اشده وفي اهفاء
 نفوسهم من برادها مع عبارتهم الهياكل ومثل من اراد هذا الاقنا الذي تار اليه
 الواسطي كمثل من اراد كسر لونه في قلوبه وذلك مع انه صعب شير على من يسره الله
 له قال حمله الشريعه والمراد الدم لاجل ما وجب عليه فلو تضرر بشرا الخبير
 وندم فليس يتوبه لانه ندم لا يرجع الى طبيعه ولهذا قال ابن الشيرازي في المرشد
 التوبه في اصطلاح المتكلم الدم على الزله لاجل باعث لندم له وهذا البعد انه
 وباندم على الزله لا ضرارها فهو تادم عزايه قال وهذا الحد ذكره الفاسحي
 والاساد فاما البقرة فذكره وله ثلاثة اركان الافلاح في الجمال والعزم على
 ان لا يعود في الاستيقان والندم استهي وكان المنصف را دانه لا تعالف بين

العزم
 التوبه
 التوبه
 التوبه

في قليل الاكثر وكان
 ما رجعوا فيها الي سرور
 لكن اذا اشتبه عليك امر
 ضرور اعلم ان فان تبني
 ركيف حالك فقال كيف
 ونسب تقدم على ملك جبار
 والله لشدة الذنب او احتضا
 ان الذنب المعصيه وتند
 وعلاج هذا الداء انما يضافه
 اسرعا على انفسهم لا
 والذي يعني به لو لم يذنبوا
 حر وفيه تفرج سوره
 فامر الحديث **ص** وهي
ص تفسير التوبه
 من حاجه باسناد ليقول
 قال متروا الي باركم فاقولوا
 لا ما اشتد وفي هذا
 لافنا الذي اشار اليه
 بشير علي من سره الله
 فلو تضرر بشر بالخير
 من المشير في المرشد
 م له وهذا التوبه
 الحد ذكره القاسمي
 الجبال والعزم علي
 انه لا عاقب من

الربيع
 في التوبه

الطريقين فسلك طريق المنهين في نفسه بها لندم وجعل كلام القضا لا يخرج عند ان
 ذلك فمن الندم اذ تسخيل حصول الدم الحقني على شي مع ملازمته في الحال
 والعزم على معادونه فلهذا قال في حق اي انما يحسن بالاقلاع في الاستقبال وان
 تعلق الحق ادي فلا بد من الخروج عنه واليه اشار بقوله وتدارك يمكن التدارك
 وهذا قاله القضا وقال الامام في السائل ان لم يرد المظلمه وندم فقد حمت توبته
 فانما الدم على ما سلف وما تعلق برد المظلمه حتى اخرج عليه فاذا لم يفعل له
 بطل ما اتى به من جمعه التوبه وحكي ابن امير في المرشد عن والده زياده سطر
 اخر وهو عين الذب فلو اسلف ذنبا وشبهه فان عن ذنوبه في الجملة ثم ان يعود
 الي ذنب لم يصح توبته ما تشبهه وما دام ما سببا لا يكون مطالباً بالتوبه ولكن يلحق الله
 وهو مطالب بتلك الزلّه وهذا كما لو كان عليه دين لادتي ونسي المديون ولم يند
 على الاداء فمؤنة احوال غير مطالب مع السيان ولكن يلحق الله وهو مطالب قال وهذا
 ما وجد ظاهر لان التوبه ندم والندم انما يحسن مع الذكر بما فعله حتى يتصور الندم
 وقال القاسمي ان لم يذكر التفصيل يقول ان كان له ذنب لم يعلمه فان ياتي الي الله منه
 ويعلمه قال هذا اذا علم ان له ذنوبا ولكنه لا تذكرها فاما اذا لم يعلم نفسه ذنبا
 فالندم على ما لم يكن محال وذكر الهاشي انه يعين كل ذنب على انفراد ولا يجمع اشكاله
 وقال الشيخ عز الدين يتذكر من الذنوب التسليمه ما يمتثل تذكره وما تعدد فلا
 يجب عليه ما لا يتد عليه **ص** ويصح ولو بعد تقصرا عن ذنب ولو صغيرا مع الاصرار
 على اخر ولو كبيرا عند الجهور **ص** فيه مسائل احداها من ان ثم نقص التوبه لم يندج
 في حقه الماصيه ما طرأ من الثاني وعليه المبادره الي تجديد التوبه من المعادونه
 لقوله تعالى ان الله يحب التوابين والتواب بوزن فقال وهو للمبالغه ولا يطلق
 الا على من اكثر التوبه وذلك صلى الله عليه وسلم ما اصرا امره ولو عاد في اليوم
 سبعين مره هذا هو المشهور وحكي الامام عن القاسمي ان توبته الاولى تسقط
 حتى يلحق الله مواخذ حكم الزلّه الاولى التي ابترها واصبح الاول فانه يمكن ترك
 الصلاة ثم تقضاها ثم ترك اخرى فالاول يلحقه تقضاها لا يطالب بحكمها ما يجرى
 الواحد في تفسيره من النساء هذا الخلاف في الاولين ثم يكره ان يكون مطالباً

احوال والعزم
 ٣٢

ار بالامان كن لم كبر لا
 لصغار كالحب من الكا والانا
 نقاب فيها وان كاشمعيه
 سماح المسلمين على التوبه
 ابي هاشم في هذه المسئله
 وب التوبه من الصغار وكان
 صغار ويقول لعل وتوعها
 من التوبه وقيل ما كبرها
 كبرها وجمع له في هذه
 كبير وهو مذهب الشري
 من التوبه وفضل المكز
 او يقول ليس مراد الشري
 رت له وقد خالفه وله
 كل ذنب نعم ان فرض عدم
 ك الصغير وعدم التوبه
 فلا فالمعز له بنا على الصم
 سلام توبه حقيقه ثم
 سه تعال واخرون
 لعل يقال ذر جبرار
 لا يوجد وزن الاعمال
 شروطها وعند الصغيره
 الذنوب لان كرون
 ان ما محاسني بن المله
 يرحمها لم يثبت علم كا
 وجهاه عند البيهقي

ويك عليه وفضيته اما اذا مات من جنسها لم يثبت علم كا ليع اقامه الحد على الاجم
 لا يع وقال ابن المشري قال الامام ان كان يعتقد ان التوبه على احد هما اعظم صحت
 التوبه من احدهما دون الاخرى وان استوت الدواعي وهما حملتا الحشر للقتل
 والشرب فهما مثلان لا يع التوبه عن احدهما مع الاصرار على الشرب وكذا العكس لا
 يع من بعض انواع الجنس مع الاصرار على البعض فلا يع التوبه عن الزنا بزنيب مع
 الاصرار على الزنا بهذا لا يتصور الدم في هذا ويتصور الدم في جنس مع
 المقام على غير اخر وقال الاستاذ ابو اسحق التوبه من مع مع الاصرار على مثله صحيحه
 في يع ان توب عن الزنا بمراه مع المقام على الزنا بمثلها واذا رابا سراه مرتين
 ان توب عن مرة دون اخرى قال ابن المشري والاصحاب يابون هذا فان شرط
 صحة التوبه الدم على ان لا يعود الى مثله وذلك حال مع الاصرار على مثله

فاسئل بعضنا عما علم هذا من
 ان توب عن مرة دون اخرى قال ابن المشري والاصحاب يابون هذا فان شرط

فاسئل بعضنا عما علم هذا من
 ان توب عن مرة دون اخرى قال ابن المشري والاصحاب يابون هذا فان شرط
 صحة التوبه الدم على ان لا يعود الى مثله وذلك حال مع الاصرار على مثله
 لم يكن لك قبل ذلك ومثاله من الشاهد ان ياتي رجل الى ملك فيقول ما اردت ان اكون
 طوع يدك وادخل تحت عبوديتك فمن علامه قبول الملك ان لم يتعلمه ولو على ادني
 عمل من اعماله فاذا علم امانته ونصحه فعله الى ما هو اعلى منه ان يصير جليسا
له وان شككت اما مورام مني فاستك ومن ثم قال الجويني في الموحى
 ينكنا غسل بالشام رابعه لا يغسل **من** القسم ثالث ان شك في كونه ما مور
 او سبيا فالواجب الامسك عنه لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يربيك الى الا
 ريك وانما انصرف المصنف على هذه الاحوال الثلاثة لانه قطب العلم وعلم مدور في
 العمل وقد بلغني عن بعض لايمة انه راى في ابتداء امره في الشام انه حضر الجامع فوجد
 متصفا بخمس لمقرأ عليه فقالت نقرأ على وقد علمك الله المسائل الثلاث التي اشار
 اليها اسات العلم في توله صلى الله عليه وسلم الحلال بين واكرام بين وبينها امور
 مستبذات محدث وما حكاها عن الجويني مدركه فيه ان ترك الستة آمن من ارتكاب
 البدعه كمن الجمهور خالفوه وان كانوا يكون ذلك عند التحقق وهذا الشكل اصلي
 لاننا امر اربعه فانه ياتي بركن مع احتمال الوقوع في منفي الزياره وحكي ابن السجاني
 في رواية جده ان رجلا راى الشيخ اباسحق الشيرازي يوما على دخله تغسل وجهه اكثر

الاذعان الى المسائل المذكورة في التوبه
 مع الاصرار على الجنس مع الاصرار على
 مع الاصرار على الجنس مع الاصرار على

هذه الاساطير لا تليق بالمتدينين
 في امور الدين والعبادة
 في امور الدين والعبادة
 في امور الدين والعبادة

من ثلاث فالأول عليه مقال له السح لومضلي اللان لم ازد وقسمه السح ابو حامد
 الاسراخي الشك الى ثلاثة اضراب شك ظاهري على اصل حرام فلا يعمل مثل ان يجد شاه مدبوه
 يلد فيه مسنون والمجوس فيه كغيره فان اصل في الحيوان التعريم حتى يحقق الذكاه
 المبيحه وشك ظاهري على اصل مباح مثل ان يجد ما متغيرا ويحتمل ان يكون بطول مكث
 وان يكون نجاسة فالاصل الذكاه اطلقه الى ان بين خلافه ان استندل بسبب
 ظاهر قدم على الاصل كمنه بول الغنبيه في الماء اذا وجع متغيرا وان لم يستند
 بسبب ظاهر فان كان بعيدا جازم كمن له اثر في التعريم بل يعمل باصل الحل ولكن يند
 الورع وسند قوله صلى الله عليه وسلم اني لاحد القوم نفا قطره على فراشي ولو لا اني
 ان يكون من الصدقة لكانها فان وصول الصدقة الواجبه الى بيته صلى الله عليه
 وسلم كان نادرا جلا وهي مجردة عليه وعلى الله ولكن يحتمل ان يكون بعض الاطفال
 دخل بيته وفيه شيء من ذلك فوقت منها الترم وهو احتمال بعيد وبين هذين
 المربين مرات كطين الشارع وساب ملابس النجاسة ويقوى الورع عند من الشبهه
 وانك شك لا يعلم اصله كما علمه من اكتماله حرام **ص** وكل واقع بقدره الله
 و ارادته **ص** اي الخير والشر وقد روي مسلم عن علي بن ابي طالب قال جازم كواقرين
 لبي النبي صلى الله عليه وسلم غاصونه في القدر فتركت هذه الآية ان المخرج جلال
 وسعركي انا كل شي خلقناه بقدره ورواه ابن حبان وقال قال لقوته في القدر ولقوله
 تعالى من يريد الله ان يهديه يسبح صدق للاسلام ومن يريد ان يضله يجعل صدق ضيقا
 حرجا فصرح بان يريد الطاعة والمعصية والايان وانكر كونها وان ذلك
 من يقدره وقصا به وصار من لم ينشع من الملاصق الى نفي حكا المارزكي وغيره
 وصارت المعتلة الى نفيه في الشر والمعاصي دون الطاعات واحتملوا في المباحة
 ولما اجماع المشايخ على قولنا ما شاكا ان وما لم تشا لم تكن وقد سبت المسله واختر
 متعلق عليهم اثبات العلم باله سبحانه ولهذا قال الشافعي القدرية اذا سلموا العلم
 خيموا وقد اخرج عليهم ما لك بقوله صلى الله عليه وسلم الله اعلم بما كانوا عاملين فان
قيل لا يظنون ان الله يريد المعصية **قيل** اختلف فيه فقال كثير من السلف
 انه يريد المعصية ان يكون معصيه وان يكون المنسب باعاصيا معذبا كما حل في الآيات

القدرية

قال المشرك راد
 قال الله تعالى ان الله يريد الضلالة
 وقال المشرك راد
 قال الله تعالى ان الله يريد الضلالة

المسألة

الاسناد ابو منصور ثم قال واجمع اصحابنا على انه لا يجوز ان يطلق القول بان الله
 يريد المعصية وتثبت ان هذا القدر لو لم الخطا وإنما الخلاق في انه بل يجوز ان
 قال يريد المعصية بالمعنى المذكور على الجملة لا على التفصيل قال وقد نطق العامة
 ومن لا يحصل له ذلك وهو خطأ والفرق الحقيقي المعنى والصحاح العار ومراعاتها واحده
م هو خالق كمثل العبد قدره قدرة هي استطاعه تصح للكسب لا للابداع فانه تعالى
 خالق غير مكسب والعبد مكسب غير خالق **الفرق** بين المسئلة ثلاثة **أحدها** العبد
 ولو لا قدره للعبد اصلا وهو باطل لما غلبه من انفسنا من الاقدار لم يلزمهم وقوع
 الكافي على ما لا يتبدد عليه **والثاني** القدر يريد وهم جمهور المعتزلة قالوا ان
 العبد متعلق بالعباد فعلمه بقدرته وارادته ودواعيه ولو لا ذلك لم يمتثل المكلف
 في الثواب والعقاب لكنهم قالوا ان ملك القدر والداعية مخلوقه لله وقال كبير
 منهم ان عبيد وجود تلك الاشياء يجب للعقل وعند عدم ما يتبع واذا كان الفعل اما
 واحدا واما مستقيا كان غير مقدر فو تعوا فيما فرغوا منه وهو عدم حسن التكيف
 مع قاعدتهم **الثالث** القائلون بان العبد غير متعلق بهم جميع اهل السنة وقالوا
 ان الله خالق لافعال العباد كما هو خالق لايعينهم كما قال تعالى قل الله خالق كل شيء
 وقالوا لا خالق الا الله كما قالوا لا اله الا الله والله خلقكم وما تعلمون وكله مانع
 الفعل للمصدر باجماع اهل اللغة وما فعل ابن ادم ليس هو الضم انما هو حر كانه
 واكسبه وقد حكم بانه خلقا وخلق ما تعلمه وفي الحديث ان الله خالق كل مانع وسعيته
 ولان الحديث لا يصح ان يحدث كما ان الحركة لا تصح ان تحرك فانه تعالى خلق العادر
 وخلق قدرته فقدره العادر كما يراى التنفس للحمار فالسنة خلق الله واما غيرها
 في الاشياء خلق الله ايضا لان المور اذا كان خلقا يكون لا فخر خلقا واذا كان الفاعل
 خلقا يكون الفعل خلقا فان قلت اذا كان الله تعالى خالق الفعل فكيف معاينة على
 في خلقه فتقول كما عاقب خلقا خلقه فليس عقوبته على ما خلق ما بعد عن عقوبته
 من خلق يفعل ما يشاء وحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وعلى هذا درج السلف
 الصحابة والتابعون وصنف فيه البخاري كتاب خلق افعال العباد الى ان احدث
 القدرية القول بخلافه والاولون ينظروا الى السبب الاول وهو الله والارادة

ووقفه الشيخ ابو حامد
 لا يعمل مثل ان عباد الله يدبره
 ان القدرية حتى يحقق الذكاء
 بحيث يمكن ان يكون بطول مكسب
 في الافعال ان استبدان بسبب
 جود متغيرا وان لم يستند
 بل يعمل باصل الخلق ولكن يبد
 ما تظفر على فراخي ولو لا ان
 الى بيته صلى الله عليه
 فيمكن ان يكون بعض الاطفال
 هو جنمال بعيد وبين هذين
 قولي الورع عند قوم الشبهة
وكل واقع بقدره الله
 هرير قال جاسر كواوين
 الاله ان المجرم في بلال
 كما لغونه في القدر لغونه
 يضلله فيجعل صدره ضيقا
 كثر كونا وان ذلك
 ذكاء المارزكي وغيره
 واحتملوا في المباحث
 وقد سبقت المسئلة واخبر
 القدرية اذا سلوا العلم
 علم بما كانوا عاملين فان
 فقال كثير من السلف
 شيئا معذبا كما خلق الخلاق

الاسناد

القدر من والآخر من نظر والى السبيل المحر وهو القدر والارادة الحادثة
 وتوسط اهل السنة فذهبهم من الحبر والقدر والارادة لا بد من اعتبار الارادة
 جميعا فان فعل من الله خلقا وسلك كسبا فهو اختيار ومزج بحبر وعبر واعني ذلك الكسب
 لقوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فثبت له الرمي ونفاه عنه فاذا انشأ
 الفعل الى القدر القديم شي خلقا والفا در خلقا وان بس الى القدر الحادثة
 سمي كسبا والفاعل كاسبا ولا بد من القول بالكسب لسميها بالكسب والنواب والاعتاد
 لا تمنع الجمع بين اعتقاد كسب المحض والكسب والحاصل وان لا فعل يشبه الحسب
 شرعا لاقامة الجملة عليهم ولا فاعل في الحقيقة الا الله ثم اعاد الظاهر ثم بعد ذلك
 الباطن حقيقة وفي هذا المذهب جمع بينهما وفي الكسب عارفات احدها ما فعل القدر
 بمحل القدر عليه اجنوا من الخلق وهو الفعل الخارج عن محل القدر عليه **الثانية**
 ان الفعل المقدور بالقدر الحادثة الخلق الفعل المقدور بالقدر القديم الثالث
 ان كسب المقدور الذي يروم الما در عليه به جلب نفع او دفع ضرر وهو لا يسبون
 فعل القدر كسبا **الرابعة** ان المقدور احاصل بالقدر القديم في محل القدر الحادثة
 وهذا احسن وميل ما علقه بالقدر الحادثة وقال الاشعري ما وقع القدر
 حادثة وخلق المحققون لفظ الوقوع لا يهامه وان كان التسع لم يصح برده بالوقوع
 بل اراد بعلق القدر به وقال الاستاذ ابو منصور والعبارة الاولى اصح لان
 ان كسب بطوي على الحوادث لاجل القدر الحادثة المتعلقة به فحده به اول
 وانزع بعضهم في العبارة الثانية وقال انما تستقيم على مذهب المعتزلة وقولها
 على ان الباطن في معنى فيكون المعنى الواقع مع القدر الحادثة وفي الامام ثم الذي
 الرازي في تفسيره عاقر الكسب كون الاعضاء سلمية سالحة للفعل والترك
 وهذا ما قاله في تفسير القدر لا الكسب والاشعري او العباس بن تيمية الكسب
 وقال لا حقيقة له واكثر الناس لا يعقل فرقا بين الفعل الذي نفاه عن القدر والكسب
 الذي ثبت له بل حقيقة هذا القول هو قول الجبر ان القدر لا يفعل ولا كسب
 وقالوا بحجاب الولا م لانه طفره النظام واحواله يهاشم وكسب الاشعري واستدوا
 ما يقال ولا حقيقة عنده معقوله تدنو الى الامام **الكسب عند الاشعري والحال**

في
 في
 في

بوالقدرة والارادة الحادسان
 كسما الامام احد فماتله القاضى بوعللى في كتابه المعتد الكبر وضع واطال
 في الاستدلال عليه بقوله جرابا كما نواكسون وقوله بما نسبت بكم وبعيد ذلك
 ما اضافه اليهم وسند كرمش غيب واما ما نفا قاله غير لازم لان تعلق الكسب
 ليس تعلقا براز من عدم الى الوجود بل نسبة لعلما العبد من قدرته ومقدوره
 في عمل ضروره وفارقا بحاله الخبير يحصل التميز عن غيرنا بغير خلاف للفعل
 والاشعري يقول ما تقوم بالعدم من الصفات نوعان نوع يوجد له فيه دون
 تهورته واحتماره كحركة المرئس ونوع يوجد له فيه مع قدرته وارادته كحرارة
 الاحتمار فيه وهذه الفرقه معلومه بالضروره فيسمى الثاني كسبا لا يعبر عنه الا
 بلفظ الكسب وان كان اسم الفعل يشتملها لانه كما ان الفرقه من اللذذ والام معلومه
 تطعا ولا يعبر عنها الا بالبين للفظين على ان الاحتمار خلفوا في ان الكسب بل يسمى
 فعلا للعبد على وجهين حكاهما الاستاد ابو منصور قال فاطلقت عبد الله من
 سعيد وطائفة وقالوا ان احدا فاعل على الحقيقة لكن على سبيل الاكثار الباركي
 تعار فاعل على سبيل الاختراع وجوزوا وجود فعل من فاعلين باعتبارين واما
 الاشعري فاي ذلك وقال ان احدا لا يفعل على الحقيقة والفعل عنده هو المخلق
 والاختراع وعلى هذا فاحدنا مكسب حقيقة فاعل محانا وعن هذا قسم بعضهم الفاعل
 تسين حقيقي وحكي اي يتكلم على من صدر عنه بالثواب والعقاب واما قال
 الاشعري بالكسب وامن عنه وبين الفعل لا عقابه اميرن احدنا ان العبد
 عبر حان لا فعالة والتائبه ان الله لا يعاقب الا على ما فعله العبد والثواب
 والعقاب واقعان على الجوارح فابنت حاله يتعلق بالركليف وسماه الكسب
 محافظه على هذا الاصل اي الثواب والعقاب واستهد ذلك من قوله تعالى
 لها ما نسبت وعلما ما نسبت وساعده على المشاهدين في الخارج وهي الفرقه الضرورية
 بين حركة المرئس والمريد وهي في الحقيقة جمع بين التوحيد وهو انه لا خالق الا
 الله والادب في الشريعة وهو ان العبد مكسب مأمور مني فله قدره حادته معلنه
 بالقدور على وجه الكسب لا على وجه الاختراع وهو يعبر عنه الاما بالجمع بين
 التقدير

بوالقدرة والارادة الحادسان
 كسما الامام احد فماتله القاضى بوعللى في كتابه المعتد الكبر وضع واطال
 في الاستدلال عليه بقوله جرابا كما نواكسون وقوله بما نسبت بكم وبعيد ذلك
 ما اضافه اليهم وسند كرمش غيب واما ما نفا قاله غير لازم لان تعلق الكسب
 ليس تعلقا براز من عدم الى الوجود بل نسبة لعلما العبد من قدرته ومقدوره
 في عمل ضروره وفارقا بحاله الخبير يحصل التميز عن غيرنا بغير خلاف للفعل
 والاشعري يقول ما تقوم بالعدم من الصفات نوعان نوع يوجد له فيه دون
 تهورته واحتماره كحركة المرئس ونوع يوجد له فيه مع قدرته وارادته كحرارة
 الاحتمار فيه وهذه الفرقه معلومه بالضروره فيسمى الثاني كسبا لا يعبر عنه الا
 بلفظ الكسب وان كان اسم الفعل يشتملها لانه كما ان الفرقه من اللذذ والام معلومه
 تطعا ولا يعبر عنها الا بالبين للفظين على ان الاحتمار خلفوا في ان الكسب بل يسمى
 فعلا للعبد على وجهين حكاهما الاستاد ابو منصور قال فاطلقت عبد الله من
 سعيد وطائفة وقالوا ان احدا فاعل على الحقيقة لكن على سبيل الاكثار الباركي
 تعار فاعل على سبيل الاختراع وجوزوا وجود فعل من فاعلين باعتبارين واما
 الاشعري فاي ذلك وقال ان احدا لا يفعل على الحقيقة والفعل عنده هو المخلق
 والاختراع وعلى هذا فاحدنا مكسب حقيقة فاعل محانا وعن هذا قسم بعضهم الفاعل
 تسين حقيقي وحكي اي يتكلم على من صدر عنه بالثواب والعقاب واما قال
 الاشعري بالكسب وامن عنه وبين الفعل لا عقابه اميرن احدنا ان العبد
 عبر حان لا فعالة والتائبه ان الله لا يعاقب الا على ما فعله العبد والثواب
 والعقاب واقعان على الجوارح فابنت حاله يتعلق بالركليف وسماه الكسب
 محافظه على هذا الاصل اي الثواب والعقاب واستهد ذلك من قوله تعالى
 لها ما نسبت وعلما ما نسبت وساعده على المشاهدين في الخارج وهي الفرقه الضرورية
 بين حركة المرئس والمريد وهي في الحقيقة جمع بين التوحيد وهو انه لا خالق الا
 الله والادب في الشريعة وهو ان العبد مكسب مأمور مني فله قدره حادته معلنه
 بالقدور على وجه الكسب لا على وجه الاختراع وهو يعبر عنه الاما بالجمع بين
 التقدير

الذي

هذا هو المقصود

عليه

الحقيقة والشرعية ووطن كثير من الناس انه يجمع لهذه المقالة وليس كذلك بل قد قالها
 قبله كروي الرضا بن جعفر الصادق رضي الله عنهم وقيل سبيل انكف الله العباد ما لا
 يطيقون قال هو اعدل من ذلك قال فيسنطيقون ان يفعلوا ما يريدون والهم
 اعلم من ذلك وهو مستخدم على الاشعري بما يزيد على مائة وعشرين سنة وقال بعض
 المحققين القول بالكسب هو قول جميع الفرق المشين للقدرة لفظا والايات
 الكريمة عليه مثل مما كانوا يفعلون بما كانوا يكسبون بما نسبت ايدهم من فعل من اعلى
 وانى تكن اختص الاشعري بالكسب لغزابه رايه فيه فانه خالف المعتزلة في قوله
 القيد من فعل بايجاد فعله الذي هو مقتضى الكسب عندهم وكان الاشعري يفعل
 شيئا ولا اثر لقدرته في فعله البتة قيل له فامعنى الكسب المذكور في القرآن كل
 وجود القدرة في المحل وتعلقا بالفعل من غير ان يرتكبه العلم بمعلومه ففعله الكسب كقول
 ما يتبادر منه لجه وهو الناثر في الفعل لما دل الدليل على خلافه فخالسه
 غرضا عن اللغة فاختص في الاصطلاح باسمه واعلم ان هل السنة انعقاد على كون
 قدره للعباد لكمم اختلفوا فالاشعري يقول لا تاثير لقدره العباد لا غير اعقاد
 العبد تشرا الفعل عند سلامه الايات وحدوث الاستطاعة والقدرة والبر خلق
 الله والدموه ان ذلك يؤدى في المعنى الى الجبر وقال القاضي ابو بكر اصل الفعل قدره
 الله وكونه طاعة او معصية بقدره القيد ومعنى هذا ان الفعل له اعسارات
 عقلية عامه وخاصة كالوجود والحدوث وكونه حركة او سكونا وكونه حركة
 كتابه او قولا وصلاحه او ربا وليس الفعل بذاته شي غير اركانه والباقي بالقاعد
 فان كان نورا عاينا فنشبهه الى فاعله وهو الله تعالى ولا يحد له به اسم وما كان من
 احص كالجماعة مثلا فنشبهه الى العبد ويحد له به اسم كالتب فهذا الوجه الاخص
 هو الواقع بالقدرة الاحادية وهو المشي بالكسب وهذا الاسراج عن قول الاشعري
 انه لم يمت لقدره العباد تزا في الابدان وان كان بخارج عنه في بعض الاعبار
 وهما منفتقان على سببها الفعل من الجهة الخاصة لكن تلك النسبة عند
 الاشعري لكونها قائمه به وعند القاضي لكونها صلافة منه قائمه ولا نسبت الى الله
 لفظا بالافاق وان كان فاعلا لها عند الاشعري وقال استاد قدره العبد

فان كان نورا
 عاينا فنشبهه
 الى فاعله
 وهو الله تعالى
 ولا يحد له به
 اسم

ليس كذلك بل قد قالها
ان تكلف الله العباد ما لا
يعملوا ما يريدون والهم
شرب من سته وقال بعض
قدرة لنظاوا الايات
ببيت ايدهم من جعل من اعلى
خالق المعترلة في قوله
وكان الاشعري يفعل
سبب المذكور في القرآن ذلك
لعلم بمعلومه فغشركم كلاف
منه على خلافه فاحسنه
اهل السنة المعوا على موت
العبد اصابا اعجاز عماد
عنه والقدرة والبرهان
حتى يوكرا اصل الفعل قد
من الفعل له اعمارات
وسكونا وكون اركه
كان والباقي بالاعمال
ردله به اسم وما كان بها
نبت فهذا الوجه الاخص
مخرج عن قول الاشعري
عنه في بعض الاعيان
كن ملك النسبه عند
فقيه ولا نسب الله
الاستاد قدوة العبد

هذا هو
الوجه
الاشعري

موسى فقبل راجع الى قول الغاضي وقيل معناه انه دفع بالقدرة بين وقال امام الحرمين
في المطامير ان الفعل واقع بقدر العبد المحلوق له وان خلقه منسوب الى
الله لا الى العبد ومعناه جعل القدرة العبد كالماله والوساطة فانه خالق لها
وقال الشهرستاني قد ذلك من العباسية ونصده الغرض من الخبر والجزم
عليه هذا تلخيص قول الناس والذي ينبغي اعتقاده ان الله تعالى ان يعال العباد
وانها مكشبه لهم وان محمده قائمه عليهم وانه لا يسأل ما يفعل ولا ينطق بالقول
الى الغايه في ذلك فلتنا مكلين با مع صعوبه مرارا **فان** ما نقص
المعترلة قوله تعالى ثم سقنا الارض سقنا ولما راها الرحيم ري قالما سئل
لبيد نفسه بخارا استاد الفعل الى السئل صاحب الانصاف ما رايت كاليوم هذا
ما زرع ربه قوله ثم سقنا حقيقه محمله مجازا ونصفا الى الحرام حقيقه **اخري**
حكى ان سنيا ما ظهر معتزليا في القدر فقطع المعترلة بقا حده من شرح فقال ليس ان فعلت
هذا فقال ان كنت فعلت قطعا فردها الى الهات عليه فالحق المعترلة وانقطع قال
الاستاد ابو القاسم العسيري وانما الزمه ذلك لان القدرة التي تحصل بالاجناد
لا بد ان يكون صالحه للذين فلو كان يدور الاجرام حقه لكان قادرا على وصلها
ص ومن ثمة الصحيح ان القدرة لا تصلح للذين وان العجز ضعفه وجوده يعال
القدرة تعال للذين لا العدم والملكه **س** فيه مسلمانا جعلها القدرة على الفعل
لا تصلح للذين عند الاشعري واكثر احتجاجه لان الذين يستعمل اجتماعها معاني
بيل واحد وقلت المعترلة يصلح لها قال ابن العسيري عند معظمهم سئل عن المعترلة
التي لا تضاد وقال القلاسي من اجابها انما تصلح لها على البدل ونقله الاستاد
ابو منصور عن ابي حنيفة وان شرح ولحقس مذهبهم ان الاستطاعة اذا اقرت
بالايان صلح ولا يصلح للكفر اذا اقرت بالايان ولكنها لو اقرت بالكفر بدلا
من قدرنا بالايان لصححت له بدلا من صلاحه للايمان ولهذا منعوا تليف الايمان
لان قدره الكافر على كفه لو اقرت بالايان بدلا من قدرنا بالكفر لصححت
للايمان بدلا من صلاحه للكفر فحق يصلح للايمان على وجه فام تكلف الكافر ما لم يطبقه
اذا كلف بالايان والمعترلة لا يتوكون لهذا ومن هنا فاق قصده من قال من اجابنا

مسألة

٤٨٢

صلاحية على البدل واما الاشعري رحمه الله وجهه في الاحتجاب ما يورث ذلك
 ويقولون استطاعه الايمان توفيق واستطاعه الكفر خذلان ولا يصلح احدهما
 لما يصلح له الاخرى لاستعمال اجتماع الضدين واجتنبوا بقوله تعالى فضاوا فلا يستطيعون
 سبلا فدل على ان استطاعه الهدى لا تصلح للضلال وتوله صلى الله عليه وسلم
 لا يفتقر في ذلك الى استطاعه مخلوقا الله عنده ومنه في مذهب العاقل صلاحية
 لذلك الفعل وتعيينه من الافعال الاستيعاض عن خددا الامداد وهو محال وقال الامام
 في المعالم عندي انه ان كان المراد من القدرة سلامة الاعضاء في صالحه للفعل
 والترك وان كان المراد ان القدرة ما لم ينعم الا الدعوى احازمه المرجحة فانها لا
 تصير ضد ذلك الامور او عند حصول ذلك للمجموع لا يصلح للضدين فهذا هو العلم
 ان الخلل في هذا المسئلة من على ان الاستطاعة مع الفعل وقبله والصحيح عند
 الاشعري ان مع هذا مع صلاحية موجوده حال كونه كسبا فوجب ان يكون مع
 الكتب اذ هي عرض لاسي وقد قال تعالى ان لا يستطيع معي صبرا فني استطاعه الصبر
 عنه لما اراد نفي الصبر عنه بدل على ان وجود الاستطاعة وجود الصبر وذلك
 بوجوب ان يكون لقدرة الفعل **الناهي** اختلف الاصوليون في العجز فذهب المتكلمون
 الى انه صفة وجودية فأيضا بالعاجز تضادا للقدرة والعاقل ينزهها تقابل الضدين
 وذهب الفلاسفة الى انها عبارة عن عدم القدرة تماما من شأنه ان يكون قادرا والسائل
 منها تقابل لعدم والملكة وتوحيها الامام في المحصل لعدم النظر بدليل يدل على نفي
 من ذلك واختار في المعالم الثاني محتجا بما انتهى تصورنا هذا لعدم حكما كونه عجزا
 وان لم يعقل منه امرا اخر فدل على انه لا يعقل من العجز الا هذا لعدم وجه بانها يترد
 المسلمين على سبيل خلق الافعال كما اشار اليه المصنف بقوله ومن ثم ادعى انه لما كان
 ليس للعبدا تميز بقدرته وان القدرة في الحقيقة هي قدرة الله لزم منه امتناع وقوع
 الفعل من قادرين وان العجز ضد القدرة ولما اتفقنا عن العبد ما نيرا القدرة بت له
 العجز وبعض جعل لما خذ المبني ان دخول مقدور تحت قدرتين محال ومراده
 بالاختراع تاما دخول مقدور تحت قدرتين احدهما هو الاختراع والناهي

كقولهم استطاعه
 كقولهم استطاعه
 كقولهم استطاعه
 كقولهم استطاعه
 كقولهم استطاعه

تذكر

الاصحاب ما يرون ذلك
رخدان ولا يصلح احرامها
وله تعالى فصالحا فلا يستحق
وتوله صلى الله عليه وسلم
فبيته وكل طرفة نظرها
في مذهب العاقل يصلحها
ذو وهو بحال وقال الامام
الاعضا في صالحه للفقير
كازمه المرجح فان لا
صلح للصديق هذا هو العلم
عمل او قبله والصحيح عند
ه كذا فوجب ان يكون مع
في صبره حتى استطاعه الصبر
هو وجود الصبر وذلك
ليكون في العجز فذهب للمكون
لقابل ينزها تقابل الصديق
بانه ان يكون قادرا والسائل
الظفر يدل يدل على نبي
والعدم حكما كونه على
لا هذا عدم وجه بانها يبرز
وله ومن ثم اى انه لما كان
الله لزم منه امتناع وقوع
بعد ما نرا القدره بيت له
ن قدرين بحال ومراده
وهو الاحتراع والاحتراع
والاحتراع

تكون

قد صرنا لاكتساب نماير وبهذا ايضا ان المتولدات مخلوق الله كالام في المصروب
والاكتساب في الزجاج ونحوه وعند المعتزله مخلوق العبد ومن ثم قالوا ان المعتول
لم يمت باطه وعند المعتزله فعل مخلوق الله عتبه في الحيوان الموت **نبي** وجه
ادخال المصنف بين المسئلة في مسائل القصور وهي من مسائل اللام شه تعلقا بالمصنفه
الباعثه على العمل فانه اذا علم ان الله خلق العبد وافتعله وارسل ارسل وانزل الكتب
واحي على العباد ما علمه من ادوا لهم فمن كان في علمه وسابق شتيه سعيدا يسترله العطاء
ومن كان عكسه منعه منها ثم الاعتبار بالحاقه ومشاها على السابقه فالربيعه
دطابه لعماده بالوجه وقيام المحييه والحقيقه نصريه في خلقه بما يتا وكيف شأ
وقد اجتمعا في قوله تعالى لمن يشا منكم ان يستعيم وما اتناون الا ان يشا الله رب العالمين
فمن حكيمة فالمعقبة باطن الشريعة ولا تفتي باطن عن ظاهر ولا ظاهر عن باطن وقال
الامام في المطالب هذه ليست مستقلة بنفسها بل هي بغيره مسئلة انما الصانع وذكر
لان العبد في اثبات الصانع هو ان لا يمكن محوج الى المورث والمرح فوجب الاحتياط
على المكاتب الى المورث والمرح **ص** ورجح قوم التوكل واخرون الاكتساب وماك
الاختلاف باختلاف الناس وهو المتبادر ومن ثم قيل اراده التوكل مع داعية الاسباب
شبهه خفيه وسلوك الاسباب مع داعية التوكل في الخطا عن اللزوم العلية وقد ياتي
الشیطان باطراح حاب الله تعالى في صور الاسباب وبالكسل والناهن في صور
التوكل والموفق يمتحن بين وعلم انه لا يكون الا ما يريد ولا سنعنا علما بذلك
الا ان يريد سبحانه وتعالى **س** في تفضيل التوكل على الاكتساب من ذهاب حدها
التوكل لانه مشاعن مجاهدات والاجر على قدر التوكل ولانه طاله صلى الله عليه
وسلم وحال قبل الصفة وفي الحديث الصحيح في صفة الداخلين الجنة بغير حساب وعلى
رهم توكلون **و** ما كتب بيده رواه البخاري ولانه الجاري من فعل الاكابر من الصحابة
وعبرهم من السلف والتهنأ وهو المتبادر انه مختلف باختلاف حال الشخص فان
كان من نور طاعه الله على كيشه ولا يتسوط عند تعدد الرزق ولا يستشرف نفسه
اليامد من الخلق بالتوكل في حقه افضل والله تعالى يقوم له الحكما اذ اراده على الخطا

فارغته

قال تعالى ومن توكل على الله فهو حسبه وفي الحديث لو توكلتم على الله حق توكله
 لرزقكم كما رزق الطير تغدو حماصا وتروح بطانا اي تغدو واجبا غامرا الخمسة
 وروح مملية البطن من عليه الطير فهو الغلوب وفيه اشار خفيه الى طلب
 ما يسد ومنه خاصه ولا محل لهم على يومه فالمعصية على ذلك هو المراد من الحديث
 والله **درا لغايل** ومن تنفق الساعات في جمع ماله بما فيه فقر فالذي فعل الفقير
 وان كان من عتاه ان يحفظ او يضطرب قلبه ولست شره الناقص فالكسب اولي ان
 الاستسراة سوال بالقلب وتركه اهم من ترك الكسب والسعي في طلب الرزق
 لا يندح في التوكل لان السبب من رزقه ايضا فانه الموقر على الاعمال وانا الذي يوم
 الكفاة الذي تسميه كثير من الطالين التوكل وفي هذا القول جمع بين ادله الفقهاء
 وهو نظير جوار الصدقة لجمع المال لمن قوي ووثق من نفسه والمنع لمن لم يصل الي هذه
 الرتبة وحمل اخلاق الاحاديث على هاتين الحالتين وهذا ما نقله الحلبي في المهاج
 وجعل الاستسراة من نوافل الصيام والصلاة اذا لم يبرها ولم يستغفها نظر ذلك قال
 الشيخ في شعب الايمان وعليه اكثر اهل المعرفة وقد سئل ارسام بالبحر عن سعد بن
 بالكسب والتوكل فقال التوكل حال رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكبت سنته وانا
 استغفرتهم الكسب عنهم حين سقطوا عن درجته التوكل لم يستطوا عن درجته طلب المعاش
 بالمكاسب الذي هو سنته ولو لا ذلك لما كوا وكما لما شجع عبد الله من اي حرم ان فقيرا
 كتب فتوى ما نزل الفقرا في العقر الموجه الى حجب عليه الكسب فاجاب من يوراه صريحا
 ان نوحه دائما لا يقر فيه فالتسبب عليه حرام وان كاسع في بعض طرقه قال الكسب عليه
 واجب **قالب** الشيخ فبال هذا ما ابدعه وكيف يعصه حذب ان الله بكل رزق
 طالب العلم اياه لما استغرق بالقلب وقائه ولم يمكنه مع ذلك الكسب لئلا يسه الله الرزق
 عليه بلا واسطة السبب فهذا وجه خصوصية العلم وان كان الله تكفل برزق
 جميع العباد وذكر البيهقي قبل ذلك ما خرج منه قول رابع وعول عليه وهو تعاطي
 الحسبان مع افتقار ان السبب هو الله فانه ان شاحمه ثم السبب مع تعاطيه له يكون
 نفعه بالله واعتماده عليه وهو تعاطي الاستسراة اتصال تلك المنفعة اليه مع وجود
 السبب ويكون فائده التثبوت من المعصية لا كما يزعم كثير من الناس وهي طريقة الحسبان

وحكي

انه غير

والاصح

توكلتم على الله حق توكله
بعدوا جانا عما من الموصد
به اشار خفيه اطلب
ذلك هو المراد من الحديث
عقر فالذي فعل العقر
الناس ان كتب اوله ان
السعي في طلب الرزق
على الامثال وانما الموصوم
لجمع بين ادله الفقهين
والمنع لمن لم يصل الى هذه
مناقله الحلي في المناج
استغفله انظر ذلك قال
ابن سالم بالبصره ان سعد بن
وسلم والكتب سنته وانا
واغن روجه طلب العاش
الله من اي حرم ان يعيرا
تنت فاجاب من يوراه بصيرته
في بعض قسمه قال انك عليه
به حديث ان الله يكمل رزق
لك لكتب لسرايه الرزق
من كان الله تكمل رزق
وعول عليه وهو تعاضى
سبب مع تعاضيه له يكون
لك المنفعة اليه مع وجود
الناس وهي طريقه الاميا

والاصفا

ارسل يحيى وانوكل فقال اعقلها وتوكل رواه السهبي بطرق وهذا ان التوكل
على المحسن بالغلب والتعسر من الاسباب افعال الشدق فلا تاتي منها وروي معاوية
ان قوله ان عمر الخطاب رضي الله عنه اى على قوم فقال ما اسم ما لو اغن التوكلون
فقال بل انتم المتكلمون الا اخبركم بالمتوكلين رجل التي حنته في بطن الارض ثم توكل
ولا ترك الكتب التوكل يكون القلب لي موعد الله قال السهبي فخط هذا معنى ان لا
يكون تجريد هذا التوكل عن الكتب شرط في صحة التوكل بل كسب ظاهر العلم معتقدا
تقليده على الله كما قال بعضهم انتسب ظاهرا وتوكل باطنا فوضع كسبه لا يكون معتقدا
على كسبه كمن معتقدا في كتابه الله على الله وقال ابو عثمان التقي لا يمنع المؤمن من طلب المحظ
الكافي من الدنيا وانما يدل على ترك الغشور رضا بالليل وزهد في الكبر اياتا
لرسول رب العالمين عليه وسلم واصحابه فانهم ائمة المتوكلين والزاهرين مع ما
وصفا من امن بما لك ولا يأس بما ليس لك ومن عم ان النفس مع طلب الموت والقبول
قد جعل النفس وحالت من السلطان الصالحين بعد تهم في ذلك مع صدق التوكل
الانبياء واتباعهم وخلافهم خلافتهم ومواقفهم موافقة الحق وذكر العشري
في الاشارات قبل هل يزداد الرزق بالتوكل قبل لا قبل فعل بقدره قبل لا قبل
ما فائدة قبل راحة القلب في الحال ولذلك ادعا لا بغير النفاذ في الحال مشرف
المناجاة والتضرع ولا تفقار وتوكل المصنف وقد ادى الشيطان فيه
عيبه على ملكه من مكايه وتليسه مقام التوكل بالانحال فان بحث على السبب وتوكل
انه الله وقد درس فيه الركون اليه واطراح جاب الرب وانه يعكس هذا بعينه
على التوكل ويوهده انه في مقام التوكل واما هو عجز ومرانه والسعي من وقت للمع
بها وحذر من اعياله وانا استغفر الله من العلام في هذا المقام ولو اضروبه اليان
لا حجت العان فقد قال بعض الاكابر من كلام بلوغه حاله كان فيه عليه وعلى
سامعه ومن لم يكن علمه من حاله فهو قاتل يا واعظ الناس قد اصعبت بها عبيت منهم
امواتا تاتيا يا كافي الناس من عربي وغورته للناس يا ذم ما ان يوار بها

عوض ابون مشهور
ما لا يورثه ابون مشهور
تحتل في البيت والحق
سبطا ما يعرفه
وتلون هذا الصديق
طالب ونشر واستطاع
لجمل الاجرة بالقطيع
في الخلق لا يزال
عور والاشارة
بمسند كذا في
يا وروى الحاكم
سببها حتى الامم
راغا في صدور الشيطان
يدخل في الصغار
بعض من عظماء
من دار في عظماء
في الكفاية
وهو الرجل الذي
توكل على الله
ويعتبر في كل
شيء

لم

ادو

الاشارة

وانا اسأل الله نظر الرضا والميند علي بكل ما يقربني اليه ويحجبني عليه مع وما باله
في الدارين رحمة الرحمن . ثم الثالث بحمد الله تعالى وعونه

وجد غلط المولد هذا الشرح فخرج الله في بدته ونفع المسلمين بركته حاشيه بعدا ليدرس
الذين اشتد هما في حتم الشرح وهي وما اعظم مصيبه من يعرف ويحالف ويعطي
الناس على الدين ثم قال له اخرج من الدين ولو ارجا لقتل الصالحات وذلك
الزفقات وكان الاساتيد في حرك يقول في مجلس اذكر ما يدع الحق واقل الامر ان
يكون من خطا ذكر الخادم الذي على الطعام حرم ودخانه واصلاحه واستفانم ولا يحرم
ذوقه فلو وصل احاضرون غدا الي لطافه ووقصا على احاشيه تعلقنا بهم
• لا حتم الله طيب ان نعت يدرك اليه اسله من حرك الفرجا • وعلى الجملة هم
مخلفون يقوم ارباب التوحيد وقوم هم ارباب الواجبه ليقوم خرقم ولقوم جزئه
ولقوم كلام وان احل لقوم منهم انبياء واحسنه وحده
• وصل الله على سيدنا محمد خير خلقه وعلى آله وصحبه وسلم سليا
واقتر الفراع من نبيته عيشه يوم الخميس الموعود له من الشريف ساكن شهر رمضان المعظم
من شهر ربيع الثاني وسنة اثنين وستين وسبعمائة
• على يد اضعف عباد الله واحوهم للاعفن وغفرانه محمد عبد الواسع على النبي صلى الله عليه
ولو اديم ولانك ولجميع المسلمين

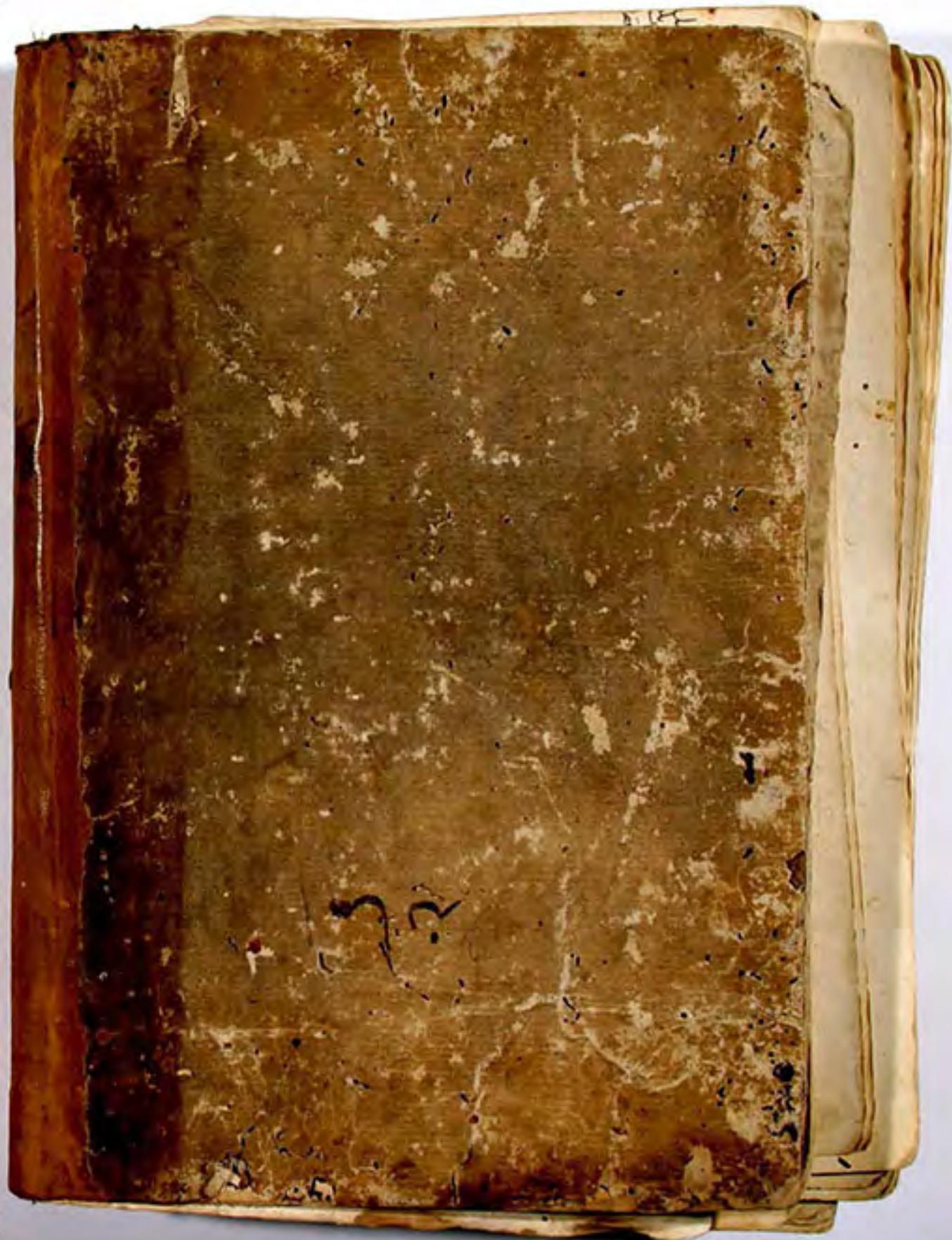
بسم الله الرحمن الرحيم

محمدي عليه مرقوم بالبرهان
بحمد الله تعالى وتوفيقه

كسرة طاسيه بعد الينين
يعرفون وكاليف ويعطي
تصايف الحشرات وذلك
الحق واقبل الامر ان
اصلاحه واستغابته ولا يحرم
شبهه تعلقتا بهم
فرجا . وعن الجمله هم
يوم خرقتم ولبقوم جزقه

سلك من شهر رمضان المعظم
محمد الواسطي الشافعي عنده

الشيخ
الشيخ





MS
49.297
62 hia

54
14



الجامعة الكلية السعوية للعلوم الشرعية
١٣٢٩

٢٢٥١١:٣٩
٤٧١٤ نو

كل علم ليس في الفزطاس صاع

Recd. Aug. 1929

MS
349.297
K62 K1A

امان لبطني سميحه
مع كذا في تزيينها

نسخة محمد الواسطي الشافعي

سنة ٧٩٤ هـ

Cl 204:39
5-714

Recd. Aug. 1929

ساحه مالكو العبد
بنو عبد الله
نفتي
بمنزلة
عقود
عقود

الاسيل فانا
الاميه لا
المكن المطا
الكليه لسه
لغرف
المطلوب
احدهما اعت
فخر الدين
ابو القاسم
من حيث هي
ما اشار اليه
ام نواحد
الماهي من
الماهي من
اشان احتم
فاعبروا
بالقاسم
ان عاب
المكث
المعينه
مس
شبين
المقند
والقام
حل المطا